



W Wa.







# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT  
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN

E. LITTMANN / E. NORDEN / K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

EINUNDDREISSIGSTER BAND

MIT 3 ABBILDUNGEN

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



1 9 3 4

LEIPZIG UND BERLIN

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

*1935: 1660*



4159



PRINTED IN GERMANY

# INHALTSVERZEICHNIS

## I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT ABHANDLUNGEN

	Seite
Augustins Tolle-lege-Erlebnis. Von J. Geffcken in Rostock . . . . .	1
Der Gott des Tabor und seine Verbreitung. Von Otto Eißfeldt in Halle a. S. . . . .	14
<i>Ἀμφιδαλῆς</i> im griechischen und hellenistischen Kult. Von A. Oepke in Leipzig . . . . .	42
Neue Beiträge zum Nemesiskult. Von Hans Volkmann in Marburg/Lahn	57
Die Mysterien von Eleusis. Von Fritz Wehrli in Zürich . . . . .	77
Zur griechischen und germanischen Kosmogonie. Von Adolf Dyroff in Bonn . . . . .	105
Bemerkungen zur iranischen Lichtlehre. Von O. G. von Wesendonk† in Oberaudorf am Inn . . . . .	177
Der Risus Paschalis. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde. Von Hanns Fluck in Freiburg i. Br. . . . .	188

## II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

Neuere Beiträge zur altnordischen Religionsgeschichte. Von Emil Olson in Lund . . . . .	213
Eine religionsgeschichtliche Studie zu dem ursprünglichen Passahopfer. Von Albert Brock-Utne in Oslo . . . . .	272

## III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT BERICHTE

Altgermanische Religion. Von Fr. Kauffmann in Kiel . . . . .	124
Religionen der Naturvölker. Allgemeines 1921—1932. Von K. Th. Preuß in Berlin . . . . .	137
Alttestamentliche Religion (1928—1933). Von Walter Baumgartner in Basel . . . . .	279
Bericht über Religionsphilosophie 1926—1933. Von Max Wundt in Tübingen . . . . .	333

**IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT  
MITTEILUNGEN UND HINWEISE**

	Seite
Zu Eleusis und Arkona. Von Leo Weber in Düsseldorf . . . . .	170
Zu den Wandgemälden aus Ostia. Von Otto Schroeder in Berlin- Charlottenburg . . . . .	175
Zu den ägyptischen Grabbildern. Von A. Wiedemann in Bonn . . .	399
<i>Εὐωδία Χριστοῦ</i> . Von Dr. H. Vorwahl in Quakenbrück . . . . .	400
<i>Ἀγυαίς</i> in Athen. Von Otto Kern in Halle a. S. . . . .	402
Register zum vollständigen Band . . . . .	403



## AUGUSTINS TOLLE-LEGE-ERLEBNIS

VON J. GEFFCKEN IN ROSTOCK

Über Augustins Konfessionen, über seine Bekehrung, seine ganze innere Entwicklung haben sich in neuerer und neuester Zeit berufenste theologische und auch philologische Kenner des Kirchenvaters ausgesprochen<sup>1</sup>; auch J. Gibbs und W. Montgomerys Ausgabe von 1927 mag für dieses Interesse zeugen.<sup>2</sup>

Dabei herrscht trotz sonstiger grundlegender Unterschiede der Beurteilung<sup>3</sup> über Augustins religiöses Erlebnis in Mailand im allgemeinen Übereinstimmung: es gilt als wirklich geschehen, als historische Tatsache, wenn auch die Forschung eine gewisse Orientierung Augustins nach der Bekehrung des ihm damals zur lebendigsten Wahrheit gewordenen Paulus<sup>4</sup> betont, dazu auch eine „gewisse Stilisierung“ der Erzählung hervorheben will und überhaupt vom „literarischen Charakter der Confessiones“ redet.<sup>5</sup> In

---

<sup>1</sup> Vgl. z. B. W. Thimme, Augustins geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner „Bekehrung“ (1908); A. v. Harnack, Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen. Reden und Aufsätze. N. F. III 67—69; P. R. Alfarc, L'évolution intellectuelle de St. Augustin. I (1918); K. Holl, Augustins innere Entwicklung. Abhdl. Preuß. Akad. Phil.-hist. Kl. (1922); J. Nörregard, Augustins Bekehrung (1923); R. Reitzenstein, Augustin als antiker und mittelalterlicher Mensch. Vorträge der Bibliothek Warburg. II (1924) 28—65 (über die von Holl abweichende Beurteilung A. s. ebd. 28, 1); M. Zepf, A. s. Confessiones. Heidelb. Abhandl. zur Philosophie u. ihrer Geschichte (1926); W. Thimme, A. s. Selbstbildnis in den Konfessionen. Beih. z. Zeitschr. f. Religionspsychol. II (1929); K. Müller, Kirchengeschichte I (1929) 653 ff.

<sup>2</sup> The Confessions of Augustine. Cambridge. Univers. (1927), Mit Einleitung S. IX—LXXXV.

<sup>3</sup> S. Anm. 1. Ich habe mich hier darüber nicht weiter auszusprechen.

<sup>4</sup> Holl a. a. O. 33 f.

<sup>5</sup> Harnack a. a. O. 90, 3 bemerkt zu den Worten A. s. S. 230, 14, G—M: *arripui — aperui*, auch hier könne dieser die Wortspiele nicht lassen; Thimme 53 spricht von der Stilisierung. Wenn er aber hinzufügt, das „tolle, lege“ sei weder als wirklich so vernommener Ruf aus Kindermund noch lediglich als innere Audition . . ., sondern als unwillkürliche wunsch- und phantasiebedingte Umdeutung zufälliger Töne oder Geräusche von gleichem oder ähnlichem Rhythmus aufzufassen, wie Reisende derartiges aus dem Räderrollen in der

der Hauptsache aber erkennt man die „meisterhafte“ Schilderung der Szene an.<sup>1</sup>

Ich denke nicht daran, die subjektive Wahrheit des Erlebnisses zu bestreiten; ich möchte hier nur den Versuch machen, Augustins Erzählung einen tieferen historischen Hintergrund zu geben, sie in religiöse Stimmungen der Zeit und deren literarische Formgebung hineinzustellen und auch demgemäß von ihnen sich abheben zu lassen. Je weiter wir da zu greifen uns bemühen, auch ohne Scheu vor etwaigen Exkursen, desto deutlicher wird, hoffe ich, auch zu einigem Nutzen für Augustins Gesamterscheinung, das Bild jener wundersamen Szene werden.

Denn es genügt m. E. noch nicht, das Verhältnis des Kirchenvaters zum Neuplatonismus, d. h. besonders zu dem in Viktorins Übersetzung ihm vorliegenden Plotinos zu prüfen und zu ermitteln, wie man es ja sicher seit einiger Zeit mit bestem Erfolge geleistet hat.<sup>2</sup> Es gilt vielmehr, neben den vornehmeren Geistern, die jener Periode Denkrichtung und Form gaben, auch dem allgemeinen, ja auch zuweilen dem niederen religiösen Dasein der ganzen Zeit, der Christen wie auch der „Heiden“, unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Mit dem viel mißbrauchten Wort „Mystik“ ist jenes Wesen wahrhaftig nicht gekennzeichnet.<sup>3</sup>

Werfen wir nun noch einen kurzen Blick auf die allbekannte Erzählung (VIII 12), so ist unmittelbar durch Augustin selbst die Gegend, aus der jener Ruf kam, als eine *vicina domus*, nicht *divina domus*, wie die älteste und beste Handschrift bietet, bestimmt. Wohl kommen fast unzählige Gottes- und Götterstimmen „ἄνωθεν“<sup>4</sup>, aber Augustin sieht sich doch gleich selbst in seiner nächsten, höchst irdischen Umgebung nach spielenden und schreienden Kindern um, aus deren Mitte der Ruf „tolle, lege“

Bahn oft heraushörten, so will mir ein solcher Erklärungsversuch etwas rationalistisch vorkommen. — Zepf behandelt eingehend und vorzüglich S. 4—17, 63—96 den literarischen Charakter und die literarische Form der *conf.* Meine Ausführungen berühren sich wohl damit, arbeiten aber doch mit einem andersgearteten Material.

<sup>1</sup> Nörregaard 82.

<sup>2</sup> Darüber ist u. a. von Nörregard und Thimme sehr viel Richtiges gesagt worden. Bedeutsam erscheint mir aber dazu noch die äußere Form, die „Apoetik“; wir können sie nicht nur in A. s. oft ängstlichen und in Plotins forschenden Fragen beobachten, sondern nicht minder bei Porphyrios und dann wieder bei Gregor von Nazianz (*Poem. moral. carm.* XIII; vgl. Misch, *Geschichte der Autobiographie* I<sup>2</sup> 396) finden, auch bei diesem in weit dringenderer Form, als wie sie nur dem christlichen Empfinden entspricht.

<sup>3</sup> Holl 7 lehnt Mystik und Ekstase für Augustins Konfessionen einfach ab — vielleicht etwas zu schroff. Immerhin führt seine S. 25 ausgesprochene Erklärung, A. s. „Mystik“ sei in Wahrheit Denkarbeit, tief in das Problem hinein. Denn es bleibt eben ein Problem, das auch Thimme, Augustins Selbstbildnis usw. 47 dahin beantwortet, daß er die Erreichung der ekstatischen Stufe leugnet.

<sup>4</sup> S. unten S. 6.

ihm zu Ohren gekommen sein könnte.<sup>1</sup> Seine Zuflucht ferner zum Bibeltexte wird ihm suggeriert durch die ihn hinreißende Lektüre von Antonius' Leben, dem in der Kirche eine solche Erleuchtung durch einen Evangelientext geworden war. Augustin scheint uns also selbst eine Art religionsgeschichtlicher Erklärung, eine Parallelstelle nahezulegen.<sup>2</sup>

Aber damit ist nur sehr wenig für das Verständnis des „mystischen“ Vorgangs gewonnen. Ich darf hier bemerken, daß ich seit längerer Zeit mir zu dem Augustinkapitel eine Stelle aus der *vita* des Porphyrios von Markos Diakonos cp. 45 notiert hatte; später fand ich in der neuesten Ausgabe dieser ziemlich konfusen Schrift von H. Gregoire und M. A. Kugener zu jenem Kapitel wieder die Augustinstelle zitiert.<sup>3</sup> In diesem wesentlich typischen Heiligenleben nun lesen wir von einer Audienz des Porphyrios und seiner fast ebenso heiligen *ἐπίσκοποι* bei der Kaiserin Eudoxia. Sie zeigt den Gesandten ihr neugeborenes Kind, das jene segnen müssen; auf die Frage Eudoxias nach dem Begehren der frommen Männer erwidert dann Porphyrios: *Ὅσα ἐβουλεύσω, κατὰ θεὸν ἐβουλεύσω· καὶ γὰρ ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἀπεκαλύφθη τῇ ἐμῇ εὐτελείᾳ δι' ὀράματος εἶναι ἐν Γάζῃ, ἐστάναι δὲ ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλείῳ τῷ καλουμένῳ Μαργεῖῳ καὶ τὴν σὴν εὐσέβειαν ἐπιδιδόναι μοι εὐαγγέλιον καὶ λέγειν μοι· Ἄββε, ἀνάγνωθι. ἐγὼ δὲ ἀναπτύξας εὐδρον τὴν περικοπὴν, ἐν ἣι λέγει ὁ δεσπότης Χριστὸς τῷ Πέτρῳ· σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. σὺ <δέ>, δέσποινα, ἀποκριθεῖσα εἶπας· Εἰρήνη σοι, ἴσχυε καὶ ἀνδρίζου. καὶ ἐπὶ τούτοις διυπνίσθην καὶ ἐκ τούτου πέπεισμαι, ὅτι ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ συνεργῆσαι τῇ σῆι προαιρέσει. . . Eine starke Ähnlichkeit mit Augustins *confessio* ist unverkennbar: wie steht es um den Zusammenhang?*

H. Gregoire hat ihn sehr einfach herstellen wollen. Um der Wichtigkeit der Frage willen und um dem hochverdienten Forscher nicht irgendwie Unrecht zu tun, zitiere ich ihn wörtlich (S. 119): „Il ressort du récit même de saint Augustin que de son temps l'expression: 'Prends et lis' n'était ni consacrée ni proverbiale. Le fait qu'elle apparaît dans la vision de Porphyre (401) quinze ans après la publication des Confessions, est certainement remarquable.“ Ebenso wie Augustin das ihm

<sup>1</sup> Daher befremdet Knölls Text *divina*. — Die Lesung der Handschrift S stammt entweder aus Frömmerei oder aus einer Reminiszenz an Cicero, nat. deor. 2, 29 (s. auch Alcimius Avitus, hom. 9, 2, S. 120).

<sup>2</sup> Vgl. auch Athanasios, Vita S. Antonii 2.

<sup>3</sup> Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza. Texte établi traduit et commenté par Henri Grégoire et M. A. Kugener. Collect. byz. de . . . Budé, Paris 1930. Anzeige dieses vortrefflichen Buches von P. Maas: B. Z. XXXI (1931) 73 ff.

unbekannte Leben des hl. Antonius durch seinen Landsmann Ponticianus (conf. VIII 6) vernehmen konnte, so konnte einem Porphyrios oder Ps. Markos die Bekehrung Augustins bekannt werden. „En tout cas, au moment où Marc a pu rédiger la première Vie de Porphyre, A. était aux yeux des Orientaux le plus fameux docteur de l'Eglise latine, et l'an 430, sa célébrité lui valut, bien qu'il ne fût pas métropolitain, une invitation nominative au concile d'Ephèse, invitation qui ne lui parvint toutefois qu'après sa mort.“

Ich kann diese Beurteilung des Sachverhaltes nicht für wahrscheinlich, geschweige denn für richtig halten. Zunächst ist es wenig glaublich, daß der ziemlich obskure Porphyrios so bald von Augustins „Bekehrung“ bis auf deren Begleitumstände vernommen habe, noch unwahrscheinlicher aber, daß ein solcher Grieche, ebenfalls verhältnismäßig früh, über die confessiones gekommen sei. Dagegen spricht eine ganze Reihe von Gründen. Vor allem: Augustins persönliche und literarische Wirkung auf den Osten ist ganz unerheblich gewesen. Bedurfte ferner Markos Diakonos einer Vorlage für sein Bibelorakel, so lag ihm doch Athanasios' Leben des Antonius bereit. Überhaupt aber ist die Kunde von der römischen Sprache, geschweige denn der römischen Literatur, obwohl östliche wie westliche Mönche in regem persönlichem Austausch standen<sup>1</sup>, und auch der Gerichtsbrauch eine Art von Vermittlung schuf<sup>2</sup>, bei den griechischen Reichsuntertanen wenig entwickelt. Wohl wissen wir von griechischen Übersetzungen des Cyprian, Tertullian, Hieronymus<sup>3</sup>, aber wie weit häufiger sind doch die lateinischen Übertragungen aus der griechischen Patristik! Und nun nehme man selbst einen so hochstehenden Schriftsteller wie Theodoretos. Er weiß von der römischen Literatur nur durch Hörensagen<sup>4</sup>: „Die Römer hatten Dichter, Schriftsteller und Rhetoren. Und Leute, die sich in beiden Sprachen auskennen, finden ihre Gedanken reicher und ihre Sentenzen schlagender (*συντομωτέρα*;) als die griechischen.“<sup>5</sup> Der Kaiser Julian ferner weilt

<sup>1</sup> Darauf macht mich mein Kollege Prof. J. v. Walter in einer gütigen Mitteilung aufmerksam. Im ganzen scheint mir aber der Fall so zu liegen, daß eher die Lateiner griechisch lernten und sprachen, als daß die seit langer Zeit so hochmütigen Griechen sich mit dem Latein abgaben. Natürlich gibt es Ausnahmen: der Historiker Zosimos und Joannes Lydos.

<sup>2</sup> Nur eine Art von Vermittlung: vgl. L. Wenger, Institutionen des römischen Zivilprozesses (1925) 74 f. Die Kenntnis dieses Buches verdanke ich einem gütigen Hinweis meines Kollegen Prof. H. Walsmanns.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur (1911) 441 f.

<sup>4</sup> Graec. aff. cur. V 74.

<sup>5</sup> Wahrscheinlich urteilten so römische Christen, die sich zwar nicht mit Unrecht auf die Prägnanz ihrer Sprache etwas einbilden durften, aber sich über die Gedankenwelt der Hellenen in tiefster, vielleicht auch bewußter Unklarheit befanden.

längere Zeit in Gallien. Von dort schreibt er manchen Brief, wie immer in sophistisch zugespitzter, zitatenreicher Form. Sein ganzer geistiger Verkehr beruht auf griechischem Kulturgrund; daß in Südgallien eine einheimische, römische Literaturblüte aufgegangen war, übersieht der „Hellene“ gänzlich. Und da sollte, bei einer in den Kreisen der griechischen, christlichen wie heidnischen Geistesaristokratie so weit verbreiteten Unwissenheit über die Kultur der westlichen Reichshälfte ein einfacher Legendenschreiber wie Markos<sup>1</sup> sich in Augustin hineingearbeitet haben? Denn daß dieser Grieche voll ist von römischen Amtsbezeichnungen, beweist vollends nichts.

Nein, Markos brauchte weder für sein Bibelorakel noch für das Wort *λάβε, ἀνάγνωθι* sich an ein lateinisches Vorbild zu wenden. Jener Ausruf ist völlig griechischen Ursprungs; er hat eine Art von Geschichte. Wenn bei irgendwelcher Gelegenheit eine Urkunde zu bestätigender Verlesung kommen soll, so sagt der Grieche in älterer Zeit, sei es: *ἀνάγνωθι τὸν νόμον* (bzw. *τὸ ψήφισμα*) *λαβὼν* oder *λέγε . . . λαβὼν* oder *λαβὲ καὶ λέγε . . . , λαβὲ καὶ ἀνάγνωθι*, oder auch wohl *λαβὲ τὸ βιβλίον*; in späteren griechischen Verhandlungen heißt es nur *ἀναγασθῆτω*.<sup>2</sup> Dabei ist der Unterschied zwischen Vorlesen und einfachem Lesen natürlich flüchtig.<sup>3</sup> Diese Formel aber gewinnt nun auf einem anderen Gebiete ihre besondere Bedeutung. Wenn der missionierende Christ sich an die „Hellenen“ wendet, so fordert er sie dringend zum Lesen der religiösen Urkunden des neuen Glaubens auf. „So nehmet nun ihre Schriften“, sagt die syrische Übersetzung der Apologie des Aristides, „und les et in ihnen . . .“<sup>4</sup> Dieser Aufruf, dieser überzeugte und so oft auch überzeugende Hinweis auf „die Religion des Buchs“<sup>5</sup> bricht sich immer wieder in gleicher Situation Bahn; noch Athanasius verlangt wieder von den Heiden: *ἐντυγχάνετε <ταῖς γραφαῖς ἡμῶν> . . . καὶ βλέπετε*, daß diese

<sup>1</sup> Ein sehr einfacher! Das beweist u. a. sein bekanntes lächerliches Zitat (c. 86) aus Philistion und Hesiod: s. die französische Ausgabe S. XLI.

<sup>2</sup> Fast zahllose Beispiele bieten die attischen Redner: Demosthenes, orat. XX 153, XXI 51, XXIII 22, XXIV 27, XVIII 53, 83, 115, 120, 327 u. ö.; Isaios III 38, VI 42. — *λαβὲ τὸ βιβλίον* sagt bekanntlich der *χρησμολόγος* des Aristophanes (Av. 974 ff.), indem er sich auf eine religiöse Urkunde beruft; es scheint eine Parodie auf eine gerichtliche Formel, wie sie bei Isokrates XVIII 19, XIX 14 steht, wo wir denselben Wortlaut lesen. — Späte Vorlesungsform: Oxyrh. pap. II 161, 35; VI 228, 27. — S. überhaupt E. Weiß, *Recitatio und Responsum im römischen Provinzialprozeß*. Ztschr. der Sav.-Stift. 33, Rom. Abt. (1912) 212 ff.

<sup>3</sup> Das zeigt der soeben angeführte Aristophanes.

<sup>4</sup> Apol. XVI 5 (s. mein Buch: *Zwei griechische Apologeten* 26, 19; vgl. Justin. apol. I 28, 1; Athenagoras, Ap. 9).

<sup>5</sup> Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I<sup>4</sup> 289—299.

Schriften Christi Göttlichkeit erweisen.<sup>1</sup> So ist das tolle, lege nur die lateinische Form des griechischen Aufrufs zur Bekehrung durch eine göttliche Urkunde, wie sie auch eben Augustin zur Hand nehmen soll, um den wahren Weg des Heils zu finden.

Nach einigen in seinem geistigen Doppelwesen<sup>2</sup> wurzelnden skeptischen Zweifeln ist ihm der göttliche Ursprung der Stimme klar. An Götterstimmen glaubte das ganze Altertum. Aber nie durchtönten sie wohl eine Zeit häufiger und lauter als die religiös aufs tiefste bewegte des 4. und 5. Jahrh. Es bedarf kaum des Hinweises auf Beispiele aus der christlichen Legende, wie sie unter vielen anderen besonders Athanasios bietet.<sup>3</sup> Nicht anders aber steht es bei den Hellenen. Porphyrios kennt solch göttliche „ᾠτα“<sup>4</sup>; in dem gottseligen Roman Heliodors ertönt plötzlich ein Ruf Apollons<sup>5</sup>, und noch in Kirrha, noch weit genug von Delphi selbst, erreicht den Befrager des Orakels eine *ὄμωρῆ* . . . *ὡς ἀληθῶς θεία*<sup>6</sup>; nach einem Traumorakel fühlt sich der Neuplatoniker Isidoros noch ganz „im Banne der göttlichen Stimme.“<sup>7</sup> Denn diese Menschen, Christen wie Hellenen, leben vielfach in einem Zustand, wo seherischer Traum und wache Vision ineinander übergehen. So weiß ein Erzähler, wieder bei Heliodor, nicht, ob er wachend oder träumend eine Offenbarung gehabt<sup>8</sup>, und wenn Isidor, ganz im scholastischen Geiste seines Lehrers Proklos, zwischen Gesichten im Wachen und im Schlafe unterscheiden will, so billigt er doch beiden dieselbe göttliche Wahrheit zu.<sup>9</sup> Denn natürlich müssen alle diese psychischen Zustände und besonders auch die Wundererlebnisse, innerhalb deren jene Menschen ein zum Teil beseligtes, zum Teil beängstigtes, immer jedoch schwer erregtes und oft abnormes inneres Dasein führen, gründliche philosophische Untersuchung finden. So schreibt der Verfasser der Schrift *De mysteriis* über Träume<sup>10</sup>, ja selbst der klare und gesunde Synesios ein ganzes Buch über dasselbe Thema, so ist Macrobius im gleichen Sinne tätig<sup>11</sup>; und auch Augustin hat ja eine Reihe von Kapiteln seiner *civitas dei* der Aufzählung und Beurteilung von Wun-

<sup>1</sup> *vita S. Ant.* c. 75.

<sup>2</sup> S. auch Holls *Charakteristik A.s* oben S. 2, Anm. 3 und unten S. 12.

<sup>3</sup> *Vita S. Ant.* 10, 49, 60, 66. Zumeist also hören die Klausner in ihrer Einsamkeit solche Stimmen: *hist. Laus.* 77, 4 Butler.

<sup>4</sup> *de abstin.* II 53.      <sup>5</sup> IV 16, 292, 51 H.

<sup>6</sup> II 26, 263, 5.

<sup>7</sup> *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos.* Von R. Asmus (1911) 18, 13. Ich benutze der Einfachheit halber diese Wiederherstellung und Übersetzung.

<sup>8</sup> VIII 11, 365, 28.

<sup>9</sup> *a. a. O.* 9, 31.

<sup>10</sup> III 102, 14 ff. P.

<sup>11</sup> *Comm. in somn.* 1, 3.

dern gewidmet<sup>1</sup>, selbstverständlich aber, möchte man sagen, nicht ohne diesen an die Geschichten der historia Lausiaca erinnernden Heilungslegenden als Einleitung ein so gewaltiges Wort vorauszusenden, wie: *Portentum . . . fit non contra naturam, sed contra quam est nota natura.*<sup>2</sup>

Aber derselbe Augustin glaubt ja nun den göttlichen Befehl höchst individuell als einen Ruf wie aus Kindermund zu vernehmen. Ist dieses Erlebnis wirklich nur individuell? Ich will nicht davon reden, daß der Kirchenvater den wundervollen, von ihm mehrfach in den Konfessionen zitierten Bibelspruch von der Macht aus Kindermund: Psalm 8, 3 (Matth. 21, 16)<sup>3</sup> sich so zu eigen gemacht habe, daß dieses Wort sein ganzes Bewußtsein und Vorstellungsvermögen gelenkt haben könnte. Nein, der Glaube der „heidnischen“ wie christlichen Antike redet da eine noch weit deutlichere Sprache. Bekannt ist, daß Kinder, d. h. namentlich Knaben, die Heiligkeit religiöser Akte des Altertums durch ihre tätige Anteilnahme an diesen vermöge ihrer sexuellen Reinheit besonders nachdrücklich verbürgten.<sup>4</sup> So erklärt Porphyrios, der Neuplatoniker, zur Weissagung eigneten sich vorwiegend die *ἐπιλούστεροι καὶ νέοι*<sup>5</sup>, ein Satz, den das Buch De mysteriis in tiefer Überzeugung einfach abgeschrieben hat.<sup>6</sup> So hob man denn auch rätselhafte Worte aus der Kinderzeit eines heiligen Philosophen sorgsam auf<sup>7</sup>; so berichtet Markos Diakonos, wie der Schrei eines Kindes, alle Anwesenden hinreißend, nach der Gründung einer Kirche auf der Stätte des zerstörten heidnischen Marneions verlangt habe.<sup>8</sup> Und so nimmt auch Augustins Erlebnis die Formen an, in denen seine Zeit sich bewegte. Die Kinderstimme, die ihm zuruft, zu nehmen und zu lesen, ist ein psychisches Ereignis, im religiösen Empfindungsleben der Zeit verwurzelt, ohne daß doch der persönliche Glanz auch dieser confessio verblassen müßte.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> civ. 22, 8. Darüber, besonders auch über Harnacks Besprechung dieses Kapitels s. Reitzenstein a. a. O. 56 ff. Vgl. ferner unten S. 12f. — Auch über Träume schreibt A. sehr fein: u. a. conf. 30, 41. — Ich möchte hier nun noch bemerken, daß solche Geschichten wie die der hist. Laus. 85, 12 Butl. von dem im Traum durch Engelhand verschnittenen Elias in letzter Instanz auf die epidaurischen *λάματα* zurückführen. Über jene Phantasien von Operationen im Heilschlaf s. R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros. Phil. Suppl. XXII 3, 75 ff.

<sup>2</sup> 21, 8, 504, 28 Domb.

<sup>3</sup> conf. 8, 10; 13, 17; vgl. de inmort. an. 6; s. Thimme, A.s geistige Entwickl. 118.

<sup>4</sup> Vgl. Hopfner, RE. XIV 1, 360 f.

<sup>5</sup> ad Aneb. 21, XXXVI Parth.

<sup>6</sup> 157, 14 P.

<sup>7</sup> S. Metrophanes' unverständlichen Ausruf im Kindesalter: Damaskios a. a. O. 54, 1.

<sup>8</sup> cp. 66.

<sup>9</sup> [Vgl. Balogh, ZNTW. 25 (1926) 266 ff. *Wch.*]

Dieses Bewußtsein jener Menschen erneut sich immer wieder aus ihrer Lektüre. Man rede da nicht von bloßer Belesenheit. Ganze Bücher werden vielmehr auswendig gelernt. So beherrschen angeblich die Mönche von Tabennesis alle heiligen Schriften<sup>1</sup>, dasselbe leisten Sarapion<sup>2</sup> und Hilarion<sup>3</sup>, und wenn die Neuplatoniker sich derselben Aneignung der antiken Klassiker rühmen<sup>4</sup>, so ist der gleiche Trieb doch in beiden Gegnern mächtig, ohne daß man hier an irgendeinen bewußten Wett-eifer zu denken hätte. Ebenso wenig kann bei allen derartigen Analogien eine literarische Benutzung der hellenischen philosophisch-religiösen Literatur, die ja sonst für Athanasios' „Leben des Antonius“ feststeht<sup>5</sup>, in einem weiten Ausmaß vermutet werden. Eine Stimmung ist es, die die Anhänger des christlichen wie des heidnischen Glaubens beseelt. Proklos, der sich in Sündenqualen, nicht ganz unähnlich einem Augustin, windet, lebt nur in den chaldäischen Orakeln und im platonischen Timaios; Julian stellt eine Art von Index librorum prohibitorum für den Priester auf, dem er zugleich die Pflicht nahelegt, Hymnen zu lernen.<sup>6</sup>

Heilige Schriften sind in dieser Zeit von geradezu magischer Bedeutung. Den sibyllinischen Orakeln, die frühe als Stechbuch benutzt sein müssen<sup>7</sup> und bekanntlich in christlich lateinischer Umwandlung

<sup>1</sup> hist. Laus. 96, 5 Butl. mit der Anmerkung des Herausgebers S. 211.

<sup>2</sup> Ebd. 109, 5.

<sup>3</sup> Hieronymus, vita Hilar. 10. Vgl. darüber Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Forsch. z. Relig. u. Lit. des A. und N. Testaments. N. F. 7 (1916) 162 ff.

<sup>4</sup> So Salustios, Markellos, Nomos bei Damaskios a. a. O. 51, 22, 31; 52, 1f.

<sup>5</sup> Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*. S. Ber. Heidelb. Akad. (1914) 8 legt den Finger auf das pythagoreische Vorbild des A. Dazu gehört auch das in den Legenden unaufhörlich betonte Verhältnis der Klausner zu den wilden Tieren. Und doch will es mir scheinen, als ob auch hier gelegentlich Unabhängigkeit herrsche. So berichtet Hieronymus, vita Pauli 8, von der Begegnung des Heiligen mit einem Satyr und fügt hinzu, ein solcher Mensch sei auch unter Constantius lebend nach Alexandria gekommen, später habe der Kaiser die Leiche des Geschöpfes noch in Antiochia besichtigt. Eine sehr ähnliche Geschichte von einem „Pan“ erzählt Hierax bei Damaskios a. a. O. 48, 30. Das ist dieselbe Wundersucht in beiden Lagern; s. die nächste Anmerkung.

<sup>6</sup> Ich habe über diese Zeitstimmung in meinem Buch über den Ausgang des griechisch-römischen Heidentums S. 197 f., 203 ff., 129 f. gehandelt (s. besonders auch Harnack, *Griechische und christliche Frömmigkeit am Ende des 3. Jahrhunderts*. Red. u. Aufs. N. F. III 47—65). — Mit Nachdruck muß hier ferner auf P. Wendlands weitgreifende und tieferschürfende Untersuchung: *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione*. Proem. Gotting. (1911) hingewiesen werden. Ich nehme nur einen etwas schwächeren literarischen Zusammenhang beider Religionen an.

<sup>7</sup> Ich kenne keine Stelle, die diese Anwendung ausdrücklich betonte, doch haben diese Orakel ja nur dann Sinn, wenn man sich ihrer auf diese Weise bediente.



auch bei Augustin erscheinen<sup>1</sup>, schließen sich die dem gleichen Zwecke dienenden sortes Vergilianae an; die Oracula Chaldaica befriedigen durch ihren angeblichen Tiefsinn die Sehnsucht der Platoniker nach göttlicher Offenbarung. Für die Christen wird dann, wie wir gesehen, die Bibel zum Stechbuch; auf das Evangelium schwört der von einem Engel entrückte Heilige einen Eid.<sup>2</sup> — Am höchsten aber gilt doch in dieser Zeit — man erinnere sich an die *ἀπλούστεροι καὶ νέοι* — die persönliche Offenbarung, die gerade dem Ungelehrten zu teil wird. Der heilige Antonius hat zwar keine *γράμματα* gelernt, ist aber doch einem Disput mit hellenischen Philosophen vollkommen gewachsen<sup>3</sup>; des Philosophen Chrysanthios<sup>4</sup> Sohn Aidesios kannte weder Metrik noch Grammatik, weissagte jedoch in wundervollen Sprüchen.<sup>5</sup> Tun nun aber so diese gottbegnadeten Heiligen und Philosophen ihren Mund auf, so verkünden sie auch wohl, in heißer Sorge um das Schicksal ihres eigenen Glaubens, kommendes Unheil für dessen Anhänger.<sup>6</sup> Wohin wir auch blicken, immer wieder gewahren wir, wie sich die Stimmung der Christen und Hellenen, wie sich zahlreichste Erscheinungsformen ihres religiösen Lebens trotz erbittertster Kämpfe beider Parteien zu einer Einheit zusammenschließen.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> civ. 18, 23.

<sup>2</sup> So Euagrios: Hist. Laus. 118, 21B. = Preuschen, Palladius und Rufinus 109, 10. — Zur verstiegenen Phantastik der Neuplatoniker bemerke ich noch, daß Eunapios 464, 35ff. Aidesios' linke Hand Schriftzüge zeigen läßt, die ein Orakel enthalten.

<sup>3</sup> Athanas. a. a. O. 72.

<sup>4</sup> Dieser badete höchst selten (Eunap. vit. soph. 502, 45), gerade so wie die Klausner und leider auch Klausnerinnen, denen die Legenden gerade diesen Ruhm der Enthaltbarkeit gern spenden.

<sup>5</sup> Eunap. a. a. O. 504, 13ff.

<sup>6</sup> So prophezeit Antonius: Athanasios a. a. O. 82 die arianische Irrung, der heidnische Eremit Antonin den Sieg des Christentums: Eunap. a. a. O. 471ff. — Anders ist der Zusammenhang, d. h. Entlehnung aus hellenischer Tradition liegt vor, wenn Didymos durch ein Traumgesicht eine Botschaft von zwei Männern auf weißen Rossen empfängt, die den Tod Julians verkünden: hist. Laus. 20, 12: das sind die Dioskuren. Desselben Ursprungs ist die von Theodoretos: hist. eccl. V 24 berichtete Geschichte über das Gesicht des Kaisers Theodosios, dem die Apostel Johannes und Philippos, auf weißen Rossen nahend, den Sieg über Eugenius verheißen (s. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche [1904] 243, der die Legende der hist. Laus. übersieht.) Zur Prophezeiung von Eugenius' Ausgang vgl. sonst hist. Laus. 100, 16 und Butlers Bemerkung dazu S. 212 u.

<sup>7</sup> Ich könnte hier noch vieles anführen, würde damit aber ein noch fast unübersehbares Gebiet betreten, dessen Bestellung nur ein umfassendes Buch leisten könnte. Daher mögen einige Hinweise hier genügen. Zunächst eine Notiz über christliche und hellenische Dämonologie, die bekanntlich in beiden Lagern erhebliche Unterschiede zeigt. Um so merkwürdiger ist eine ganz identische

In unseren Tagen ist eine rationalistische Betrachtung geschichtlicher Probleme erledigt; dafür beruft man sich nun überaus häufig auf das „Irrationale“ im Wesen von Mensch und Menschheitsgeschichte. Sicher sehr oft mit Recht. Aber das überwunden hinter uns Liegende ist nicht immer völlig irrig gewesen, noch sind die neuen, angeblich befreienden Ergebnisse der Forschung von ungetrübtem Wahrheitsgehalt. In vielen Fällen gilt es daher, eine Verbindung von Altem und Neuem herzustellen. Wir haben zwischen der früheren rationalistischen Betrachtung<sup>1</sup>, die so manches von dem, was wir soeben besprochen, in das Dämmerreich des „Aberglaubens“ verwies oder gar als Blendwerk betrogener Betrüger abstempelte, und einer oft bequemeren, alle jene Erlebnisse und Erzählungen als irrationale Vorgänge der Zeitpsyche deutenden, einen mittleren Weg einzuschlagen. Die Menge und die Sonderart des vorliegenden Materials vermag uns darüber manches zu sagen.

Denn es gilt, diese Menschen und die Welt, in der sie leben, noch etwas näher zu betrachten. Vieles, was man damals von „Legenden“ las

Erscheinungsform. Man weiß, daß die Klausner durch böse Geister gestört werden, die die Gestalt einer ganzen Menagerie, darunter auch von Löwen, annehmen: Hieron. vita Hilar. 7; Athanas. vita S. Ant. 9 u. a. Ist es Zufall, daß Proklos, der am innigsten vor bösen Dämonen bangende Hellene, ihre löwenköpfige Erscheinung durch das Vorzeigen eines Hahnes zu beschwören sucht (Analecta Graeca ed. Kroll 9, 140)? Diese bösen Geister finden natürlich in beiden Religionen eine ganz bestimmte Klassifizierung, wie sie die hist. Laus. 47, 7, aber auch die Hermetik und besonders Porphyrios kennt (s. mein oben erwähntes Buch S. 82). — Der bekannten Keuschheit der Heiligen, die mehrfach auch in Engelehen oder frommen Ehescheidungen Ausdruck gewinnt (hist. Laus. 26, 20; 155, 1; Hieron. vita Malchi 6; Palladios, Hist. mon. 90, 12 Preuschen), entspricht durchaus die Abneigung der damaligen hellenischen Philosophen und Philosophinnen gegen alles irgendwie mit dem Sexuellen Zusammenhängende (vgl. Hypatias drastische Abwehr alles Erotischen bei Damaskios a. a. O. 32, 6; Theosebios' Engelehe: ebd 37, 7; Heraiskos' Empfindlichkeit: ebd. 64, 35). So ist denn diesen Verklärten auch der Ehebruch des eignen Weibes ganz gleichgültig, wie uns von Hilarios bei Damaskios (p. 83, 12) und in merkwürdiger Analogie dazu von Paulus dem Einfältigen (hist. Laus. 69, 19; vgl. Reitzenstein, Hist. Mon. und Hist. Laus. 23) erzählt wird, wo ich doch keinen quellenmäßigen Zusammenhang annehmen möchte. Auch Heliodors Roman zeigt gelegentlich ganz anti-erotische Züge, wobei natürlich Tendenz gegen die lüsternen Erzählungen der sonstigen Romanliteratur sich geltend macht. — In weiterer Fortsetzung eines solchen inneren Zustandes schämt man sich überhaupt aller natürlichen Bedürfnisse, nicht nur des Badens (s. oben S. 9, Anm. 4), sondern vor allem des Essens: so die Mönche von Tabennesos (Palladios a. a. O. 27, 10) und ähnlich der Platoniker Porphyrios, de abstin. IV 20, 265, 10 ff. — Endlich werden nicht nur Heilungen, sondern auch Totenerweckungen den Heiligen wie den Philosophen der Zeit nachgerühmt: Augustin. civ. 22, 8, p. 576, 18 ff.; hist. Laus. 46, 17; Pallad. 56 f. — Eunap. 486, 17.

<sup>1</sup> Wie sie z. B. noch Seeck übte.

oder auch erzählte, war, selbst in unserem Sinne, nicht wirklich fiktiv. So findet Plotins und auch Porphyrios' berühmte „Henosis“ ihr Analogon in der Verückung eines Antonius; ein religiöser Traumzustand, den uns Athanasios verhältnismäßig anspruchslos erzählt.<sup>1</sup> Dazu kommen die Träume, überaus häufig unter traditionellen Formen erlebt. Viele träumten damals geradezu Literatur. Seit ältester Zeit behaupteten Griechen im Traum hexametrische Orakel erhalten zu haben<sup>2</sup>; traditionell erlebt Kaiser Julian dasselbe<sup>3</sup>; er spricht ferner von einem anderen Traumgesicht, das völlig literarische Züge trägt.<sup>4</sup> Wohl war er Sophist, der mit Zitaten prunkte. Aber diese Natur arbeitete nicht stärker in ihm als der schwärmerisch platonische Trieb zu heiligen Geheimnissen. So entstand ein stilisiertes Phantasiebild, keineswegs ohne eine gewisse Wirklichkeit. Von solch halben und auch ganzen Visionen ist der Weg nicht weit zum Glauben an das Wunder, dessen Bericht durchaus nicht immer, wie sonst so unendlich oft, aus dem Schuldbewußtsein der Fiktion heraus die Bestätigung durch einen Augen- oder Ohrenzeugen mit sich bringt. So wußte denn Aidesios von Jamblichs Hellscherei, deren Zeuge er selbst gewesen, unter genauer Zeitangabe der Vision zu berichten<sup>5</sup>; aber bereits Hierax wollte ein „panartiges Tier“ selbst gesehen und seine Stimme vernommen haben<sup>6</sup>; Hierios berichtete als Augen- und Ohrenzeuge von einem Menschenkopf, in Größe und Form einer Kichererbse gleich.<sup>7</sup> Dem Klausner Poseidonios wird nach eigener Erzählung Rettung vor dem Hungertode durch die Erscheinung eines Kavalleristen zuteil, der ihn mit Speise versorgt<sup>8</sup>; Theodoros erzählt, wie der Klausner Amun, da er sich scheute, nackt einen Fluß zu durchschwimmen, durch göttliche Hand bekleidet auf das jenseitige Ufer gesetzt sei.<sup>9</sup> Es ist tatsächlich eine „bezauberte Welt“<sup>10</sup>, die uns hier entgegentreit. Ihrer zwingenden Macht unterwirft

<sup>1</sup> a. a. O. 65; 82. — Auch die Apokalypse des Antonius, von dem Heiligen heiß ersehnt (Athanas. 66 = hist. Laus. 69, 4; vgl. Reitzenstein, Hist. Monach. und Hist. Laus. 144, 1), ist durchaus individuell.

<sup>2</sup> G. Wolff, Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae (1856) 90 sqq.

<sup>3</sup> Ammian XXI 2, 2 = Zosimos III 10,6, der bekanntlich voll von Wundergeschichten ist. Das Traumgesicht hat der Kaiser natürlich selbst erzählt.

<sup>4</sup> Epist. 14 in Bidez' Ausgabe I 2 (1924) 20 f. mit der Anmerkung des Herausgebers.

<sup>5</sup> Eunap. a. a. O. 458, 42.

<sup>6</sup> S. oben S. 10 Anm.

<sup>7</sup> Ebd. 54, 32.

<sup>8</sup> Athanas. a. a. O. 60: hist. Laus. 28, 18. S. zum Quellenverhältnis, das uns hier nicht weiter angeht, Reitzenstein a. a. O. 27 ff.

<sup>9</sup> hist. Laus. 107, 7.

<sup>10</sup> Ich zitiere hier mit besonderer Absicht den Titel des befreienden Werkes, das B. Bekker zu Ende des 17. Jahrh. gegen den Gespensterglauben und Hexenwahn seiner Zeit schrieb, wie er uns noch so furchtbar in dem etwa 30 Jahre

sich auch ein Augustin, gerade weil er nach allerhand Erklärungen jener Wunder sucht, die er in der *civitas dei* ausbreitet<sup>1</sup>, und einem immer wieder sich meldenden Skeptizismus gebieten will, der ihn auch den Ruf: *tolle, lege* zunächst noch auf einen rein natürlichen, zufälligen Vorgang zurückführen läßt.

Derselbe Augustin aber berichtet uns noch eine wundersame selbst-erlebte Geschichte, die seit einer Reihe von Jahren immer wieder die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen hat. Den Kern der Erzählung bildet die im späteren Altertum mehrfach überlieferte Vision<sup>2</sup> eines schwer Erkrankten, der sich schon gestorben und im Hades glaubt, aber von hier, wo man in ihm nicht den Richtigen, für die Unterwelt eigentlich Fälligen erkennt, wieder zum Leben emporsteigen darf, damit nun der wirklich zum Tode Gerufene nach rascher Erkrankung dem Jenseits angehöre. Eine solche Geschichte will nun Augustin aus dem Munde des *curialis Curma* vernommen haben<sup>3</sup>, die dann durch eine Namensgleichheit des versehentlich in die Unterwelt gekommenen und des eigentlichen Todeskandidaten *Curma* noch eine wunderliche Vervollständigung erhält. Nun hat A. Jülicher nach Reitzensteins erstmaliger Charakteristik der augustinischen Erzählungsform als einer *Aretalogie*<sup>4</sup> in einer ganz ausgezeichneten Untersuchung geäußert, daß die Geschichte einfach Literatur sei, daß der Kirchenvater von sich etwas Niegesehenes ausgesagt habe: „er wird auch nie selber unglaubwürdig durch die Unglaubwürdigkeit seiner Geschichten.“<sup>5</sup> Es handle sich vielmehr um die Umformung einer ähnlichen Vision, die ein wirklich Lebender einmal gehabt habe. Dagegen hat dann wieder Reitzenstein<sup>6</sup> in Augustins Erzählung nur die Stilisierung eines alten Motivs erkennen und zwischen Augustin, Hieronymus oder Rufin nur einen großen graduellen, nicht mehr aber einen prinzipiellen Unterschied anerkennen wollen.

Das ganze Problem ist m. E. viel komplizierter und schließt ein Entweder — Oder aus: Persönlich psychische Veranlagungen, religiöse Stimmungen der damaligen Welt verbinden sich zu unauflöslicher Ein-

---

früher erschienenen Buche, des Prätorius „Weltbeschreibung“, kundbar wird. Hier haben wir tatsächlich eine Analogie zu jenen Jahrhunderten der Spätantike.

<sup>1</sup> S. oben S. 7.

<sup>2</sup> Lukian. *Philops.* 25; Plutarch bei Euseb. *praep. ev.* 11, 35, 6. Vgl. auch zunächst E. Rohde, *Psyche* II 363, 3.

<sup>3</sup> *De cura pro mortuis gerenda* 15.

<sup>4</sup> Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* (1906) 5 f.; Jülicher, *Augustinus und die Topik der Aretalogie. Herm.* 54 (1919) 94—103.

<sup>5</sup> S. 103.

<sup>6</sup> *Augustin als antiker und als mittelalterlicher Mensch* S. 53; 56—65.

heit. Die Wundererzählungen Augustins entspringen verschiedenen bewegenden Motiven. Er mußte der heidnischen Frage Antwort geben: warum gibt es bei euch keine Wunder mehr?<sup>1</sup> Er nahm auch hier die Waffen der Apologetik auf. Rationalistisch, durch Anführung einer Reihe von richtigen *θαυμάσια*, bahnte er sich im 21. Buch der *civitas dei* den Weg zu der langen Reihe von Heilungswundern des 22., denen er auch durch Schriften, also richtige Legendenbücher, propagandenhafte Verbreitung gegeben sehen möchte.<sup>2</sup> Er ist nun seiner heiligen Sache durchaus sicher geworden. Er mußte so empfinden; denn welcher „Hellene“ konnte gegen solche Berichte wohl mit skeptischen Einwendungen vorgehen! Arbeiteten doch die Heiden mit denselben, womöglich noch phantastischeren Glaubenszeugnissen. Und zwar gerade auch mit Erzählungen apokalyptischen Charakters. Proklos ist voll von Legenden über wiederaufgelebte Tote und deren Gesichte im Hades; neben altüberlieferten stehen solche aus später Zeit<sup>3</sup>; mit schadenfrohem Grauen erzählt der Christenfeind Eunapios, wie der Christ Festus sich im Traum von dem Philosophen Maximus zum Gerichte vor den Unterweltsbeherrscher Pluton geschleppt gesehen habe.<sup>4</sup>

Auch Augustin, dessen Größe jeder bei jeder Beschäftigung mit ihm immer tiefer bewundert, muß gerade deswegen auch als Kind seiner Zeit Betrachtung finden. Denn er ist der Einzige, der religiöse Erlebnisse oder Wunder nicht ganz unbesehen hinnimmt. Aber der rauschenden Fülle der Legenden und dem allgemeinen Wunderglauben seiner Zeit vermochte auch er natürlich nicht zu gebieten. Dazu war er Rhetor; als solcher mußte er jede Erzählung stilisieren<sup>5</sup>; auch das echtste Erlebnis erhielt eine bestimmte formale Prägung. Ein wunderlicher Traum des *curialis Curma* durchlief dieses Stilmedium. Und das tolle, lege, die Zuflucht zum Bibelorakel ist nur die äußere, die zeitgemäße Form einer plötzlichen, überzeugenden inneren Befreiung.

<sup>1</sup> 22, 8 gleich zu Anfang.

<sup>2</sup> 22, 8 (571, 10; 579, 8; 580, 30 ff.).

<sup>3</sup> *Comm. in Plat. rempubl.* II 113 ff. Kroll.

<sup>4</sup> *Vit. soph.* 481, 2.

<sup>5</sup> S. oben S. 1 f.

# DER GOTT DES TABOR UND SEINE VERBREITUNG<sup>1</sup>

VON OTTO EISSFELDT IN HALLE A. S.

Der Gott, von dem die Rede sein soll, gehört, wenn es sich auch jedenfalls um einen großen Gott handelt, doch nicht zu den Gottheiten, deren Kulte der alten Welt ihr Gepräge gegeben haben. So sind die Nachrichten, die wir von ihm haben, auch spärlich. Aber dennoch lohnt sich eine Beschäftigung mit ihm, weil daraus bedeutsame Erkenntnisse zu entnehmen sind einmal für die Frage des Einflusses orientalischer Kulte auf den Westen im zweiten vorchristlichen Jahrtausend und sodann für den Werdegang der israelitischen Religionsgeschichte.

## I.

Die Belege für den auf dem palästinischen Berge Tabor geübten Kult sind schnell aufgezählt. Im Alten Testament kommt der in der Nordostecke der Jesreelebene gelegene Berg Tabor, der heutige *dschebel et-tör*, bzw. die auf ihm oder an ihm liegenden Örtlichkeiten gleichen Namens etwa zehnmal vor: Jos. 19, 22. 34; Jdc. 4, 6. 12. 14; Hos. 5, 1; Jer. 46, 18; Psalm 89, 13; I Chron. 6, 62. Der Name findet sich außerdem auch noch in den Stellen Jdc. 8, 18; I. Sam. 18, 3, doch ist hier, wenn nicht ein Textfehler vorliegt, wohl ein anderswo gelegenes Tabor gemeint. Von den auf den Berg in der Jesreelebene sich beziehenden Stellen spricht keine ausdrücklich von einem auf ihm geübten Kultus. Aber mittelbar tut das die Stelle Hos. 5, 1.<sup>2</sup> Denn die auch ziemlich

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist Ende September 1931 abgeschlossen worden. Seitdem habe ich im Juni 1932 die Arbeit „Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer“ veröffentlicht, die den in der vorliegenden Arbeit nur mehr nebenbei berührten Zeus Kasios ausführlich behandelt, und auch sonst mancherlei neues Material gesammelt. Da das alles aber nur zur Verstärkung, nicht etwa zur Korrektur der in dem vorliegenden Aufsatz gezogenen Linien dient, lasse ich diesen in der Gestalt von September 1931 ausgehen und füge nur ein paar Ergänzungen hinzu.

<sup>2</sup> H. W. Hertzberg, Die Melkisedeq-Traditionen (JPOS. 8 [1928] 169—179) möchte auch in Jos. 19, 22; Jdc. 4, 6. 14; 8, 18; I. Chron. 6, 62 mittelbare oder unmittelbare Hinweise auf den kultischen Charakter des Tabor sehen, aber diese

allgemein angenommene Auffassung der Stelle, daß der hier gegen „die Priester, das Haus Israel und das Königshaus“ erhobene Vorwurf, sie seien „eine Falle geworden für Mizpa und ein Netz, ausgebreitet auf dem Tabor“, an Mizpa und auf dem Tabor geübte, nach Hoseas Meinung abgöttische Kulte im Auge hat, darf als gesichert gelten. Weiter ist es aller Wahrscheinlichkeit der Kultus auf dem Tabor, den der Segen Moses Dtn. 33 in seinem Spruch über Sebulon und Ischsakar (v. 18—19) meint<sup>1</sup>, wenn er diese beiden Stämme so anredet:

„Freu dich, Sebulon, deiner Züge  
und Ischsakar, deiner Zelte!

19 Völker laden sie zum Berg<sup>2</sup>,  
dort opfern sie rechte Opfer.

Denn den Überfluß der Meere saugen sie  
und die verborgensten Schätze des Sandes.“

Freilich wird hier jener Kultus nicht als abgöttisch gedacht. Im Gegenteil gelten die auf dem Tabor dargebrachten Opfer hier als Opfer rechter Art. Nach Meinung dessen, der die Sprüche des Mose-Segens gesammelt hat, und wahrscheinlich auch schon nach Meinung dessen, der diesen Einzelspruch gedichtet, werden also die Opfer dieses Kultus Jahwe dargebracht und sind ihm wohlgefällig. Wir werden auf diesen Unterschied zwischen Dtn. 33, 19 und Hos. 5, 1 noch zurückkommen müssen.<sup>3</sup>

In außeralttestamentlichen Nachrichten wird der palästinische Berg bzw. die auf ihm gelegene Stadt als (τὸ) Ἰαβύριον oder (τὸ) Ἰραβύριον<sup>4</sup> öfter erwähnt: Polybius, Hist. V 70; Josephus, Ant. V § 84. 203; VIII § 37; XIII § 396; Bell. II § 573; IV § 1. 54. 61; Vita § 188; Eusebius, Onom. ed. Lagarde 268, 90; Hieronymus ebd. 134, 26<sup>5</sup>; Hesychius s. v. Ἰραβύριον; Stephanus Byz. s. v. Ἰράβυρον.<sup>6</sup> Aber als Kultstätte, als Sitz

Auffassung der Stellen ist ebenso unsicher wie das etwa von H. Gressmann vertretene Verständnis von Ps. 89, 13 als eines derartigen Hinweises (RGG., Bd. V [1913] 1063). Im übrigen hat Hertzberg mit seinem in der Nachfolge von Barnabé, Le Mont Thabor (1900) 8 ff. gefällten Urteil: „Nun gehört der Tabor ohne Zweifel zu den ältesten und wichtigsten Heiligtümern Palästinas“ recht, aber daß der hier verehrte Gott *Ṣadiq* gewesen sei, hat er nicht beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen können.

<sup>1</sup> Vgl. die Kommentare und A. Alt, Eine galiläische Ortsliste in Jos. 19 (ZAW. 45 [1927] 59—81) 75.

<sup>2</sup> Budde, Der Segen Moses Dtn. 33 (1922) 39. 49 liest statt *הַר* Berg geradezu *הַר תְּבוֹר* *Berg Tabor* oder *תְּבוֹר* *Tabor*.

<sup>3</sup> S. unten S. 37. 41.

<sup>4</sup> τὸ Ἰραβύριον findet sich auch in LXX als Wiedergabe von *הַר תְּבוֹר* in Hos. 5, 1 und Jer. 46, 18; an den übrigen Stellen hat LXX *Θαβώρ*.

<sup>5</sup> Klostermann 110, 20 f. bzw. 111, 20—23.

<sup>6</sup> Stephanus erwähnt hier eine Ortslage dieses Namens in „Phönizien“. Aber damit ist gewiß der palästinische Berg oder der Ort auf ihm gemeint.

eines Gottes erscheint der Tabor außerhalb des Alten Testaments nur einmal, und auch da an einer erst durch Textkorrektur hergestellten, freilich, wie sich noch zeigen wird<sup>1</sup>, sicher hergestellten Stelle, die zudem noch ihres euhemeristischen Charakters entkleidet und als Aussage nicht von Menschen, sondern von Göttern verstanden werden muß. Bei Sanchunjaton-Philo Byblius<sup>2</sup> nämlich heißt es, daß die ihrerseits von Γένος, dem Sohne von Αἰών und Πρωτόγονος, abstammenden „sterblichen Kinder“ Φῶς, Πῦρ und Φλόξ Söhne (υἱοὺς) erzeugt hätten, die ihnen an Größe und Kraft überlegen gewesen seien. Deren Namen seien den Bergen beigelegt worden, deren sie sich bemächtigt hätten (ὧν ἐκράτησαν), und so seien nach ihnen benannt worden τὸ Κάσσιον καὶ τὸν Λίβανον καὶ τὸν Ἀντιλίβανον καὶ τὸ Βραθύ. Der letzte, bisher unerklärte Name ist aller Wahrscheinlichkeit nach als durch Textverderbnis entstelltes Θαβύρ = Θαβώρ zu verstehen<sup>3</sup>, und wir hätten dann hier neben den Ba'al en (ἐκράτησαν) des Kasios, des Libanon, des Antilibanon (= Hermon)<sup>4</sup> auch einen Ba'al des Tabor bezeugt. Daß mit dem nach Kasios, Libanon, Antilibanon genannten Tabor nur der palästinische Berg gemeint sein kann, versteht sich dabei von selbst.

Was das Alter des für den palästinischen Tabor bezeugten Kultus angeht, so muß er älter sein als Israels Einwanderung in Kanaan, da nach der Analogie aller ähnlichen Fälle anzunehmen ist, daß Israel ihn von den Vorbewohnern des Landes übernommen hat und Hoseas Pole-

<sup>1</sup> S. unten S. 29.

<sup>2</sup> FHG. ed. C. Müller III, fr. 2, 7, 566.

<sup>3</sup> Die mir bei der Lektüre von Eduard Meyers Behandlung der Sanchunjaton-Stelle in seiner Geschichte des Altertums II 2<sup>2</sup> (1931), 141 wahrscheinlich gewordene Verbesserung von Βραθύ in Θαβώρ finde ich geraume Zeit später als Vermutung wieder bei W. W. Graf Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte II, (1878) 247, Anm. 4: „Es liegt nahe, in τὸ Βραθύ eine Korruption zu erkennen aus Tabor, Atabyrion; man hat vorgeschlagen Δεβραθύ (s. Renan, Mémoire sur . . . Sanchoniathon in den Mémoires de l'Académie des inscriptions XXIII 2 [1858] 262 Anm. 2); allein auch die vorausgehenden Bergnamen haben den Artikel.“ Aber Baudissin geht dieser Vermutung nicht nach und hat, wie es scheint, ihre weittragende Bedeutung gar nicht erwogen. Jedenfalls verwertet er sie in seiner Erörterung über den Tabor und das jehudische Atabyrion (254. 247 f.) nicht und bleibt in dem von den heiligen Bäumen handelnden Abschnitt S. 197 — freilich nicht ohne Bedenken und mit der Bemerkung, daß ein Baumname unten den Bergnamen Kasios, Libanon und Antilibanon auffallend sei — bei der üblichen Erklärung: „Hatte ein heiliger Berg nach dem heiligen Baum seinen Namen?“ So ist denn Baudissins Vermutung auch völlig untergegangen, und die neuesten Behandlungen des Gegenstandes: A. B. Cook, Zeus (Vol. II, Part II, [1925] 981) und Eduard Meyer (a. a. O.) erwähnen sie gar nicht, sondern erneuern die alte Erklärung als die selbstverständliche und einzig mögliche.

<sup>4</sup> S. unten S. 36.



mik gegen ihn dies geradezu beweist.<sup>1</sup> Die Erwähnung des Gottes bei Sanchunjatón weist in dieselbe Richtung. Denn es mehren sich die Anzeichen dafür, daß Sanchunjatóns Nachrichten ihrem Stoffe nach alt sind und ins 2. Jahrtausend v. Chr. hinaufreichen.<sup>2</sup>

Sehr viel zahlreicher sind die Zeugnisse für den auf der Insel Rhodos gelegenen Berg (τὸ) Ἀταβύριον, Ἀτάβυρον oder (ὁ) Ἀταβύριος oder auch (ὁ) Ἀτάβυρις, wobei hier in der übergroßen Mehrzahl der Fälle zugleich oder ausschließlich von dem dort geübten Kulte oder dem dort wohnenden Gotte, dem Ζεὺς Ἀταβύριος, die Rede ist. Den für den rhodischen Berg Atabyrion und seinen Gott in Betracht kommenden Belegen sind außer den Angaben über Ἀταβυρία als Namen der Insel und Ἀταβύριος als Namen des Kultstifters hinzuzufügen die Nachrichten über den Kultus dieses Gottes an anderen Stellen der Insel, auf Sizilien und auf der Krim. Denn die sonst auf Rhodos sowie auf Sizilien bezeugten Kulte des Zeus Atabyrios und die auf der Krim gefundene Weihung an ihn sind sicher von dem Kultus auf dem rhodischen Itabyrion abhängig.

In Olymp. VII, einem auf einen aus Rhodos stammenden Sieger gesungenen Liede, ruft Pindar Z. 160 f. aus: Ζεῦ πάτερ, νότοισιν Ἀταβυρίου μεδέων, und die Scholien zu der Stelle fügen folgende Angaben hinzu: ὄρος Ῥόδου. ἐπάνω γὰρ τοῦ ὄρους ἴδρται ὁ Ζεὺς . . . εἰσὶ δὲ χαλκαῖ βόες ἐπὶ τῷ ὄρει τῆς Ῥόδου, αἵτινες ὅταν μέλλῃ τι τῇ πόλει γίνεσθαι κακόν, μυκῶνται. Αἰδύμος δὲ φησιν, εἶναι καὶ ἐν Σικελίᾳ ὄρος Ἀταβύριον, ὡς Τίμαιός φησιν· καλεῖται δὲ καὶ ὁ Ἀταβύριος. In Strabos Geographica XIV 2, 12, S. 655 heißt es, auf Rhodos bezüglich: ὁ Ἀτάβυρις, ὄρος τῶν ἐνταῦθα ὑψηλότατον, ἱερὸν Διὸς Ἀταβυρίου. Diodorus Siculus V 59 weiß nach Zenon von Rhodos (FHG. ed. C. Müller III 177) von dem Kreter Althaimenes zu erzählen: ἐπὶ ὄρους Ἀταβυρίου Διὸς ἱερὸν ἰδρύσατο τοῦ προσαγορευομένου Ἀταβυρίου· διόπερ ἔτι καὶ νῦν τιμᾶται διαφερόντως, und eine ähnliche Angabe bringt Apollodor, Bibl. III 2, 1 über ihn: Ἀναβᾶς δὲ ἐπὶ τὸ Ἀταβύριον καλούμενον ὄρος . . . καὶ τῶν πατρώων ὑπομνηθεῖς θεῶν ἰδρύετο βωμὸν Ἀταβυρίου Διός. Plinius, nat. hist. V 132 enthält die Notiz: Rhodos . . . vocitata est antea Ophiussa . . . Atabyria ab rege. Lactanz, div. inst. I 22, 22. 23 erklärt sich das Vorhandensein mehrerer nach Zeus und einem Beinamen benannten Zeus-Kultstätten, darunter auch der des Zeus Atabyrios, daraus, daß Zeus auf seinen Wanderschaften durch die Länder mit vielen Fürsten Freundschaft geschlossen und diese genötigt habe, ihm als Erinnerungsmale dieser Freundschaft Heiligtümer zu errichten, die nach dem jeweiligen Gastfreund zubenannt werden sollten. „Sic constituta sunt templa Ioui Ataburio, Ioui Labryandio: Ataburus enim et Labryandus hospites eius atque adiutores in bello fuerunt; item Ioui

<sup>1</sup> S. unten S. 37. 41.

<sup>2</sup> S. unten S. 38.



Laprio, Ioui Molioni, Ioui Casio et quae sunt in eundem modum.“ Hesychius enthält s. v. diese Angaben: Ἄταβυρία ἢ Ῥόδος πάλαι. Ἄταβύριον ἔνθα θηρία συνάγονται, und Stephanus von Byzanz s. v. Ἄτάβυρον ὄρος Ῥόδου, Ῥιανὸς ἕκτω Μεσσηνιακῶν.<sup>1</sup> τὸ ἐθνικὸν Ἄταβύριος. ἐξ οὗ καὶ Ἄταβύριος Ζεὺς. ἔστι καὶ Σικελίας Ἄταβύριον, ὡς Τιμαῖος. κέκληται δὲ τὰ ὄρη ἀπὸ τινος Τελχίνος Ἄταβύριον; derselbe s. v. Κρητηνία: Κρητηνία τόπος Ῥόδου . . . εἰσι δὲ ὑπὲρ αὐτοῦ τὰ Ἄταβύρια ὄρη, ἀφ' ὧν Ζεὺς Ἄταβύριος. Bei Tzetzes schließlich findet sich Chil. IV 138 die folgende, den Scholien zu Pindar ganz ähnliche und sich neben „Kallimachos“ auch auf „Pindar“ berufende Angabe:

Ῥόδιον ἔστιν ὄρος,  
τὴν κλῆσιν Ἄταβύριον, χαλκᾶς πρὶν ἔχον βόας.  
Ἄ μνηθμὸν ἐξέπεμπον χωρούσης Ῥόδω βλάβης.  
Πίνδαρος καὶ Καλλίμαχος.<sup>2</sup>

Auf den bei der Stadt Rhodos stehenden Tempel des Zeus Itabyrios bezieht sich die Nachricht bei Appian, Mithr. 26: αὐτομόλων δ' αὐτῶ λόφον ὑποδειξάντων ἐπίβατον, ἧ Ἄταβυρίου Διὸς ἱερὸν ἦν . . .

Zu diesen bis etwa 500 v. Chr. hinaufreichenden literarischen Nachrichten kommen inschriftliche Zeugnisse, deren ältestes dem 3. oder 2. Jahrh. v. Chr. angehört. Die aus dem Gebiet von Lindos stammende Inschrift IGIns. I 891 enthält in Z. 7 die sicher herstellbaren Worte [καὶ Διῖ] Ἄτα[β]υρίω[ι], und die aus der Stadt Rhodos herrührende IGIns. I 31 erwähnt anscheinend zunächst (Z. 1 und vorher) das κοινόν der Διοσαταβυριασταί und redet, wenn Hiller v. Gaertringens Ergänzung und Erklärung zutrifft, dann davon, daß dem Zeus Atabyrios von einem seiner Priester Rinder zum Weihgeschenk gegeben worden seien. Zwei andere Inschriften, die erste aus der Stadt Rhodos, die zweite aus dem Gebiet von Lindos, erwähnen Kultgenossenschaften der Διοσαταβυριασταί. In jener (IGIns. I 161, 5) heißt es: [Διός]αταβυριαστῶν Ἀγαθοδαιμονιστῶν Φιλ[ω]νείων κοινόν, in dieser (IGIns. I 937) Διονυσιαστῶν Ἀθαναιῶστων Διοσαταβυριαστῶν Εὐφρανορίων τῶν σὺν Ἀθηναίῳ Κνιδίῳ κοινόν.

Auf den Tempel des Zeus Atabyrios in der durch Vermittlung von Gela 580 v. Chr. vom rhodischen Lindos aus gegründeten Stadt Akragas auf Sizilien bezieht sich die folgende Angabe des Polybius (IX 27, 7): ἐπὶ δὲ τῆς κορυφῆς Ἀθηνῆς ἱερὸν ἔκτισται καὶ Διὸς Ἄταβυρίου, καθάπερ καὶ παρὰ Ῥοδίους· τοῦ γὰρ Ἀκράγατος ὑπὸ Ῥοδίῶν ἀπωκισμένου, εἰκότως ὁ θεὸς οὗτος τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν ἣν καὶ παρὰ τοῖς Ῥοδίους, und dieser Tempel wird auch sonst erwähnt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Das Zitat aus Rhianos auch bei Herodian, ed. Lentz I 387.

<sup>2</sup> Der (1240 m hohe) Berg trägt heute noch den Namen Ἄτάβυρος.

<sup>3</sup> Z. B. Polybios V 1; Stephanus Byz., s. oben.

Die auf der Krim gefundene Weihung an den Zeus Atabyrios (CIG. 2103 b) hat diesen Wortlaut: *Αἰ' Αταβυρίῳ Ποσιδέος Ποσιδέου χαριστήριον*. Sie rührt also her von einem Manne Namens *Ποσιδέος Ποσιδέου*, und da dieser neben dem Zeus auch der lindischen Athene eine Weihinschrift gewidmet hat (CIG. 2103 c), so ist es deutlich, daß dieser Mann ein Rhodier war oder doch kultische Beziehungen zu Rhodos hatte, daß also die auf der Krim gefundene Inschrift als ein Beleg für den rhodischen Zeus Atabyrios in Anspruch genommen werden darf.

Von diesen Belegen ist — so sahen wir — keiner älter als etwa 500 v. Chr. Aber mag auch der Kultus des rhodischen Zeus Atabyrios literarisch erst verhältnismäßig spät bezeugt sein, so führt uns der sachliche Gehalt der Belege doch mit Sicherheit in viel ältere Zeit zurück. Zunächst ist die Übertragung des Kultus von Rhodos nach Akragas gleich bei der Gründung der sizilischen Stadt, also 580 v. Chr., geschehen, und auf Rhodos muß damals dieser Kultus schon fest eingewurzelt gewesen sein. Führt uns diese Erwägung also noch weiter zurück, so darf der bei Diodor und Apollodor erhaltenen Erzählung von der Begründung des rhodischen Atabyrion durch den Kreter Althaimenes bei aller sonst ihr gegenüber gebotenen kritischen Vorsicht doch dies mit Sicherheit entnommen werden, daß der Kultus des Atabyrios auf Kreta sehr alt ist. Dazu stimmt, wie H. van Gelder in seiner Geschichte der alten Rhodier, Haag 1900, 300 f. treffend beobachtet hat, daß die Überschau über die doch verhältnismäßig kleine Gesamtzahl der für diesen Kultus in Betracht kommenden Belege und ihr Vergleich mit der Fülle der uns zur Verfügung stehenden Nachrichten über andere Kulte in dem Beobachter durchaus den Eindruck hervorrufen, als ob es sich bei diesem Kultus um eine Größe handele, die in ältester und älterer Zeit ganz große Bedeutung gehabt hat, dann aber durch den griechischen Einfluß immer mehr zurückgedrängt worden ist. Nach alledem kann darüber kein Zweifel sein, daß der Kultus des Zeus Atabyrios ebenso ins zweite vorchristliche Jahrtausend hinaufragt, wie das bei dem Kultus auf dem palästinischen Tabor der Fall ist.

## II.

Unter diesen Umständen drängt sich ganz von selbst die Frage auf, ob jene beiden Kulte und die beiden in ihm verehrten Götter, der aus Philo Byblius und den Stellen Dtn. 33, 18. 19; Hos. 5, 1 mit Sicherheit zu erschließende Ba'al des palästinischen Tabor und der sehr oft bezeugte Zeus Atabyrios auf Rhodos in einem historischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, oder ob hier eine zufällige Namensgleichheit zweier von Haus aus ganz verschiedener Götter vorliegt.

Bis in das letzte Drittel des 19. Jahrh. hinein beherrschte die Meinung, daß der Name des rhodischen Berges und seines Gottes semitischer

Herkunft wären und auf die phönizische Kolonisation der Insel zurückgingen, das Feld. Als erster hat wohl H. F. W. Gesenius in seinen *Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta* 1837, 420<sup>1</sup> das rhodische Itabyrion für phönizisch erklärt. Dann hat sich Movers in seinem Buche „Die Phönizier“ I 1841, 26; II 2, 1850, 246—257 dieser Erklärung angeschlossen. Olshausen (*Phönizische Ortsnamen* in: *RhMus.* 8, 1853, 321—340, besonders 323 f.) und P. Schröder (*Die Phönizische Sprache*, 1869, 134 ff.) haben sie in größere sprachwissenschaftliche und geschichtliche Zusammenhänge hineingestellt, und als typisch mag Baudissins (*Studien zur semitischen Religionsgeschichte* II [1878] 247 f.) Votum gelten: „Auf der von den Phöniziern colonisierten Insel Rhodos, ebenso auf Sizilien bestand der Cultus eines Berggottes unter dem Namen Zeus Atabyrios. Im phönizischen Mutterlande kennen wir keinen Berg mit entsprechendem Namen. Mit vieler Wahrscheinlichkeit haben Gesenius, Movers u. a. den Tabor des heiligen Landes verglichen. . . In dem Tempel des Zeus Atabyrios auf Rhodos standen eherne Ochsen (oder doch einer), wie der Stier schon aus dem Alten Testament bekannt ist als das Thier der semitischen (männlichen) Gottheit. Wenn die Griechen meinten, der Cult des Zeus Atabyrios sei von Kreta nach Rhodos gekommen, so ist ein historischer Zusammenhang zwischen dem beiderseitigen Zeuscultus nicht unmöglich, und wenigstens ist an jenen sagenhaften Berichten richtig der Eindruck der Verwandtschaft; auch der heilige Stier auf Kreta ist phönizischer Abkunft“, und unter ausdrücklicher Berufung auf Baudissin hat H. Großmann noch 1913 (*RGG.* V 1063) sich ohne jede Einschränkung für die phönizische Herkunft des rhodischen Kultus ausgesprochen: „Ein Zeus Atabyrios, der in Gestalt eines Stieres verehrt ward, wird auf Rhodos erwähnt; phönizische Kolonisten hatten den Baal des Berges Tabor dorthin verpflanzt.“ Zu beachten ist aber, daß Großmann, wiewohl der Annahme von der Kolonisierung der Insel Rhodos durch die Phönizier folgend, als entscheidendes Faktum die Übertragung des Kultus betrachtet. Wir werden sehen, daß diese Annahme einer Kultübertragung auch dann als zu Recht bestehend aufrechterhalten werden kann, wenn die Annahme der Kolonisierung von Rhodos durch die Phönizier als unsicher oder gar unwahrscheinlich preisgegeben werden muß.<sup>2</sup>

Aber Bedenken gegen die Ableitung des rhodischen Itabyrion aus dem Phönizischen und aus dem Semitischen überhaupt waren längst laut geworden. Als erster scheint Comte de Vogüé den Zeus Atabyrios für einen rhodischen Lokalgott ausgegeben zu haben. In einer kurzen,

<sup>1</sup> *Atabyris mons Rhodi* = אַטַבְרִיּוֹן, quod nomen gr. Ἀταβύριον et Ἰταβύριον scribitur.

<sup>2</sup> S. unten S. 24 ff.

nicht weiter begründeten Bemerkung zu einigen ihm zur Veröffentlichung übergebenen rhodischen Inschriften charakterisiert er den in einer dieser Inschriften vorkommenden Zeus Atabyrios als „dieu local, solaire, de Rhodes“ (Revue Archéologique, NS. 13 [1866] 441). In der stillschweigenden Ablehnung der Annahme phönizischer Herkunft dieses Gottes stimmt P. Foucart, Des Associations Religieuses chez les Grecs (1873) 112 de Vogüé zu, unterscheidet sich aber darin von ihm, daß er den Atabyrios als eine Spielart des karischen Zeus beurteilt und nicht als einen rhodischen Lokalgott. Dabei geht er nicht wie die gleich zu nennenden Gelehrten von sprachlichen Beobachtungen aus, vielmehr glaubt er aus der vorhin<sup>1</sup> zitierten Lactanz-Stelle, in der Zeus Atabyrios mit dem nach Karien gehörigen<sup>2</sup> Zeus Labryandios zusammen genannt wird, folgern zu dürfen, „qu'il y avait une grande analogie, si non identité“ in der Natur und dem Kultus dieser beiden Götter, eine Behauptung, deren Unwahrscheinlichkeit angesichts der Tatsache, daß neben jenen beiden noch andere kaum oder sicher nicht nach Karien gehörende Götter genannt werden: Zeus Molion, Zeus Laprius<sup>3</sup>, Zeus Casius<sup>4</sup>, nicht weiter hervorgehoben zu werden braucht, ganz abgesehen davon, daß — wie auch Foucart zugesteht — die Stelle im übrigen nicht derartig ist, daß man sich auf ihre Angaben verlassen könnte.

Sehr viel ernster zu nehmen ist die auf sprachliche Argumente, nämlich auf die bei Stephanus Byz. s. v. *Τάβαι* stehende Notiz: *Τάβαι πόλις Αυδίας . . . ἀπὸ τοῦ ἐπὶ πέτρας οἰκισθῆναι τάβαν γὰρ τὴν πέτραν Ἑλληνες ἐμνηνεύουσιν* gestützte Erklärung von Atabyrios als karisch. Sie ist wohl zuerst von A. H. Sayce 1893 aufgestellt worden.<sup>5</sup> In seinem Aufsatz über „The Karian Language and Inscriptions“ (Transactions of the Society of Biblical Archaeology 9 [1893] 112—154) sagt er auf S. 119: „*Ταβα* 'a rock' . . . With *Taba* we may compare the names of Atabyros, the highest mountain in Rhodes and the Kilikian Thêbê.“ Durch Verbindung der sprachwissenschaftlichen Argumentation mit der historischen hat dann K. J. Beloch dieser Erklärung zu weitreichender Anerkennung verholfen. In seinem Artikel „Die Phöniker am ägäischen Meer“<sup>6</sup> aus dem Jahre 1894 führt er den Umfang der phönizischen Kolonisation im östlichen Mittelmeer auf ein Mindestmaß zurück und bestreitet sie insonderheit für Rhodos. Nach Anführung einer Reihe von Argumenten fährt er

<sup>1</sup> S. oben S. 17.

<sup>2</sup> Vgl. Georg Meyer, Die Karier (Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen 10 [1886] 147—202) 198: „In *Λάβρανδα* haben wir einen karischen Ortsnamen“; A. B. Cook, Zeus II 1 (1925) 576 f. 585 ff.

<sup>3</sup> Vgl. A. B. Cook a. a. O. 599. <sup>4</sup> S. unten S. 30 ff.

<sup>5</sup> Zum Worte *τάβα* selbst s. auch Georg Meyer a. a. O. 198: „ . . . von *Τάβα*, dem karischen wort für fels“.

<sup>6</sup> RhM. 49 (1894) 111—132; ebenso Griechische Geschichte I 2<sup>3</sup> (1913) 73—76.

auf S. 130 fort: „Auch sonst fehlt es für eine phönikische Niederlassung auf Rhodos an jedem Beweise . . . , und da Rhodos doch ohne Zweifel von Karern bewohnt war, lange ehe der erste phönikische Schiffer nach der Insel kam, so werden wir den Namen *Ἀταβύριον* aus dem Karischen ableiten müssen . . . unter den wenigen Glossen, die uns der Zufall erhalten hat, findet sich gerade die Wurzel, auf die es hier ankommt: *τάβα* hieß auf Karisch 'der Felsen'.“ Hiller v. Gaertringen hat dann 1896 in seinem Artikel *Ἀταβυριασταί*<sup>1</sup> durch Hinzufügung einer weiteren Beobachtung der Ableitung von Atabyrion aus dem Karischen eine neue Stütze gegeben, indem er auch die Endung *-υριον* als für die Ableitung des Wortes aus dem Karischen und gegen die aus dem Semitischen sprechend nachzuweisen versuchte. In seinem großen Artikel „Rhodos“ von 1931<sup>2</sup> hat er dies Argument so formuliert: „Der Berg *Ἀτάβυρις*, *Ἀταβύριον* galt früher als semitisch = Tabor; Beloch hat ihn als kleinasiatisch erwiesen. . . . In der Nähe des Atabyrion liegt der Hafen Mnasyrion: *-υριον* ist also Endung, die Vergleichen mit dem Berge Tabor vernachlässigt die Fuge.“ Kein Wunder, daß die anscheinend so gut begründete und darum auch so zuversichtlich als die allein mögliche vortragene Auffassung sich dann auch durchgesetzt und die ältere freilich nicht verdrängt, aber doch zurückgedrängt hat. So hält Heinrich Lewy, Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen, 1895, 194 sie für bewiesen. Ebenso neigt H. van Gelder in seiner „Geschichte der Alten Rhodier“, 1900, 300 ihr zu, und R. v. Pöhlmann<sup>3</sup>, der im übrigen Belochs absoluten Skeptizismus gegen die Annahme phönizischer Kolonisierung der Gebiete des östlichen Mittelmeeres und damit auch der Insel Rhodos für unberechtigt erklärt, meint doch, daß man den Namen des rhodischen Atabyros „ebensogut aus dem Karischen ableiten“ könne. Daß Hiller v. Gaertringen in seinem eben erschienenen Artikel „Rhodos“ die Ableitung des Namens aus dem Karischen wiederum zuversichtlich vertritt, ist schon gesagt.

Aber so großen Eindruck diese Erklärung auch auf die Forschung gemacht hat, so ist sie doch nichts weniger als sicher. Denn der Möglichkeit, *Ἀταβύριον* aus dem Karischen zu erklären, steht die Tatsache gegenüber, daß es neben dem rhodischen Atabyrion eben auch das Atabyrion oder Itabyrion in Palästina gibt. Da die gelegentlich erwogene Möglichkeit, Atabyrion und Itabyrion als Name für den Tabor verdanke bewußter Nachahmung des rhodischen Namens seine Entstehung<sup>4</sup>, an-

<sup>1</sup> P.-W. II 2 (1896) 1886 f.

<sup>2</sup> P.-W. Suppl. V (1931) 731—840.

<sup>3</sup> Griechische Geschichte<sup>b</sup> (1914) 26.

<sup>4</sup> Baudissin a. a. O. 254: „Es ist vielleicht nicht zufällig, daß an dieser Stelle (Hos. 5, 1) LXX *Ἰταβύριον* hat, sonst *Θαβάρ*. Vielleicht dachte der Übersetzer an den Kultus des Zeus Atabyrios.“

gesichts der Tatsache, daß jene Benennung des Tabor an ganz verschiedenen Stellen vorkommt: in Septuaginta, bei Polybius, bei Josephus, bei Eusebius und bei Hieronymus, wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat, und die andere, daß beide Namen einer in Palästina und auf Rhodos einmal ansässig gewesenen Volks- und Sprachschicht — nach A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen (1905) 48 der hethitischen<sup>1</sup> — angehörten, ebenfalls auf keiner wirklich tragfähigen Grundlage beruht, bleibt, wenn man nicht mit einer zufälligen Namensgleichheit rechnen will, die Annahme, der Name sei von Palästina nach Rhodos übertragen worden, eine naheliegende Vermutung, um so mehr, als die Form *Ἀταβύριον*, *Ἰταβύριον*, mag nun das ihr zugrunde liegende Wort von Haus aus semitisch sein oder nicht<sup>2</sup>, ganz den semitischen Sprachgesetzen bzw. der Art, wie sonst semitische Worte gräzisiert werden, entspricht. Was zunächst das — übrigens auch bei Ableitung des Wortes aus dem Karischen besonderer Erklärung bedürftige — *a* oder *i* vor der im Hebräischen allein bezeugten Form *tābōr* angeht, so finden sich im Semitischen derartige Vorschlagsvokale<sup>3</sup> nicht nur vor Doppelkonsonanz, sondern auch vor einfachen Konsonanten<sup>4</sup>, und für die Schreibung des *o* mit dem eben zunächst als *o*, *u* gesprochenen *v* sowie für den Übergang von *o* und *u* zu *ü* und *y* lassen sich un schwer viele Belege anführen<sup>5</sup>, צֹרַר = *Tūros* und תְּרִמֹר = *Palamora* liegen besonders nahe. Diese beiden Beispiele sind auch zugleich insofern bedeutsam, als in ihnen das *-v* ohne Zweifel zum Stamm gehört und nicht etwa Endung ist, sie also

<sup>1</sup> A. B. Cook, *Zeus* I (1914) 642 f. ist geneigt, sich A. Fick anzuschließen. — Vgl. auch J. Hempel, *Westliche Kultureinflüsse auf das älteste Palästina* (Palästina-Jahrbuch 23 [1927] 52—92), 70. 88.

<sup>2</sup> Vgl. die sehr beachtenswerten Worte, die E. Littmann dem Aufsätze von J. Boehmer „Der Berg Tabor“ (ZS. 7 (1929) 161—169) mit dem Versuche, צֹרַר „Triffülle“, „Weiderechtum“ als eine Art Kollektivbegriff aus der einfachen Form צֹרַר „Trift“, „Weide“ zu erklären, als Herausgebernotiz hinzugefügt hat: „... Das Etymologisieren von Ortsnamen ist stets schwierig, vornehmlich in Palästina; man kann nur dann wirklich sicher sein, wenn der betreffende Name auch als Appellativum oder als andere Sprachform mit feststehender Bedeutung vorkommt.“

<sup>3</sup> J. Boehmer a. a. O. möchte das *a* und *i* als Artikel erklären: „*ἄτ.* oder *ἰτ.* ist Tabor, voran mit dem (semitischen) Artikel.“

<sup>4</sup> Vgl. M. Lidzbarski, *Altsemitische Texte* I (1907) 25; Brockelmann, *Grundriß* der vergl. Grammatik der semit. Sprachen I (1908) 217 und hier — worauf mich Prof. Hans Bauer freundlichst aufmerksam macht — besonders das jüd.-aram. *ʾapetron* „Theater.“

<sup>5</sup> Vgl. צֹרַר — *κύπρος* „Zyperblume“; מִרְיָה — *μύρρα* „Myrrhe“. Namen wie מוֹלֶבְתָּה — *Mólitta* (Lidzbarski a. a. O. 27); מוֹבְלוֹס, richtiger *Gublu* (assyrisch) — *Bóβλος* (Ed. Meyer, *GdA.* II 2<sup>3</sup> [1931] 65). In der neugefundenen Synagogeninschrift von Bét Dschibrin (JPOS. 10 [1930] 76—78) ist in Z. 2 *κύριος* mit קוּרְיָא wiedergegeben.

zeigen, daß das *-vriov* in *Ῥαβύριον* nicht nur als rhodisch-karisch-griechische Endung, sondern ebensogut als semitisch-griechische Bildung verstanden werden kann. Die von sprachwissenschaftlicher Seite ins Feld geführten Argumente sind — das haben auch diese kurzen Bemerkungen zur Genüge gezeigt — alle vieldeutig und können sowohl für als gegen den karischen bzw. semitischen Ursprung des rhodischen *Ῥαβύριον* geltend gemacht werden.

Auch die kolonisationsgeschichtliche Untersuchung führt nicht weiter. Denn die Frage, ob, wann und wie weit Rhodos von den Phöniziern kolonisiert worden ist, kann nicht sicher beantwortet werden, da einerseits hier wie anderswo eindeutige Beweise phönizischer Kolonisation fehlen, andererseits doch Elemente orientalischen Einflusses vorhanden sind<sup>1</sup> und die Tatsache, daß unter ihnen phönizische nicht sicher nachgewiesen werden können, bei der wenig selbständigen, alle möglichen fremden Anregungen aufnehmenden Art des phönizischen Kunsthandwerks doch keinesfalls den Schluß zuläßt oder gar fordert, daß nichts Phönizisches darunter sein könne. Das hat Eduard Meyer, der im übrigen auch seinerseits vor der früher üblichen Überschätzung des phönizischen Einflusses auf die Küsten und Inseln des Mittelmeeres warnt, mit Recht in seiner letzten Arbeit<sup>2</sup> hervorgehoben. Es kommt, wie noch näher zu zeigen sein wird<sup>3</sup>, hinzu, daß sich seit der Zeit des „mirage phénicien“ die Geschichte des Altertums für uns nach vorne hin um Jahrhunderte und Jahrtausende erweitert hat und wir das Einströmen orientalischer Elemente in den Westen schon lange vor Beginn der phönizischen Kolonisationsbewegung beobachten können.

Lassen so weder sprachwissenschaftliche noch kolonisationsgeschichtliche Erwägungen eine sichere Beantwortung unserer Frage zu, so scheint doch auf religionsgeschichtlichem Wege eine zuverlässige Entscheidung gefunden werden zu können, und diese fällt — um das vorweg zu nehmen — dahin aus, daß der Kultus des rhodischen Atabyrion von dem des palästinischen — übrigens nicht phönizischen, wohl aber „kanaanischen“ Tabor — abhängig ist.

Bei einem Vergleich der Belege für den Tabor einerseits und für das rhodische Atabyrion andererseits fällt sofort auf, daß dort in der überwiegenden Mehrheit der Fälle eine neutrale geographische Bezeichnung vorliegt und nur zweimal der auf dem Tabor stattfindende Kultus erwähnt wird, der Gottesname „Ba'al des Tabor“ überhaupt nur erschlossen werden kann. Die Belege für das rhodische Atabyrion dagegen sind fast alle so geartet, daß in ihnen von dem Gotte oder dem Kultus oder dem Kultstifter die Rede ist. Als einfache geographische Benen-

<sup>1</sup> Vgl. Hiller von Gaertringen, Art. „Rhodos“, Sp. 738 ff.

<sup>2</sup> GdA. II 2<sup>3</sup> (1931) 113—122.

<sup>3</sup> S. unten S. 25 ff.



nung des Berges oder der Insel kommt hier das Wort nur ganz selten vor. Der Name scheint also als Kultus- und Gottesname nach Rhodos gekommen zu sein, wie das im Falle des Atabyrion bei Akragas — hier freilich in Verbindung mit Kolonisation — ja ganz deutlich ist, und der Gott hat dann sekundär dem Berg und auch wohl der ganzen Insel den Namen gegeben. Um es an einer freilich nur mutatis mutandis anwendbaren Parallele klar zu machen: das Atabyrion von Rhodos und von Sizilien gleicht den Kalvarienbergen Loretos<sup>1</sup> und ähnlichen Stätten der Christenheit, die in frommer Nachbildung des einen Vorbilds an vielen Stellen als Stätten der Andacht errichtet, dann sekundär zu neutral-topographischer Benennung geworden sind oder doch auch als solche gebraucht werden. Auch die, wohl besonders vom protestantischen Christentum geübte Übertragung biblischer Ortsnamen wie Bethel<sup>2</sup>, Pniel und dergleichen nach Europa und nach Amerika stellt im weiteren Sinne eine Parallele zu der hier in Rede stehenden Erscheinung dar.

Wir fragen, ob die durch solche Tatsachen nahe gelegte Vermutung, daß der Kult und der Name des rhodischen Atabyrion von dem palästinischen Tabor nach Rhodos übertragen ist, durch allgemeine religionsgeschichtliche Erwägungen gestützt wird, ob es also nach unserer sonstigen Kenntnis der Verhältnisse möglich oder wahrscheinlich ist, daß im zweiten vorchristlichen Jahrtausend — in diese Zeit müssen wir ja zurückgehen — ein Kultus von Palästina-Syrien nach Westen gewandert ist. Die Frage aufwerfen heißt sie bejahen. In einem Maße, wie wir es nie zu hoffen gewagt hätten, haben uns die palästinisch-syrischen Ausgrabungen der letzten Jahre, besonders die von Bēsan und von Minet el-Bēda und Rās es-Šamra, eine Fülle von Gottheiten kennen gelehrt, die im zweiten Jahrtausend in Palästina-Syrien verehrt worden sind, darunter solche, die wir aus jüngeren Zeugnissen oder auch aus älteren, aber außerhalb Syrien-Palästinas gefundenen schon kannten und von denen wir nun ihre absolute oder doch relative Heimat kennen lernen, will sagen den Ausgangspunkt, von dem sie in die Länder gekommen sind, aus denen wir sie schon früher kannten. Nur drei mögen hier genannt werden: Ba'al Šaphōn, Rešeph und Mēkal.

Ba'al Šaphōn war uns, wenn wir von dem Ortsnamen יָשָׁפְוֹן בְּזַי, Ex. 14, 2. 9; Num. 33, 7, die mittelbar auch von dem Gottesnamen zeugen, und dem in den Annalen Šargons II, Z. 204 (H. Winckler, Keilschrifttexte Šargons I, 34) vorkommenden Namen eines im Libanon liegenden Berges *ba<sup>3</sup>-li-ša-pu-na* hier absehen, als Gottesnamen aus dem zwischen

<sup>1</sup> Nach Lachenmann, Artikel „Loreto“ (RGG<sup>3</sup>. III [1929] Sp. 17—24) gibt es allein in Deutschland etwa 50 Nachbildungen der Santa Casa.

<sup>2</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz „Der Gott Bethel“ (ARW. 28 [1930] 1—30) 30.

Asarhaddon und Ba'al von Tyrus geschlossenen Vertrag<sup>1</sup>, also aus dem 7. Jahrhundert v. Chr. bekannt, und dies Zeugnis lehrt ihn uns als in Phönizien verehrt kennen. Von dem Ba'al Ṣaphōn als einem zur Zeit des Neuen Reichs in Memphis verehrten Gott hören wir zudem durch den Papyrus Sallier.<sup>2</sup> Jetzt haben uns die Grabungen von Minet el-Bēda und Rās eš-Samra gezeigt, daß auch der Kultus des Ba'al Ṣaphōn viel älter ist und daß er in Syrien seine Heimat hat. In Rās eš-Šamra ist nämlich die etwas beschädigte, aber leicht zu ergänzende Stele mit der Darstellung eines nach Art der „syrischen Ba'ale“ gezeichneten Gottes und eines ägyptisch gekleideten Verehrers zum Vorschein gekommen, deren ägyptische Aufschrift: „Dem Set von Ṣapūna zugunsten des königlichen Schreibers und Schatzhaus-Aufsehers Mami“<sup>3</sup>, lautet und damit deutlich zeigt, wer der hier dargestellte Gott ist, eben der Ba'al Ṣaphōn; denn das ägyptische Determinativ für „Set“ ist hier wie sonst öfter als „Ba'al“ zu deuten. Die sachverständigen Archäologen setzen diese Stele ins 14. oder 13. Jahrh., in dieselbe Zeit also, der die alphabetischen Keilschrifttafeln von Rās eš-Šamra angehören. Diese nennen nun neben anderen Göttern auch den Ba'al Ṣaphōn<sup>4</sup>, so daß dieser Gott uns hier doppelt bezeugt ist.

Den Rešeph kannten wir aus aramäisch-phönizischen Belegen, deren ältester dem 8. Jahrh. v. Chr. angehört<sup>5</sup>, und aus ägyptischen, z. T. mit seinem Namen beschrifteten Darstellungen, die bis ins 16. Jahrh. v. Chr. zurückreichen.<sup>6</sup> Jetzt begegnet uns der Gottesname ebenfalls in den mit keilschriftlichem Alphabet geschriebenen Tafeln von Rās eš-Šamra.<sup>7</sup> Dazu sind hier auch eine Reihe von Plastiken gefunden worden, die wenigstens mit Wahrscheinlichkeit als Darstellungen des Rešeph gedeutet worden sind.<sup>8</sup> Also auch von diesem Gott wissen wir jetzt, daß er schon im 14. Jahrh. v. Chr. im nördlichen Syrien verehrt worden ist.

<sup>1</sup> H. Winckler, *Altorientalische Forschungen* II (1898) 12f. 192. — Andere Belege für den Gott Ṣaphōn in den Nachträgen zu Baudissins *Kyrios* IV 23 und in meinem Buch von 1932 „*Baal Zaphon*“ 1—10. 39—48.

<sup>2</sup> S. Baudissin, *Kyrios* IV 194 und *Baal Zaphon* 46.

<sup>3</sup> *Syria* 12 (1931) Tafel VI und 10f.

<sup>4</sup> *b'l-spn*, *'l-spn* oder *spn* allein in Nr. 1, 10; 3, 34. 42; 9, 4. 7. 14; 17, 13. Vgl. P. Dhorme, *RB.* 39 (1930) 576; 40 (1931) 41; F. A. Schaeffer, *Syria* 12 (1931) 10f.; R. Dussaud, *Syria* 12 (1931) 74.

<sup>5</sup> Hadad-Inschrift, *Z.* 2. 3. 11.

<sup>6</sup> W. Max Müller, *Asien und Europa* (1893) 311ff.; H. Großmann, *AOB.* (1927) Nr. 346—351; Stanley A. Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, London (1930) 112ff., Tafel 24—27.

<sup>7</sup> Nr. 1, 4. 7; 3, 16; 17, 5.

<sup>8</sup> *Syria* 10 (1929) Tafel 53; 12 (1931) Tafel 8, 2 und vgl. dazu F. A. Schaeffer, *Syria* 10 (1929) 288f.; 12 (1931) 13 und R. Dussaud ebenda 74.

Bēsān hat uns eine dem 15. Jahrh. v. Chr. angehörige Stele geliefert, auf der ein bärtiger Gott mit Hörnerhut sitzend dargestellt ist<sup>1</sup>; vor ihm stehen zwei Verehrer. Über dem Bilde des Gottes steht die ägyptische Inschrift „Mēkal, der Gott, der Herr von Bēsān“, und die unter den Figuren angebrachte ägyptische Inschrift beginnt: „Ein Opfer, welches der König dem Mēkal, dem großen Gott, gibt.“ Diesen Gott kannten wir bisher nicht, oder richtiger: die ihn nennenden Belege schienen mehrdeutig und sind daher vielfach falsch gedeutet worden. Zypern nämlich hat mehrere dem 4. und 3. Jahrh. v. Chr. angehörende phönizische Inschriften geliefert, die teils den Namen מכל allein<sup>2</sup>, teils in Verbindung mit רשק<sup>3</sup> enthalten, also רשק מכל. Eine von diesen letzteren<sup>4</sup> bietet neben dem phönizischen Text den griechischen in zypri-scher Schrift als *to a-po-lo-ni to a-mu-ko-lo-i*, und das hat nicht nur klassischen Philologen und Althistorikern wie Eduard Meyer<sup>5</sup>, sondern auch Semitisten wie J. H. Mordtmann jr.<sup>6</sup>, Fr. Baethgen<sup>7</sup>, Lidzbarski<sup>8</sup> und Baudissin<sup>9</sup> Veranlassung gegeben, in dem מכל den Namen des Lakonischen Amyklai zu sehen und רשק מכל als einen griechischen Gott, eben den Apollo von Amyklai, zu erklären, obwohl schon ältere Forscher den kyprisch-griechischen Text für eine freie Gräzisierung des „phönizischen“ Gottes erklärt hatten, der keinerlei kultische Beziehungen zu Amyklai zugrunde lägen.<sup>10</sup> Aber schon die nähere Untersuchung der Texte selbst hätte gegen die Erklärung von מכל als Amyklai mißtrauisch machen sollen. In den Inschriften, die מכל allein enthalten, kann dies kaum Name eines Ortes sein, und wenn doch diese ganz unwahrscheinliche Erklärung gewählt werden müßte, könnte nur an einen Ort auf Zypern, keinesfalls an den in Lakonien gedacht werden. Aber sehr wahrscheinlich ist es doch Gottesname, und dann liegt bei diesem allein-stehenden מכל der Gedanke an einen griechischen Gott zunächst ganz

<sup>1</sup> S. Alan Rowe, *The Topography and History of Beth-Shan* (Publ. of the Palestine Section of the Museum of the Univ. of Pennsylvania, Vol. I [1930] Tafel 33 u. S. 14 f.); Stanley A. Cook a. a. O. 128 ff.

<sup>2</sup> CIS. I 86 A, 13, B, 5.

<sup>3</sup> CIS. I 89, 3; 90, 2; 93, 5; 94, 5.

<sup>4</sup> 89.

<sup>5</sup> GdA. II 1<sup>2</sup> (1928) 253.

<sup>6</sup> ZDMG. 32 (1880) 558: „רשק מכל... die Übersetzung, nicht das Original der griechischen Worte.“

<sup>7</sup> Beiträge zur Semitischen Religionsgeschichte (1888) 52: „מכל Nichts weiter als Wiedergabe von Ἀμυκλαῖος.“

<sup>8</sup> Altsemit. Texte I (1907) 26: „Hinter diesen zypri-schen רשק dürften aber griechische Ἀπόλλωνες stecken.“

<sup>9</sup> Kyrios III (1929) 15.

<sup>10</sup> P. Foucart, Bull. Corr. Hellén. 7 (1883) 513: „Apollon était l'équivalent de Resef et l'épithète Ἀμυκλαῖος était le nom de Mikal, grécisé.“ Vgl. auch C. Robert, Artikel „Amyklaios“ in P.-W. I (1894) Sp. 1997—1999 und die von ihm genannte Literatur.

fern. Der ist erst durch die Bilinguis nahe gelegt worden, die neben dem semitischen מכל רשה den wenigstens anscheinend griechischen Apollo Amyklos nennt. Aber bei dem Zusammenstehen eines semitischen und eines griechischen Gottesnamens auf dem Boden eines so früh semitierten Landes, wie es Zypern darstellt<sup>1</sup>, ist die interpretatio graeca eines semitischen Gottes von vornherein wahrscheinlicher als die interpretatio semitica eines griechischen. Nun kommt der dem 15. Jahrh. v. Chr. angehörende Mēkal von Besān hinzu und erhebt es fast zur Gewißheit, daß das מכל der zyprischen Inschriften, sowohl das für sich allein stehende als auch das mit רשה verbundene mit dem Mēkal von Besān identisch ist, also einen semitischen Gottesnamen darstellt, keinen griechischen. Für die Verbindung מכל רשה, übrigens einen der im Gebiet der semitischen Religionen nicht seltenen Doppelgottesnamen, für deren Verständnis mannigfache Möglichkeiten zu erweisen sind<sup>2</sup> — ist das um so wahrscheinlicher, als die Art, wie der Mēkal von Besān dargestellt ist, mit dem für Rešeph üblichen Typus große Ähnlichkeit aufweist.<sup>3</sup>

Schon diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß wir uns den Einfluß, den das Syrien des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in religiöser Hinsicht auf den Westen — übrigens auch auf den Osten — ausgeübt hat, als recht bedeutend vorstellen müssen und wenigstens in etwa mit dem vergleichen können, was das Syrien der ersten Jahrhunderte vor und nach dem Beginn der christlichen Ära für den Westen religionsgeschichtlich bedeutet hat.<sup>4</sup> Dabei erklärt sich die Tatsache, daß im zweiten Jahrtausend Ägypten viel mehr von solchen Einflüssen erkennen läßt als die Inseln und Küsten des östlichen Mittelmeeres, zum Teil wenigstens daraus, daß uns in dieser Zeit der Boden Ägyptens viel mehr archäologisches Material geliefert hat als der der übrigen Gebiete. Das testimonium e silentio ist hier also kein Beweis, und es ist durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch die Inseln und Küsten des östlichen Mittelmeeres schon in ebenso früher Zeit kultische Einflüsse von Syrien-Palästina erfahren haben, wie wir es für Ägypten beweisen können.

Diese Erwägungen werfen nun auch auf die schon genannte Stelle aus Philo Byblius neues Licht, nach der *Φῶς, Πῦρ* und *Φλόξ* riesenhafte

<sup>1</sup> Vgl. G. Karo, Artikel „Kypros“ in RLV. VII (1926) 204—207. R. Dussaud, *Syria* 12 (1931) 75 ist geneigt anzunehmen, daß die Tyrier schon vor 1400 v. Chr. auf Zypern Fuß gefaßt haben.

<sup>2</sup> Vgl. Baudissin, *Adonis und Esmun* (1911) 259—282 und Bertholet, *Götterspaltung und Göttervereinigung* (1933).

<sup>3</sup> Vgl. die in Anm. 3 und 8 zu S. 26 genannte Literatur.

<sup>4</sup> Vgl. F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*<sup>3</sup> (1931) 94—123 (V Syrien) mit den von dem Bearbeiter dieser 3. deutschen Ausgabe, A. Burckhardt-Brandenberg, sehr stark vermehrten Anmerkungen.

Söhne erzeugt haben, deren Namen den Bergen τὸ Κάσσιον, ὁ Λίβανος, ὁ Ἀντιλίβανος und τὸ Βραθὺ beigelegt worden sind. Daß hier, wie schon vorhin vorausgesetzt worden ist, in Wahrheit von Göttern, nicht von Menschen die Rede ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Wohl aber muß die schon verwertete<sup>1</sup> Annahme, daß ΒΡΑΘΥ aus ΘΑΒΥ verschrieben worden ist, begründet werden. Ein Berg Βραθὺ ist uns sonst gänzlich unbekannt. Man erklärt das Wort alter Tradition gemäß als „Sadebaum“ oder „Zypresse“ und sieht dementsprechend in dem so bezeichneten Berg einen mit dieser Baumart bewachsenen und darum nach ihr benannten Berg. Auch in den neuesten Behandlungen des Gegenstandes wird diese Erklärung als die selbstverständliche geboten.<sup>2</sup> Die schon vor mehr als 50 Jahren von Baudissin, freilich allzu zaghaft, vorgetragene Vermutung, daß Βραθὺ einfach einen Schreibfehler für Θαβυρ = Θαβωρ darstelle, ist, wie wir sahen, völlig unbeachtet geblieben. Aber es wäre doch höchst auffällig, wenn neben den weltbekannten Bergen Kasios, Libanon und Antilibanon hier ein sonst gänzlich unbekannter Berg genannt würde. Andererseits wissen wir, daß der Berg Tabor wegen seiner verhältnismäßig isolierten Lage als ein besonders hoher Berg galt, der viel beachtet wurde<sup>3</sup>, und wir wissen auch — was in diesem Zusammenhang noch wichtiger ist —, daß es auf ihm im zweiten Jahrtausend v. Chr. einen bedeutenden Kultus, also auch einen bedeutenden Gott gegeben hat. Weiter paßt der Tabor in die Philo-Stelle, die jedenfalls die drei ersten Berge in geographischer, von Norden nach Süden gehender Ordnung aufzählt, so vorzüglich hinein, daß man zuversichtlich sagen kann: man würde an den Tabor denken müssen, auch wenn die Form des an vierter Stelle stehenden Namens garnicht an ihn denken ließe. Nun enthält ja aber das hier stehende, als Bergname sonst nicht nachweisbare<sup>4</sup>, also auch darum schon den Gedanken eines Fehlers nahe legende Wort dieselben Buchstaben wie Θαβυρ, und diese Tatsache macht es vollends gewiß, daß hier dieser Berg auch wirklich gemeint ist.

Die vier in der Philo-Stelle genannten Βα'ale, der vom Kasios, der vom Libanon, der vom Antilibanon und der vom Tabor — sind uns nun alle auch aus anderen Zeugnissen bekannt, und die Mehrheit dieser Belege ist derart, daß sie den Kultus dieser Götter schon für das zweite Jahrtausend v. Chr. bezeugen. Weiter zeigen sie, daß die drei zuerst genannten Βα'ale, also der vom Kasios, der vom Libanon und der vom

<sup>1</sup> S. 16 mit Anm. 3.    <sup>2</sup> S. 16, Anm. 3.

<sup>3</sup> Vgl. die von G. Dalman, Orte und Wege Jesu<sup>3</sup> (1924) 202 mitgeteilten phantastischen Angaben aus der rabbinischen Literatur.

<sup>4</sup> Papes Wörterbuch der griechischen Eigennamen<sup>3</sup> (1911) führt unter „Βραθὺ τό, Zypressenhöh“ für den „Berg in Phönizien“ als einzigen Beleg Phleg. Trall. fr. 2, 7 an, aber das ist offenbar ein Fehler für Philo Bybl. fr. 2, 7.

Hermion auch außerhalb ihrer syrischen Heimat bekannt waren und verehrt worden sind. Wenn das aber von den drei ersten gilt, dann liegt es nahe, für den vierten dasselbe anzunehmen. Die uns durch andere Erwägungen wahrscheinlich gewordene Möglichkeit, daß der Kult des rhodischen Atabyrion ein Ableger des Kultus auf dem palästinischen Tabor ist, wird also auch von hieraus gestützt. Aber es gilt zunächst, den Tatbestand genauer darzulegen.

Der Kult auf dem Kasios bei Seleukeia in Pieria ist uns seit Strabo, der (XVI 2, 5) aus der Zeit des Seleukos Nikator (312—280 v. Chr.) berichtet, daß die Antiochener hier ein Fest begangen hätten, sehr gut bezeugt, und als Name des hier verehrten Gottes kommt *Ζεὺς Κάσιος* oft vor. Aus der Zahl der Belege verdient wegen seiner Ähnlichkeit mit unserer Philo-Stelle und auch mit der vorhin zitierten aus Lactanz die bei Eusebius Caes. (Praep. ev. II 2, 61) erhaltene Angabe des Euhemeros hervorgehoben zu werden, daß Zeus auf seinen Reisen den damals über Syrien gebietenden Kasios, von welchem der Berg seinen Namen habe, besucht habe. Im übrigen muß hier der Verweis auf die von Baudissin, Studien zur Semitischen Religionsgeschichte II (1878) 238—245; Adler, Artikel „*Κάσιον ὄρος*“ in P.-W. X 2 (1919) Sp. 2263—2267; A. Salač, *Ζεὺς Κάσιος* (Bull. Corr. Hellén. 46 [1922] 160—189) A. B. Cook, Zeus 112 (1925) 981—983 und Eißfeldt, Baal Zaphon 30—48 gegebene Zusammenstellung der Belege genügen, wobei die bei Cook abgebildeten Münzen der Stadt Seleukeia aus dem 2. und 3. Jahrh. n. Chr. besonders zu beachten sind: ihr Revers zeigt einen von vier Säulen getragenen, von einem Adler gekrönten Baldachin, der einen mit einem Netz überzogenen großen Stein überdacht und die Unterschrift *Ζεὺς Κάσιος* aufweist. Reicht auch keiner von diesen zahlreichen Belegen über die Zeit, da der Hellenismus in Syrien eindrang und hier wie sonst überall in den heimischen Göttern seine Götter wiederfand und sie dementsprechend benannte, zurück, so kann doch darüber kein Zweifel aufkommen, daß der Gott des Kasios in Wahrheit kein Zeus, sondern ein Ba'al ist, daß er also älter ist als die Invasion des Hellenismus. Wieviel älter, läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Jedoch machen die mannigfachen, in grauer Vorzeit spielenden Mythen, die von dem Berg und seinem Heros eponymos erzählt werden, es sehr wahrscheinlich, daß hier ein ganz alter Kultus anzunehmen ist<sup>1</sup>, und diese Wahrscheinlichkeit wird durch die Tatsache erhöht, daß wir, wie gleich zu zeigen ist, einen Ableger dieses Kultes weiter zurückverfolgen können als ihn selbst.

Zahlreicher nämlich als die Belege für den Kultus auf dem Kasios bei Seleucia sind die Nachrichten, die uns von dem kultischen Charakter

<sup>1</sup> Den Beweis dafür s. jetzt in meinem Baal Zaphon.

des in Ägypten, 15 km östlich von Pelusium gelegenen<sup>1</sup> Berges Kasios berichten. Der Name selbst kommt schon bei Herodot<sup>2</sup> für die hier in Betracht kommende Erhebung vor. Von Strabo an wird dann der hier stattfindende Kult und der Name des hier verehrten Gottes, des *Ζεὺς Κάσιος*, oft genannt.<sup>3</sup> Zu diesen literarischen Nachrichten sind neuerdings mannigfache archäologische Zeugnisse hinzugekommen: Reste eines aus römischer Zeit herrührenden Tempels, ein aus römischer Zeit stammender Grabstein mit dem Personennamen *Κάσιος* und ein kleines Heiligtum mit einem Altar, der eine aramäische Inschrift mit Nennung des Zeus Kasios trägt<sup>4</sup>; weiter Trümmer eines zurzeit Hadrians dem Zeus Kasios in der Stadt Pelusium errichteten Tempels, darunter zwei Architrav-Blöcke mit dem Mittelstück einer Inschrift, die eine Widmung an den *Ζεὺς Κάσιος* enthält und schließlich Münzen der Stadt Pelusium aus dem 2. Jahrh. v. Chr., deren Revers doch wohl als Kultbild des Zeus Kasios zu deuten ist.<sup>5</sup>

Nun ist es eine alte Streitfrage, ob der Kult auf dem ägyptischen Kasios mit dem syrischen etwas zu tun hat oder nicht. Aber die neueren und neuesten Äußerungen dazu lassen die Frage insofern als jetzt nicht mehr strittig erscheinen, als sie einen Zusammenhang der beiden Kulte jedenfalls annehmen. Nur darüber sind die Meinungen geteilt, ob beide Kulte auf einer ihnen gemeinsamen Grundlage beruhen, nämlich der altsemitischen Religion, und unabhängig voneinander aus ihr erwachsen seien oder ob der eine unmittelbar vom anderen abhängig sei, und das kann nach Lage der Dinge nur bedeuten, ob der Kultus des Kasios bei Pelusium eine Nachbildung des syrischen darstelle. Baudissin hatte in seinen „Studien“ II von 1878, 240 beide Möglichkeiten nebeneinander gestellt, freilich so, daß die zweite als die wahrscheinlichere beurteilt wurde. Frau Adler hat sich in ihrem Artikel „*Κάσιον ὄρος*“ unter Berufung auf Baudissin für die andere Möglichkeit entschieden, aber Salač tritt wieder für die Herleitung des ägyptischen Kultus aus Syrien ein: „En somme, le culte de *Ζεὺς Κάσιος* paraît d'origine syrienne; le culte du Mons Casius égyptien semble dérivé de la Syrie“ (188), und dabei wird es auch sein Bewenden haben müssen. Denn die Annahme einer beiden Kulturen gemeinsamen ursemitischen Grundlage ist eine bloße

<sup>1</sup> Zur Lage vgl. J. Clédat, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres* (1905) 602—611; (1909) 764—774.

<sup>2</sup> III 5 *μέχρι Σεθβαιδος λίμνης, παρ' ἣν δὴ τὸ Κάσιον ὄρος τεινεὶ ἐς Θάλασσαν* und ähnlich II 6 und II 158.

<sup>3</sup> Sammlung der Belege an den S. 30 genannten Stellen.

<sup>4</sup> J. Clédat a. a. O. (1911) 433.

<sup>5</sup> Nachweis der archäologischen Belege bei Salač und A. B. Cook a. a. O.

Theorie und kann sich auf keinerlei konkrete Zeugnisse berufen.<sup>1</sup> Dagegen lassen sich für die andere Annahme mancherlei Nachrichten anführen. Zunächst die Angabe bei Sanchunjaton-Philo Byblius (Fragm. Hist. Graec., ed. Müller III 568), daß die Nachkommen der Dioskuren auf Flößen und Schiffen, die sie angefertigt, ausfahrend an den Berg Kasios verschlagen seien und dort einen Tempel geweiht hätten. Da Philo die Dioskuren mit den phönizischen Kabiren gleichsetzt, läßt er hier also das ägyptische Heiligtum von Phönizien-Syrien aus gegründet werden. Denn daß mit dem in der Stelle genannten Kasios der ägyptische gemeint ist und nicht etwa der syrische, wird ziemlich allgemein angenommen und dadurch bestätigt, daß auch sonst gerade der Gott des ägyptischen Kasios als Patron der Seefahrer gilt.<sup>2</sup> Weiter spricht dafür die Tatsache, daß auch andere Mythen von Beziehungen Pelusiums und seines Kasios zu Phönizien zu erzählen wissen, so die in Plutarchs „De Iside et Osiride“ 17 und bei Skylax, Periplus 106 erhaltene Angabe, daß Malkandros, König von Byblos, einen Sohn Palaistinos oder Pelusios gehabt habe, der von Isis aufgezogen worden sei und seinen Namen der von ihr gegründeten Stadt gegeben habe; dabei läßt Sylax den Pelusios zum Kasios kommen. Schließlich macht der Umstand, daß Hadrian zu Ehren, nachdem ihn der Gott des syrischen Kasios durch einen auf sein Opfer herabgesandten Blitzstrahl zu seinem Günstling erwählt hatte<sup>3</sup>, sei es von ihm selbst, sei es von einem anderen, dem Gott des ägyptischen Kasios in Pelusium ein Tempel gebaut worden ist<sup>4</sup>, deutlich, daß man wenigstens damals diese beiden Götter für identisch hielt, und dabei offenbar den syrischen Kasios für den eigentlichen Sitz dieses Gottes betrachtete.

<sup>1</sup> Die Zusammenfassung von *Kάσιος* mit dem in nabatäischen Inschriften vorkommenden אלה קציר, die Baudissin a. a. O. 238 im Anschluß an Comte de Vogüé als kaum einem Zweifel unterliegend hingestellt hatte und die auch Fr. Lenormant, Gazette archéol. 6 (1880) 142—144 und Dictionn. des Antiqu. gr. et rom. I 2 s. v. Casius sehr zuversichtlich vollzieht, ist doch sehr ungewiß und unwahrscheinlich. Das sonst als Personennamen bezeugte קציר ist auch in der Verbindung אלה קציר Name eines Menschen. Diese ist also mit „Gott des *kšjw*“ wiederzugeben. Vgl. A. Alt, Gott der Väter (1929) 39, 77.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Wiegand, Archäologischer Anzeiger (1920) Sp. 87 f.: „Dort, auf einem baumlosen Sandhügel, lag das berühmte Zeusheiligtum, dessen Reste durch Ausgrabungen zutage getreten sind . . . Gefürchtet war in jener Gegend die wilde Sturmflut und der Triebsand des Sirbonischen Sees . . .“ So galt der Gott als ein Retter in See- und Wüstennot.

<sup>3</sup> Vgl. W. Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus (1907) 246.

<sup>4</sup> Vgl. dazu J. Clédat, Le temple de Zeus Cassios à Péluse (Annales du service des antiquités de l'Égypte 13 [1914] 79—85 und Taf. 11) und Salač a. a. O. 167 f.



Der Kultus auf dem ägyptischen Kasios darf also mit großer Sicherheit als Ableger des syrischen beurteilt werden. Wann die Übertragung stattgefunden hat, bleibt dabei im Dunkeln. Wenn schon bei Herodot der Name Kasios für die Erhebung bei Pelusium vorkommt, so muß sie jedenfalls vor 500 v. Chr. geschehen sein. Aber man wird wohl noch viel weiter zurückgehen müssen. Die Angaben bei Sanchunjaton-Philo Byblius beziehen sich, wie wir noch sehen werden<sup>1</sup>, sonst jedenfalls in den durch unsere Untersuchung nachprüfbareren Fällen auf Verhältnisse des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, und es ist gar nicht unmöglich, daß auch die hinter seiner Erzählung von dem Schiffbruch der Dioskuren-Söhne steckende Tatsache, die Begründung der Kultstätte auf dem ägyptischen Kasios von Syrien-Phönizien aus, in dieser frühen Zeit stattgefunden hat.

Ähnlich wie der von Syrien-Palästina nach Rhodos importierte Kultus des Zeus Atabyrios sich dann von Rhodos aus weiter ausgebreitet hat, so hat auch der seinerseits von Syrien abhängige Kultus des Zeus vom ägyptischen Kasios Filiation<sup>2</sup> ins Leben gerufen. In Inschriften aus Athen und von Delos erscheint Zeus Kasios unter ägyptischen Gottheiten, und das zeigt, daß hier der Gott vom ägyptischen, nicht vom syrischen Kasios gemeint ist. Als Filiation<sup>2</sup> des ägyptischen und nicht des syrischen Kasios wird auch wohl der durch literarische Nachrichten und archäologische Funde gut bezeugte Kult des Zeus Kasios auf Korkyra zu beurteilen sein. Dagegen scheint eine in Heddernheim gefundene Votivinschrift „Deo Casio Ovinius“ auf den syrischen Gott gedeutet werden zu müssen<sup>3</sup>, und an den möchte man auch denken bei der von Xenophon, dem Sohne des Dionysios, aus Beiruth dem Ζεὺς Κάσιος in Delos geweihten Dankinschrift, wenn nicht die schon genannte, ebenfalls auf Delos gefundene Weihinschrift sicher nach dem ägyptischen Kasios wiese.<sup>4</sup>

Die Übertragung des Kultes und damit auch des Namens vom syrischen Kasios auf die Erhebung bei Pelusium gibt noch zu einer für unseren Zusammenhang und darüber hinaus für die Religionsgeschichte überhaupt sehr wichtigen Bemerkung Anlaß. Während der syrische Ka-

<sup>1</sup> S. unten S. 38.

<sup>2</sup> Die Nachweise der Fundstellen bei Salaç a. a. O.

<sup>3</sup> CIL XII 7330; in anderen ebenfalls aus Heddernheim stammenden Inschriften (7341 a—7345 a) kommt der nach Syrien weisende Jupiter Dolichenus vor. Vielleicht ist aber mit diesem Deo Casio überhaupt nicht der Ζεὺς Κάσιος, sondern der nabatäische אלה קצרי gemeint, vgl. S. 32, Anm. 1. Denn man sollte für Ζεὺς Κάσιος Iovi Casio erwarten, und so heißt es auch auf der aus Korkyra stammenden Inschrift Dessau 4043.

<sup>4</sup> Hinweise auf andere Spuren der Verehrung des Ζεὺς Κάσιος bei Salaç a. a. O. und bei Cumont a. a. O. 259.

sios 1700 m hoch ist, stellt der ägyptische eine recht niedrige, nur 13,30 m über die Umgebung hervorragende Erhebung dar. Und doch heißt sie nicht nur Berg, sondern man denkt sie sich auch als einen hohen Berg, von dem aus man schon in der vierten Nachtwache den Sonnenaufgang beobachten kann.<sup>1</sup> Neuere haben sich gelegentlich solche Vorstellungen nicht erklären können und gemeint, hier liege eine Verwechslung des syrischen und des ägyptischen Kasios vor.<sup>2</sup> Dem ist aber nicht so, vielmehr bewährt sich hier die oben vorgeschlagene Parallele vom Kalvarienberg: die Eigenschaften der Mutterkultstätte werden auch der Filiale zugeschrieben und in der Antike nicht nur die religiös-kultischen, sondern auch die physischen, eine Vorstellung, die auch dem Alten Testament wohl vertraut ist. Das im Jesaja- und Michabuche<sup>3</sup> stehende eschatologische Wallfahrtslied der zum Zion pilgernden Völker wird von der Verheißung eingeleitet, daß der Berg Jahwes am Ende der Tage die höchsten Berge überragen werde, und in dem das Buch Ezechiel abschließenden Gesicht vom neuen Tempel wird der Visionär auf einen sehr hohen Berg versetzt<sup>4</sup>, und er sieht dann von dem Tempel eine Quelle ausgehen, die in ihrem weiteren Verlaufe immer mehr Wasser gewinnt und schließlich zu einem gewaltigen Strom wird<sup>5</sup>, beides Vorstellungen, die der geographischen Wirklichkeit ganz unangemessen sind, aber verständlich werden, wenn ihr religiös-mythischer Charakter erkannt wird. Denn das Vorbild, nach dem diese Attribute des Tempelberges gestaltet sind, ist nicht eine Kultstätte, sondern eine mythische Größe: Der Götterberg im äußersten Norden, von dem etwa in dem gewaltigen Spottlied auf den Sturz des Königs von Babel Jes. 14, 13 und in dem spöttischen Leichenlied auf den Fall des Königs von Tyrus Ez. 28, 15 f. die Rede ist. Alle hierher gehörigen Beispiele von der sumerischen Zikkurat bis zum oberbayrischen Kalvarienberg zusammenzutragen wäre eine lohnende, das Verständnis der Einzelercheinung manigfach fördernde Aufgabe.

Mußten wir das hohe, bis ins zweite vorchristliche Jahrtausend zurückreichende Alter des Kultus auf dem syrischen Kasios aus späteren Bezeugungen erschließen, so haben wir für den zweiten der von Philo Byblius genannten Götter, für den des Libanon einen ganz alten, aus der Mitte des zweiten Jahrtausends stammenden Beleg. Zwei dieser Zeit

<sup>1</sup> Vgl. A. B. Cook a. a. O. 981 und besonders Lucan. X 434 f.: *Lucifer a Casia prospexit rupe diemque misit in Aegyptum primo quoque sole calentem.*

<sup>2</sup> Z. B. A. B. Cook.

<sup>3</sup> Jes. 2, 2—4 = Micha. 4, 1—4. Vgl. die weitere Ausmalung in der rabbinischen Literatur, „daß Sinai, Tabor und Karmel zusammen den Berg des Heiligtums und die Stätte Jerusalems ergeben“ (Dalman a. a. O. 286)

<sup>4</sup> Ez. 40, 2.

<sup>5</sup> Ez. 47.

angehörige hethitische Verträge nämlich, der des Šubbiluliuma mit Tette von Nuḥašši und der des Muršili mit Dubbi-Tešup von Amurru nennen unter den Göttern, die am Schlusse als Zeugen angerufen werden, auch (den Berg) *La-ab-la-ni (na)* und (den Berg) *Ša-ri-ja-na*, also den Libanon und den Sirjon oder Hermon.<sup>1</sup> Etwa 800 Jahre jünger ist die, zweimal die Formel *לבעל לבן ארני* „dem Ba'al Libanon, seinem Herrn“ aufweisende Inschrift auf Fragmenten bronzener Schalen, die auf Zypern gefunden worden sind und dem 8. Jahrh. v. Chr. angehören.<sup>2</sup> Sie bezeugt, daß der Ba'al Libanon im 8. Jahrh. v. Chr. auf Zypern verehrt worden ist. Wenigstens liegt diese Deutung des Fundes am nächsten. Die übliche ist sie freilich nicht, vielmehr meinen Lidzbarski<sup>3</sup> und Baudissin<sup>4</sup>, daß die Schalen aus dem Tempel auf dem Libanon stammten oder für ihn bestimmt gewesen seien, aber den Bestimmungsort nicht erreicht hätten; dann wäre also aus dem Funde für die Verehrung des Gottes auf Zypern nichts zu folgern. Zu demselben negativen Ergebnis kommt auf ganz anderem Wege Eduard Meyer.<sup>5</sup> Er meint, die Phöniker hätten dem nördlich von Amathus gelegenen Berge Muti Šinoas, der Fundstätte jener Schalenfragmente, den Namen „Libanon“, „weißer Berg“ gegeben und dem auf ihm hausenden Ba'al ein Heiligtum gestiftet. Aber es ist gar nicht einzusehen, warum der syrische Ba'al Libanon, der — wie die hethitischen Urkunden zeigen — ein weithin bekannter Gott war, seinen Kultbereich nicht bis nach Zypern sollte ausgedehnt haben. Daß ihm auch dort der Kultus auf einem Berge dargebracht wurde, wie wir ja bei den Filialkulten des Gottes vom Tabor und des vom Kasios Ähnliches beobachten konnten, ist von vornherein anzunehmen und die von Eduard Meyer berücksichtigten, aber nicht ganz richtig gedeuteten Fundumstände — mit den Schalenfragmenten zusammen sind ein paar bronzene Rinder gefunden worden — bestätigen diese Annahme. Liegen die Dinge aber so, dann kann man zum mindesten fragen, ob nicht auch in der karthagischen Inschrift Lidzbarski a. a. O. 53 f., das in der ersten Zeile stehende *בלבן* das Lidzbarski und Eduard Meyer<sup>6</sup> wieder einfach von einer, etwa wegen der weißen Farbe des Gesteins „Weißenberg“ genannten Erhebung verstehen wollen, ähnlich zu deuten und als Name einer hier dem Ba'al Libanon errichteten Kultstätte aufzufassen ist. Das würde auch darum hier besonders gut passen, weil in der Inschrift von den beiden weiblichen Gottheiten Aštart und Tanit „im Libanon“ die Rede ist, also zwei im Heiligtum des Gottes Ba'al Libanon mit verehrte Göttinnen erwähnt wären. Auch das paßt zu der

<sup>1</sup> Vgl. A. Jirku, OLZ. (1923), Sp. 4 f. und A. Gustavs, ZAW. 42 (1924) 154 f.

<sup>2</sup> Lidzbarski, Altsemitische Texte I (1907) 24.

<sup>3</sup> a. a. O. 25.

<sup>4</sup> Kyrios III 31.

<sup>5</sup> GdA. II 2<sup>2</sup>, 126.

<sup>6</sup> GdA. II 2<sup>2</sup> 146.

vorgetragenen Deutung, daß in Z. 4 „dieser Berg“ offenbar in demselben Sinne wie „Libanon“ in Z. 1 gebraucht wird. Es wäre an ein, nach dem Gotte oder seinem heimischen Sitze in Syrien benanntes Bergheiligtum zu denken. Doch sei dem, wie ihm wolle: deutlich ist jedenfalls, daß der Ba'al Libanon einen schon in der Mitte des zweiten Jahrtausends über seine engere Heimat bekannten syrischen Gott darstellt, und mit großer Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, daß ihm auch außerhalb Syriens, zum mindesten auf Zypern, Filiationen errichtet worden sind.<sup>1</sup>

Der dritte der von Sanchuniaton genannten Berggötter ist der vom Antilibanon. Nun ist dieser Name „Antilibanon“ ja erst eine hellenistische Schöpfung, und wenn wir nach dem diesem dritten Gott etwa wirklich zugrunde liegenden älteren Gott suchen wollen, so müssen wir für „Antilibanon“ den oder die Namen einsetzen, die der Gebirgszug in den hier in Betracht kommenden semitischen Sprachen trägt. Das sind die Namen Hermon und Sirjon (Senir), und bei beiden — mögen sie nun von Haus aus ganz genau dieselbe Größe bezeichnen oder nicht; später werden sie jedenfalls promiscue gebraucht — haben wir Belege dafür, daß sie als Sitze eines Ba'al geglaubt und verehrt wurden. Für den Sirjon genügt der Hinweis auf die vorhin erwähnten hethitischen Urkunden<sup>2</sup> und bei dem Hermon die Erinnerung an den im Alten Testament zweimal vorkommenden<sup>3</sup> Ortsnamen Ba'al Hermon, der dem Orte nach dem hier verehrten Gotte gegeben worden ist, und zwar gewiß schon in vorisraelitischer Zeit. Die von anderen<sup>4</sup> als sichere Hinweise auf den kultischen Charakter des Hermon gedeuteten Psalmstellen 89, 13; 133, 3 können, ähnlich wie die entsprechenden Nennungen des Tabor<sup>5</sup>, auch als bloße Erwähnungen des Berges verstanden werden, und bleiben darum hier unberücksichtigt. Dagegen ist es sicher, daß die im Henochbuch und sonst erhaltenen Erzählungen<sup>6</sup> von der Herabfahrt der gefallenen Engel auf den Hermon, ihrer hier besiegelten Verschwörung

<sup>1</sup> Auch die von Joh. Lydus, *De mensibus* IV 46 mitgeteilte Herleitung des Herakles von Libanos (*τὸν Λιβάνου καὶ Νύσσης*) setzt Bekanntschaft mit einem Gott Libanos voraus.

<sup>2</sup> S. oben S. 35. Der seinem Titel und seinem Umfang nach reiche Ausbeute verheißende Aufsatz von Eberhard Hommel, „Der Name des Hermongebirges. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung“ (*JSOR*. 10 [1926] 34—61) hat sich diese Belege entgehen lassen und statt dessen neben guten oder erwägenswerten Beobachtungen so viel unwahrscheinliche, auch an das Phantastische streifende Kombinationen aufgehäuft, daß es schwer ist, den Weizen von der Spreu zu scheiden.

<sup>3</sup> Jdc. 3, 8; 1. Chron. 5, 23.

<sup>4</sup> Z. B. von Hommel a. a. O.

<sup>5</sup> S. oben S. 14.

<sup>6</sup> Vgl. Ad. Lods, *La chute des anges. Origine et portée de cette speculation* (*Rev. d'Hist. et de Philos. Relig.* 7 [1927] 295—315).

und der Verfluchung des Berges durch Gott an den hier geübten Kultus anknüpfen, indem — wie das auch sonst in der Religionsgeschichte zu beobachten ist — eine diesem Kultus feindliche Religion den in ihm verehrten Gott in einen Dämon verwandelt hat. Die positive Wertung des Kultus auf dem Tabor in Dtn. 33, 18–19 und seine Verwerfung durch Hosea 5, 1 bilden eine Parallele hierzu. Der Unterschied zwischen Hosea 5, 1 und den hierher gehörigen Stellen des Henochbuches erklärt sich dabei so, daß inzwischen das Judentum eine dualistische Religion geworden ist, in der der Dämonenglaube eine große Rolle spielt. Damit soll aber keineswegs die Möglichkeit ausgeschlossen werden, daß in den Erzählungen von den als riesenhaft gedachten gefallen Engeln ältere Vorstellungen weiterleben. Scheint es doch, als ob auch die Vorstellung Sanchunjatons bei Philo Byblius von den riesenhaften Herren jener vier Berge nicht nur aus dem Euhemerismus des letzteren zu erklären ist, sondern auch irgendwie an ältere Überlieferung anknüpft.<sup>1</sup> Jedenfalls berechtigen uns die berührten Belege vollauf zu der Feststellung, daß auch der dritte der von Sanchunjaton genannten Götter, der vom „Antilibanon“ ein schon im zweiten vorchristlichen Jahrtausend über seine engere Heimat hinaus bekannter Gott war, der sich auch in der Folgezeit nicht unbedeutenden Ansehens erfreut hat. Es kann Zufall sein, daß wir nicht auch hier Fialkulte des syrischen Heimatkultes nachweisen können.

Wenn es aber an dem ist, daß die drei ersten der von Sanchunjaton genannten vier Berggötter, der vom Kasios, der vom Libanon und der vom Antilibanon Götter waren, deren Namen weithin berühmt waren und deren heimische Kulte hier und da Tochterkulte ins Leben riefen, so wird durch diese Tatsache die uns durch Untersuchung der den vierten Gott, den des Tabor, angehenden Nachrichten wahrscheinlich gewordene Möglichkeit, daß auch sein Kult sich weithin ausgebreitet und in Rhodos Fuß gefaßt hat, beinahe zur Gewißheit erhoben, und die wiederholt herangezogene Stelle Dtn. 33, 18. 19, die den Kultus auf dem Tabor mit den weitreichenden Handelsbeziehungen der um ihn

<sup>1</sup> Die freilich noch sehr spärlichen Mitteilungen, die wir bisher über den 1930 gefundenen großen mythologischen Text von Rās es-Šamra erhalten haben (Ch. Virolleaud, Syria 12 [1931] 21–23; R. Dussaud ebenda S. 76 f.) wissen von einem in der Gesellschaft der Götter verkehrenden Menschen namens *Tpn* zu erzählen und von einem Gott *Dn-El*. Den letzteren hat Dussaud mit dem Daniel von Ez. 28, 3 zusammengestellt, dessen Beispiel dem sich als Gott gebärdenden König von Tyrus warnend vor Augen gehalten wird. Es liegt nahe, den Namen eines der gefallen Engel, den des Danel (Henoch 67) hinzuzufügen und die Vermutung zu wagen, daß hier Zusammenhänge bestehen. Indes muß, ehe Genaueres gesagt werden kann, der Text erst vollständig veröffentlicht sein.

wohnenden Stämme in Verbindung bringt, wird in diesem Zusammenhang recht verständlich, wie sie ihrerseits die Verbreitung des Gottes vom Tabor aufs beste erklärt.<sup>1</sup>

Hier drängt sich dann noch eine zweite Beobachtung auf. Die Nachrichten über jene vier Götter, die uns außer der Sanchunjaton-Stelle zur Verfügung stehen, datieren das Alter ihrer Kulte mit Sicherheit ins zweite Jahrtausend v. Chr. zurück. Nun will Sanchunjaton im 11. Jahrh. v. Chr. gelebt haben, und dieser Angabe glaubte man schon immer wenigstens insofern trauen zu dürfen, als man annahm, daß Philos Mitteilungen wirklich auf zuverlässiger Überlieferung echten phönizischen Gutes beruhen. Die Funde von Rās eš-Šamra haben die Neigung zu dieser positiven Schätzung seiner Mitteilungen noch verstärkt<sup>2</sup>, und unsere Untersuchungen bestätigen nun die Richtigkeit dieses Urteils.

### III.

Den immerhin nicht unergiebigem Nachrichten, die uns für das Alter und die Verbreitung der Verehrung des Gottes vom Tabor zur Verfügung stehen, gegenüber sind die Angaben über sein Wesen sehr dürftig. Es ist eigentlich nur zweierlei, was uns zu genaueren Aussagen berechtigt, einmal der Umstand, daß er auf einem Berge wohnt, sodann die, freilich nur für den rhodischen Atabyrios literarisch bezeugte und archäologisch bestätigte<sup>3</sup> Tatsache, daß in seinem Kultus das Stiersymbol eine Rolle spielt. Beides gibt Anlaß, ihn unter die Berg- und Wettergötter vom Typus des Hadad, Rimmon-Ramman oder auch des Tešup — denn hier läßt sich keine Grenze zwischen Semitischem und Nicht-Semitischem ziehen — einzureihen. Das hat man auch schon getan, und wohl mit Recht. Indes ist damit eigentlich nur, wenn man sich so ausdrücken darf, über die Anfänge des Gottes etwas ausgesagt, aber nicht über die Bedeutung, die er in der historischen Zeit gehabt hat. Diese liegt, wiewohl seine physische Grundlage gewiß nicht vergessen worden ist, doch nicht auf dem Gebiet naturhafter Vorgänge. Vielmehr ist er ein Gott, von dem die Gemeinschaft seiner Verehrer Förderung ihrer Bestrebungen und Abwendung von Not und Gefahren erwartet. Die Stelle Dtn. 33, 18. 19 läßt ihn ja durchaus als einen derartigen, die Interessen eines menschlichen Verbandes begünstigenden Gott erscheinen, und die, die seinen Kultus nach Rhodos verpflanzt haben — seien es Auswanderer aus Palästina oder rhodische Besucher

<sup>1</sup> Dtn. 33 19 hat neben dem Seehandel auch den Karawanenhandel („die verborgensten Schätze des Sandes“) im Auge. Vgl. dazu jetzt das sehr aufschlußreiche Buch von Rostovtzeff, *Caravan Cities* (1932).

<sup>2</sup> Vgl. R. Dussaud, *Syria* 12 (1931) 76 f.

<sup>3</sup> A. B. Cook, *Zeus* I 643.

des Landes —, haben das ganz gewiß in der Erwartung getan, daß der Gott ihrer alten Heimat oder der Gott, der sich den Anwohnern seines ursprünglichen Sitzes gnädig erwiesen habe, auch in ihrer oder seiner neuen Heimat die gleiche Tätigkeit entfalten werde, wie denn die Mitnahme des rhodischen Gottes nach Akragas deutlich solchen Erwägungen entspringt. Man wird also sagen dürfen, daß unser Gott, ungeachtet seines immer festgehaltenen Charakters als Berggottes, d. h. ungeachtet der Tatsache, daß er auf einem Berge wohnend gedacht wird, im übrigen ein Gott ist, dessen Betätigung auf politisch-sozialem Gebiet liegt. Das ist ja überhaupt der Werdegang vieler, wohl der meisten Naturgötter, d. h. solcher Gottheiten, zu deren Konzeption irgendeine Erscheinung oder ein Vorgang naturhafter Art den Anlaß gegeben hat, wenigstens soweit sie zu Kultgöttern geworden sind und nicht bloß als Gestalten mythischer Welterklärung eine Rolle spielen: der naturhafte Anlaß wird als Symbol und im Mythos der Gottheit festgehalten, aber die praktisch-religiöse Beziehung zu ihr dreht sich um die Angelegenheiten des menschlichen Lebens, sei es eines Verbandes, sei es des einzelnen. So kann ein Gott Funktionen ausüben, die zu seiner Herkunft gar nicht zu passen scheinen, sich aber als Anpassung an den Kreis seiner Verehrer sehr leicht erklären. Der Gott des pelusischen Kasios — sahen wir — ist insbesondere ein Gott der Seefahrer. Das hat mit dem naturhaften Ursprung dieses Gottes oder seines syrischen Vorgängers gar nichts zu tun, erklärt sich aber ohne weiteres daraus, daß sein neuer Sitz ihm diese Funktion nahe legte. Nach alledem ist es kein großer Schade, wenn wir über die Anfänge unseres Gottes nicht viel erfahren. Daß er in der Folgezeit als ein mächtiger und hilfreicher Gott gegolten haben muß, ist jedenfalls deutlich.

## IV.

Die Bedeutung unseres Gegenstandes für das Verständnis des Ganges der israelitischen Religionsgeschichte besteht, wie sich in aller Kürze zeigen läßt, in einem Doppelten. Das erste ist dies: aus der Polemik der Propheten und aus manchen von ihnen beeinflussten Erzählungen und Gesetzen des Alten Testaments wissen wir, daß die Kultstätten Altisraels großen- oder größtenteils kanaanäischer Herkunft waren und von Haus aus nicht Jahwe, sondern kanaanäischen Göttern gehörten. „Ba'ale“ oder „Ba'ale und Astarten“ werden diese zusammenfassend genannt, aber es ist nur selten möglich, den Gott der einzelnen Kultstätte als Einzelwesen zu greifen oder gar über seine Art etwas zu erkennen. Das hat dann zur Folge, daß — den polemischen Charakterisierungen des Alten Testaments entsprechend — sie alle als Vertreter desselben Typus, nämlich als Natur- und Fruchtbarkeitsgötter, in deren Kult allerlei orgiastische Riten eine bedeutende Rolle spielen, verstanden

werden. Nun kann darüber gar kein Zweifel aufkommen, daß an dieser Auffassung etwas Richtiges ist und daß in der Tat ein gewaltiger, in die Augen springender Unterschied zwischen der herben, reinen Strenge des von Israel nach Kanaan mitgebrachten Jahwe und der sinnlichen Üppigkeit der im Lande vorgefundenen Gottheiten besteht. Ebenso sicher aber ist es, daß die kanaänischen Götter ihren Verehrern mehr gewesen sind als Förderer von Wachstum, Zeugung und Geburt und Freunde aller möglicher dieses Ziel verfolgenden Riten. Denn von solchen Göttern kann keine Religion leben, und wir haben in den Beinamen der in der Genesis und in der Abimelech-Erzählung (Jdc. 9) genannten El-Gottheiten auch Beweise dafür, daß die kanaänischen Götter oder doch manche von ihnen geistige und ethische Züge aufweisen. Aber es sind doch nur ein paar von ihnen, eben die El-Gottheiten der Genesis und der El- oder Ba'al-Berit von Sichem, die uns als wenigstens einigermaßen greifbare Individualitäten dieser Art entgegentreten. Die Ba'ale der anderen Hunderte von Kultstätten sind für uns nur Masse, über deren Wesen wir bloß das absprechende Allgemeinurteil des Alten Testaments wiederholen können. Da ist es von großer Wichtigkeit, wenn für den einen oder anderen dieser Ba'ale Nachrichten außerhalb des Alten Testaments erschlossen werden können, die von ihnen mehr und offenbar der Wirklichkeit Entsprechenderes aussagen als das Alte Testament und nun auch dessen Nachrichten, in unserem Falle Dtn. 33, 18. 19 in neuem Lichte erscheinen lassen.

Als zweites aber ist dies zu bemerken: die vorprophetische Religion Israels war, wie uns ein Land und Kuenen, ein Wellhausen und Robertson Smith, ein Stade und Budde<sup>1</sup> gezeigt haben, ein Synkretismus zwischen der Jahwe-Religion und den kanaänischen Kulturen, so zwar, daß in manchen Kreisen der Jahwismus in der Tat durch das kanaänische Element erstickt worden ist, daß aber andere glaubten, diesen Kompromiß ohne Schaden für die Reinheit der Jahwe-Religion durchführen zu können und im Interesse nicht nur ihres Reichthums, sondern sogar ihrer Existenz durchführen zu müssen. Zu ihnen gehören in erster Linie die Autoren der jahwistischen und der elohistischen Genesis-Erzählungsfäden und die vor ihnen vorauszusetzenden Sammler von Erzählungen, Liedern und Sprüchen, die, wie jene Autoren selbst, sicher wenigstens teilweise gar in den Reihen der Jahwe-Priester zu suchen sind. In schroffstem Gegensatz zu dieser vermittelnden Richtung aber stehen die Propheten, die um der Reinheit der Jahwe-Verehrung willen einen entschlossenen Bruch mit allem kanaänischen Wesen verlangen,

<sup>1</sup> Die Altisraelitische Religion (<sup>3</sup> 1912) 21—42: „Jahwe und seine Nebenbuhler.“



d. h. in erster Linie Preisgabe aller letztlich ja doch kanaanäischen Kultstätten mit den hier üblichen Riten, die eben nicht Jahwe gelten, sondern ihren früheren Empfängern, den kanaanäischen Gottheiten. Die Beobachtung des Unterschieds zwischen den beiden — jetzt im selben Buch, dem Alten Testament, friedlich nebeneinander stehenden — Gruppen, den Vertretern einer synkretistischen Toleranz, wie es die Genesis-Erzähler sind, und den Predigern eines ganz intoleranten radikalen Puritanismus, den Propheten, ist nicht nur ungemein reizvoll, sondern sie bedeutet auch die Vorbedingung zum Verständnis der israelitischen Religionsgeschichte überhaupt: der Ausbruch des Kampfes zwischen jenen beiden Gruppen mit dem Ergebnis des Sieges der prophetischen Haltung, das ist das entscheidende Geschehen im Gesamtverlauf der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte, und jede Beobachtung ist willkommen, die uns diesen Kampf besser veranschaulicht und tiefer verstehen lehrt. Dazu kann auch der hier behandelte Gegenstand beitragen; indem zu der einzigen positiven Aussage über den Kult vom Tabor, die das Alte Testament aufzuweisen hat, zu der anerkennenden Würdigung in Dtn. 33, 18—19, eine Reihe anderer Nachrichten über seine Verbreitung und seine Art hinzugefügt werden, gewinnt dieser an Bedeutung. Im selben Maße steigt aber auch die Achtung vor der Stärke des Gegners, der prophetischen Bewegung, die einen so mächtigen Feind zu überwinden vermocht hat.

Der Gott vom Tabor wie all die anderen kanaanäischen Ba'ale ist also dem Prophetismus erlegen. In der für die Folgezeit maßgebenden Entwicklung, in der israelitisch-jüdisch-christlichen Religionsgeschichte, hat er keine Rolle mehr gespielt. Nur abseits von dieser Entwicklung, von dem griechischen Zeus zugleich absorbiert und konserviert, hat er die prophetische Bewegung noch Jahrhunderte überdauern können. Die Geschichte hat hier wie sonst den Propheten recht gegeben und über die von ihnen bekämpften Götter und Kulte den Schleier der Vergessenheit gebreitet. Aber der Religionshistoriker darf und muß den Schleier heben und zeigen, daß diese Götter ihrer Zeit einmal etwas zu sagen und zu geben hatten.

ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ  
IM GRIECHISCHEN UND HELLENISTISCHEN KULT  
VON A. OEPKE IN LEIPZIG

F. Cumont hat zuerst die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt auf eine in der Nähe von Torre Nova gefundene bakchische Inschrift gelenkt.<sup>1</sup> Diese gewährt uns einen überraschenden Einblick in die Zusammensetzung und Organisation einer Mysteriengemeinde des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Von besonderem Interesse sind die Bezeichnungen der zahlreichen Kultfunktionäre. Unter ihnen begegnet ein Ausdruck, mit dem es sprachlich und sachlich eine besondere Bewandnis hat. Was Theo-, Cista-, Likno-, Phallo- und Pyrphoren sind, sagt die Etymologie. Worin die Tätigkeit eines (oder einer) *δαδοῦχος*, *ἱεροφάντης*, *ἀρχιβούκολος*, *ἀρχιβάσσαρος* oder *ἀντροφύλαξ* besteht, ist ebenfalls im allgemeinen klar. Selbst die am Schluß der Liste auftauchenden *σειγγηταί* finden als Novizen, denen ein besonderes Schweigegebot auferlegt war, eine schnelle Erklärung. Was ist es aber um die zwei in dieser bunten Reihe ebenfalls auftretenden *ἀμφιθαλεῖς*? Weder die Wortbedeutung noch das Sachverhältnis ist hier ohne weiteres deutlich. Die Wiedergabe Cumonts „jeunes acolytes“, die sich am besten mit „jugendliche Opferdiener“ verdeutschen läßt, trifft, wie sich zeigen wird, das Richtige, und sie sagt dem klassischen Philologen vielleicht nicht einmal etwas Neues. Sich über den Sachverhalt eingehend zu unterrichten, ist jedoch an der Hand der vorhandenen Hilfsmittel nur recht unvollkommen möglich. Die landläufigen Wörterbücher versagen so gut wie ganz. Sie verzeichnen meist überhaupt nicht den sakralen Gebrauch des Wortes, geschweige denn, daß sie ihn erklären.<sup>2</sup> Die Angaben Stengels<sup>3</sup> sind zweifel-

<sup>1</sup> C. R. Acad. d. inscr. et belles-lettres (1927) 1 ff. Die weitere Literatur ist verzeichnet American Journal of Archaeology XXXVII (1933) 215—270. Dort ist die Inschrift in verkleinertem Faksimile publiziert, von A. Vogliano genau beschrieben und bestimmt und von F. Cumont mit einem vorzüglichen Kommentar versehen. Alles Frühere ist dadurch antiquiert. Das Original befindet sich jetzt im Metropolitan-Museum in New York.

<sup>2</sup> Stephanus, Thesaurus und Liddell-Scott Greek Lexicon<sup>3</sup> bieten wichtiges Stellenmaterial.

<sup>3</sup> Griech. Kultusaltertümer<sup>3</sup> (1920) 38, 209, 215, 228 f. 254. Vgl. auch seinen Artikel Amphithaleis RE. I 1958 f., ferner Samter ebd. III 1431 ff. s. v. *camillus*.

los das Beste aus neuerer Zeit. Sie sind aber, wie sich bei derartigen Übersichten in einem größeren Zusammenhange von selbst versteht, nicht erschöpfend. Die letzte mir bekannte Spezialarbeit über unseren Gegenstand, vielleicht die einzige überhaupt, stammt aus dem Jahre 1854.<sup>1</sup> Sie ist nicht bloß, was sich wiederum von selbst versteht, durch neuere Funde überholt, sondern enthält auch einige bedenkliche Unrichtigkeiten. So muß man wohl urteilen, daß das Material bisher nirgends vollständig, fehlerlos und bequem zugänglich gesammelt ist. Auch auf einige Probleme, die es bietet, ist m. E. noch nicht genügend aufmerksam gemacht worden. Die folgende kleine Untersuchung mag daher einem gewissen Bedürfnis entgegenkommen.<sup>2</sup>

Das Stammwort *ἀμφιθάλλω* bedeutet „ringsum sprossen, grünen, blühen“ und findet sich Anthol. Pal. 9, 231 (Antip., augusteisches Zeitalter) gebraucht von der weinumrankten Platane: *ὀθνεῖη δ' ἀμφιπέθηλα κόμη*, übertragen ebd. 12, 96 (unbekannter Dichter): *στέρνοις ἀμφιπέθαλε χάρις*. Das Adjektiv *ἀμφιθαλής* „beiderseits, ringsum, völlig grünend, in Kraft stehend“ empfiehlt der Grammatiker Pollux (1, 293) als Epitheton ornans für ein fruchtbares Grundstück. Übertragen gebraucht man es von der lautereren Wahrheit (Ps. Plat. Axioch. 370 D: *φιλοσοφῶν οὐ πρὸς ἕχλον καὶ θέατρον ἀλλὰ πρὸς ἀ-ἠ ἀλήθειαν*). Mächtige Götter heißen so: Zeus (Aesch. Choeph. 393f.), Hermes, Apollon und Ares (Philo, Leg. Gaj. 93), aber auch der goldbeschwingte Eros (Aristoph. Av. 1737). Ferner Menschen, besonders solche aus edlem Geschlecht. Der Grabstein klagt, daß die unter ihm Ruhende zu früh die Eltern und ihren *πόσις* *ἀμφιθαλής* verließ (IG. 14, 1863, Z. 9).

Wie kommt es von da aus zu dem sakralen Sprachgebrauch, den wir in der Inschrift von Torre Nova kennen lernten? Das Verbindungsglied bildet die Zusammensetzung von *ἀμφιθαλής* mit *παῖς*. *παῖδες ἀμφιθαλείς* heißen Kinder, deren beide Eltern noch leben. Schon bei Homer ist diese Verknüpfung so eng, daß der Hauptbegriff fehlen kann. Die um Hektor klagende Andromache sieht die Zeit kommen, wo ein *ἄς* ihren vaterlosen Sohn mit Schlägen vom Mahle fortreiben wird (Il. 22, 496). Die Antike kennt aber nicht nur die uralte Tragödie des Waisenkinds, sondern auch deren Antithese. Platon droht dem, der gegen ein Waisen-

Der in Aussicht gestellte Artikel *Patrimi et matrimi* ist noch nicht erschienen. Die Mitteilungen Cumonts Am. Journ. a. a. O. 250 wurden mir erst bei der Korrektur zugänglich.

<sup>1</sup> Mercklin, Ztschr. f. d. Altertumsw. (1854) 97—122, 566—568, für die damalige Zeit eine reichhaltige und verdienstliche Arbeit. Vgl. A. Roßbach, Röm. Ehe (1853) 138 ff. 317 ff.

<sup>2</sup> Wertvolle Anregungen verdanke ich Alfred Körte und Johannes Leipoldt, für die neugriechischen Analogia auch Karl Dieterich.

kind frevelt, doppelte Strafe an: ὁ . . . τινὰ πατρός ἢ μητρός ἔρημον ἀδικῶν διπλὴν τινέτω τὴν βλάβην ἢ περὶ τὸν ἀ. ἢ γενόμενος κακός (Leg. 927 D). Die Wortbedeutung ist hier klar. Der schon erwähnte Pollux belehrt uns: ὅτω δ' οἱ γονεῖς ἀμφοτέροι περιέεισιν, οὗτος ἀ. ὀνομάζεται (3, 25). Dieselbe Definition geben Apollonios (Lex. Hom. s. v.: ὁ ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖς γονεῦσι θάλλων, ἢ ἐφ' ᾧ ἀμφοτέροι οἱ γονεῖς θάλλουσιν), beinahe gleichlautend Hesychius, Suidas (ἐκατέρωθεν θάλλων, ὁ ἀμφοτέροις τοῖς γονεῦσι θάλλων, μηδενὸς ὠφραμισμένος), das Säkularorakel (. . . γονῶν / πάντες ζώντων, οἷς ἀμφιθαλῆς ἔτι φύτλη 21 f.) und Zosimus in der Einleitung dazu (beides bei Diels, Sibyllinische Blätter, 1890, 133 bzw. 135). Lenormants Fassung als Altersbezeichnung „voll erblüht“<sup>1</sup> scheidet also aus. Und wenn Mercklin die Ableitung der alten Grammatiker nachträglich verließ und die Bedeutung „umblühter Laub- und Kranzträger“ als das Ursprüngliche ansah<sup>2</sup>, so ist das nichts als eine Entgleisung.

Daß die im glücklichen Besitz beider Eltern befindlichen Kinder für den Kultus eine besondere Bedeutung erlangt haben, ist von antiken Voraussetzungen aus ohne weiteres verständlich. Die Frage, ob auch die Kinder am Gottesdienst beteiligt sein sollen, existiert für den antiken Menschen nicht.<sup>3</sup> Die kleinste kultische Einheit, die Familie, ist auch für den öffentlichen Kult grundlegend. Die Gesamtheit hat ihren „Herd“ so gut wie das einzelne Haus. Im Prytaneion jeder griechischen Stadt befindet sich das Heiligtum der Hestia. In Rom sind die Vestalinnen als fiktive Angehörige des Königshauses die Hüterinnen des öffentlichen Herdfeuers. So diente ursprünglich auch jeder Priester mit allen seinen Angehörigen den Göttern.<sup>4</sup> Wie noch in historischer Zeit die Gattinnen des Flamen Dialis und des Rex sacrorum am Dienst ihrer Männer Anteil haben, so waren in grauer Vorzeit die Priesterkinder die gegebenen Ministranten. Wo sie fehlten oder in passendem Alter nicht in genügender Anzahl zur Verfügung standen, traten fremde Kinder ein. Daß die *camilli* und *camillae*<sup>5</sup>, wie man sie nannte, nur beim Flamen Dialis und der Flaminica sowie den Curionen sich erhalten haben oder erwähnt werden, wird Zufall sein. Ihr Dienst war nun aber an bestimmte Vor-

<sup>1</sup> Recherches archéologiques à Eleusis (1862) 206: παῖδες δευτέρως ἡλικίας ou παῖδες ἀμφιθαλεῖς c'est à dire celui (âge), qui précédait immédiatement l'époque, où l'on était inscrit parmi les ἔφηβοι ou adolescents.

<sup>2</sup> a. a. O. 566.

<sup>3</sup> Vgl. im allgemeinen meine Ausführungen (Festschrift Ihmels [1928] 88 ff.).

<sup>4</sup> G. Wissowa, Rel. d. Römer<sup>2</sup> (1912) 496. Die Erklärung des Dionysios von Halikarnaß (2, 22, 1), daß Romulus den Angehörigen der Priester gewisse Funktionen übertrug, ist natürlich rationalistische Erfindung.

<sup>5</sup> *Camillus* bezeichnet ursprünglich jeden freigebornen Knaben (Festus 93, 3; Macr. 5, 20, 18). Über andere, phantastische Ableitungen vgl. Samter, RE 3, 1431 f.

aussetzungen gebunden: bis zur lex Ogulnia (300 v. Chr.) an freie Geburt in konfarreierter Ehe, dauernd an den Besitz beider Eltern. In dem letzteren sah man ein Zeichen des Wohlgefallens der Gottheit, während man das Gegenteil als einen Beweis ihres Mißfallens betrachtete.<sup>1</sup> Ein gewisses Gegenstück bildet die Verpflichtung der Priester in Messene, ihr Amt niederzulegen, wenn ihnen ein Kind starb, und die gleiche des Flamen Dialis, wenn er die Frau verlor (Paus. 4, 12, 6; Gell. 10, 15, 22). Römischer und griechischer Kultbrauch laufen hier völlig parallel und erklären sich gegenseitig. Die ἀμφιθαλείς der Griechen sind die *patrimi et matrimi* der Römer.

Der priesterliche Dienst geeigneter Kinder wächst aus einer erheblich breiteren Grundlage heraus. Besonders gut zeigen das die Akten der Arvalbrüder.<sup>2</sup> Die *pueri ingenui patrimi et matrimi*, welche vier an der Zahl traditionell am Mahl der Bruderschaft teilnehmen, sind zunächst nicht Opferdiener, sondern bringen die altrömische Sitte, daß der Sohn den Vater zum auswärtigen Mahle begleitet, sinngemäß zur Anwendung.<sup>3</sup> Wenn aber während des Mahles der *dea Dia* das Weihrauch- und Weinopfer dargebracht wird, assistieren sie dem Priester und tragen die gepörferten Früchte in den Opferschalen zum Altar.<sup>4</sup>

*Pueri et puellae patrimi matrimique* sind die berufenen Sänger bei feierlichen Gottesdiensten. Über das *carmen saeculare* des Horaz sagt eine i. J. 1890 gefundene Inschrift: *Pueri XXVII quibus denuntiatum erat patrimi et matrimi et puellae totidem carmen cecinerunt.*<sup>5</sup> Der Parallelbericht des Zosimus (hist. nova 2, 5 bei Diels a. a. O.) setzt das griechische Äquivalent ein: ἡμέρᾳ τρίτῃ ἐν τῷ κατὰ τὸ Παλάτιον Ἀπόλλωνος ἱερῷ τρεῖς ἐννέα παῖδες ἐπιφανεῖς μετὰ παρθένων τοσοῦτων, οἱ πάντες ἀμφιθαλεῖς, . . . ὕμνους ᾄδουσι τῇ τε Ἑλλήνων καὶ Ῥωμαίων φωνῇ καὶ παιᾶνας.<sup>6</sup> Dio Cassius berichtet von der Weihe des Augustusgrabmals unter Cali-

<sup>1</sup> Primitivere Zeiten mögen an die Stärke der Lebenskraft gedacht haben. Vgl. die Mitteilungen Frazers (Golden Bough I 1 ff.) über das Dianapriestertum in Aricia am Nemisee. Es ist aber auch ein alter Gedanke, daß der Gottheit nur das Makellose, das in voller Kraft und Schönheit Stehende geweiht werden darf. Die Parallele der at.lichen Anforderungen an Priester und Opfertiere liegt auf der Hand.

<sup>2</sup> Ed. Henzen 1874. <sup>3</sup> Henzen a. a. O. VII; 15.

<sup>4</sup> 30. Mai 80, 17. Mai 81 u. ö., Henzen a. a. O. 12, 13, 42, 43.

<sup>5</sup> Th. Mommsen, Mon. ant. della reale academia dei Lincei I (1890) 617 ff. = CIL. VI 32 323, Z. 147 ff. (Die Lesart bei A. Kießling-Heinze, Horatius<sup>4</sup> [1901] 338: *Sacrificioque perfecto puer. XXVII quibus etc.*, welche den Anschein erweckt, als ob nach dem Augustus der *camillus* das öffentliche Gebet vollzogen habe, ist ein boshafter Druckfehler.) Vgl. Z. 20: *pueros virginesque patrimos matrimosque*, sowie Macr. Sat. 1, 6, 14: *pueris ingenuis itemque libertimis, sed et virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus carmen.*

<sup>6</sup> Die „griechischen“ Hymnen hat Zosimus irrtümlich eingesetzt.

gula: οἱ εὐγενέστατοι παῖδες, ὅσοι γε καὶ ἄς ᾔσαν, μετὰ παρθένων ὁμοίων τὸν ὕμνον ᾗσαν (59, 7, 1). Ob auch die jugendlichen Sänger, welche um 227 v. Chr. der χοροδιδάσκαλος von Delphi den Pään lehren sollte, ἀμφιθαλεῖς waren? Ausdrücklich gesagt ist es nicht (Ditt. Syll.<sup>3</sup> I 450, Z. 5).

Groß ist die Fülle von sakralen obzwar noch nicht eigentlich priesterlichen Funktionen, welche nur Amphithalen übertragen werden. Die Zweige, welche in Olympia die Sieger krönten, schnitt ein solcher mit goldenem Messer von dem heiligen Ölbaum, den das Orakel einst bezeichnet hatte (Schol. Pind. Ol. III 60 Drachm. I p. 122, 22). Dasselbe geschah bei den pythischen Spielen (Schol. Pind. Hyp. Pyth. II 4, 14 Drachm.). In Athen wurde am Pyanepsienfeste die εἰρεσιώνη, ein mit Süßigkeiten versehener Olivenzweig von einem ἄς an der Tempelpforte aufgehängt (Eustath. zu Il. 22, 495, p. 1283).<sup>1</sup> Bei einem Apollonfest in Theben, den Daphnophorien, war ein ἄς der eigentliche δαφνηφόρος d. h. Träger des blumentumwundenen Olivenmastes, der zum Festschmuck gehörte (Prokl. in Phot. bibl. 239, 989<sup>9</sup> Hoesch., vgl. auch A. Mommsen, Heortologie 273 über die Oschophorien). Ein ἄς, der nach der späteren Legende Apollon selbst vertrat, ging an der Spitze des alle neun Jahre stattfindenden Stepterienzuges von Delphoi ins Tempetal (Plut. de def. or. 418 A, Nilsson, Griechische Feste 1906, 150 ff.). Vielleicht waren auch die nach Kreta zum Minotaurus entsandten Sühnopfer ἄς. Es wäre dann kein Zufall, daß Plutarch (Thes. 17 und 23) von ihren Vätern und Müttern als Lebenden redet. Bei den Hochzeitsfeiern sind in Attika παῖδες ἄς beteiligt (Paroemiogr. graec. I 82). Ganz entsprechend ist das Bild in Rom. Wie Cicero (de harusp. resp. 23) berichtet, führte ein *patrimus et matrimus* bei der Pompa die Rosse der die Götterexuvien tragenden *tensa*: *si ludius constitit aut tibicen repente conticuit aut puer ille patrimus et matrimus si tensam non tenuit, si lorum omisit, aut si aedilis verbo aut simpuvio aberravit, ludi sunt non rite facti* (vgl. Arnob. 4, 31). Die *rica*, das Kopftuch der Flaminica, wird angefertigt von *virgines ingenuae patrimae matrimaeque* (Paul. Diac., Epit. 288 Müller). Die Vestalinnen mußten ebenso wie die Salier (Dion. Hal. II 71) bei ihrem Eintritt *patrimi et matrimi* sein. Nach Lampridius (Heliog. 8) hätte noch Elagabal *patrimi et matrimi*, die er aus ganz Italien zusammenholte, als Opfer geschlachtet. Bei der Hochzeit trägt ein *camillus* das *cumerum*, den Korb mit den Utensilien der Braut<sup>2</sup> (Varro, de ling. lat. 7, 34), ähnlich wie in Athen ein παῖς ἀμφιθαλής mit Dornen und Eichenlaub bekränzt eine Schwinge mit Brot (Lobeck, Aglaophamus 648, Paroemiogr. graec. I 82).

<sup>1</sup> Den Text des dazu gesungenen Liedes überliefert Plut., Thes. 22.

<sup>2</sup> Nach Roßbach a. a. O. 320 ff. wäre damit Getreide gemeint.

Wie tief die Auszeichnung der Amphithalie im Volksempfinden wurzelt, läßt sich noch hübscher illustrieren. Der Spötter Lukian macht einmal einen scherzhaften Vorschlag, wie man sich die Wahl zwischen den verschiedenen philosophischen Lehrmeinungen erleichtern kann. Man schreibe die Namen sämtlicher Philosophen auf Täfelchen, tue sie in eine Urne und lasse *παῖδα τῶν ἀνθρώπων ἀ.ἡ τινα* sie der Reihe nach ziehen. Welcher Philosoph als der letzte in der Urne bleibt, ist der rechte (Herm. 57). Zur Zeit des Commodus kam es, wenn wir eine verworrene Notiz des Johannes Malalas (S. 287, 13 ff.) ernst nehmen und so deuten dürfen, in Antiochien zur Anbetung eines Amphitalen als Hermes.

Die reizvollsten Illustrationen aber liefert uns Neugriechenland mit seinen immer noch blühenden Volkssitten. Besonders das Liebesleben und die Initiationsriten der Ehe geben Kindern, deren Eltern noch leben, mannichfache Gelegenheiten zur Betätigung. An erster Stelle ist hier der sogenannte Klidonas<sup>1</sup> (*κλήδονας*, vgl. das homerische *κληδών* und nachhomerische *κληδών* „Vorzeichen“) zu nennen. Die Bedeutung des Wortes hat sich im Neugriechischen spezialisiert auf ein bestimmtes Orakel, das vor allem die Liebe und Heirat betrifft. Es wird herkömmlicherweise am Feste des heiligen Johannes *τοῦ κληδόνου*, dem 24. Juni, befragt. Am Vorabend werden von den Mädchen des Dorfes kleine Abzeichen, Ringe. Münzen u. dgl., auf Kreta Äpfel, die mit derartigen Gegenständen besteckt sind, in einen bis dahin noch nicht benutzten Krug geworfen und mit schweigend geschöpftem Wasser (*ἀμίλητο νερό*, s. u.) übergossen. Der Krug wird darauf verschlossen und eine Nacht ins Freie gestellt, „damit ihn die Sterne beschauen“. Wenn am eigentlichen Festtage die Frauen und Mädchen festlich versammelt sind, nimmt ein Jugendlicher, dessen beide Eltern noch leben, die Abzeichen bzw. Früchte einzeln aus dem Gefäß heraus und überreicht sie den Besitzerinnen, wobei teils stereotype, teils improvisierte Distichen rezitiert werden. Ohne ein wenig „*corriger la fortune*“ geht es dabei nicht ab. Den Vers prägt man dem Gedächtnis ein, und der Apfel wird mehrere Nächte unter dem Kopfkissen verwahrt. Was die betreffende Person dann träumt, dient zur näheren Deutung des erhaltenen Spruchs. Der am Sonntag vor der Hochzeit der Braut vom Bräutigam zu stiftende Brautkuchen muß ebenfalls durch ein „Glückskind“ überbracht werden.<sup>2</sup> Wenn ferner jungvermählte Eheleute zum ersten Male ihr Haus betreten, steigen in Epirus zwei noch im Besitz beider Eltern befindliche Kinder auf das Dach

<sup>1</sup> Über ihn E. Bybilakis, Neugriech. Leben (1840) 25 ff. (nennt, wohl irrümlich, als Johannestag den 25. Juli), C. Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen (1864) 83 f., dort weitere Literatur, ferner A. Thumb, Zeitschr. Ver. f. Volkskunde (1892) 392—405.

<sup>2</sup> Wachsmuth a. a. O.

und besprengen das junge Paar mit Wasser, wohl eine Lustration gegen etwaigen Zauber.<sup>1</sup> Am dritten Tage endlich werden die ganzen Hochzeitsfeierlichkeiten mit einem feierlichen Wasserholen beschlossen, bei dem ein Jüngling, der weder Voll- noch Halbweise sein darf, in einem besonders dazu bestimmten Gefäß Wasser aus der Quelle schöpft und es ohne ein Wort zu sprechen als *ἀμίλητο νερό* (unbesprochenes Wasser) in das Haus des jungen Paares trägt. Dort angekommen nehmen beide jungen Eheleute einen Mund voll davon und suchen sich in der Haustür damit zu bespritzen.<sup>2</sup>

Der glückverheißende Knabe heißt auf Kreta im Volksmunde *μανοκρουδάτος*.<sup>3</sup> Dieser unverständliche Ausdruck hat Mercklin in sichtliche Verlegenheit versetzt. Er versucht ihn als *vox hybrida* im Sinne von *manu κυρίου datus*, ein von der Hand des Herrn Gegebener = ein Segensknabe zu erklären.<sup>4</sup> Lateinisch-griechische Mischbildungen kommen im Mittel- und Neugriechischen vor.<sup>5</sup> Trotzdem handelt es sich hier um ein groteskes Mißverständnis. Die richtige Deutung ist folgende.<sup>6</sup> Es handelt sich um eine sogen. Dvandva-Bildung<sup>7</sup>, d. h. um eine Zusammensetzung, in der zwei selbständige Glieder, anstatt durch „und“ verbunden zu werden, zu einem Worte vereinigt sind. Einzelne Beispiele dafür sind schon aus dem Altgriechischen bekannt, etwa *ἀριστόδειπνον*, das nach Pollux 6, 102 Menander gebraucht haben soll und das von Hesychius erläutert wird durch „*ὅταν τὸ ἄριστον τῷ δείπνῳ συνάγῳσιν*“. Auch an das neutestamentliche *νυχθήμερον* (2. Kor. 11, 25) darf erinnert werden. Im Neugriechischen häufen sich solche Bildungen. Ich nenne *ἀνδρογυνον*

<sup>1</sup> Ph. Sakellarios, Sitten und Gebräuche der Hochzeit bei den Neugriechen. Diss. Halle (1880) 21 berichtet so aus seiner engeren Heimat.

<sup>2</sup> Wachsmuth 100 f.; Sakellarios 27.

<sup>3</sup> Bybilakis 25.

<sup>4</sup> a. a. O. Sp. 103. Mit einem gewissen Recht erinnert übrigens Mercklin an den Gebrauch von Waisenkindern beim Ziehen der Lose in Lotterien.

<sup>5</sup> Sophokles, Greek Lexicon, verzeichnet neben *μένσα* auch *μενσάλιον* = *κάλυμμα τραπέζης*. K. Paraskevaidis, Archimandrit der hiesigen griechischen Gemeinde, teilt mir mit, daß ein vom Bischof geweihtes Tuch, das den damit bedeckten Tisch zum Altar macht, also gewissermaßen diesen vertritt, *ἀντιμένσιον* heißt. G. Meyer, Sitzber. Akad. Wien, Ph. hist. Kl. Bd. CXXX (1895) 44 gibt an: *μήνσα* für Tisch. Davon *ἀντιμήνσιον*: *τὸ ἐπὶ τῆς ἀγίας τραπέζης*. Πανθ. XVII 226.

<sup>6</sup> Ich verdanke sie K. Dieterich, der mich auch in größter Freundlichkeit durch wertvolle Literaturangaben unterstützte. Auch Wachsmuth a. a. O. 83 scheint das Richtige empfunden zu haben, obwohl er *μονοκρουδάτος* druckt, was wohl eine derb anzügliche Umbildung ist, die im Volksmunde vorkommen mag.

<sup>7</sup> Das Wort ist indischen Ursprungs. Vgl. über diese Bildungen N. Dossios, Beiträge zur neugriechischen Wortbildungslehre, Tübinger Dissertation, Zürich 1879, 58 ff., ferner Classical Quarterly 14 (1920) 186 ff.



und ἀνδρόγυνα Mann und Weib, Ehepaar, ἀγόλεμονον eine aus Eiern und Zitronensaft hergestellte Brühe, μελοκάρυδον ein Gemisch von Honig und Nüssen mit Sesam, das bei den Hochzeitszeremonien eine Rolle spielt, ähnlich συκοκάρυδον „Feigen und Nüsse“.<sup>1</sup> In der ersten Hälfte unseres Wortes steckt μάννα (auch μάμμα) Mutter.<sup>2</sup> κύρου, zu dem auch der Zwischenkonsonant δ noch zu ziehen ist, ist der Genitiv von κύρης = κύριος, hier im Sinne von Vater gebraucht. Die Endung -άτος ist das in das spätere Griechisch übergegangene lateinische -atus, z. B. in γεμάτος „voll“.<sup>3</sup> μανοκυρουδάτος bedeutet also „mit Vater und Mutter versehen“. Im heutigen griechischen Volksleben begegnet uns mithin hier, sprachlich neu gefaßt, der wohlbekannte Begriff ἀμφιθαλής. Dadurch ist die oben gegebene Erklärung dieses Begriffes aufs neue glänzend gerechtfertigt. Überhaupt fällt auf unsere ganze bisherige Darstellung ein überraschendes Licht.

Der priesterliche Dienst der Amphitalen ist sichtlich nur die spezielle Anwendung einer allgemeineren Regel. Ihn irgendwie zu isolieren ist unzulässig. Man kann nicht einmal genau angeben, wo er anfängt. Zum Opfer des Zeus Sosipolis in Magnesia am Maeander werden je neun männliche und weibliche Amphithalen abgeordnet: ἔδοξε τῇ βουλήι καὶ τῶι δήμῳι . . . ἀποστέλλειν τοὺς παιδονόμους παῖδας ἑννέα<sup>4</sup> ἀμφιθαλεῖς, ἀποστέλλειν δὲ καὶ γυναικονόμους παρθένους ἑννέα ἀμφιθαλεῖς (Ditt. Syll.<sup>3</sup> II 589, Z. 20 ff., 196 v. Chr.). Desgleichen werden zum Opfer der Dezemvirn *decem ingenui, decem virgines, patrimi omnes matrimique* zugezogen (Liv. 37, 3, 6). Ob man hier schon von priesterlichem Dienst reden will, ist schließlich eine Frage der Ausdrucksweise. Die Bezeichnungen haben etwas Schwebendes. Es handelt sich nicht um den regelmäßigen Dienst der *camilli*, wohl aber um eine Art von priesterlichem Handeln, wenn *patrimi et matrimi* die Vestalinnen bei der Lustration des Capitols vor dem Wiederaufbau unter Vespasian unterstützen: *virgines Vestales cum pueris puellisq[ue] patrimis matrimisque aqua e fontibus amnibusq[ue] hausta perluere* (Tac. hist. 4, 53). Pausanias versichert aus lebendiger Tradition heraus, daß der Daphnophoros in Theben ein Jahr lang geradezu als Priester galt: τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Ἰσμηνίῳ παῖδα οἶκον τε δοκίμου καὶ αὐτὸν εὖ μὲν εἶδους, εὖ δὲ ἔχοντα καὶ ῥώμης ἱερέα ἐνιαύσιον ποιοῦσιν (9, 10, 4). Ähnlich

<sup>1</sup> Zahlreiche weitere Belege bei Dossios a. a. O.

<sup>2</sup> Als Liudprand von Cremona im Jahre 968/69 im Auftrage Ottos des Großen als Brautwerber um Theophano in Konstantinopel weilte, riefen ihm die Straßenjungen, offenbar weil sie sein priesterliches Gewand als weibisch empfanden, nach: μάννα, μάννα.

<sup>3</sup> Weitere Beispiele bei Dossios a. a. O. 32.

<sup>4</sup> Also auch auf griechischem Boden hat die Dreizahl mit ihren Potenzen in diesem Zusammenhang Bedeutung. In Rom ist die dritte Potenz am häufigsten (vgl. auch Liv. 27, 37, 7).

sagt Heliodor von Emesa (3. Jahrh. n. Chr.) Aethiop. 1, 22: ... ἀμφιθαλεῖς ὄντες νόμον τοὺς τοιούτους καλοῦντος ἱερατεύειν. Was von den „priesterlichen“ *camilli* gesagt wird, führt grundsätzlich darüber kaum hinaus: *flaminius camillus puer dicebatur ingenuus* (vgl. p. 43) *patrimus et matrimus* (vgl. p. 126), *qui flamine Diali ad sacrificia praeministrabat* (Paul. Diac. Epit. 93 Müller). Rauchpfanne und Opferschale sind schließlich nur die Abzeichen dieses Dienstes. Etwas anderes ist es, wenn die Kinder auch redend tätig sind. Mindestens in einzelnen Fällen ist dies der Fall gewesen.<sup>1</sup>

Daß man eine gewisse, wenn auch fließende Grenze empfunden hat, beweist die technische Zuspitzung der Begriffe. Träger dieser Entwicklung ist auf römischer Seite der Begriff *camillus*, während der komplizierte Ausdruck *patrimus et matrimus* sich dazu nicht eignet. Auf griechischer Seite nimmt umgekehrt der Begriff ἀς den technischen Sinn „Opferdiener, Ministrant“ an. Zwei Belege hierfür waren schon länger bekannt, beide aus Thyateira. Die eine Inschrift preist einen für uns Namenlosen: τ[οῦ] Σωτήρος Ἀσ[κληπι]οῦ λαμπρῶς καὶ πολυδαπάνως | δεκαπρωτεύσαντα καὶ ἐφηβραρχήσαντα καὶ ἀμφιθαλέα γενόμενον τῶν | μεγ[άλων] Ἀντωνίων ἀνα . . .<sup>2</sup> Ob das Substantiv ἀμφιθαλεύς eine Parallel- oder eine technische Weiterbildung von ἀμφιθαλής ist, läßt sich bei dem Mangel an Vergleichsmaterial nicht entscheiden. Für das letztere spricht das in einer anderen Inschrift derselben Stadt vorkommende Verbum ἀμφιθαλεύω, das sichtlich ausschließlich technischen Sinn hat: Ἀγαθῆι τύχηι. | Ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος | ἐτείμησεν Ἀθηναίων Με|νάνδρον Θυατειρη- νόν, ἐνδόξως παλαίσαντα | καὶ ἀμφιθαλεύσαντα τὰ μεγάλα Ἀσκληπιεία, | ὑπὸ ἐπιστάτην Διοφάν|τον Εὐνόμον.<sup>3</sup> Einen dritten Beleg liefert nun die Inschrift von Torre Nova, von der wir ausgingen. Ob ἀμφιθαλεῖς hier von ἀμφιθαλής oder ἀμφιθαλεύς abzuleiten ist, muß dahingestellt bleiben. Der

<sup>1</sup> Der bakchische Fries der Villa Irem bei Pompeji stellt einen Knaben dar, der das Ritual liest (Photographie Anderson 26 380. Dazu P. B. Mudie Cooke, Journal of Roman Studies III (1913) 157 ff.; M. Bieber, JdI 43, 298 ff.; zuletzt J. Leipoldt, Dionysos 28 ff. bes. 29). Farbige Reproduktion mit Text bei A. Maiuri, La villa dei Misteri (1931), Fig. 47, Tav. G, H, I, II. Vgl. auch de Jong, Das antike Mysterienwesen 134, 138, 220 f.

<sup>2</sup> BCH. X (1886) 415.

<sup>3</sup> BCH. X (1886) 415, vgl. XI (1887) 98. Cumont a. a. O. deutet ἀμφιθαλεύς ebenfalls als terminus technicus im Sinne von „Chorknabe“. Man könnte erwägen, ob es nicht den χοροδιδάσκαλος der ἀμφιθαλεῖς — von ἀμφιθαλής abgeleitet — bezeichnet. Dann würde sich die Reihenfolge der Aufzählungen leichter erklären. Die zuletzt zitierte Inschrift spricht nicht dagegen, da ἐπιστάτης den Tempelobersten, also einen Vorgesetzten des ἀμφιθαλεύς in dem angegebenen Sinn, bezeichnen kann (IG. I 32, 18 f.). ἀδελφὸς . . . ἀμφιθαλέων (BGH. XI [1887] 105 f.) in einer Inschrift aus Selendi bezeichnet nicht ein Glied der Kultbruderschaft, sondern betrifft Familienbeziehungen.

technische Sinn ist auf jeden Fall klar. Aus den Inschriften von Thya-teira darf man andererseits nicht schließen, daß allein dieser technische Sinn erhalten geblieben und die Beziehung zum jugendlichen Alter verloren gegangen sei. Die Aufzählung schreitet von der Gegenwart zur Vergangenheit fort. Der Umstand, daß man bei einem Erwachsenen das von ihm früher bekleidete Amt eines Ministranten der Erwähnung noch für wert hielt, bezeugt die Bedeutung, die man diesem Dienste beimaß. Für die hohe Wertung zeugt auch der Umstand, daß unsere Inschrift die Amphitalen noch vor den Likno-, Phallo- und Porphoren, also an bevorzugter Stelle, nennt. Für die Dionysosmysterien sind ἀμφιθαλείς hier zum erstenmal belegt.

Je mehr man sich dies alles vor Augen hält, desto mehr muß eine Ausnahme von der allgemeinen Regel auffallen, die bisher unbeachtet geblieben zu sein scheint. In Eleusis und Athen scheint bei gewissen Festbräuchen das Prinzip der Amphithalie durchbrochen worden zu sein. Soweit sich erkennen läßt, kommt dies für *μνούμενοι* und *μνούμεναι ἄφ' ἑστίας*<sup>1</sup>, Arrephoren<sup>2</sup> und Kanephoren<sup>3</sup> in Frage. Ich stelle das mir bekannt gewordene Inschriftenmaterial unten noch einmal in der nun gebotenen sachlichen Reihenfolge zusammen.<sup>4</sup> Kann es danach kaum zweifel-

<sup>1</sup> Es handelt sich bei diesen um solche Kinder, die vom Herde im Pry-taneion her, d. h. von Staats wegen geweiht wurden. Die ältere Erklärung „sich in der Nähe des Altars haltende Myster“ ist erledigt. Vgl. W. Amelung, *Disser-tazioni della Pontifica Academia Romana di archeologia*, Ser. II, Tom. IX (1907) 113—135. Über die rituellen Funktionen der jugendlichen Staatsmyster Porph. de abstin IV 5, Himerios XXII 7. Die einschlägigen Inschriften s. IG. III 1, Nr. 809, 828, 910—915, Lenormant a. a. O. Nr. 33, 34, 36, Waddington-Le Bas, *Inscriptions I* 1, 1 Nr. 330—332, 361.

<sup>2</sup> Über sie Synag. lex. chres bei Bachm., *Anecd.* 145, 24 ff.: Ἀρρηφορεῖν· τέσσαρες μὲν χειροτονοῦντο τῶν εὐγενῶν, δύο δ' ἐκρίνοντο, αἵτινες ἤρχον τῆς ὄψης τοῦ πέπλου καὶ τῶν ἄλλων τῶν περὶ αὐτήν (vgl. S. 46 über das Kopftuch der Flaminica). λευκὴν δὲ ἐσθῆτα ἐφόρουν. εἰ δὲ χροσία περιέθεντο, ἱερὰ ταῦτα ἐγένοντο. *Etym. magn.* 149, 19 ff. Gaisf.: τέσσαρες δὲ παῖδες χειροτονοῦντο κατ' εὐγένειαν ἀρρηφόροι ἀπὸ ἐτῶν ἑπτὰ μέχρις ἑνδεκα. Inschriften IG. III 1, Nr. 916—918, 924(?)

<sup>3</sup> Die Kanephoren sind die Trägerinnen der Weihgeräte, besonders im Pan-athenäenfestzuge. Inschriften s. IG. III 1, Nr. 921, 924(?), Lenormant Nr. 36, Wadd.-Le Bas a. a. O. Nr. 361; vgl. auch Nr. 105. Daß die Kanephoren notwendig Jugendliche waren, gilt nur für Athen.

<sup>4</sup> Statuen oder Inschriften werden der Regel nach den kultisch ausgezeichneten Jugendlichen mit Genehmigung der Behörden von beiden Eltern gesetzt (IG. III 1, Nr. 910, 828 und Lenormant Nr. 34) oder diese werden doch wenigstens erwähnt (Nr. 809, Lenormant Nr. 33). Hiernach muß es schon auffallen, wenn nur ein Elternteil genannt ist. Die Nennung des Vaters allein in IG. III 1, Nr. 912, 913, 916, 918 beweist zwar nicht unbedingt, daß die Mutter nicht mehr am Leben war, um so weniger, als diese Inschriften z. T. stark verstümmelt sind. Schwerer schon wiegen die Fälle, in denen der Vater allein (IG. III 1,

haft sein, daß auch Halb- und vielleicht Ganzwaisen von den angedeuteten Ehrenstellen nicht immer ausgeschlossen blieben, so fragt es sich, wie diese seltsame Erscheinung zu erklären ist. Wurde die Auswahl durchs Los vollzogen<sup>1</sup> und sah man in dem Ausfall derselben eine so bestimmte Willenserklärung der Gottheit, daß andere Gesichtspunkte daneben nicht aufkommen konnten? Oder war der Kreis der bevorrechteten Geschlechter so klein, daß der Ausschluß ganz oder halb verwaister Anwärter Schwierigkeiten zur Folge gehabt hätte?<sup>2</sup> Galt die Zugehörigkeit zu diesem auserwählten Kreise in jedem Fall als genügende Qualifikation? Ich wage keine bestimmte Entscheidung zu fällen. Die Durchbrechung der Regel bleibt auffallend.

Das inschriftliche Material gibt noch zu einer anderen Bemerkung Anlaß. Mehrere der kindlichen Würdenträger führen doppelte Namen.<sup>3</sup> Diejenigen, welche ihnen später beigelegt wurden, erinnern an die Mysteriengottheiten.<sup>4</sup> Die Vermutung liegt nahe, daß man das Gedächtnis der Weihe durch einen neuen „Taufnamen“ wach erhielt.<sup>5</sup> Sie läßt

Nr. 924) und vollends, in denen die Mutter allein, einmal unter Nennung des vielleicht verstorbenen Vaters, die Statue setzt (ebd. Nr. 917, 915). Höchstwahrscheinlich haben beide Eltern als tot zu gelten, wenn die Großmutter allein die Ehrung vollzieht (ebda. Nr. 914). Und wenn hier immer noch der Ausweg bliebe, daß die Großmutter als Hierophantin infolge ihrer nahen Beziehungen zu den Mysteriengottheiten die Enkelin als *μύστις* ehrt, so ist völlig eindeutig die Inschrift IG. III 1, Nr. 911: *Ἡ βουλή ἡ ἐξ Ἀρείου Πάγου καὶ ὁ δῆμος Νικοστράτην Μιννέου Βερρηνειίδου θυγατέρα, μνηθεῖσαν ἀφ' ἐστίας, Δήμητρι καὶ Κόρη ἀνέθηκε[ν], ἐπιμεληθέντος τῆς ἀναθέσεως τοῦ ἐπιτρόπου αὐτῆς Γαίου Κασίου Σημαχίδου.* Mit Recht bemerkt Lenormant dazu (a. a. O. 205): *évidemment la jeune fille dont il est question dans cette inscription était orpheline.* Der auffallende Widerspruch zu der sonstigen Praxis ist ihm nur deshalb entgangen, weil er den Begriff der Amphitalie nicht richtig verstand (vgl. S. 44). Die Inschriften Lenormant Nr. 36 und Lebas Nr. 330—332, 361 geben, teilweise stark verstümmelt, über die uns beschäftigende Frage keine Auskunft.

<sup>1</sup> Daß wenigstens die Plätze im Festzuge durchs Los verteilt wurden, sagt die Mysterieninschrift von Andania (Ditt. Syll.<sup>3</sup> II Nr. 736, Z. 32 f.). Für die Auswahl der *μνούμενοι ἀφ' ἐστίας* durchs Los verweist Lenormant a. a. O. 207 ohne genauere Quellenangabe auf ein Lexicon rhetoricum.

<sup>2</sup> Von der Auswahl der Arrephoren wird der Ausdruck Cheirotonie gebraucht. Vgl. S. 51, Anm. 2.

<sup>3</sup> Eine Junggeweihte heißt nach ihrer Mutter Aurelia Magna, führt aber auch den Namen Hermione, doch wohl seit der Weihe (Lenormant a. a. O. Nr. 34). Ein junger Staatsmyste hat sogar drei Namen. Als Kind heißt er Athenaios. Den Heranwachsenden nennen die Eltern Athenophilos mit dem Zusatz *διος*, also wohl im Anschluß an die Weihe. Endlich heißt er noch Epaphrodeitos (IG. a. a. O. Nr. 809).

<sup>4</sup> Der Aphrodite ist ebenso wie den eleusinischen Gottheiten das Schwein heilig. Hermes erinnert in mancher Hinsicht an Triptolemos.

<sup>5</sup> Den Anstoß gaben wohl primitive Wiedergeburtsgedanken. Über Kultnamen Mémoir. des Inscr. XIII 2, 611 ff.

sich auch stützen durch den Hinweis darauf, daß die Hierophanten von Eleusis ursprünglich ihren bürgerlichen Namen ganz verloren und nur noch ihren Amtstitel führten. In römischer Zeit behielten sie nur das Gentilizium bei. Ein weiterer Beitrag zur Würdigung des Ministrantendienstes ist das Prädikat *δῖος*, das einer seiner Träger in Eleusis erhält.<sup>1</sup>

Die Tracht der *camilli* zeigen uns zahlreiche römische Reliefs<sup>2</sup>: kurze Ärmeltunika mit Gürtel, nackte Beine, auf einer oder beiden Schultern öfter das *ricinium*, ein mit Fransen besetztes „Mäntelchen“, in der Hand die Rauchpfanne, die *acerra*, oder die Opferschale, das *praefericulum*. In ähnlichem, entsprechend verändertem Aufzuge zeigt uns ein Gemälde aus Ostia, heute in der Vatikanischen Bibliothek, einen Chor jugendlicher Sänger.<sup>3</sup> Leichter ist die Kleidung der *μουόμενοι ἀφ' ἐστίας*, wie wir sie aus Repliken eleusinischer Statuen im Konservatorenpalast kennen.<sup>4</sup> Der eine der hier dargestellten Knaben trägt nur am rechten Fuße eine Sandale, während der linke nackt ist. Dies entspricht einem auch sonst nachweisbaren Brauch, der ursprünglich mit dem Kult der Mutter Erde oder unterirdischer Gottheiten zusammenhängen wird.<sup>5</sup> Ein auf einer eleusinischen Terrakotte<sup>6</sup> dargestellter jugendlicher Myster hat nur den Kopf teilweise verhüllt und ist im übrigen unbekleidet. Auch der die Weihe empfangende Jüngling auf einem schönen eleusinischen Relief<sup>7</sup>, den man für Triptolemos hält, ist beinahe nackt, nur von dem über die Schulter geworfenen Mantel lose umwallt. Der Knabe, welcher auf dem bakchischen Fries der Villa Igem<sup>8</sup> aus einer Buchrolle das Ritual zu lesen scheint, ist völlig nackt bis auf die hohen Schuhe an beiden Füßen. Hier steht gewissermaßen einer der Amphithaleis von Torre Nova im Bilde vor uns. Die weiblichen Pendanten denken wir uns am besten in langwallenden weißen Gewändern.<sup>9</sup> Die Andaniainschrift setzt dafür Höchstpreise fest, je nach dem Range 50 Drachmen bis 2 Minen (Ditt. Syll.<sup>3</sup> II 736, 7. 17 ff.).

<sup>1</sup> Vgl. S. 52, Anm. 3.

<sup>2</sup> Literatur RE. II 1432, einige Abbildungen bei Daremberg-Saglio, Dict. s. v. *Camillus*.

<sup>3</sup> A. Dieterich, „Sommertag“ (1905), Fig. 2. B. Nogara, *Le nozze Aldobrandine*. Milano 1907, Deubner, JdI. 42, 186 f.

<sup>4</sup> JHS. 29, T. 1. Catalogue of the ancient sculptures ed. H. Stuart Jones, Oxford 1926, T. 42.

<sup>5</sup> W. Amelung a. a. O. 121 ff.

<sup>6</sup> F. Winter, Typenkatalog I 92 Nr. 4. Wie die letztgenannten auch bei Haas-Leipoldt, Bilderatlas 9/11 (1926) Nr. 187, 189, 190.

<sup>7</sup> Photographie Alinari Nr. 24 236.

<sup>8</sup> Vgl. S. 50, Anm. 1.

<sup>9</sup> Vgl. das S. 51 über die Arrephoren Gesagte und etwa das Fragment vom östlichen Parthenonfries im Louvre, Photo Giraudon 1018. Gemusterte Kleider, bei den Kindern einfach gestreift, zeigt ein Vasenbild aus Eleusis (um 520 v. Chr.). Haas-Rumpf, Bilderatlas 13/14 (1928) Nr. 155.

Bedeutsamer als die Trachtenfrage ist die Frage nach dem Alter. Die untere Grenze ist durch das Erfordernis einer gewissen Intelligenz, in einigen Fällen der Lesefähigkeit, gegeben. Unter sieben bis acht Jahren war schwerlich ein Knabe oder Mädchen imstande, diese Bedingungen zu erfüllen. Schwerer ist die obere Grenze zu bestimmen. Eine vielumstrittene Stelle der Jobakchenstatuten lautet: ἔστω δὲ τὸ ἰσηλίσιον τῷ μὴ ἀπὸ πατρὸς Χ ν' καὶ σπονδῆ. δμοίως καὶ οἱ ἀπὸ πατρὸς ἀπογραφέσθωσαν ἐπὶ Χ κ' διδόντες ἡμιφόριον μέχρις ὅτου πρὸς γυναικάς ὤσιν.<sup>1</sup> Wie man sie auch erklären mag, daß die ἀμφιθαλεῖς bis zur Verheiratung ihren Dienst getan hätten, darf man aus ihr keinesfalls schließen. Wenn dies bei Mädchen vorgekommen sein sollte<sup>2</sup>, so hat man sich dabei des frühen Datums der Eheschließung zu erinnern. Von den ministrierenden Knaben handelt die erwähnte Bestimmung gar nicht, wohl aber eine andere: ἐὰν δὲ ἱερὸς παῖς ἐξωτικὸς καθεσθῆις (d. h. ohne bisherige Familienbeziehung zur Bruderschaft) ἀναλώσῃ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὸ Βακχεῖον, ἔστω μετὰ τοῦ πατρὸς λόβακχος ἐπὶ μιᾷ σπονδῇ τοῦ πατρὸς (Z. 55 ff.). Eine Altersbestimmung ist hier nicht getroffen, vermutlich deshalb, weil diese als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Die *camilli* werden ausdrücklich als *impuberes* bezeichnet (Serv. ad Aen. 11, 558, Dion. Hal. 2, 22), und das *investes* bei Macr. 3, 8, 7 = Serv. ad Aen. 11, 543 bedeutet dasselbe. Dazu stimmen sämtliche bildliche Darstellungen.<sup>3</sup> Sie zeigen durchweg Knaben, die die Größe der Erwachsenen noch nicht erreicht haben. Ganz exakt sagt das Etym. magn. von den Arrephoren: ἀπὸ ἐτῶν ἐπτά μέχρις ἔνδεκα.<sup>4</sup> Die Altersbestimmung Lenormants<sup>5</sup> trifft also, obwohl philologisch ungenügend begründet, sachlich etwa das Richtige. Es gibt allerdings auch priesterliche Dienste, bei denen nur die Übernahme, nicht aber die dauernde Ausübung an die Bedingungen der Amphithalie und des kindlichen Alters geknüpft

<sup>1</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> 1109, Z. 36 ff. Die letzten Worte deutet man: solange sie unter mütterlicher Obhut sind (F. Poland, Vereinswesen [1909] 301), solange sie in der Frauenabteilung sich befinden (Maaß), solange sie mit Frauen nichts zu tun haben, d. h. nicht geschlechtsreif sind (Dittenberger) oder solange sie unverheiratet sind (Wide, Drerup). Die erste Erklärung würde die Vergünstigung zur Bedeutungslosigkeit herabdrücken, da die mütterliche Obhut nur bis zum fünften oder sechsten Jahre dauert. Die Existenz einer besonderen Frauenabteilung ist recht problematisch. Gegen die beiden ersten Erklärungen spricht außerdem, daß *μέχρις ὅτου* einen Terminus ad quem bezeichnet. Bei der dritten Erklärung hat Hiller von Gaertringen mit Recht ein Adjektiv vermißt. So befriedigt am meisten die vierte. Daß die Heirat als Anfang der wirtschaftlichen Selbständigkeit die Beitragsverpflichtungen modifizierte, ist nicht so unverständlich, wie Poland annahm.

<sup>2</sup> . . . κόραν καὶ κόρην, τὸν μὲν ἕως ἥβης ὑπηρετεῖν τοῖς ἱεροῖς, τὴν δὲ κόρην ὅσον ἂν ἡ χορόν ἀγνὴ γάμων (Dion. Hal. II 22).

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 53.

<sup>4</sup> Vgl. S. 51, Anm. 2.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 44.

ist. Die Vestalinnen mußten ihr Amt zwischen dem sechsten und zehnten Lebensjahr antreten. Der Kaiser Marc Aurel ist als siebenjähriger Knabe (Hist. Aug. Marc. Aur. 4, 2), der Schwiegersohn des Kaisers Claudius elfjährig in das Kollegium der Salier eingetreten.<sup>1</sup>

Inwieweit die Begriffe *ἱεροὶ παῖδες* und *ἀμφιθαλείς* u. U. sich decken, ist schwer zu sagen. Wenn Fränkel und Stengel bei dem ersteren immer an Tempelsklaven (Hierodulen nicht im technischen Sinn) dachten, so ist dies zweifellos verfehlt.<sup>2</sup> Ob andererseits Poland<sup>3</sup> recht hat, wenn er in den Urkunden das Wort *παῖδες* mit alleiniger Ausnahme der Hymnodeninschrift immer von unmündigen Vereinsangehörigen verstehen möchte, kann hier nicht entschieden werden. Daß in den griechischen Vereinen die Kinder häufig vertreten sind, und zwar auch als selbständige, zahlende Mitglieder — wo dann natürlich der Vater für sie eintritt — ist eine Tatsache, an der man nicht rütteln kann.<sup>4</sup> Die zuletzt zitierten Worte der Jobakcheninschrift aber liefern den Beweis, daß *ἱερὸς παῖς* einen unter väterlicher Gewalt stehenden Knaben, der beim Opfer Verwendung findet, bezeichnen kann. Inwieweit die in Asklepieien besonders häufig erwähnten *παῖδες*<sup>5</sup> ebenso zu beurteilen sind, mag im allgemeinen dahingestellt bleiben. Wenn es dem Aelius Aristides scheint, als höre er morgens im Heiligtum des Asklepios *τοὺς παιδάς ᾄδειν* (I 452 f. Dind.), so möchte ich bestimmt an Kinder denken. In Delphoi setzt zur Zeit Traians ein *ἱερὸς παῖς*, der freilich wohl längst erwachsen ist, aber den Ehrentitel immer noch führt, seinem Freunde L. Kassios Petraios, dem bekannten Intimus Plutarchs, eine Statue.<sup>6</sup> Möglich, daß es in dem berühmtesten Heiligtum Apollons eine Art von Alumnat für die heiligen Knaben gab.<sup>7</sup> Daß diese sämtlich *ἀμφιθαλείς* waren, läßt sich durch Analogieschluß vermuten, aber nicht beweisen.

<sup>1</sup> RE. 2. Reihe I 1882.

<sup>2</sup> Fränkel hat zu IG. IV 824 seine in Inschriften von Pergamon zu Nr. 251 Z. 26 ausgesprochene Ansicht wesentlich modifiziert.

<sup>3</sup> a. a. O. 301.

<sup>4</sup> Eine Troizener Liste (IG. IV 824, 3. Jahrh. v. Chr.) führt am Schluß drei *παῖδες* auf, von denen zwei den gleichen Vaternamen führen, also wohl Brüder, Söhne eines Sodalen, sind. Die Mysterieninschrift von Andania erwähnt weibliche *παῖδες*, im Kindesalter stehende Mädchen, als Mysten (Syll.<sup>3</sup> II 736, Z. 17 f.). Die Sklavinnen (freilich nicht Tempelsklavinnen) werden hinterher besonders erwähnt, jedoch nur unter den *ιδιώτιες*, nicht unter den *ἱεραί*, deren höherer Rang an dem höheren Preis ihrer Gewänder kenntlich ist. Zu dem zweiten Grad des Weihe haben Unfreie keinen Zutritt, wohl aber Freie selbst im Kindesalter (Z. 20). Vgl. ferner Poland a. a. O. 18, 96, 184 u. ö.

<sup>5</sup> Fränkel, Inschriften von Pergamon 1896, zu Nr. 251, Z. 26.

<sup>6</sup> Ditt. Syll.<sup>3</sup> II 825 C (2. Jahrh. n. Chr.). Vgl. Plutarch, de Pyth. or. 29.

<sup>7</sup> Vgl. BCH. 20, 719, 9: *ἱεροῦ παιδὸς τοῦ πνθίου καὶ πρέσβους τῶν Ὀσίων*.

Die früher für Eleusis gesammelten Beobachtungen<sup>1</sup> richten eine Warnungstafel auf.

Die sachliche Bedeutung des kleinen Ausschnittes aus der griechischen Religionsgeschichte, der uns hier beschäftigt hat, scheint mir in einem Doppelten zu liegen. Der eine Punkt, auf den es ankommt, wird dadurch noch besonders herausgehoben, daß unter den Beauftragten der Dionysosgemeinde in Torre Nova auch ein ἀρχυμενίσκος erwähnt wird. Ob die beiden ἀμφιθαλείς zu seinen Pflegebefohlenen gehörten, läßt sich nicht sagen. Sicher ist, daß außer ihnen noch ein größerer Kreis von Jugendlichen zur Gemeinde gerechnet worden ist. Immer wieder wird uns die große Bedeutung der Kinder und Jugendlichen für die antike Religionsübung sowohl im offiziellen Kult wie in den Mysterien eindrucksvoll. Obwohl neuerdings wiederholt betont<sup>2</sup>, wird sie vielleicht immer noch nicht genügend beachtet. Sie ist auch für die Struktur der urchristlichen Gemeinden, für die urchristliche Auffassung vom Kinde und für die Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe lehrreich und verdient daher immer wieder in Erinnerung gebracht zu werden.

Sodann ergeben sich Perspektiven, die hier nicht weiter verfolgt, sondern nur noch angedeutet werden können. Die Bevorzugung der ἀμφιθαλείς ist ein Zeugnis für den ursprünglichen und weithin ungebrochen erhalten gebliebenen Glauben der Antike an die göttliche Leitung und an die Bedeutung des Wohlgefallens der Götter. Zugleich wird deutlich, wie dieser Glaube, in seiner Äußerlichkeit mit dem Aberglauben sich mindestens stark berührend, notwendig in Härte umschlägt gegen die vom Geschick weniger Begünstigten. Die darin zutage tretende innere Verwandtschaft mit dem jüdischen Vergeltungsdogma aufzuzeigen fiel nicht schwer. Es muß daneben hervorgehoben werden, daß es an Erweichung des Prinzips weder auf jüdischem noch auf griechischem Boden gefehlt hat. Wirklichen Wandel hat aber erst, weniger tatsächlich als grundsätzlich, das Christentum gebracht, indem es, die Vaterliebe Gottes in den Mittelpunkt stellend, eine gänzlich andere Auffassung vom Leiden vertrat. Diese Umwertung aller Werte steht so offensichtlich im Zentrum der neutestamentlichen Frömmigkeit, daß ein Einzelnachweis überflüssig ist. Es liegt etwas Versöhnliches darin, daß das Christentum damit doch auch Linien zu Ende führte, die schon früher, wenngleich unter der Oberfläche, sich angedeutet hatten.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 51 f.

<sup>2</sup> Von J. Leipoldt in der Festschrift Ihmels (1928) 72 f. und in seinem Dekanatsprogramm „Die urchristliche Taufe“ 73—78, von mir ebenfalls in der Festschrift Ihmels 84—100 und in ZNW. (1930) 81—111. Weitere Auskunft gibt die in allen diesen Veröffentlichungen angeführte Literatur. Als besonders wertvollen Beitrag nenne ich noch die Besprechung eines Sarkophags von Beirut durch Cumont, Syria X (1929) 217 ff.



# NEUE BEITRÄGE ZUM NEMESISKULT

## VON HANS VOLKMANN IN MARBURG/LAHN

### I. NEUGEFUNDENE DARSTELLUNGEN DER NEMESIS

Im Archiv f. Religionsw. XXVI (1929) 316 (im folgenden „Arch.“) habe ich auf das Vorwiegen des Nemesiskultes in den Donau- und Balkanländern hingewiesen. Zu den dort beigebrachten Belegen ist zunächst ein Relief nachzutragen, dessen schon erfolgte Publikation mir damals entgangen war (vgl. Arch. 306, Anm. 1). In Viza, dem antiken Βιζύη Thrakiens, fand Kalinka (Österr. Jahreshfte XXIII [1926] Beibl. 121, Fig. 10) eine Marmorplatte, die „in Vordersicht eine mit langem, gegürteten Ärmelchiton bekleidete Frau zeigt, deren kurzes Obergewand den Unterleib bedeckt und über den linken Arm herabfällt. Sie stützt sich mit dem linken Ellenbogen auf einen Pfeiler, neben dem rechts ein achtspeichiges Rad steht, in der abwärts gestreckten Rechten hält sie eine Wage.“ Die Inschrift darunter Γ(άιος) Ἰούλιος Ἰνγένοϋς<sup>1</sup> [δευ]τεροαρχῶν ἐν-ξάμενος καὶ ἐπιτυχῶν χαριστήριον nennt die Göttin nicht, doch erkennt Kalinka mit Recht die Nemesis in dem dargestellten Typus, der uns z. B. aus den Funden im Theater von Philippi (Arch. 315, Nr. 47 a—c, bes. b) bekannt ist. Dort ist neuerdings wieder an der westlichen Parodos ein Relief entdeckt worden (BCH. LII [1928] 110, Fig. 21; JHSt. IL [1929] 230f.), das dem von Viza sehr ähnelt. Kleidung und Haltung der Göttin ist die gleiche, nur fehlt zur linken der Pfeiler, die linke Hand hält die Elle, während auf dem Relief von Viza die linke Hand nicht mehr zu erkennen ist. Auch der Schlußstein eines Rundbogentores des Theaters von Philippi ist mit einem Nemesisrelief geschmückt, die Göttin hat in der Rechten die Wage, in der Linken die Elle (B. Schweitzer, JdJ. 46 [1931] 206, 2).

Das nämliche Attribut (Elle im linken Arm) und die gleiche Gewandung (bis auf die Füße fallender Chiton, darüber Mantel, der über

<sup>1</sup> Einen anderen Ingenus in Verbindung mit Nemesis Adrasteia nennt die m. W. in der Nemesis-Literatur nicht beachtete Inschrift aus der Gegend von Tomi (Arch. epigr. Mitt. XV [1892] 95, 15) Ἀγα[θῆ] τύχη Νεμέσ[ει] Ἀδρ[α]στεία [Φλ]α[ουία?] Πρόκλα χαριστήριον Ἰνγένοον, die mit IGRR. III 455 die Verschmelzung beider Göttinnen zeigt (vgl. Arch. 300 Nr. 13 und 304).

den linken Arm geschlagen ist), erlaubten uns, die neugefundene Marmorstatue von Marosport bei Apulum (Dacien) auch ohne ihre örtliche Zugehörigkeit hier einzureihen (C. Daicovici, *Cronica Archeologica si epigrafica a Transilvanei*, Cluj 1930, S. 4, Nr. 5; S. 17, Nr. 5; S. 3, Fig. 2 = *Anuarul comisiuni monumentelor istorice sectia Pentru Transilvania 1929* [Cluj 1930], S. 303, Fig. 2; S. 304, Nr. 5). Die Göttin hält aber nicht wie gewöhnlich das untere Ende der Elle mit der Linken, sondern umfaßt sie in der Mitte mit übergelegtem Daumen und Zeigefinger. Die rechte Hand führt nach dem Herausgeber — auf der Abbildung nicht sicher erkennbar — den Nemesisgestus aus, sodaß das Ganze der öfters so dargestellten Nemesis von Thasos (vgl. Roscher, *Myth. L. III* 1, 158, Abb. 6, sowie B. Schweitzer a. a. O. 206, Abb. 7) gleicht. Der Sockel der Statue trägt die Inschrift [N]emesi Reginae | C Jul(ius) Valens harus(pex) | Col(oniae) Apuli et ant(istes) huiusc(e) loci | somnio<sup>1</sup> monitus l(ibens) p(osuit). Zur Nemesis regina vgl. v. Premerstein, *Philolog. LIII* (1894) 412, 6; B. Schweitzer a. a. O. 179; die Person des Weihenden ist uns, wie schon der Herausgeber bemerkt, aus CIL III 1114, 1115, 1116, 1117 (?) und 1750 (?) bekannt, aus Stiftungen an Sol Invictus, Venus Victrix und Virtus Romana pro salute imperii et senatus populi Romani, und wohl in die Zeit Mark Aurels zu setzen.<sup>2</sup> In Apulum war früher schon eine Votivtafel der Nemesis gefunden (CIL. III 1126), auf der sie in der Rechten die Elle, in der Linken die Wage hält, ihren Fuß auf das Rad stellt und zu ihren Füßen den Greif hat. Man gab der Gottheit also ihr Symbol, die Elle, bald in den rechten, bald in den linken Arm; auch am gleichen Orte — das zeigen die Funde von Apulum — verehrte man sie in beiden Darstellungsformen. Doch hat die Göttin die Elle nur selten in der Rechten, nach den Münzbildern vorzugsweise auf dem Balkan und zur Zeit der Kaiser Philippus und Gordian.<sup>3</sup> In diesen zeitlichen Zusammenhang dürfte daher auch diese längst bekannte Votivtafel einzureihen sein, über deren Entstehungszeit die Herausgeber der Inschrift nichts bemerken. Die Nemesisstatue des auch für die Entwicklung des antiken Theaters bedeutsamen<sup>4</sup> Theaters zu Stobi könnte — soweit die Bruchstücke ein

<sup>1</sup> Zur Traumerscheinung der Nemesis vgl. Artemidor 143; Pausan. 7, 3, 2; sowie Inschriften wie CIL. VI 533 und den Altar aus Lychnadia (Rhodos) *Ἀντιγονος Νημέσει κατ' ὄνειρον*, *Oversigt over det Kongel. Danske Videnskaberne Selskabs Forhandling* (Kopenhagen 1903) 91.

<sup>2</sup> Zur Chronol. d. Col. Ap. vgl. auch J. Jung, *Österr. Jahreshfte III* (1900) Beibl. 184, Anm. 6.

<sup>3</sup> Vgl. H. Posnansky, *Nemesis und Adrasteia* (Bresl. Phil. Abhdl. V 2, 1890) 143 (Tium), 153 (Kallatia, Mösien), 154 (Markianopolis) usw.

<sup>4</sup> Vgl. *Slawische Rundschau II* (1930) 190 f. XVI. Ber. d. Röm.-Germ. Kom., Frankfurt a. M. 1927, 97 ff. Wie das Theater von Philippi, wurde auch das

Urteil erlauben — nach dankenswerter Mitteilung ihres Entdeckers Prof. Balduin Saria (Laibach) in der linken Hand, die geschlossen und mit dem Rücken abwärts gekehrt ist, die Wage gehalten haben. Doch war die Göttin kurz gewandet im Gegensatz zu den Darstellungen von Viza und Philippi und trug Stiefel entsprechend etwa dem Relief von Thasos (Roscher, *Myth. L. III* 1, 157, Abb. 6). Die am gleichen Ort auf einer rötlichen Marmorplatte gefundene Inschrift (vgl. *Arch.* 313, Nr. 33 a) hat Saria inzwischen veröffentlicht (Glasnik Skopskog Naučnog Društva V [1929] 8): Deo Caes(ari) Aug(usto) p(atri) p(atriciae) et munic(ipio) | Stob(ensium) Ultricem | Augustam | Sex. Cornelius | Audoleo | et C. Fulcinus | Epictetus | et L. Mettius | Epictetus | Augustal[e]s f(ecerunt). Saria (S. 9—10) weist mit Recht auf die eigenartige Konzeption der Inschrift hin, durch deren lateinische Fassung griechische Elemente hindurchschimmern (deo Caesari = θεῷ Καισαρί). Auch die Widmung an Kaiser und Municipium erinnert an griechischen Brauch (vgl. etwa Dessau 111). Merkwürdigerweise wird der Kaiser nicht genau<sup>1</sup> bezeichnet, vielleicht sollte jeder gerade regierende Kaiser sich in der Widmung geehrt fühlen, wie der Zusatz Augusta<sup>2</sup> und die Person der Weihenden, die Augustalen, nahelegen. Für die seltene Bezeichnung der Göttin als Ultrix<sup>3</sup> — in griechischen Inschriften des gleichen Heilig-

von Stobi später in ein Amphitheater umgewandelt, vgl. P. Collart, *BCH.* LII (1928) 112, Anm. 3; A. M. Woodward, *JHS.* XLIX (1929) 230 f.; Saria, *RE.* IV A, 52. Damit erhöht sich die Zahl der uns bekannten Theaterumbauten, von denen noch F. Stähelin, *Die Schweiz in röm. Zeit*, Basel 1931, 231 nur zwei kannte (Korinth und Augusta Raurica).

<sup>1</sup> Für das bloße Caesar Augustus auf Inschriften sonst vgl. Dessau 977, Anm. 1 (für Claudius und Nero bezeugt).

<sup>2</sup> Zur Bedeutung dieses adjektivischen Zusatzes Augusta gegenüber dem häufigen Genetiv Augusti vgl. P. L. Strack, *Untersuchungen zur Geschichte der Kaiser Nerva, Traian und Hadrian*, Gießen 1930, 52 u. 77. Während ihm die genet. Form eher auf den jeweils herrschenden Augustus hinzudeuten scheint, weist die adjekt. auf den ersten Augustus und den in seinem Namen symbolisierten Prinzipat als Ganzes zurück. In der vorliegenden Inschrift entspricht dieser Deutung gut die allgemein gehaltene Bezeichnung des geehrten Kaisers. W. Kubitschek, *GGA.* 194 (1932) 391 lehnt freilich solchen bewußten Unterschied der Benennungen ab.

<sup>3</sup> Aus der Literatur vgl. dazu Ovid *trist.* V 8, 8 ultrix Rhamnusia; *Mythogr. Vat.* I Nr. 185 (A. Mai, *Classic. auct.* 3, Rom 1831, 64 u. 148 = G. H. Bode, *Scriptores Rerum Mythicarum Latini Tres*, Celle 1834, 56 u. 135) id (Nemesis) est Fortuna ultrix fastidientium; *Ammian. Marc.* XIV 11, 25 ultrix facinorum impiorum; *Ausonius* (ed. Peiper) p. 278, 54 ultrix dea. Ferner auf der Rückseite von Münzen aus Cremna (Pisidien) Nemesis mit der Beischrift ULTRI(c)i aus der Zeit des Kaisers Geta (H. Cohen, *Description ... des monnaies ... sous l'empire Romain*, Paris 1880—1892, IV 285, Nr. 298) u. Herennius Etruskus (*Catalog. of Greek Coins in the Brit. Mus. Lycia, Pamph. etc.*,

tums wird sie nach brieflicher Mitteilung Sarias *Nέμεσις* genannt — führt Saria die zweisprachige stadtrömische Inschrift CIL. VI, 532 an, in der *Nέμεσις* durch *Ulrix* übersetzt wird. Ist in letzterem Fall durch die Gegenüberstellung *Ulrix* gut verständlich, so dürfte es auf der Inschrift von Stobi, die ursprünglich garnicht mit irgendeiner direkten Nennung der *Nemesis* in Verbindung stand, durch einen besonderen Anlaß verursacht sein. Die dem Schriftcharakter nach aus trajanischer Zeit (Anfang 2. Jahrh. n. Chr.) stammende Inschrift ist nämlich erst nachträglich an der Rückwand des *Nemesisacellum* im Theater (3. Jahrh. n. Chr.) angebracht worden, hatte also zunächst nichts mit der bekannten Bedeutung der *Nemesis* für Theater usw. zu tun. Wenn nun die *Augustalen*, denen nach den griechischen Beinamen<sup>1</sup> zweier von ihnen *Nέμεσις* geläufiger war, in einer Inschrift zum Heile des Kaisers und *Municipiums* statt des gerade für die Balkanländer üblichen *Nemesis Augusta* die *Ulrix Augusta* setzen, so wollten sie damit schwerlich m. E. eine Probe ihrer lateinischen Sprachkenntnisse geben, sondern gerade diese Seite der vielgestaltigen (vgl. Arch. 296, Anm. 2) Gottheit hervorheben. In solcher Absicht hatte einst Augustus dem Mars *Uitor* einen Tempel erbaut. Nun konnten mancherlei Vorfälle loyalen Untertanen Anlaß geben, der schützenden Huld der Rächerin *Nemesis* gegenüber dem Kaiserhaus dankbar zu sein. Dazu brauchte nicht einmal die Erinnerung an Cäsar mithelfen, der dem Walten der *Nemesis* ja seinen Sieg über Pompejus verdankte und daher die Göttin entsprechend ehrte (vgl. Arch. 304 f.).<sup>2</sup> Für die Zeit Traians wird man Ereignisse heranziehen dürfen, die den Stobensern besonders örtlich nahe lagen. Trajan hatte die großen Mißerfolge, die Domitian und dessen Feldherr *Cornelius Fuscus* gegen die Dacer unter ihrem tatkräftigen König *Decebalus* erlitten hatten, glänzend gerächt. Er hatte sogar in persönlicher Lebensgefahr geschwebt (Cass. Dio LXVIII 11, 3). Mit Hilfe eines Überläufers hoffte nämlich *Decebalus* den Kaiser ermorden zu können (*δóλω καὶ ἀπάγγη*), was durch Zufall entdeckt wurde. Als schließlich *Decebalus* durch die energische Kriegsführung seines Gegners alles verloren sah,

---

London 1897, 218, Nr. 13, Pl. XXXV 8). Die von Cohen beschriebene Münze dürfte identisch sein mit dem von *Posnansky* 150 irrthümlich *Crema* (*Pamphylien*) zugeschriebenen Stück des gleichen Kaisers. Infolge der oft wechselnden Grenzen wurde das gleiche *Crema* bald zu *Pisidien*, bald zu *Pamphylien* gerechnet, vgl. *Forbiger*, Handbuch der alten Geographie, Hamburg 1877, II 327; *Head*, *Historia Nummorum*, Oxford 1911, 699.

<sup>1</sup> Zu *Audoleo* vgl. H. Krahe, *Altilyr. Personennamen*, Heidelberg 1929, 13 u. 154, 5.

<sup>2</sup> Zu der dort besprochenen besonderen Behandlung des *Pompeiuskopfes* vgl. Beispiele aus neuerer Zeit bei L. Radermacher, *Anzeiger Akad. Wien*, phil. hist. Kl. LXIV (1927) 32 sowie den Nachtrag 223.

tötete er sich vor der Gefangennahme selbst (Cass. Dio LXVIII 14), eine Szene, die in die Bilder der Traianssäule<sup>1</sup> aufgenommen wurde. Sein Kopf wurde im römischen Lager ausgestellt mitsamt der wegen seines Vertragsbruchs abgehauenen Rechten und dann nach Rom gebracht. Der Sturz dieses mächtigen, übermütigen Fürsten und Trajans Errettung konnte als Werk der Nemesis erscheinen, die den gerade im Balkangebiet beliebten<sup>2</sup> Kaiser und sein Municipium schützte. Traian selbst hat diesem Rachedenken eindringlichst Ausdruck verliehen in dem Tropäum von Adamklissi, das laut Inschrift dem Mars Ultor geweiht war.<sup>3</sup> Die Anteilnahme der Einwohner von Stobi an den Kriegen in ihrer Nachbarschaft zeigt z. B. eine unter Mark Aurel geprägte Münze von Stobi, die Nemesis in Verschmelzung mit Nike zeigt.<sup>4</sup> Die angegebene Erklärung der Inschrift ist natürlich nur eine Möglichkeit. Sollte die Inschrift nicht in die Zeit Trajans gehören, so könnte man in ihr den Dank an Nemesis für Errettung des Kaisers vor Attentaten innerrömischer Gegner sehen, wie solche ja für Hadrian mehrfach bezeugt sind.<sup>5</sup> Vielleicht läßt sich noch mehr feststellen, wenn die demnächst erscheinende Publikation des Theaters von Stobi und aller dort gefundenen Inschriften durch Saria vorliegt.

Den drei Nemesis-Darstellungen aus dem Balkangebiet<sup>6</sup> füge ich das folgende Relief aus dem weit entfernten Dura-Europos bei.<sup>7</sup> Alle diese Reliefs scheinen mir nämlich von neuem zu beweisen, daß die triumphierende Nemesis, die den Fuß auf den Kopf bzw. den Leib des Gedeemtigten setzt, in dieser Form in Ägypten entstanden (vgl. Arch. 305) und nur dort, sowie in den benachbarten Randgebieten des Ägä-

<sup>1</sup> Vgl. C. Cichorius, Die Reliefs der Traianssäule, III. Textbd., Berlin 1900, 355 ff. Bild CXLV und 368 Bild CXLVII; E. Petersen, Traians dakische Kriege II, Leipzig 1903, 114 ff. und 119.

<sup>2</sup> Die Bedeutung Traians, dessen Andenken noch heute auf dem Balkan fortlebt, zeigt u. a. die Zusammenstellung der dortigen Orts-, Wege- usw. -namen, die auf Traian zurückführen, bei Hald, Auf den Trümmern Stobis, Stuttgart 1917, 47, Anm. 1.

<sup>3</sup> CIL. III 12467; vgl. C. Cichorius, Die röm. Denkmäler in der Dobrudscha, Berlin 1904, 38 u. 39.

<sup>4</sup> V. Premerstein, Philolog. LIII 403.

<sup>5</sup> So sandte z. B. Caligula zum Dank wegen angeblicher Anschläge drei *ἑπιθία* an den *ἄρχος Τιμωρός* nach Rom, Cass. Dio LIX 22, 7; vgl. auch die *ara Ultionis* bei Tac. Ann. III 8.

<sup>6</sup> Die Arch. 314, Nr. 44 erwähnten Nemesisfunde im Amphitheater von Scarbantia werden demnächst in den von der Röm. Germ. Kommission herausgegebenen „Forschungen und Funden aus der Römerzeit von Ungarn“ veröffentlicht (frdl. Mitteilg. von Prof. A. Alföldi-Budapest).

<sup>7</sup> P. V. C. Baur and M. J. Rostovtzeff, The excavations at Dura-Europos, Yale Univ. 1929, 19, sowie Cumont ebd. 65 ff., Taf. IV 1 = B. Schweitzer 207, Abb. 8.

schen Meeres (z. B. Kreta, Saloniki und Piräus) zu finden ist.<sup>1</sup> Das Bild von Dura ähnelt in vielem dem von Viza. Die Göttin steht in Vorderansicht, ihr Untergewand fällt in langen Falten bis zu den Füßen, der Mantel, hier über den Kopf gezogen (vgl. ähnlich auf dem Esquilin-Relief CIL. VI 2821 = Bull. della Comm. arch. municipale IV, 1876, tab. VI 8), ist um sie geschlungen und fällt quer über ihr linkes Knie. In der rechten Hand hält sie die Wage, der Gegenstand in der linken ist nicht recht erkennbar, am rechten Fuß ist ein Greif mit Rad. Links neben der Göttin erscheint auf der Stele der Weihende selbst in orientalischem Opferkostüm, die Göttin verehrend. Zwischen beiden befindet sich die Sonnenscheibe als Symbol des Helios, der allsehend das Böse ans Tageslicht bringt und Unschuldige rächt, damit besonders im semitischen Orient die Rolle der Nemesis übernimmt.<sup>2</sup> Hier haben wir eine neue Bestätigung für die engen Beziehungen zwischen Helios und Nemesis<sup>3</sup>, die ich Arch. 308 f. erörtert habe. Die Inschrift unter dem Relief *Θεῶ Νεμέσι Ἰούλιος Ἀδύρηλιος Μαλαῶχᾶς | Σουδαίου Παλμυρηνοῦ εὐξάμενος ἀνέθηκεν*, unter der die Palmyrenische Übersetzung steht, wäre besonders gut verständlich, wenn nach Cumonts Vermutung *Σουδαίος* der auf einer Racheinschrift<sup>4</sup> genannte Mörder eines gewissen *Ἄγγαιος* wäre. Der Sohn hätte dann durch seine Gabe die Rachegöttin beschwichtigen wollen. Wenn ferner Cumont die Frage aufwirft, ob die Nemesis von Dura zur Rekonstruktion der Rhamnusischen<sup>5</sup> bei

<sup>1</sup> Dies trotz der weiten direkten oder indirekten Verbreitung von Kulturen ägyptischer Gottheiten, vgl. z. B. das neuerdings in Philippi entdeckte Heiligtum ägyptischer Götter (P. Collart, BCH. LIII [1929] 70 ff.).

<sup>2</sup> Vgl. E. Bickermann, DLZ. 50 (1929) 2165 sowie F. Cumont, *Il sole vindice* ... (Atti Pontific. Academia Romana di Arch. Memorie I 1 [1923] 65 ff.) und besonders ds. Nuovi epitaffi col simbolo delle preghiere al dio vindice (Rendiconti delle Pontificia Academia Romana di Archeologica V [1927] 69—73) = F. J. Dölger, *Antike und Christentum* II 1, Münster 1930, 32 Inschrift aus Enkomi auf Cypern *Κύριε Ἥλιε . . . μὴ λάθοιτο σὲ ὁ ἐπιβουλος γενόμενος τῆς ψυχῆς Καλλιόπης, ἀλλὰ ἐπίπεμψον αὐτῷ τὰς στεναχὰς τῶν βια(sic!)θανάτων.*

<sup>3</sup> Zur Nemesis *ἔφορος* vgl. jetzt noch O. Immisch, *Rhein. Mus.* LXXIX (1930) 156 f., der Belege für den gleichen Charakter der Dike bringt, sowie sehr bezeichnend *Historia Alexandri Magni* (Pseudokallisthenes) ed. G. Kroll, Berlin 1926, 98, 15: *φοβούμενοι προσκυνεῖτε τὴν παντέφοπτον Νέμειν καὶ Δικὴν καὶ τὸν ἰσχυρὸν καὶ μακρὸν ἀπὸ ἐαυτῶν φθόνον ἀποβάλλετε.*

<sup>4</sup> *Syria* VI (1925) 243 f., Nr. 32 *Ἄγγαιος Ἰλλου ἐσφαγή ἐτῶν λ' ἐν τῇ χώρᾳ ὅπο δεκαδάρχη Σουδαίας περὶ μηδενός.* Ähnliche Übergriffe der als stationarii bezeichneten Polizeioorgane, zu denen der genannte Dekurio gehört haben dürfte, nennen auch lateinische Inschriften, vgl. CIL. III 88266 = 14574 = *Österr. Jahrb.* III (1900), Beibl. 147, Nr. 49 mit Anm. der Herausgeber. Der Rachecharakter dieser gegen *Σουδαίος* gerichteten Inschrift ist durch die dargestellten erhobenen Fluchhände des Ermordeten gesichert, vgl. oben Anm. 2.

<sup>5</sup> Die neueste Behandlung dieser Statue bei A. W. Lawrence, *Classical Sculpture*, London 1929, war mir nicht zugänglich, vgl. *Phil. Wochenschr.* L

tragen könne, so hat m. E. nach den antiken Schilderungen und wenigen gefundenen Bruchstücken das Bild in Rhamnus eine Sonderstellung eingenommen. Das völlige Fehlen von Nachahmungen der rhamnasischen Nemesis ist ganz erklärlich, denn diese wies keine für die Göttin charakteristischen Züge namentlich in ihren Attributen auf. Dies Empfinden hatte man bereits im Altertum, wie die sehr umstrittene Entstehungsgeschichte der Statue beweist.<sup>1</sup> Wie sollte jemand zu einer Darstellung greifen, die außer im engsten Lokalkreise eher als Aphrodite denn als Nemesis anzusprechen war? Daher muß ich Cumonts Frage von vornherein mit Chapouthier<sup>2</sup> ablehnen. Inzwischen — vgl. unten S. 66 — hat B. Schweitzer 197 ff., Abb. 4 in einem Nemesisrelief des Theaters von Philippi (vgl. Arch. 315, 47, b) Spuren des rhamnasischen Götterbildes zu finden geglaubt, teils in der eigentümlich strengen Haltung der Göttin, die er als phidiasisch anspricht, teils in dem über dem Überfall gegürteten Peplos, einer rein attischen Tracht des 5. Jahrhs.

## 2. ZUR ÄGYPTISCHEN NEMESIS (vgl. Arch. 297 ff. u. 305 ff.)

Ebenso scharf wie die rhamnasische, scheidet sich auch die ägyptische Nemesis von den übrigen Darstellungen. Das Bild, das ich Arch. 306 ff. von ihrem Wirken im Zauberwesen entworfen habe, erweitert sich durch zwei Beiträge aus der sog. Zuckungsliteratur. In einem Fayumpapyrus des 3. Jahrh. n. Chr. (Abh. d. preuß. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 1908, 4, S. 13, Z. 19—21; vgl. auch Arch. f. Pap. VI [1920] 264, Nr. 512) heißt es: *Κνήμη δεξιά ἐὰν πάλλη, σημαίνει ἐπίδοξον γενέσθαι.*

(1930) 145. Für Rhamnus ist jetzt durch ein Ehrendekret der Rhamnusier für einen Offizier des Demetrios II. (aus dem Jahre 236/5 v. Chr.) der Kult der *Νεμέσια* bezeugt, P. Roussel, BCH. LIV (1930) 269, Z. 28 *ἔδωκεν δὲ καὶ ἱερεῖα εἰς τὴν θυσίαν τῶν Νεμεσίων καὶ τοῦ βασιλέως ἐκ τῶν ἰδίων* ... Dieses Fest wird weniger dem in Athen gefeierten Totenfest gleichen Namens (vgl. Arch. 310) entsprochen haben, sondern eher als eigentliches Kultfest hier in Rhamnus den Charakter einer Siegesfeier getragen haben in Erinnerung an die Rolle des Heiligtums in den Perserkriegen, vgl. A. Mommsen, Die Feste der Stadt Athen im Altertum, Leipzig 1898, 172 ff. B. Schweitzer 195. Das Fest war während des Krieges nicht gefeiert worden. Von zwei steinernen Stelen mit dem Ehrenbeschuß soll die eine *ἐν τῷ Νεμεσίῳ* aufgestellt werden, die andere *ἐν τῷ τεμένει τοῦ Διονύσου*. Zu dem Dionysosheiligtum in Rhamnus vgl. Roscher, Myth. L. III 1, 127; das der Nemesis wird hier in auffallendem Gegensatz zu der zu erwartenden Parallelität des Ausdrucks als *Νεμέσιον* bezeichnet, wie es so auch in dem rhamnasischen Dekret der gleichen Zeit JG II<sup>2</sup> 1310 genannt wird (vgl. das *Νεμεσήιον* in Alexandria, Arch. 300, 9, jetzt auch in den Pap. from Tebtunis der Univ. of Michigan I (1933) 167, Nr. 123, und *Νε[μ]εσι[ε]ον*] in Ephesos, Arch. 312, 31, endlich ebendort *Νικονεμεσειον*, Arch. 316, 54).

<sup>1</sup> Vgl. H. Posnansky a. a. O. 25, 4 u. 92 ff.

<sup>2</sup> BCH. XLVIII (1924) 297, 1.

δούλω διαβολήν, παρθένω γάμον, χήρα εὐφρασίαν, στρατιώτη εὐπορίαν ἰλάσκου Νέμεσιν, in einem anderen (Hunt, Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library, Manchester 1911, 60, Nr. 28; vgl. Arch. f. Pap. VI [1920] 264, Nr. 513) Z. 135—40: *Κερκείς δεξιὰ ἐὰν ἄλληται, λυπηθήσεται ὁ τοιοῦτος διὰ φίλου, γενήσεται δὲ ἐν ἐπηρίαῖ εὐχου Νεμέσει*, sowie Z. 174: *ἀστράγαλος εὐωνύμου ποδὸς ἐὰν ἄλληται, ἀνωμαλίαν δηλοῖ εὐχου Νεμέσει*.

In dem zuerst genannten Papyrus paßt der empfohlene Anruf der Göttin als Warnung etwa vor überheblicher Freude, die allerdings eine Jungfrau bei Voraussage der Hochzeit, eine Witwe im Angesicht seltener Freude, wie einen Soldaten gegenüber Reichtum befallen könnte; sonst erscheint er formelhaft ohne innere Beziehung zum eigentlichen Wesen der Nemesis, wie auch die in den beiden Papyri angegebenen Götter in gleichen Fällen sich nicht entsprechen. So wird z. B. beim Zucken der *κερκίς δεξιὰ* in dem erst erwähnten Papyrus gemahnt *ἰλάσκου Ἐκάτην*, im Pap. Ryl. dagegen *εὐχου Νεμέσει*. Dagegen ist in den Würfelorakeln der Nemesis eine ihrem Wirken zuwiderlaufende glückverheißende Bedeutung beigelegt, vgl. H. A. Ormerod, JHS. XXXII (1912) 273. In die aktive Zauberei führt das im Amphitheater<sup>1</sup> von Caerleon (Montmouthshire) gefundene Bleitäfelchen, das als erstes dieser Art sich an Nemesis wendet. Seine Aufschrift

Domna Ne-  
mesis do ti-  
bi palleum  
et galliculas  
qui tulit non  
redimat ni  
vita sanguine  
suo

ist von A. Oxé, Germania XV (1931) 16 ff. eingehend kommentiert worden. Nach ihm hat der Besitzer der Kleidungsstücke sie zur Aufbewahrung in einen Ablegeraum (apodyterium) gebracht (tulit), sein Todfeind aber nimmt sie weg und weihet sie der Nemesis mit der Bedingung, daß der ursprüngliche Besitzer sie nur mit seinem Blute wieder erhalten soll (redimat). Gegen diese Erklärung spricht die Tatsache, daß ähnliche Fluchtäfelchen gegen den Dieb des genannten Gegenstandes sich richten und die Gottheit anrufen, damit sie, durch die Widmung zum Besitzer gemacht, nunmehr den Dieb strafe.<sup>2</sup> So haben auch die ersten

<sup>1</sup> Neben dem Lager der 2. Legion in Isca Silurum, Friedlaender, SG.<sup>10</sup> IV 225.

<sup>2</sup> Wertvollere Gegenstände hoffte man auch auf diesem Wege zurückzuerhalten, vgl. CIL. VII 140, wo der Bestohlene deshalb die Hälfte des Wertes des gestohlenen Ringes der Gottheit gelobt.



Herausgeber M. V. Taylor und R. G. Collingwood (JRS. XVII [1927] 216, 21) das tulit sofort als abstulit aufgefaßt. Nach ihrer Ansicht wünscht zwar der Bestohlene, daß Nemesis als Göttin der Rache den Dieb in der Arena sterben lasse; sollte der Dieb, wenn auch verwundet, aber entkommen, so kann er sich die Kleidungsstücke behalten, da der Besitzer nicht den Mut zur Rückforderung habe. Aber eine solche Verklausulierung widerspricht dem eigentlichen Ziel jeder Verwünschung, den Gegner zu vernichten. Die Schwierigkeit ist behoben, wenn redimere so viel wie culpam redimere<sup>1</sup> ist (frdl. Hinweis v. Premersteins). „Der Dieb soll nur mit seinem Leben, mit seinem Blute büßen.“ So fleht der Bestohlene in seinem Grimm zu Nemesis. Im Amphitheater wurde das Täfelchen niedergelegt, weil die Beteiligten Gladiatoren waren oder weil gerade an diesem schaurigen Orte, dem Lieblingsfelde der Nemesis, man am ehesten auf ein geneigtes Ohr der Göttin hoffen mochte.

Die Fluchtafel nennt Nemesis domna, Herrin, zunächst der Menschen. Als Herrin der Dämonen<sup>2</sup> finden wir sie in der Beschreibung des Zaubers-Steines Nemesites, auf die mich dankenswerterweise v. Premerstein aufmerksam machte. In den Auszügen aus den Kyraniden, die den Namen des Harpokration, eines alexandrinischen Schriftstellers der späteren römischen Kaiserzeit tragen, heißt es (vgl. J. Ruska, Sitzber. Heidelberg. Akad. d. Wiss. 1919 [Phil. hist. Kl.] 3, 10 f.): Ὁ δὲ νεμεσίτης λίθος ἦν κατεσκευασμένος παρ' Ἑλλήνων ἐν τῷ ναῶ Νεμέσεως. Γλύφεται οὖν ἐπὶ τοῦ-του τοῦ λίθου ἡ Νέμεσις, ἔχουσα τὸν πόδα ἐπὶ τροχοῦ ἐστῶτος· τὸ δὲ εἶδος αὐτῆς, ὡσεὶ παρθένου, τῇ μὲν εὐωνύμῳ χειρὶ κρατοῦσα πηγῆν, τῇ δὲ δεξιᾷ ῥάβδον· καὶ κατακλείεται ὑπὸ τὸν λίθον ἄκρον πτηνοῦ νήσσης, καὶ βραχὺ τῆς βοτάνης. Ἐὰν οὖν τὴν σφραγίδα ταύτην προσαγάγῃς δαιμονιζομένῳ, παρ-αντίκα ὁ δαίμων φεύξεται (Pitra, Analecta Sacra et Classica V 296). Nach Ausweis von Lidell-Scott ist der Nemesites sonst nicht erwähnt (vgl. aber Plin. n. h. XXXVII 192 Anancitide in hydromantia dicunt evocari imagines deorum). Infolgedessen bleibt die Herkunftsangabe des Steines dunkel. Sie erinnert an die sagenhafte Umwandlung des von den Persern mitgebrachten Marmorblockes in das Standbild der Göttin zu Rhamnus (Rosch. Myt. L. III 131). Ist in der Beschreibung dieser Tempel zu Rhamnus gemeint, in dem der Nemesitesstein von Griechen zuge-richtet war? Die daraus sich ergebende Schwierigkeit, ihn zu erhalten, paßt zu der von Ruska a. a. O. 8 f. beachteten Verschärfung der Zaubervorschriften, die eine Durchführung des Zaubers erschweren sollen. In dem Verzeichnis wird nur ein Stein noch, der ξίφος λίθος in gleicher

<sup>1</sup> Vgl. Belegstellen bei Forcellini s. v. z. B. Plin. Paneg. 28 nullam congiario culpam redemisti u. a.

<sup>2</sup> Vgl. B. Schweitzer 228. Daß diese Dämonen ebenfalls Νεμέσεις genannt wurden, scheint mir nicht bezeugt.

Weise näher bestimmt durch den Zusatz *ἐξαιρετος δὲ ἐν τῇ γῆ Καππαδοκία ἐν τῇ Ναζιανζῶν*, worin wohl Nazianzos (vgl. Forbiger II 387) steckt. Das auf den Stein gravierte Bild der Nemesis vereinigt Züge des smyrnäischen und alexandrinischen Typus, wie ich das gleiche für das Nemesisbild des Mesomedeshymnos nachgewiesen habe.<sup>1</sup>



Abb. 1. Turiner Marmorbasis, Rückseite.

festgestellten „Peplos-Typus“ der Nemesis beleuchtet, in dem die Künstler das jungfräuliche Wesen der Göttin auszudrücken suchten. Wenn unter

<sup>1</sup> Vgl. Arch. 304. J. Coman, L'idée de la Némésis chez Eschyle (Etud. d'histoire religieuse de l'Univers. de Strasbourg 26), Paris 1931, 28 f. legt mir fälschlich eine Scheidung in rhamnaischen und smyrnäischen Typus unter; vgl. dagegen auch oben S. 63 meine Auffassung von dem singulären Nemesisbild zu Rhamnus. Zur Beliebtheit des Mesomedeshymnos noch zu Anfang des 5. Jahrh. vgl. K. Horna, Sitzber. Wien. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl. 207 (1928) 32 u. 34. Der alexandrinische Nemesisstypus scheint in der Darstellung der heiligen Katharina von Alexandria weiterzuleben, vgl. Bull. arch. de com. de travaux . . . , Paris 1921, S. CLXXIX.

<sup>2</sup> Ruskas Schreibung *ἐστῶτα* statt *ἐστῶτος* erscheint nicht nötig.

näischen und alexandrinischen Typus, wie ich das gleiche für das Nemesisbild des Mesomedeshymnos nachgewiesen habe.<sup>1</sup> Zu dem letzteren Typus gehört das aufgerichtete Rad<sup>2</sup>, auf dem der Fuß der Göttin steht (vgl. so auch die Darstellung einer Votivtafel in Apulum, oben S. 58), während die Attribute der Hände den smyrnäischen Nemesisbildern eigen sind. In der Linken hält sie die Elle (vgl. oben S. 58), denn statt des auch Ruska a. a. O. 10, 2 unverständlichen *κρατοῦσα πηγῆν* ist mit Sicherheit *κρατοῦσα πηγῶν* zu emendieren (Mesomedes: *ὑπὸ πηγῶν αἰεὶ βλῶτον μετρῆις*), in der Rechten den Zauberstab wohl mit Rücksicht auf den Zweck des Steines. Der Zusatz *ὡσεὶ παρθένον* wird trefflich durch den von B. Schweitzer a. a. O. 199

den Beigaben statt des Greifen oder Schwanes die νῆσσα, also die Ente genannt wird, die in Verbindung mit Nemesis sonst nicht nachweisbar ist, so ist diese Wahl mit dem alphabetischen Prinzip der ganzen Liste zu erklären, wie auch in der Überschrift ἀρχὴ τοῦ Ν. νομῆα βοτάνη ἢ λεγομένη φλόμος, ναυκράτης ἰχθύς, νῆσσα πτηνόν, νεμεσίτης λίθος die zu benutzende Pflanze aus dem gleichen Grunde eines erläuternden Zusatzes bedarf.

Die besondere Stellung der Nemesis in Ägypten beweist ebenfalls das Fragment einer in Turin (Museo di Antichita) befindlichen Marmorbasis, das aus Oberägypten stammt und damit einen neuen wertvollen Stützpunkt für meine Annahme eines besonderen ägyptischen Nemesistyp gibt.<sup>1</sup> Dieses in seiner Komposition sehr merkwürdige Denkmal möchte ich nicht, wie bisher angenommen, zu einem Tisch oder Unterbau eines Weihgeschenks ergänzen. Vielmehr weist der viereckige Grundriß mit den Resten der vier Ecksäulen auf ein Schutzdach oder



Abb. 2. Turiner Marmorbasis, linke Seite.

eine Aedicula hin, wie sie H. Lehner, Bonner Jahrb. CXXV (1919) 144 f. Tab. XXXI u. XXXIII 1 beschrieben und nicht nur für Grabmäler, sondern auch für Weihdenkmäler nachgewiesen hat.<sup>2</sup> Ein Vergleich unserer Abb. 1 mit Arch. XXVI, Abb. 1 u. 2 sowie ein Blick auf die Gründe, die Posnansky 120 — eben ohne Kenntnis der späteren Funde aus

<sup>1</sup> Ausführlich mit Angabe der Literatur beschrieben bei Posnansky 119, 11; Dütschke, Antike Bildwerke IV 68 f., Nr. 106. Dazu vgl. unsere Abb. 1—3, für deren Überlassung ich dem Archäol. Institut des Deutschen Reiches zu Rom zu Dank verpflichtet bin.

<sup>2</sup> Für freundl. Hinweise zur Erklärung der eigenartigen Gruppe sei auch hier den Herren Prof. Jakobsthal und von Premerstein herzlichst gedankt.

Ägypten — veranlaßten, entgegen der allgemeinen Annahme seinerzeit die Figur der Hinterseite nicht als Nemesis zu deuten, rechtfertigen die Zuteilung zur ägyptischen Nemesis. Wie bei den Rundplastiken ist die Göttin geflügelt, trägt den zweifach gegürteten Chiton, dessen Faltenwurf besonders über dem rechten erhobenen Knie genau den übrigen Darstellungen (Arch. Abb. 1) entspricht, sowie Stiefel und hält — trotz Beschädigung gut erkennbar — mit der Linken das auf einem Altar stehende Rad. Die von Dütschke als Fisch angesprochene undeutliche Erhöhung, auf die die Göttin den rechten Fuß setzt, ist nichts anderes als die bekannte stark verkümmerte Darstellung eines Menschenleibes (in ganzer Größe sichtbar ist er auf dem sechsten von B. Schweitzer Taf. III publizierten Votivrelief in Brindisi), dessen Kopf leider ebenso der starken Verstümmelung des ganzen Denkmals zum Opfer gefallen ist, wie der rechte Arm der Göttin, der nach Analogie der übrigen Exemplare, den Nemesisgestus ausgeführt haben dürfte. Dafür spricht auch die Absplitterung des Gewandes an der Brust in der Nähe der rechten Schulter, wo ungefähr die lüpfende rechte Hand der Göttin das Kleid berühren müßte. Zudem ist an der rechten Seite der Göttin nach unten keine Spur zu sehen, die auf eine herabhängende rechte Hand sich deuten ließe. Soweit entspricht die Nemesis ganz der ägyptischen, über einen ausgestreckten Menschen triumphierenden Göttin. Neu — wenigstens in dieser Verbindung — ist die vor dem Altar auf der Erde sitzende kleine Figur im Chiton, ein Gegenstück zu der trauernd ihren Kopf stützenden Gestalt, die links von der Nemesis eines Kalksteinreliefs im Museum Kairo (vgl. Arch. 298, 4, Abb. 2) sitzt.<sup>1</sup> Ihre Bedeutung ist noch nicht festgestellt; sollte sie etwa die Reue des der Nemesis Verfallenen ausdrücken? Die rechte und linke Seite des Denkmals ist mit einer geflügelten Nike geschmückt<sup>2</sup> (vgl. Abb. 2), die über die Nemesis der Rückseite sowie die Figur der Vorderseite einen Kranz

<sup>1</sup> Zu diesem, in der griechischen Kunst oft vertretenen Typus vgl. Furtwängler, Die Sammlung Sabouroff I (Berlin 1883—87) Taf. 15—17 und H. Möbius, Ath. Mitt. XLI (1916) 214.

<sup>2</sup> Eine auffallende Ähnlichkeit zu dieser Komposition zeigt das Tychestandbild in Alexandria, vgl. Liban. *ἐκφρ.* 25, 2, 6 (Foerster VIII 530 = Reiske IV 1114): *Τύχης ἐστῆκεν ἀγαλμα στεφανῶ δηλοῦν Ἀλεξάνδρου τὰς νίκας . . . Νικαὶ δὲ τῆς Τύχης ἐκατέρωθεν ἀνεστήκασι καλῶς τοῦ δημιουργοῦ τῆς Τύχης δηλοῦντος τὴν δύναμιν, ὡς πάντα νικᾶν οἶδεν ἡ Τύχη.* — Diese Untersuchung war im Herbst 1930 abgeschlossen. Seitdem hat B. Schweitzer in weitgespanntem, kunstgeschichtlichem Rahmen die verschiedenen Nemesisstypen gewürdigt und besonders aus dem Tychekreise (S. 217 u. 242 ff.) Beispiele zu dem Typus hellenistischer Kultgruppen beigebracht, dem auch die oben besprochene angehört. Diese nähert sich stark der plastischen Kunstgruppe, die Schw. für das Reliefgruppenbild voraussetzt, und liefert so seiner Entwicklungsreihe ein erwünschtes Zwischenglied.

hebt. Diese Siegesgöttin, die in der Linken einen Palmzweig hält, entspricht genau dem im Theater von Philippi der Nemesis gegenüber aufgestellten Relief der Nike (vgl. die engen Beziehungen zwischen der Nemesis ἀνίκητος und Nike, Arch. 315, 47).



Abb. 3. Turiner Marmorbasis, Vorderseite.

Leider entzieht sich die Gottheit der Vorderseite (Abb. 3), die durch die Künstlerinschrift als solche gekennzeichnet wird, einer genauen Bestimmung. Von dem hier genannten Ergasteriarchen Protys wissen wir nichts.<sup>1</sup> Gesicht und Unterarme der Frauengestalt sind ab-

<sup>1</sup> Löwy, Inscr. griech. Bildhauer 257, Nr. 363 = CIG. 4968.

gebrochen; damit fällt die Möglichkeit weg, aus den Attributen<sup>1</sup> der Hände auf das Wesen der Gottheit zu schließen.<sup>2</sup> Sehr ähnliche Anordnung des Mantels über dem langen, kurzärmeligen Chiton und seinen Überwurf über den linken Unterarm zeigen Nemesis-Darstellungen, wie z. B. die von Viza, aber auch andere Gottheiten.<sup>3</sup> Eine weitere Besonderheit, der über den Hinterkopf gezogene Mantel, findet sich ebenfalls bei Nemesisbildern (z. B. den von Dura und dem Esquilin), wie bei Gottheiten ähnlicher Kreise. Auch die zu beiden Seiten des Hauptes auf die Brust herabfallenden Locken geben kein entscheidendes Erkennungszeichen. Auffallend ist die an der linken Seite der Göttin stehende, kleine mit Chiton bekleidete Figur; sie erscheint bei der eigenartigen Komposition des ganzen Denkmals trotz abweichender Haltung als Gegenstück zu der kleinen sitzenden Gestalt neben der Nemesis der Rückseite. Da sich also die vierte Gottheit nicht aus sich heraus bestimmen läßt, bleibt uns noch der Versuch aus ihrem gemeinsamen Auftreten mit den drei sicher genannten und der Absicht des ganzen Denkmals den Kreis zu umschreiben, in dem die Unbekannte zu suchen ist.

Daß mit dem Kunstwerk ein Sieg gefeiert werden soll, ergeben eindeutig die beiden Niken, wie die Nemesis der Rückseite triumphierend das Niederwerfen eines Gegners versinnbildlicht. In der Zeit des Denkmals (Ausgang 2. Jahrh. n. Chr.) kann es sich nur um einen Sieg des Kaisers handeln. Die Doppelzahl der Siegesgottheiten kann ferner aus nur dekorativem Grunde hier erscheinen, wir können aber auch in ihnen zwei sozusagen individuelle Niken sehen, worauf v. Premerstein auf-

<sup>1</sup> Spuren von solchen sind auch zu beiden Seiten der Gestalt nicht zu erkennen bis auf das nach Dütschkes Beschreibung zur Rechten der Göttin vorhandene „Fragment eines architektonisch gebildeten Gegenstandes (Altar?)“, das leider auf der Photographie nicht zu erkennen ist, aber z. B. Basis etwa eines Steuerruders oder dgl. gewesen sein könnte. Hier kann nur die Untersuchung des Originals weiterhelfen.

<sup>2</sup> Die Schwierigkeit dieser Aufgabe unter den hier gegebenen Umständen zeigt ein Blick z. B. auf die Zusammenstellung der Personifikationen bei Deubner, Rosch. Myth. L. III 2, 2125, sowie W. Köhler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen, Königsberg 1910. Die Nemesis z. B., die auf einem Berliner Amphoriskos von Tyche auf eine Entführung aufmerksam gemacht wird, um ihres Amtes als Vergelterin zu walten, ist nur durch die Beischrift kenntlich gemacht, vgl. Röm. Mitt. 47 (1932) Taf. 7, 4; v. Wilamowitz, Hermes 64 (1929) 485 f.

<sup>3</sup> U. a. z. B. Themis von Rhamnus (Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulptur, Taf. 476). Die Pax auf einer in Cartagena gefundenen ara Pacis (Röm. Mitt. 45 [1930] 37 ff.) hat den Mantel ebenfalls über den Hinterkopf gezogen. Der von einer Schlange umringelte Zweig, der die rechte Seitenfläche dieses Altars aus flavischer Zeit schmückt, soll nach L. Deubner andeuten, daß der Sieg über die Feinde mit Nemesis' Hilfe errungen wurde.

merksam macht.<sup>1</sup> Auf Münzen wie Inschriften des Kaisers Mark Aurel finden wir nämlich zwei große Siege immer wieder hervorgehoben und verherrlicht, den über die Parter im Osten als *Victoria Parthica* und den noch ersehnteren über die Germanen als *Victoria Germanica*, den Nike auf der Markussäule selbst verzeichnet.<sup>2</sup> Diese beiden Siege des Kaisers, an die also die Niken an dem ägyptischen Denkmal erinnern könnten, fanden eine Krönung durch die Niederwerfung des Empörers Avidius Cassius, der in Ägypten den Hauptsitz seiner Macht gehabt hatte. Hier mußte das jähle Ende des Rebellen ebenso wie die maßvolle Art, mit der Marc Aurel den Empörungsvorhaben betrachtete und dessen Urheber strafte, besondere Anteilnahme erwecken. Ein übereifriger Zenturio der eigenen Partei hatte Avidius Cassius meuchlings ermordet, sein Haupt brachte man dem Kaiser, der aber wies es zurück, bevor er es gesehen, und ließ es irgendwo bestatten.<sup>3</sup> Das Schicksal des Rebellen wie die vornehme Haltung des Kaisers erinnern<sup>4</sup> weitgehend an den Untergang des Pompeius. Auch dieser fällt von der Hand seiner

<sup>1</sup> Auch Lysander stellte in einer Halle zu Sparta zwei Niken auf, zur Erinnerung an zwei Siege, den von Aigospotamoi und den von Ephesos, Paus. 3, 17, 4.

<sup>2</sup> Auf der Rückseite der Münzen hält die Siegesgöttin einen Schild, durch dessen Aufschrift *Vic Par* oder *Vic Germ*, bisweilen nur *Vic Aug*, sie sich zu erkennen gibt. Vgl. G. H. Dood, *Numismatic Chronicle* XI, London 1911, pl. XII 4—5; XIII (1913) 46, wo auch Einzelhinweise auf Cohen usw.

<sup>3</sup> Vgl. V. Marci 25, 2—3, sowie V. Avid. Cass. 7, 8—9; 8, 1; RE. II 2383. In beiden Viten wird gleichlautend betont *Marcus non exultavit, non elatus est*.

<sup>4</sup> Einen Vergleich der *Clementia* Marc Aurels mit der gleichen Tugend seiner Vorgänger, darunter auch Cäsars (*haec Caesarem deum fecit*) bietet Vit. Av. 11, 5 ff.; ist auch die Briefform der Stelle als Fälschung nachgewiesen, so ist doch der verarbeitete Rückblick an sich für die damalige Auffassung der Zeit Marc Aurels wichtig und stützt seinerseits die oben vertretene Möglichkeit. — Der tiefe Eindruck, den der jähle Sturz des Pompeius bei den Zeitgenossen hinterließ, spiegelt sich in der Grabelegie (Vergils *Catalepton* III), die nach sehr verschiedenen Deutungen nunmehr von A. Rostagni, *Rivista di Filol. e di Istruzione classica* IX (1931) 14 ff. und besonders 22 endgültig für den Untergang des Pompeius gesichert ist. Das Verhalten Cäsars erscheint in der Folgezeit auffällig nachgeahmt, ob bewußt aus Furcht vor Nemesis oder nur unbewußt infolge gleicher Umstände, ist nicht zu sagen. So befahl Antonius zwar den Tod des D. Junius Brutus, wollte ihn aber selbst nicht sehen und ließ seinen abgeschlagenen Kopf beisetzen (Appian III 407). Charakteristisch für diese Zeit ist der Hinweis in dem Proskriptionsedikt (Appian IV 8) auf *νέμεσις θεῶν καὶ φθόνος ἀνθρώπων*. Als wiederum i. J. 238 n. Chr. Aquileia vor dem Angriff des Kaisers Maximinus gerettet, sein und seines Sohnes Haupt dann den Einwohnern gezeigt und schließlich nach Rom gesandt wurde, weihte ein Einwohner einen Altar *N(emesi) Au(gustae) salvis* [A]quilei(ensibus), vgl. Mitt. d. Zentralkommission z. Erforsch. . . d. Kunst- u. histor. Denkm. 1893, 59, 27.

eigenen Anhänger (vgl. Arch. 305), auch sein Haupt wird seinem siegreichen Gegner Cäsar gebracht; auch Cäsar wendet sich ab und läßt es ehrenvoll bestatten. Daran mahnte das Nemeseion, in dem Nemesis in neuem Typus als die triumphierend ihren Fuß auf den Gegner setzende Göttin verehrt wurde. Kein geeigneteres Bild konnte es für einen Ägypter geben, um das Walten des Schicksals zu zeigen, das Marc Aurel so glücklich von dem gefährlichen Empörer Avidius Cassius befreite. Die damit verbundene Ehrung Marc Aurels war umso angebrachter, als der Kaiser bei seinem Aufenthalt in Alexandria den Bewohnern ihre Sympathie für Avidius Cassius verzieh, ja *civem se gerit et philosophum* (vit. Marci 26, 3).

Läßt sich also das Denkmal in mehrfacher Richtung gut auf Ereignisse aus der Regierung Marc Aurels deuten, so liegt es nahe, in der kleinen Gestalt der Vorderseite, die unter dem Schutz der unbekanntenen Gottheit steht, den Kaiser selbst zu suchen. Münzbilder zeigen ebenfalls den Kaiser und seinen Mitregenten in ähnlicher Haltung als Schützlinge des Iupiter Conservator.<sup>1</sup> Dieser steht nackend da, in der Rechten den Blitz, in der Linken das Szepter, an seinem Fuß links Markus, rechts Verus, in kleinerer Gestalt mit der Toga bekleidet, also im Schutz des höchsten Gottes. Auch die Markussäule weist wiederholt auf göttliches Eingreifen zugunsten des Kaisers hin (vgl. z. B. das Regenwunder). Eine der großen Gottheiten entsprechend der Stellung des Iupiter Conservator paßt nicht hier in die Umgebung der Niken und Nemesis, eher ist ein als Gottheit angesehener abstrakter Begriff zu erwarten wie Themis, die als *πάρεδρος* des Zeus nur der gerechten Sache den Sieg verbürgt (vgl. z. B. die Darstellung auf dem rotfigurigen Krater Rosch. Myth. L. V 580), oder Clementia, die besonders an Mark Aurel gerühmt wurde, in Ägypten auch Dikaiosyne, die auf den alexandrinischen Münzen auch unter Marc Aurel häufig auftaucht.<sup>2</sup> Schließlich könnte das Vorkommen von Nemeseis auch dazu verführen, die Figur der Vorderseite als Nemesis anzusprechen, zumal für Alexandria zwei Nemeseen, eins mit smyrnäischem, eins mit ägyptischem Kultbild anzunehmen sind (vgl. Arch. 303 ff.). Dem widerspricht doch wohl die Gestalt des Schützlings, die eher zu einer positiv wirkenden Gottheit paßt, als zu der vernichtenden Nemesis, auf deren Denkmälern beigefügte Personen ihre Opfer verkörpern sollen.

<sup>1</sup> Vgl. G. H. Dood, Numismatic Chronicle XIII, London 1913, 171 = Cohen II M. A. 886, derselbe Typus auch unter Commodus; A. Oxé, Wiener Stud. XLVIII (1930) 46; für Traian P. L. Strack, Unters. zur röm. Reichsprägung im 2. Jahrh. I, Stuttgart 1931, 216. Nemesis und Adrasteia werden einmal sogar als Schutzgottheit für ein Mitglied des Kaiserhauses, den älteren Drusus, von einem Hofdichter angerufen, C. Cichorius, Röm. Stud., Leipzig 1922, 300.

<sup>2</sup> Vgl. J. Vogt, Alexandr. Münz., Stuttgart 1924, 91 ff.



## 3. NEMESIS UND DIE AGONE (vgl. Arch. 312 ff.)

Die agonale Tätigkeit der Nemesis steht infolge der vielen Beweise außer Frage, wenn auch die von mir Arch. 313 Nr. 37 gebrachte Widmung eines Schauspielers in Ikonion gestrichen werden muß. Nach den IGRR. III 1479 nicht berücksichtigten, auf Autopsie sich stützenden Angaben H. S. Cronin usw., JHS. XXII (1902) 123, Nr. 54 ist vielmehr zu lesen *Κόιντος Ἐ[β]ουρηνός Μάξιμος Νεμέσει ἐπηκόω*. Dafür kommen neu hinzu die im Amphitheater bei Caerleon gefundene Verfluchungstafel (s. o. S. 64) und der etwas versteckt edierte und daher bislang in der Nemesis-Literatur<sup>1</sup> übersehene Rest einer Inschrift aus Smyrna, Arch. epigr. Mitt. XVI (1893) 14 *τὸν ἀγωνοθέτην τῶν μεγάλων θεῶν Νεμέσεων ἐπιτέλεσαντα τὸν ἀγῶνα ἀγίως τῆς πατρίδος καὶ τῶν θεῶν*, der von neuem die für Smyrna schon bezeugten Agone der Nemeseis bestätigt (vgl. Arch. 321). Während aber die eben genannten Inschriften aus der Kaiserzeit stammen, ist durch ein in Milet gefundenes Epigramm (Milet I 9, Berlin 1928, S. 179, Nr. 364, Abb. 139)<sup>2</sup>, auf das mich der Bearbeiter, Herr Geh. Rat Prof. Rehm, freundlicherweise aufmerksam machte, schon für die Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. Nemesis als Göttin der Gymnasien gesichert. Der Name der Göttin ist nur mit Mühe, aber doch mit ausreichender Sicherheit gelesen. Der Schluß *ἐνάνθρωι τῶιδε ἐπὶ γυμνασίῳ* gibt die agonalen Beziehungen. Solche dürften ferner die Widmung *θεαῖς μεγίσταις Νεμέσει* des *Τι. Κλ(αύδιος) Τι. υἱὸς Κυ(ρίνου) Αἰλίας* in Panamara bei Stratonikeia erklären, da er gerade auf dieser Inschrift sich u. a. *γυμνασίαρχος ἐνιαύσειος* nennt (BCH. LI [1927] 84, 33 = Suppl. Epigr. IV [1930] 277, zu der Epiklesis *μέγιστος* vgl. Kazarow, RE. XV [1931] 223 f.).

<sup>1</sup> In anderem Zusammenhang notiert von Liebenam, Städteverwaltung, Leipzig 1900, 544. Ebenso unbeachtet blieb eine Widmung an Nemesis *ἐπήκοος* aus dem Kerameikos in Athen, vgl. Athen. Mitt. 56 (1931) 26. Der Stein ist noch nicht wieder gefunden worden.

<sup>2</sup> In einem zweiten a. a. O. 181, Nr. 365, Abb. 140 veröffentlichten Epigramm (gefunden am Theater) des 2./1. Jahrh. v. Chr. hat Rehm Nemesis ergänzt, mit Recht, denn das *Δίκης παρέδρος* des Epigramms entspricht den orphischen Anschauungen über die Stellung der Nemesis zu Dike (vgl. auch Ensslin, Klio, Beiheft XVI [1923] 66—68) und findet sich z. B. später in der Mesomedehymne auf Nemesis, deren weite Verbreitung Synesios epist. 95 (Sitzber. Berl. Akad. 1907, 279, Anm. 3) bezeugt. Der Name des Weibenden ist zerstört, doch wird von ihm gesagt *νίκης εὐσεβέως ψῆ[φον ἐνεγκάμενος]*. Nemesis wacht also über die Tätigkeit der Kampfrichter (vgl. Orphisch. Hymnus 61, 8 [Abel]). Welcher Gottheit das zu dem Epigramm gehörige *ἔγαλμα* gewidmet war, ist fraglich. Der Arch. 313, 33 erwähnte Nemesisaltar findet sich im VII. Miletbericht 27 und ist bei B. Schweitzer 209, Abb. 10 abgebildet.

Endlich könnten sie auch bei der Verbindung der Nemesis mit Pan mitgewirkt haben, in dessen Heiligtum zu Cäsarea Philippi in Palästina (IGRR. III 1109) ein Nemesisbild in künstlicher Felsaushöhlung aufgestellt war. v. Premerstein (Philolog. LIII [1894] 409) weist zur Erklärung auf den römischen Silvanus hin, der mit Nemesis zusammen eine Ara in der Fullonica zu Pola besaß (CIL. V 8135, vgl. 8136) und in mancher Beziehung sich mit Pan deckt. Nun wird Pan selbst mitunter als bei Agonen wirksamer Gott gedacht. Entsprechend der Verehrung, die man Nemesis im Stadion zu Olympia zollte (vgl. Arch. 316, 53), war in der dortigen Rennbahn ein *βωμός Πανός* erbaut (Paus. V 15, 6; Rosch. Myth. L. III 1, 1359).<sup>1</sup> Der dem Rennfahrer so gefährliche „Panische Schrecken“ mochte so verhindert werden. Nach Paus. VIII 37, 11 kann Pan wie die mächtigsten Götter die Bitten der Menschen zur Vollendung bringen und den Schlechten nach Verdienst vergelten (*ὅποια ἔοικεν ἀποδοῦναι πονηροῖς*), ein Zug, den er also mit Nemesis teilt, wie z. B. auch das Greifen-Symbol (Rosch. a. a. O. 1477).

#### 4. SMYRNA ALS KULTORT DER NEMESIS

In seinen sehr förderlichen Ausführungen zu dem umstrittenen Katochosproblem hat v. Woess (Münch. Beiträge zur Papyrusforsch. u. antiken Rechtsgeschichte V [1923] 243) auch CIG II 3163 herangezogen und dabei festgestellt, daß für das Nemeseion von Smyrna Asylie nicht bezeugt ist. Über dieses für die Entwicklung des Kultes sehr wichtige Nemesisheiligtum wissen wir leider wenig. Es lag *ἐν τῷ ὄρει τῷ Πάγει*, vgl. Pausan. VII 3, 2 u. IX 35, 6. Im Gegensatz zu anderen Tempelanlagen von Smyrna ist von ihm nichts erhalten (vgl. Büchner, RE. III 1, 746 u. 762). Für die bisher wenig erwogene Frage, warum gerade hier schon frühzeitig Nemesis verehrt wurde, scheint mir der Hinweis bei Theognis (V. 1103—1104) beachtlich:

*Ἐβρις καὶ Μάγνητας ἀπόλεσε καὶ Κολοφῶνα  
Καὶ Σμύρνην. Πάντως, Κύρνε, καὶ ὑμῖ ἀπολεῖ.*

Nach Auffassung des Dichters, für den nach J. Coman, L'idée de la Némésis chez Eschyle, Paris 1931, 73 der Nemesisgedanke — wenn auch nicht direkt ausgesprochen — im Zentrum seiner religiösen Ideen

<sup>1</sup> Daß in der Nähe eines von einem Hain umgebenen *ιερόν* Pans, das im Lykaiongebirge (Arkadien) lag, ein Hippodrom nebst Stadion war (Rosch. Myth. L. III 1, 1350), kann ein Zufall sein; doch vgl. z. B. ähnlich einen Tempel der Nemesis in unmittelbarer Nähe des Theaters von Patrai, J. Herbillon, Les cultes de Patras, The Johns Hopkins Univ. Studies in Archaeology (1929) 156. Nonnos Dionys. XXXVI 196 gibt Pan das Epitheton *ἀνίκητος*, das ja auch Nemesis führt.

steht, ist also der Sturz Smyrnas<sup>1</sup> eine Folge der ὕβρις seiner Bewohner, also einer Eigenschaft, die gerade das Einschreiten der Nemesis herausfordert. So möchte ich schon für diese Frühzeit das Aufkommen des Nemesiskultes annehmen, dessen spätere Bedeutung sich in dem durch Pausanias überlieferten Traume Alexanders d. Gr. wieder spiegelt, der dann angeblich zur Gründung von Neu-Smyrna führte. Auch B. Schweitzer a. a. O. 202 nimmt für Smyrna sehr alte Verehrung der Nemesis an, J. Coman a. a. O. 27 findet hier die Urheimat des Kultes überhaupt. Das letztere ist für Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* II 468 eine offene Frage, doch ist auch für ihn das Aufkommen der typischen Nemesisattribute auf nicht hellenischem Boden zu suchen, zumal er für die rhamnussische Nemesis den Dorfkult stark betont (II 139). In der neueren Literatur<sup>2</sup> wird dieser Nemesis in Smyrna auf Grund einer Konjektur O. Jahns<sup>3</sup> zu Ulpian reg. 22, 6 das Recht der institutio als heredes zugeschrieben. Ich kann mich dem nicht anschließen und lese vielmehr mit Huschke (*Jahrb. f. Philol.* herausg. von Fleckeisen LXXV [1857] 369 f.), G. Hirschfeld (*Königsberger Stud.* I [1887] 117, 1), V. Gardthausen (*Augustus*, Leipzig 1896, I 2, 882) und Liebenam (*Städteverwaltung*, Leipzig 1900, 72, 4) nach der Überlieferung: deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibusve principum instituere concessum est sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Ephesiam, Matrem Deorum Sipylyensem, quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthagini.<sup>4</sup> Nur so ist die auffallende Ungleichheit verständlich in der Satzkonstruktion, die in ihrer gleichmäßigen Angabe von Götternamen und Ort (dieser in verschiedener Form durch Adjektiv oder Substantiv bezeichnet) durch

<sup>1</sup> Smyrna wurde durch den lydischen König Sadyattes um 575 v. Chr. (zur *Topographie Alt-Smyrnas* vgl. *Jahresh. österr. arch. Institut.* XXVII [1931] Beibl. 127 ff.), Magnesia am Mäander 657 von Kimmeriern und Kolophon durch Gyges ca. 726 zerstört. Vgl. V. Tscherikower, *Phil. Suppl.* XIX (1927) 24, 8; M. Ninck, *Phil. Suppl.* XIV 2 (1921) 80.

<sup>2</sup> Friedländer, *SG.* III (9. Aufl.) 195; Wissowa, *Rel. u. Kult. der Römer*, München 1912, 407, 1.

<sup>3</sup> Sipylyen[en Neme]sim statt Sipilyensem. Übernommen von Vahlen (*Ulpiani e librorum reg. singulari exc.* Bonn 1856), P. Krueger (*Collectio Libror. Juris Anteiust.* II, Berlin 1878, 24), B. Kuebler u. E. Seckel (*Jurisprud. Anteiust. Reliquiae*, Leipzig 1908, 471).

<sup>4</sup> Zum juristischen Gedanken und seiner Erklärung vgl. Karlowa, *Röm. Rechtsgeschichte* II, Leipzig 1901, 862; W. Buckland, *A Text-Book of Roman Law from Augustus . . .*, Cambridge 1921, 289, 6. Danach war den altrömischen Göttern im Gegensatz zu Peregrinengöttern die Erbeinsetzungsfähigkeit versagt, da für ihren Kult durch das Volk, bzw. das priesterliche Kollegium, gesorgt war.

den langatmigen Relativsatz quae S. colitur unterbrochen wird. Da nämlich mit dem Namen der Mater Deorum schon als Namensteil das Ortsadjektiv Sipylensis verknüpft war, mußte eine weitere Angabe dieser Art undeutlich werden, wenn sie nicht durch den Zusatz quae colitur erläutert wurde. Bei der Erwähnung der Nemesis<sup>1</sup> hätte doch Smyrnae allein genügt. Andererseits haben wir in Smyrna stattliche Überreste eines Μητροῶν, wie auch sehr viele Inschriften den starken Kult der μήτηρ θεῶν Σιπυληνῆ in Smyrna bezeugen.

[Nachtrag: G. Ploix de Rotrou und H. Seyrig veröffentlichen soeben (Syria 14 [1933] 15 f. mit Pl. 5, 2) ein Nemesisrelief aus Khirbet el-Sané. Die Göttin in Tunica und Mantel, die Linke auf ein Rad gestützt, hat auf dem Haupt einen Schleier „*qu'elle écarte de la main gauche: curieuse transposition du geste accoutumé d'Adrastée, qui écarte sa tunique pour se cracher sur le sein*“.

Weinreich.]

<sup>1</sup> Auch würde man die Zweizahl Nemeses erwarten, da unter dieser typischen Form gerade in Smyrna die Gottheit verehrt wurde, vgl. freilich auch CIG. 3164 aus Smyrna, wo nur eine Nemesis erwähnt wird.

# DIE MYSTERIEN VON ELEUSIS

VON FRITZ WEHRLI IN ZÜRICH

Eine Studie über die eleusinischen Mysterien bedarf heute kurz nach dem Erscheinen verschiedener verdienstvoller Arbeiten, besonders des monumentalen Werkes Ferdinand Noacks und seiner Mitarbeiter<sup>1</sup>, einer besonderen Rechtfertigung. Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, von einer aitiologischen Untersuchung der mythologischen Überlieferung auszugehen. Daß vor allem der homerische Demeterhymnus manche rituellen Begehungen spiegle, ist zwar eine alte Beobachtung<sup>2</sup>, aber mir ist keine Arbeit bekannt, wo diese Tatsache im vollen Umfange für die Rekonstruktion der heiligen Handlung verwertet worden wäre. Es gilt einmal zu untersuchen, in welchem Umfange sich nicht allein aus dem Hymnus, sondern der ganzen eleusinischen Legende Teile des Ritus gewinnen lassen<sup>3</sup>, welche in ihrem ursprünglichen Sinne nicht mehr verstanden wurden und z. T. sonst gar nicht bezeugt sind. Da nun ein Aition wohl über den Hergang eines Kultaktes, aber nicht dessen ursprünglichen Sinn belehren kann, weil es erst aus dem Bedürfnis nach einer Erklärung zu entstehen pflegt, so ist die nächste Aufgabe, auf anderem Wege den Absichten beizukommen, welche die Begehung entstehen ließ. Hier scheint mir nun die vergleichende Religionswissenschaft herangezogen werden zu müssen, deren Vernachlässigung durch die

---

<sup>1</sup> Eleusis, Verlag Walter de Gruyter 1927. Die neueste Literatur, besonders Ludwig Deubners Attische Feste, konnte nicht mehr verwertet werden, weil das Manuskript schon im Frühjahr 1932 abgeschlossen war.

<sup>2</sup> Vgl. besonders H. Diels, Sibylinische Blätter (1890) 122, Wilh. Mannhardt, Mythologische Forschungen 223, M. P. Nilsson, The Minoan-mycenaean religion and its survival in Greek religion (1927) 488, H. J. Rose, Modern Methods in classical Mythology, St. Andrews 1930 u. a. Maurice Brillant, Les mystères d'Eleusis, Paris 1910, wägt die freie Dichtung im Hymnus richtig ab gegen das Aitiologische. Trotz der richtigen Gesichtspunkte gelangte er aber zu keinen eigenen Resultaten.

<sup>3</sup> Rätselhaft bleibt bei dem aitiologischen Charakter des Homer. Hymnus das Verbot für den Mysteren, sich am heiligen Brunnen niederzulassen, um nicht Demeter nachzuahmen (Homer. Hymnus V 98 ff.), von dem Clemens spricht, Protrept. II 16.

Philologen sich bei einer so wichtigen Erscheinung der griechischen Religion, wie die Mysterien sind, besonders gerächt hat.

Eine der evidentesten Spiegelungen des Kultbrauchs in der Legende ist die Erzählung des Hymnus, daß Demeter im Schmerz über das Verschwinden der Tochter neun Tage gefastet habe (Vs. 47 ff.), denn wenn wir auch nicht wissen, wie lange sich der Myste zur Vorbereitung der Nahrung enthielt, so ist doch die Tatsache einer *νηστεία* vor der Einweihung hinlänglich gesichert (vgl. P. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen und Römern, R. G. V. V. XXI [1929] 77 ff.). Die neun Tage entstammen dem Belieben des Dichters (vgl. Arbesmann S. 80), ein orphischer Hymnus redet statt dessen von sieben Tagen (Orph. Fragm. 47 S. 118 Kern). Wie das Fasten, so ist auch sein Abbruch aus dem Kultbrauch in die Novelle übergegangen, in beiden bildet der Kykeon, das Getränk, von welchem noch zu handeln sein wird, die erste Nahrung. Der aitiologische Zusammenhang wird besonders bei Ovid Fasten IV 535 deutlich, der hier Demeters Trinken als Vorbild für die erste Nahrungsaufnahme des Mysten<sup>1</sup>, eben den Genuß des Kykeon, deutet: quae (sc. Ceres) quia principio posuit ieiunia noctis, tempus habent mystae sidera visa cibi.

Dem Anfang jener bekannten Formel bei Clemens (Protrept. II 18) und Arnobius (Adv. nationes V 26)<sup>2</sup>, durch welche der Myste erklärt, gefastet und den Kykeon getrunken zu haben, entspricht die Erzählung des Homer. Hymn. 208 ff., wie die trauernde Göttin sich im Königshause schließlich dazu bewegen läßt, das gleiche Getränk zu sich zu nehmen.

Von der Episode des Hymnus, welcher der Kykeon angehört, lassen sich noch weitere Einzelzüge für den Kult nachweisen. Demeter, welche unerkant den Saal betreten hat, weigert sich, den Platz einzunehmen, welchen die Königin ihr abtreten will, und sie läßt sich auf den Sessel (*πηκτόν ἔδος*) nieder, über welchen die Magd Iambe ein Fell gebreitet hat, und wo sie wortlos und verhüllt sitzen bleibt (Vs. 192 ff.). Diesem Vorgang entspricht in wesentlichen Punkten die Darstellung auf jener

<sup>1</sup> Spielt Isokrates Paneg. 28 mit den Wohltaten, welche Demeter in Eleusis widerfahren seien, und von denen nur der Eingeweihte hören dürfe, nicht am Ende doch auf den Kykeon und die damit verbundenen Vorgänge an? Dann würde das Geheimnis freilich nicht in dem mythischen Ereignis, das ja auch Profanen erzählt wurde, zu suchen sein, sondern seinem Nacherleben durch den Mysten. Isokrates hätte sich dann ungenau ausgedrückt, aber ihn wörtlich zu verstehen würde auch sonst Schwierigkeiten bereiten. Denn man müßte eine nur den Mysten mitgeteilte Legende neben der homerischen oder gar eine eigentliche Geheimlehre annehmen, wogegen mir jede Wahrscheinlichkeit zu sprechen scheint.

<sup>2</sup> Den Text vgl. unten S. 89, Anm. 4.

Aschenurne im Thermenmuseum in Rom, welche die Einweihung des Herakles in die eleusinischen Mysterien darstellt<sup>3</sup>, als mythologischen Vorgängers aller späteren Mysten.<sup>4</sup> Herakles sitzt mit verhülltem Haupt auf einem Thron, über welchen sein Löwenfell ausgebreitet liegt, und mit dem rechten Fuße scheint er sich auf ein Widderfell zu stützen. Über ihn hält eine Frau eine Getreideschwinge, das bekannte Gerät zu ritueller Reinigung<sup>5</sup>, auf welches auch Vergil anzuspielen scheint, wo er von der *mystica vannus Iacchi* spricht (Georg I 166). Die Reinigung selbst mit dem Liknon hat der Dichter des Hymnus aus begrifflichen Gründen weggelassen, das verhüllte Dasitzen dagegen bewahrt und zwar mit der Deutung als Trauer der Göttin um die geraubte Tochter. Bei Herakles darf das Löwenfell als Attribut nicht fehlen, darum nimmt es die Stelle des silbernen Vließes im Hymnus (Vs. 196) ein; im historischen Kult scheint diesem das Fell eines vorher geopfertem Widders zu entsprechen, welches Polemon (Suidas s. v. *Λιὸς κωδίου*) erwähnt, und welches der Künstler der Aschenurne offenbar neben dem Löwenfell andeuten will durch das Horn vor dem Throne.

Der Hymnus erzählt, daß die Magd Iambe durch Spott- und Scherzreden die Göttin aufgeheitert und zum Lachen gereizt habe, worauf diese dann erst den Kykeon genoß (202 f.). Dieser Erzählung muß irgendein Kultbrauch zugrunde liegen, von dem wir auch noch andere aitiologische Spiegelungen besitzen. Clemens Protr. II 17 f. und Arnobius adv. nat. V 26 (fr. 215 Abel, 52 Kern) überliefern nämlich das Bruchstück eines orphischen Hymnus mit der Erzählung, wie Baubo, die Gattin des Dysaules, in Eleusis die trauernde Demeter mit dem Kykeon bewirten wollte, und wie diese das Getränk zurückwies, bis Baubo durch Entblößung ihrer Scham die Göttin zum Lachen und Trinken bewegte. Die Fassung des Gregor von Nazianz (Orat. in Iulian. Migne 35, S. 653; Abel fr. 290; Kern fr. 52), nach der die Göttin es selbst ist, welche sich entblößt, ist nicht einfach als böswillige Entstellung des Kirchenvaters abzutun, sondern hat als selbständige Sagenversion neben den beiden obigen zu gelten. Die widersprechenden Erzählungen sind Zeugnis verschiedener Versuche, mit dem unverständlich gewordenen Ritus fertig zu werden. Wenn der Dichter des Homer. Hymnus hervorhebt, auch

<sup>3</sup> W. Helbig, Führer durch die Sammlungen klassischer Altertümer in Rom, 3. Aufl. Bd. II, Nr. 1325; H. G. Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes, Diss München (1905) 9 ff.; Abbildung bei Jane Ellen Harrison, Prolegomena to the study of Greek religion (1922) 547.

<sup>4</sup> Vgl. Ps. Platon Axiochos 371 e; nach einer Sagenform wurde Herakles freilich nur zu den kleinen Mysterien zugelassen (schol. Arist. Plut. 1013).

<sup>5</sup> Sie wird ihn mit den darin befindlichen Getreidekörnern überschütten, vgl. für Verbreitung und Sinn des Brauches Ernst Samter, Familienkulte S. 1 ff

später habe Iambe die besondere Zuneigung der Götter besessen (205), so muß er von irgendwelcher Bedeutung Iambes im Kult von Eleusis gewußt haben, die uns verborgen bleibt. So viel ist aber immerhin sicher, daß nicht erst der Dichter ihren Namen erfunden hat, und damit ist dessen Zusammenhang mit Iambos usw. im Sinne jener Spottreden als ursprünglich gesichert, die auch in anderen Demeterkulten<sup>1</sup> wie überhaupt in Agrarriten verbreitet sind. Für die eleusinische Feier sind uns von solchen Bräuchen direkt nur die Gephyrismen bezeugt, jene Neckereien der Mysten auf einer Brücke des heiligen Weges (vgl. Kern s. v. in der RE), als wahrer Anlaß dieses Aitions muß sich aber ein anderer Brauch von größerer Ähnlichkeit mit demselben herausstellen, welcher der eigentlichen Mysterienfeier angehört.

Daß Baubo eine mit Iambe vergleichbare Gottheit ist, scheint ihr Kult neben dem Demeters auf Paros sowie die Hesychglosse βαυβώ = κοιλία zu beweisen (vgl. Kern s. v. Baubo in der RE). Dies und die altertümliche Roheit der Erzählung beim orphischen Dichter läßt es von vornherein nicht geraten scheinen, die letztere mit Paul Foucart<sup>2</sup> (dessen ägyptische Theorie ohnehin kaum mehr Anhänger finden wird) und anderen für Eleusis als jung abzutun; und für die Annahme, Baubo sei als alte Göttin erst durch die Orphiker nach Eleusis gebracht worden, sehe ich ebenfalls keinen genügenden Anhalt.<sup>3</sup> Ihr Verhältnis zur Iambengeschichte ist m. E. richtig beurteilt worden von S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions Bd. IV [1902] 116), welcher annimmt, daß der Dichter des Homer. Hymnus die Entblößung aus Gründen der Dezenz unterdrückt und durch die gleichfalls durch den Kult gegebenen Scherze ersetzt bzw. diese allein aufgenommen habe. Für die epischen Dichter, neben welche wir diesen wohl stellen dürfen, ist heute ja allgemein anerkannt, daß sie solche Dinge nicht erwähnen, auch wenn diese ihnen nicht unbekannt sind. Wenn sowohl Baubo als Iambe zum eleusinischen Kulte gehören, so ist es für ein Aition ziemlich belanglos, welche von beiden in demselben eingesetzt werden, so daß es dem homerischen Dichter freistand, für seine Fassung Baubo statt Iambe zu wählen. Das geringere Alter der orphischen Hymnen ist kein Argument für die späte Entstehung der Bauboepisode, denn wie sich uns noch wiederholt bestätigen wird, hält sich gerade die orphische Tradition vielfach besonders treu an die Kulttatsachen von Eleusis<sup>4</sup>, während der Dichter des Homer.

<sup>1</sup> z. B. Thesmophorien, die Apollodor Bibl. I 30 durch die Iambeszene erklärt.

<sup>2</sup> Les mystères d'Eleusis, Paris (1914) 467 ff.

<sup>3</sup> Der Aufsatz von Herm. Diels in den Miscellanea Salinas, wo dies vertreten wird, ist mir nicht zugänglich.

<sup>4</sup> In diesem Sinne wird die Beziehung der Orphiker zu den Mysterien überhaupt zu deuten sein, und nicht in dem eines Einflusses der Sekte auf den Kult (so Wilamowitz, Homer. Unters. 208 ff. u. a.).



Hymnus und seine Vorgänger damit freier umspringen, offenbar weil sie religiös weniger stark gebunden sind. Die Zeugnisse des Clemens und Arnobius haben nun die Namen des Dysaules und wohl auch den der Baubo (vgl. Asklepiades bei Harpokration s. v. Dysaules) gemeinsam mit einer alten orphischen Dichtung, welche Ludolf Malten (ARW. 12 [1909] 417 ff.) in den Hauptzügen wiederhergestellt hat, woraus geschlossen werden darf, daß auch die Erzählungen von Baubos bzw. Demeters Entblößung altorphischer Tradition angehören und damit für die Erschließung des Kultbrauches verwendet werden können. Daß es sich um einen solchen handelt, scheint noch Clemens bewußt zu sein, der a. a. O. seinen Bericht mit den empörten Worten schließt, so anstößige Dinge seien der Inhalt der Mysterien von Eleusis. Eine Deutung hat Ch. Picard versucht in der *Revue de l'histoire des religions* Bd. 95 (1927) 220 ff. Er nimmt neben Baubo als Personifikation des Mutterschoßes einen männlichen Partner Baubon an, der das männliche Glied bedeutet und kombiniert damit die in der Formel bei Clemens a. a. O. erwähnte Manipulation mit Gegenständen in *κίστη* und *κάλαθος*, die er als *κτεῖς* und *φαλλός* deutet. Diese Erklärung, auf welche sich M. J. Lagrange in der *Revue biblique* 38 (1929) 63 ff. stützt, ist bedenklich nicht allein wegen ihres äußerst hypothetischen Charakters; vor allem führt sie zu einer Handlung, welche zum Aition gar keine nähere Beziehung hat. Die Deutung v. Sal. Reinach a. a. O., daß die Baubo- bzw. Iambeepisode Reflex einer apotropäischen Handlung sei, muß viel mehr einleuchten. Da die Göttin durch Baubo oder Iambe zum Trinken bewegt wird, werden auch im Kultus dem Genuß des Kykeon durch den Mysteren die Entblößung einer vulva und obszöne Reden (sie sind auch für Iambe überliefert, Et. M.) vorausgehen. Als Sakrament (darüber unten) muß der Trunk rituell vorbereitet und geschützt sein; als Vorbereitung dient das Fasten; der unanständige Gestus und entsprechende Scherze sollen gefährlichen Einfluß dämonischer Mächte brechen. Nicht zufällig berichten der homerische und orphische Hymnus, daß Demeter gelacht habe: dies ist Erfolg der apotropäischen Vorkehrungen und beweist, daß jeder Bann gebrochen ist (S. Reinach a. a. O. *Le Rire rituel*; Kuhnert RE. VI 2011).

Besteht diese Deutung zu Recht, so wissen wir auch, worauf die kurze Erwähnung eines Mutterschoßes als geheimen Inhalts der eleusinischen Mysterien bei Theodoret *Ἑλληνικῶν παθημ. θεραπευτ.* 885 D, Migne 80, S. 993<sup>1</sup> zu beziehen ist. Der Kirchenvater hat den Kultakt, welcher an und für sich nur nebensächliche Bedeutung hatte, wegen

<sup>1</sup> καὶ γὰρ αἱ τελεταὶ καὶ τὰ ὄργια τὰ τούτων εἶχεν αἰνίγματα, τὸν κτένα μὲν ἢ Ἐλευσίς, ἢ φαλλαγωγία δὲ τὸν φαλλόν.

seiner Anstößigkeit ins Zentrum gerückt, um die Mysterien zu diskreditieren.

Nun ist die vulva aber nicht allein von Ch. Picard für einen andern Ritus in Anspruch genommen worden, neben welchem man den eben besprochenen nur ungern wird anerkennen wollen. Als erster hat Koerte (ARW. 18 [1915] 118 ff.) als Inhalt der in der erwähnten Formel genannten *κίστη* das Abbild eines Mutterschoßes vermutet, durch dessen Berührung der Myste die Gewißheit seiner Wiedergeburt erlange. Diese Annahme hat bei den meisten Anklang gefunden<sup>1</sup>, bis Ziehen im Gnomon V (1929) 152 ff. meines Wissens als erster Bedenken geäußert hat. Nach ihm hat dann Felix Speiser in einem höchst beachtenswerten Aufsatz<sup>2</sup> die Handlungen mit *κίστη* und *κάλαθος*, welche die Formel andeutet, auf eine Weise erklärt, die eine vulva als Inhalt ebenfalls ausschließt. Speisers Hypothese wird uns noch eingehend beschäftigen, vorläufig sei nur im Anschluß an seine Kritik hervorgehoben, daß Koertes Theorie sich nur auf ganz allgemeine Argumente stützen kann. Gegen sie spricht nicht allein der schon erwähnte Umstand, daß die vulva für eine andere Handlung durch das Iambe-Baubo-Aition fast mit Sicherheit zu erschließen ist, und darum hier nicht mehr in Betracht kommen kann, sondern es wird sich außerdem noch ergeben, daß das Bewußtsein der Gotteskindschaft und Wiedergeburt, welches Koerte von diesem Akt ableitet, mit ganz anderer Notwendigkeit aus anderen Zeremonien hervorgeht, und die Formel nur Begehungen nennt, welche vorbereitenden Charakter haben.

Nach der Erzählung des Homer. Hymnus kommt Demeter nicht gleich nach dem Raube der Tochter nach Eleusis, sondern sie irrt zuerst neun Tage über die Erde, bis ihr Hekate begegnet und sie zu Helios führt, welcher ihr dann das Geschehene mitteilt. In dieser Erzählung lassen sich verschiedene ursprünglich nicht zusammengehörige Elemente sondern, denn daß wir hier keine ursprüngliche Konzeption vor uns haben, zeigt unzweideutig das Auftreten der Hekate neben Helios als keineswegs notwendige Episode im Verlauf der Erzählung. Die beiden Gottheiten sind auf gewaltsam künstliche Weise in den Funktionen des Führens und Wegweisens miteinander verknüpft. Für eine Erklärung des Tatbestandes bestehen zwei Möglichkeiten. Entweder sind im Homer. Hymnus zwei selbständige Fassungen kontaminiert, deren eine von Helios als Wegweiser, die andere von Hekate als Wegweiser oder

<sup>1</sup> O. Kern, ARW. 19 (1918) 433 ff.; Die Religion der Griechen I (1926) 134; Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit (1927) 22; Fr. Pfister, Die Religion der Griechen u. Römer (1930) 274; Ferd. Noack, Eleusis 228 u. a.

<sup>2</sup> Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, Zeitschrift für Ethnologie 60 (1928) 362 ff.

noch eher als Führerin erzählte, oder dann hat ein Dichter zu einem alten kultisch bedingten Motiv aus irgendwelchen Gründen ein zweites hinzugefügt. Das letztere läßt sich erweisen, und zwar in dem Sinne, daß die Führung durch Hekate das alte ist. Einmal kann Helios als Wegweiser nur freie Dichtererfindung sein, und dann ist deutlich, daß der Hymnus Hekate nicht ignorieren konnte, so unbequem sie auch war; darum bleibt sie Führerin, obwohl Demeter den Weg zu Helios auch allein finden könnte. Es wird auch hervorgehoben, Hekate habe Kore nach ihrer Rückkehr begrüßt, und seither sei sie deren Dienerin und Begleiterin (Vs. 438 ff.). Es kommt hinzu, daß nach einer orphischen Version (Malten a. a. O. 438, Anm. 6) Hekate sogar Kore aus der Unterwelt holt (Kallimachos im Scholion Theokr. II 11/12 C), was, wie zu zeigen sein wird, in einer alten Legende von Demeter selbst erzählt wurde: es läßt sich vielleicht vermuten, daß die aus den homerischen Hymnen zu erschießende Führung Demeters durch Hekate ein Kompromiß zwischen beiden Erzählungen ist. Schließlich verkündet in der Eposie der Hierophant, Brimo habe ein heiliges Kind geboren, wobei es für den Gläubigen näher liegen mußte, an Hekate als an Demeter zu denken<sup>1</sup>; wie diese Brimo ist aber auch Demeter in verschiedenen halb verschollenen Sagen Mutter eines solchen heiligen Kindes (worüber unten). Alles dies drängt zur Folgerung, daß in der aitiologischen Legendenbildung von Eleusis Hekate alte Konkurrentin Demeters ist, von derselben aber allmählich verdrängt wurde.

Die Analyse der Hekate- und Heliosepisode des Hymnus führt aber noch weiter. Auch die Rolle des Helios ist derart, wie sie nicht vom Dichter dargestellt sein kann, der diesen zuerst einführt. Im Hymnus beschränkt sich seine Aufgabe darauf, Demeter vom weiteren Suchen abzubringen, worauf diese nach Eleusis geht und dort Amme des Königskindes Demophon wird. Der Raub der Kore wird dabei ganz aus den Augen verloren; wie Malten a. a. O. 433, Anm. 4 bemerkt, fragt Demeter nicht einmal nach der Tochter. Erst wie die Absicht, den Pflögel unsterblich zu machen, vereitelt wird, zieht sie sich in den neu erbauten Tempel zurück und erzwingt von hier aus durch eine Hungersnot die Rückkehr der Tochter. Auch nach Ausscheiden der Ammenepisode (über diese s. unten) erhält die Geschichte nicht die Folgerichtigkeit einer ursprünglichen Konzeption, denn die ganze Irrfahrt bleibt resultatlos, und die Begegnung mit Helios hat nur die Funktion, zum neuen Motiv von der grollenden Zurückgezogenheit der Göttin überzuleiten. Sollte sie je einmal die volle Aufgabe des alten und weitverbreiteten Märchens vom Wegweiser gehabt haben, so mußte Helios der

<sup>1</sup> Allerdings faßt Clemens, Protrept. II 13 Brimo als Beiname Demeters.

Irrenden zur Erreichung ihres Zieles verholfen haben, d. h. es mußte die Erzählung folgen, wie Demeter dem Räuber nachging und die Tochter aus seiner Behausung befreite. Wahrscheinlicher als eine solche ursprüngliche Funktion des Helios scheint mir aber, daß erst der Dichter ihn einführte, der zu den Ereignissen in Eleusis überleiten wollte, und daß erst bei dieser Änderung der Legende die Führerschaft Hekates ihre vorliegende Verstümmelung erfuhr. Doch wie dieser Eingriff auch immer im einzelnen zu denken ist, so scheint mir als Resultat der vorliegenden Analyse die einstige Existenz einer Legende gesichert zu sein, in der auf das Suchen der Tochter unmittelbar die Vereinigung mit derselben erfolgte, und daß dabei Demeter bei einem Führer oder Wegweiser (eine neben dem Hekatemotiv selbständig bestehende Version werden wir noch kennen lernen) Unterstützung fand.

Was sich so als Vorstufe der Fassung im Hymnus erschließen läßt, ist nun tatsächlich überliefert und zwar durch orphische Dichtung, wobei sich wieder bewährt, daß dieselbe vielfach mit besonderer Treue altes Gut bewahrt hat. Der 41. orphische Hymnus auf Meter Antaia, welche hier unzweifelhaft mit Demeter gleichgesetzt ist, lautet an der für uns entscheidenden Stelle Vs. 3 ff. folgendermaßen:

*ἥ (sc. Ἀνταΐη βασίλεια) ποτε μαστεύουσα πολυπλάγκτω ἐν ἀνίη  
νηστείην κατέπαυσας Ἐλευσίνος γνάλοισιν,  
ἦλθες τ' εἰς Ἀίδην πρὸς ἀγαθὴν Φερσεφόνειαν.  
ἀγνὸν παῖδα Δυσάουλου ὀδηγητήρα λαχοῦσα  
μηρυτῆρ' ἀγίων λέκτρων χθονίου Διὸς ἀγνοῦ  
Εὐβουλῆα τεκοῦσα θεὰ θνητῆς ὑπ' ἀνάγκης.*

Davon, daß Demeter Mutter des Eubuleus heißt, können wir hier absehen; wie Malten a. a. O. 440, Anm. 4 bemerkt, ist dieser als Unterweltsgott für die Führung in den Hades besonders geeignet, ebenso wie auch Hekate. Beide Sagen werden selbständig nebeneinander bestanden haben. Das hohe Alter der einen wie der andern beweist das dem Homer. Hymnus vorausliegende Stadium der Sagenentwicklung, wo das Ammen- und Hungermotiv noch fehlt.<sup>1</sup> Die verschiedenen Fassungen der Erzählung von der Hadesfahrt (wir denken auch an die Version mit Hekate im Theokritscholion II 11/12 C) lassen vermuten, daß irgendeine eleusinische Kulthandlung zu verschiedenen aitiologischen Erfindungen Anlaß gegeben habe. Dies ist eine Hadesfahrt des Mysten. Tod und Auferstehung sind in Einweihungszeremonien der ganzen Welt symbolischer Ausdruck dafür, daß das bisherige Leben abgeschlossen ist und ein neues beginnt mit dem Eintritt in den betreffenden Kult-

<sup>1</sup> Anders urteilt über Eubuleus Malten a. a. O. 440.

verband oder um was es sich jeweils handelt. Neben dem reichen Material für Primitive, welches Felix Speicher<sup>1</sup> gesammelt hat, sei nur an die bekannte Schilderung der Isismysterien bei Apulejus erinnert (*Metam.* XI 23). Der Neophyt bekennt da von sich: *Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Auf eine Begehung gleicher Art in Eleusis weisen die zahlreichen Anspielungen auf nächtliche Schrecknisse, welche der Myste auf einer Unterweltsfahrt zu bestehen hat, sie finden sich am bequemsten zusammengestellt bei P. Foucart a. a. O. 392 ff. Obwohl Eleusis gewöhnlich nicht ausdrücklich genannt wird, dürfen diese Stellen schon darum fast als vollgültiger Beweis gelten, weil seine Feier als Mysterien *par excellence* gilt. Den Ausschlag gibt aber die Stelle in Lukians *Kataplus* 644, wo auf der Wanderung durch die Finsternis der Unterwelt Mikyllos zum Kyniskos sagt: „Sag mir — du bist doch natürlich in die Eleusinien<sup>2</sup> eingeweiht — gleicht nicht jenen das, was wir hier sehen?“, was der Kyniskos bestätigt. Statt von der Hadesfahrt wird an einer viel besprochenen Stelle bloß vom Umherirren der Mysten gesprochen, bei Statius *Silv.* IV 8, 50 f.:

*Tuque Actaea Ceres, cursu cui semper anhelō  
votivam taciti quassamus lampada mystae.*

Man erinnert sich dabei unwillkürlich der Schilderung von Demeters stürmischem Eilen über die Erde im Chorlied der Helena von Euripides *Vs.* 1301 ff. Besteht wirklich ein Zusammenhang zwischen dieser Erzählung und der Statiusstelle, woran ich nicht zweifle, so haben wir im Chorlied eine mythologische Spiegelung des Kultbrauches, genau wie die Unterweltsfahrt Demeters dem Erlebnis des Mysten entspricht. Ich vermute, daß so wie in der Fassung der Legende, welche oben als Grundlage des Homer. Hymnus erschlossen wurde, die Katabase der Göttin unmittelbar auf ihre Irrfahrt folgte, ebenso auch im Kultus beides zu einer einheitlichen Handlung verbunden war. Auch die häufig erwähnten Fackeln, welche nach dem Zeugnis der Statiusverse hier gebraucht wurden, sind in die Dichtungen gedrunken: im Homer. Hymnus werden sie sowohl von Demeter als auch von Hekate getragen.

Daß an den geschilderten Begehungen die Mysten selbst tätig mitwirkten und nicht etwa bloße Zuschauer waren, ergibt sich allein schon

<sup>1</sup> Über Initiationen in Australien und Neu-Guinea, Verhandlungen der Naturforsch. Gesellsch. in Basel 1929.

<sup>2</sup> Es ist ein Versehen Lukians, von den Eleusinien zu reden, die mit den Mysterien nicht identisch sind (Stengel s. v. Eleusinia in der RE.). Den gleichen Fehler begeht auch Hippolytos *Refut.* V 8 an einer Stelle, die uns noch zu beschäftigen hat.

aus dem Wesen der Feier als Initiation. Nun zweifelt freilich Noack a. a. O. 236 ff. an einer solchen aktiven Beteiligung wegen der räumlichen Schwierigkeiten, daß nämlich eine starke Bewegung vieler Menschen im Telesterion unmöglich sei. Vielleicht stellt man sich aber die Zahl der Beteiligten im allgemeinen überhaupt viel zu groß vor. Die Mysten sind ja nur ein kleiner Teil der Menge, welche in der Prozession mitgeht und den großen Opfern beiwohnt, von allem übrigen aber ausgeschlossen bleibt.<sup>1</sup> Schon darum kann ihre Zahl nicht in die Tausende gegangen sein, vor allem aber ist es unvorstellbar, wie sich alljährlich eine solche Anzahl den langwierigen rituellen Vorbereitungen unterziehen konnte, welche der Einweihung vorausgingen. Ausdrücke wie bei Asterius, *Homilia in S. S. Martyras* (Migne 40, 324), welcher vom *πολὺς καὶ ἀναρίθμητος δῆμος* redet, halte ich für eine gewaltige Übertreibung, erklärlich durch Verwechslung der an der Prozession Beteiligten mit den eigentlichen Mysten. Seit Entstehung der Legende werden diese ihre Hadesfahrt nicht mehr als bloße Initiation im ursprünglichen Sinne, sondern als ein Nacherleben der Leiden der Göttin aufgefaßt haben, und von da an könnte die Feier im Telesterion dramatisch etwas ausgebaut worden sein. Mit einem bedeutenden theatralischen Aufwand ist aber auf keinen Fall zu rechnen, denn dies verbietet einmal die Anlage des Gebäudes, wie Noack ausführt, und dann auch der konservative Charakter all solcher Kulthandlungen, die von Hause aus sehr einfach sind. So werden wir mit Noack manches in der Überlieferung als rhetorische Übertreibung streichen dürfen. Dem Mysten mußte seine Phantasie nachhelfen, sein Erlebnis mit dem Inhalt der Demeterlegende in Übereinstimmung zu bringen, und analoge Fälle zeigen, mit wie wenig sich in solchen Fällen der fromme Glaube begnügte. So sah man am delphischen Feste Stepterion (Nilsson, *Griechische Feste* 150 ff.) im Zug zur Laubhütte, dem Anlegen des Feuers und in der eiligen Flucht eine Erinnerung an Apollons Drachenkampf und Flucht nach Tempe, und hier kann nicht einmal die Legende als Aition für den Kultbrauch erklärt werden wie in Eleusis, vielmehr sind ganz auseinanderliegende Dinge miteinander in Beziehung gebracht. Mag aber nun der dramatische Gehalt der Mysterienfeier größer oder kleiner gewesen sein, wichtig ist das eine, daß es methodisch nicht angeht, außerdem noch eine mimische Darstellung der Legende etwa durch irgendein Tempelpersonal anzusetzen, wie es gewöhnlich geschieht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Besonders deutlich unterscheidet Lysias VI 5 von den Mysten die *ἄλλοι Ἕλληνες, οἱ ἔνεκα τῆς ἑορτῆς <ἐρχονται> ἢ θύειν εἰς ταύτην τὴν πανήγυριν βουλόμενοι ἢ θεωρεῖν*.

<sup>2</sup> So u. a. von F. Foucart a. a. O. 355 und 460 ff., der in diesem Sinne Orgia und Teletai unterscheidet. Eine Jenseitsfahrt des Mysten selbst aner-

Die Sage ist als Spiegelung des Kultaktes entstanden und kann darum nicht ihrerseits wieder einen solchen hervorbringen, höchstens den vorhandenen in Einzelheiten beeinflussen. Eine Aufführung anzunehmen, welcher die Mysteren als Zuschauer beiwohnten, scheint mir durch kein einziges antikes Zeugnis gerechtfertigt. Alle sind auch unter der Voraussetzung verständlich, daß der Mysteren mit an der Handlung beteiligt ist, wobei natürlich den Priestern eine besondere Funktion vorbehalten bleiben konnte.<sup>1</sup> Als Einzelheit berichtet Apollodor (schol. Theokrit II 35/36 b), beim Suchen der Kore<sup>2</sup> habe der Hierophant ein ehernes Becken (*ἡχεῖον*) geschlagen. Das gleiche Scholion klärt uns über den rituellen Sinn dieses Brauches auf durch Erwähnung anderer Fälle, in denen er vollzogen wird: Es ist ein apotropäischer Lärm, der dann aitiologisch erklärt worden ist.

In Eleusis ist der Unterweltsgott zum mythischen Heroen herabgesunken. Verwandt mit der Erzählung des 41. orphischen Hymnus, nach welcher Demeter unter seiner Führung in den Hades steigt, ist, was Pausanias I 14, 3 ebenfalls nach orphischer Überlieferung berichtet (Malten a. a. O. 428 ff.). Danach haben Eubuleus und Triptolemos, die Söhne des Dysaules, der Göttin Angaben über den Raub Kores gemacht und sind dafür zum Lohn mit dem Getreidebau bekannt gemacht worden.<sup>3</sup> Dies setzt voraus, daß dieser den Menschen zuvor überhaupt unbekannt war, und damit ist auch für das Motiv des Hom. Hymnus, wie Demeter von Eleusis aus durch eine Hungersnot die Rückgabe der Tochter erzwingt, kein Raum. Die orphische Sage, welche Pausanias vorliegt, muß also irgendwie damit geschlossen haben, daß Demeter durch die Katabase wieder in den Besitz Kores gelangt, was oben durch die Analyse des Hom. Hymnus sich als ursprüngliche Form erwiesen hat. Auch in diesem scheint eine Erinnerung an eine erste Verleihung des Kornes an Stelle des jetzt vorhandenen Hungermotivs zu leben. Man

kennt er (392 ff.), indem er diesen Demeter beim Suchen begleiten läßt (465). Vgl. ferner Farnell, *Cults* III 174 f., Stengel, *Kultusaltertümer* 184, Kern, *Religion der Griechen* 165, Anm. 1, Noack a. a. O. 239 ff. u. a.

<sup>1</sup> Schwierigkeiten bereitet Proclus in Plat. *Alcib.* 61 Cr. ὡπερ οὖν ἐν ταῖς ἀγνωτάταις τῶν τελετῶν προηγούνται τῶν δραμένων καταπλήξεις τινὲς αἱ μὲν διὰ τῶν λεγομένων αἱ δὲ διὰ τῶν δεκνυμένων ὑποκατακλίνουσαι τῷ θεῷ τὴν ψυχὴν, aber wie soll man überhaupt diese ganze Stelle deuten?

<sup>2</sup> Der Ausdruck τῆς κόρης ἐπικαλουμένης heißt: beim Anrufen der Kore (vgl. Noack 239); es könnte hier ein Gebetsruf des in die Unterwelt gelangenden Mysteren an die Totenherrin im Sinne der Legende umgedeutet worden sein.

<sup>3</sup> Auch bei Diodor V 4, 4 wird der Kornbau von Demeter erst gestiftet in der Erzählung, zum Dank für ihre Aufnahme während der Irrfahrt habe sie denselben den Athenern verliehen, und was für uns wichtig ist, dieses Geschenk der Göttin steht in Beziehung zur Gründung der Mysterienfeier.

lasse Vers 471 ff. des Hymnus auf sich wirken, wo in einem Atem erzählt wird, wie Demeter auf Geheiß Rheas rasch die Frucht des Feldes wachsen läßt, wie die ganze Erde sich mit Blumen und Grün bekleidet und darauf die Göttin hingeht und den Herren von Eleusis die Ausübung des Kultes zeigt. Daß diese Gründung der Mysterien ebenso wie die anschließende Seligpreisung des Eingeweihten echt ist, braucht heute nicht mehr mit vielen Worten erwiesen zu werden:<sup>1</sup> die Gründung des Kultes bildet den einzig möglichen Abschluß der aitiologischen Legende. Ihre so enge Verbindung mit der Schilderung, wie das Getreide zu wachsen beginnt, hat dagegen einen vollen Sinn nur dann, wenn mit beidem etwas völlig neues bezeichnet wird, d. h., wenn Demeter gleichzeitig Kult und Getreidebau einsetzt.

Diese Form der Legende ist nun zu verstehen im Zusammenhang mit dem von Eleusis erhobenen Anspruch, Heimat des Getreidebaus zu sein, und überhaupt dem nie erloschenen Bewußtsein, daß derselbe mit den Mysterien eng verbunden ist.

Isokrates preist im Panegyricus VI die Weihen zusammen mit dem Getreide als die beiden großen Gnadengeschenke Demeters, wobei er sich beides offenbar als im selben Augenblick von der Göttin verliehen denkt. Wenn ferner Cicero in den Gesetzen II 14, 36 schreibt, die Mysterien hätten die Menschheit aus einem rohen Zustand befreit und ihr die erste Gesittung gebracht, so denkt er offenbar auch an die Bebauung des Ackers, welche in der Antike stets als besonderes Kulturgut empfunden wurden.

Dieser Zusammenhang findet seine Erklärung in dem, was Felix Speiser mit Hilfe der Analogie zu Initiationsriten bei Primitiven erkannt hat<sup>2</sup>, daß nämlich durch die bisher besprochenen Einweihungsriten der Myste in ältester Zeit in einen Kultverband aufgenommen wird, welcher auf magische Weise seine Macht auf die Geister der Vegetation, im besonderen des Getreides ausübt. In historischer Zeit weiß man davon nichts, außer daß der Kornbau Gabe der Mysteriengöttin ist und irgendwie mit ihrem Kulte zusammenhängt; der Kult hat, wie die meisten der Griechen, welche in so hohe Zeit hinaufgehen, den ursprünglichen magischen Charakter eingebüßt, aber die äußere Form im wesentlichen beibehalten.

Als Vorbereitung für die Mitwirkung an den Agrarriten eines solchen alten Kultverbandes müssen sich nun die erschlossenen Zeremonien erweisen lassen, wenn Speisers These erhärtet werden soll. Das Fasten, die Reinigung des verhüllt auf einem Fell Sitzenden und die Hadesfahrt

<sup>1</sup> Vgl. E. Rohde, *Psyche*<sup>7</sup> I 281, 2, Kern in der RE. IV 2736.

<sup>2</sup> Die eleusinischen Mysterien usw. a. a. O. 362 ff.



bedürfen keiner besonderen Erläuterung mehr. Den Abschluß des Fastens bedeutet der Genuß des Kykeon, eines Gerstentranks oder -breies<sup>1</sup>, der in alter Zeit das Brot vertritt<sup>2</sup> und sich nur im rituellen Gebrauch erhalten hat; der Mysterist begeht damit eine Art Kommunion mit den Kräften oder Geistern des Getreides.<sup>3</sup> Da er sich in der bei Clemens und Arnobius a. a. O. erhaltenen Formel<sup>4</sup> darüber ausweisen muß, um als Mitglied des Kultverbandes anerkannt zu werden (darüber unten), so soll ihm durch diese Kommunion offenbar die Kraft (man könnte sagen das Orenda) mitgeteilt werden, deren er für die wirksame Ausführung der folgenden Riten bedarf. Auf das Trinken des Kykeon folgte nach Ausweis der Formel die Handlung mit *κίστη* und *κάλαθος*. Worin sie bestand, wissen wir nicht<sup>5</sup>, aber es muß dabei eine ähnliche Absicht wie mit dem Trunk verfolgt worden sein, weil sie ebenfalls Vorbedingung dafür ist, zu den Geheimriten des Verbandes zugelassen zu werden.

Der für den primitiven Kult von uns angenommenen Unterscheidung zwischen der Einweihung des Einzelnen und den magischen Funktionen des Kultvereines, in den jener durch die Initiation aufgenommen wird, entsprechen auch noch in historischer Zeit die zwei Stufen der Mysterien. Die Epopsie, deren höchster Inhalt, wie der Name andeutet, irgendein Schauen ist, wird erst ein Jahr nach der vorbereitenden niederen Weihe zugänglich<sup>6</sup>, und was als ihr Inhalt überliefert ist, bestätigt unsere Erwartung, daß die Epopsie nicht wie die untere Weihe eine Initiation im eigentlichen Sinne des Wortes ist, sondern aus magischen Handlungen besteht, welche ursprünglich das Wachstum der Vegetation, im besonderen des Getreides, fördern sollten.

<sup>1</sup> Vgl. Foucart a. a. O. 378, Stengel, Kultusaltertümer 184.

<sup>2</sup> F. Speiser, Die eleusinischen Mysterien usw. 362.

<sup>3</sup> Ähnlich Noack 228.

<sup>4</sup> *Ἐνήστευσα ἔπιον τὸν κικεῶνα ἔλαβον ἐκ κίστης ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*. Lobecks Konjektur *ἐγγευσάμενος* gilt mit Recht wohl allgemein für erledigt. Für die Ausschaltung des *κάλαθος* als alexandrinischer Zusatz (Koerte, ARW. 18 [1915] 120) sehe ich keinen genügenden Grund.

<sup>5</sup> An Koertes Deutung (oben S. 82) zweifle ich, wie ausgeführt, deswegen, weil die vulva mir einem andern Akt anzugehören scheint. Speiser vermutet, in der *κίστη* befinde sich Saatgut, und der Mysterist erkläre in der Formel, davon genommen und auf dem Felde gearbeitet zu haben. Es steht Annahme gegen Annahme, von denen keine irgendwie zu beweisen ist.

<sup>6</sup> Schol. Aristoph. Ran. 745, Plutarch Vita Demetr. 26 u. a.; vgl. Foucart a. a. O. 432. Auf das Problem der kleinen Mysterien v. Agrai kann ich nicht näher eingehen. Sie sind vermutlich als ursprünglich selbständige Feier erst seit der athenischen Oberherrschaft über Eleusis Vorbedingung für die Beteiligung an den eleusinischen Feiern.

Wie schon von mehreren Seiten ausgesprochen wurde<sup>1</sup>, ist die Formel bei Clemens und Arnobius a. a. O. in dem Sinne zu verstehen, daß der Myste sich durch sie ausweist, für einen noch bevorstehenden Ritus vorbereitet zu sein. Die Einweihung liegt jetzt hinter ihm, und er darf als neues Mitglied des sakralen Verbandes an dessen Kulthandlungen mitwirken. So gehören die Worte zwischen niedere Weihe und Epopisie, wahrscheinlich an den Anfang dieser letzteren.

In deren Mittelpunkt steht ein Vorgang, von dem wir durch Hippolytos (Refut. V 8)<sup>2</sup> unterrichtet sind. Der Hierophant zeigt unter gewaltigem Lichte eine unter Schweigen gemähte Ähre<sup>3</sup>), welche nach der von Hippolytos vorgetragenen naassenischen Lehre das Licht vom Unnennbaren, d. h. der Heiland ist. Zu dieser Deutung führen den Gewährsmann des Kirchenvaters die Worte des Priesters, welcher beim Vorweisen der Ähre die Geburt eines Knaben verkündet: „Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, einen Gewaltigen Brimo die Gewaltige.“ Daß die Ähre wirklich den göttlichen Knaben bedeutet, scheint mir außer Frage zu stehen, als theologische Spekulation ist abzustreichen allein dessen Gleichsetzung mit dem gnostisch-christlichen Soter. Für den ursprünglichen Sinn einer solchen Erscheinung der Gottheit in Gestalt der Ähre oder überhaupt einer Pflanze gibt einen ersten Fingerzeig die Erwähnung der gemähten Ähre in Phrygien als Parallele<sup>4</sup>, und entsprechende Bräuche bei andern Völkern müssen das Verständnis ganz erschließen. So berichtet Frazer, *The Golden bough* (abgekürzte Ausgabe, deutsch von H. v. Bauer, Stuttgart 1928, 592) von einem Gebrauch in Polen, daß dem Manne, der die letzte Handvoll Ähren gemäht hat, zugerufen wird: „Du hast die Nabelschnur durchgeschnitten“, und daß man zur Frau, die die letzte Garbe bindet, und die Kornmutter darstellt, sagt, sie komme jetzt ins Wochenbett. Darauf schreie sie wie in Kindnöten und eine alte Frau spiele die Hebamme. Endlich ertöne der Ruf, das Kind sei geboren, worauf der Knabe, der in die Garben eingebunden

<sup>1</sup> Foucart 377, Lagrange 71, Noack 235.

<sup>2</sup> Θεοῦ δὲ γνώσις ἀπηρτισμένη τελείωσις. Λέγουσι δὲ αὐτόν, φησί Φρύγες καὶ „χλοερὸν στάχην τεθειρισμένον“, καὶ μετὰ τοὺς Φρύγας Ἄθηναῖοι μουῦντες Ἐλευσίονα καὶ ἐπιδεικνύοντες τοῖς ἐποπτεύουσι τὸ μέγα καὶ θαυμαστὸν καὶ τελειότατον ἐποπτικὸν ἐκεῖ μυστήριον, ἐν σιωπῇ τεθειρισμένον στάχην. ὁ δὲ στάχης οὗτος ἐστὶ καὶ παρὰ Ἄθηναίους ὁ παρὰ τοῦ ἀχαρκτηρίστου φωστῆρ τέλειος μέγας καθάπερ αὐτὸς ὁ ἱεροφάντης . . . νυκτὸς ἐν Ἐλευσίῳ ὑπὸ πολλῶν πυρὶ τελῶν τὰ μεγάλα καὶ ἄρῆτα μυστήρια βοᾷ καὶ κέκραγε λέγων: „ἱερὸν ἔτεκε πότνια κούρου Βριμῶ Βριμόν.“

<sup>3</sup> Die Worte ἐν σιωπῇ τεθειρισμένον στάχην scheinen mir sprachlich nur zuzulassen, das Schweigen auf eine Zeremonie des Abschneidens zu beziehen, nicht, wie Noack 234 nach Foucart 433 und anderen vorgeschlägt, auf das Vorweisen im Telesterion.

<sup>4</sup> L. R. Farnell, *The cults of the Greek states* 1907 III p. 183.

liege, wie ein Säugling wimmere und schreie. Im gleichen Werk S. 607 wird folgende Sitte auf Malaka geschildert: Von einem Reisbündel, welches als Mutter der Reisseele bezeichnet wird, schneidet eine alte Zauberin mit viel Feierlichkeit sieben Ähren ab, welche nach verschiedenen Zeremonien in ein weißes Tuch gehüllt und in einen kleinen Korb gelegt werden. Die sieben Ähren stellen die kindliche Seele des Reises dar, und der Korb ist die Wiege. Im Hause des Bauern wird das Kind dann von den Frauen begrüßt usw.

Diesen Zeremonien, wofür sich die Beispiele ohne Mühe noch vermehren ließen, liegt eine Spielart des bekannten Glaubens zugrunde, daß der Dämon des Kornes bzw. des Reises in bestimmten, gewöhnlich den letzten Halmen haust, in welche er sich bei der Ernte zurückzieht, und daß man sich seiner dort bemächtigen kann. Die Übereinstimmung mit der eleusinischen Sitte besteht darin, daß dieser Korng Geist als Kind vorgestellt wird, dessen Geburt man durch das Ernten der einzelnen Ähren feiert. Er ist der Träger des Erntesegens für das nächste Jahr. Der Schluß ist unabweisbar, daß im Mittelpunkt der Mysterien ein alter Agrarritus steht, wie nach den bisherigen Ausführungen zu erwarten war.

Das heilige Kind, dessen Geburt man also alljährlich feierte, konnte keinem bestimmten Gotte gleichgesetzt werden, solange dem Bewußtsein der ursprüngliche Sinn der ganzen Begehung lebendig blieb. Es deutet vieles darauf hin, daß in historischer Zeit die Stufe religiöser Entwicklung, der solche Gebräuche ihre Entstehung verdanken, im wesentlichen überwunden war; und daß in Eleusis die Geburt des Knaben früh nicht mehr als bloßes Erntefest verstanden wurde, zeigen die verschiedenen aitiologischen Spiegelungen als selbständige Deutungsversuche eines unverständlich gewordenen Ritus. Die Umwandlung zum Jenseitsmysterium setzt ein solches wenigstens teilweises Vergessen der primitiven magischen Absichten voraus, denn nur so konnte der Myste, dessen Gedanken jetzt vor allem auf sein Wohlergehen im Jenseits gerichtet sind, dieses in dem mit neuer Bedeutung erfüllten kultischen Akt gewährleistet finden. Doch über diesen Umwandlungsprozeß erst im folgenden.

Von den aitiologischen Erklärungen der Geburt ist die wichtigste die Ammenepisode des Homer. Hymnus. Wir haben gesehen, wie sie zusammen mit der folgenden Erzählung von der Hungersnot einer einfachen Legende vom Raube Kores und deren Wiedergewinnung durch einen Gang Demeters in die Unterwelt angefügt wurde. Die Gewalttätigkeit, mit welcher der Dichter voring, deutet darauf, daß ihm an seiner Erweiterung sehr gelegen sein mußte, und zwar ist es mehr als die bloße Tatsache, daß Demeter sich in Eleusis aufgehalten habe, worauf es ihm ankam. Von einem solchen Aufenthalt muß schon die älteste Le-

gende berichtet haben, einfach weil auch diese ein eleusinisches Aition war und als solches die Hadeswanderung des Mysten sowie die kultische Bedeutung Hekates in Eleusis erklären mußte. Eine Schwierigkeit ergab erst die Erzählung vom Ammendienst, wie diese in die Reihenfolge der Ereignisse einzufügen war. Sollte Demeters Erlebnis im Königshaus überhaupt in den Bericht vom Raube der Tochter und deren Rückkehr aufgenommen werden, so mußte ihre Tätigkeit als Amme die Bemühung um die Wiedergewinnung Kores unterbrechen. So verwendet der Dichter des Homer. Hymnus die Mitteilung des Helios dazu, Demeter vom weiteren Suchen abzuhalten, worauf sie nach Eleusis geht, aber warum sie bei der Königin in Dienst tritt, sagt er uns nirgends. Die Antwort gibt der Ritus von der Geburt des Kindes, dessen vielleicht ursprünglich selbständiges Aition die Ammenepisode ist.

Demeter will das Kind, welches ihrer Pflege anvertraut ist, im Feuer unsterblich machen, wird aber durch die entsetzt dazwischen tretende Mutter daran gehindert. Die Läuterung im Feuer, welche einem weit verbreiteten Glauben entspricht, macht den Eindruck eines freien novelistischen Zuges<sup>1</sup> und findet einen Anhalt im Kultbrauch höchstens vielleicht dadurch, daß der Hierophant die Geburt des Kindes „unter vielem Feuer“ verkündet. Daß der Pflegling der Göttin nicht unsterblich wird, bedarf einer besonderen Erklärung, wozu das Auftreten der Mutter dient. Der Knabe bleibt sterblich, entweder weil schon der alte Korndämon als „Jahresgott“ es ist, oder was ich eher annehmen möchte, wegen seiner Gleichsetzung mit einer Figur der eleusinischen Legende. Diese ist natürlich Willkür der einzelnen Dichter, und darum nennen auch nicht alle den gleichen Namen: statt Demophon im Homer. Hymnus hat der Autor, welchem Ovid Fasten IV 550 ff. folgt, Triptolemos.

Einiger Worte bedarf noch die Ammenschaft Demeters, die auffällig erinnert an die oben S. 90 f. zitierten Gebräuche in Polen und Malaka. Ob sie etwa angeregt worden ist durch den Kult selber und dieser Wärterinnen für das Neugeborene kannte wie Dionysos, wissen wir nicht. Verlockend wäre eine Parallele wie die zum „Wecken des Liknites“ durch die delphischen Thyiaden<sup>2</sup>, die sterblichen Vertreterinnen der Ammen des Gottes. All dies bleibt aber notwendig bloße Vermutung, und es besteht auch die Möglichkeit, daß Demeter nur darum Amme heißt, weil der Dichter von ihrer Mutterschaft nichts wußte oder erzählen wollte und dennoch die Beziehung zum Kinde aufrecht erhielt.

<sup>1</sup> Zur Deutung vgl. I. G. Frazer, *Adonis*, Traduction française par Lady Frazer, Paris (1921) 138.

<sup>2</sup> Plut. De Iside et Osir. 365 A καὶ θύουσιν οἱ Ὀσίοι θυσίαν ἀπόρητον ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλλωνος ὅταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Ἀκνίτην.

Andere Sagen scheinen sie dagegen als Mutter mit dem göttlichen Kinde verbunden zu haben. Ich stelle im folgenden zusammen, was ich weiter als aitiologischen Reflex der Mysterienhandlung erklären zu dürfen glaube. Einmal die Tradition des 41. orphischen Hymnus, Eubuleus sei Führer Demeters in die Unterwelt gewesen, den sie selber geboren habe *θυνητῆς ὑπ' ἀνάγκης*. Da Eubuleus in orphischer Tradition (Paus. I 14, 3) Sohn des Dysauls heißt<sup>1</sup>, kannte der Dichter offenbar eine Legende vom Beilager Demeters mit Dysauls und von Eubuleus als ihrem gemeinsamen Kind. Als Führer ist er jugendlich gedacht, das beweist die Bezeichnung *παῖς* im allerdings zerstörten Vers 6. Seine Göttlichkeit ist für Eleusis durch den Kult gesichert (RE. VI 865), so daß im Hymnus das Prädikat *ἀγνός* nicht leeres Epitheton sein wird. Als Sohn Demeters kennt ihn auch die kretische Sage laut Diodor (V 76, 3); die Legende, auf welche dieser hier anspielt, dürfen wir neben die durch Hesiod (Theog. 969 ff.) bekannte Erzählung von der Geburt des Plutos stellen. Das Beilager Demeters mit Iasion auf dem dreimal gewendeten Saatfeld, dem dieser entstammt (Hesiod a. a. O.), führt uns zurück in den Kreis primitiver Agrarriten, denen die eleusinische Kulthandlung angehört, und von der Geburt des Plutos scheint man sich, freilich in anderer Weise, auch in Eleusis erzählt zu haben, sofern der Knabe, welchen auf den Darstellungen zweier Gefäße<sup>2</sup> die aus der Erde aufsteigende Ge auf einem Füllhorn hält, wirklich Plutos<sup>3</sup> ist. Demeter beteiligt sich nur als Zuschauerin; als Hauptgöttin von Eleusis durfte sie nicht fehlen, aber Mutter des Neugeborenen ist sie dem Vasenmaler so wenig wie für den Dichter des homerischen Hymnus. Mit der durch die Dichtung kanonisch gewordenen Vorstellung von der Göttin vertrug sich dieser Zug nicht und so finden wir ihn nur in halbverschollenen Sagen Kretas für Eleusis bezeugt bezeichnenderweise in der orphischen Überlieferung.

Für die Erschließung solcher eleusinischen Legenden, welche von der offiziellen Sage nicht berücksichtigt wurden und darum in Vergessenheit gerieten, ist schließlich noch eine Aristophanesstelle zu verwerten. In den Acharnern 47 ff. will Amphitheos von einem Ahn gleichen Namens abstammen, einem Sohn Demeters und des Triptolemos. Wie der Scholiast zutreffend erklärt, sollen durch diesen phantastischen Stammbaum die ermüdenden genealogischen Reihen bei Euripides verhöhnt werden, aber Voraussetzung gerade dieser Herleitung scheint mir doch entweder eine im übrigen unbekannte Sage von der Liebe Demeters zu

<sup>1</sup> Danach Vers 6 des Hymnus von Hermann hergestellt.

<sup>2</sup> Rotfigurige Hydria späten Stiles in Konstantinopel, zuletzt abgebildet bei Harrison, *Prolegomena* S. 525, Fig. 15 und Pelike in der Eremitage, f. Abbildung vgl. Nilsson, *The minoan-mycenaean religion etc.* S. 488, Anm. 1.

<sup>3</sup> Koerte, ARW. 18 (1915) 125, Nilsson a. a. O. 488. 491.

Triptolemos oder wenigstens eine dunkle Erinnerung an irgendwelche Ehen der Göttin. Dies führt uns zu den Andeutungen, welche Clemens Protrept. II 13 und Psellus De Daemon. 3 Migne CXXII 877 nach gemeinsamer Quelle über die Liebesvereinigung eines Götterpaares machen.<sup>1</sup> Obwohl beide Nachrichten in willkürlicher Weise Eleusinisches mit dem Kulte anderer Kulte vermengen, ergibt sich aus ihnen doch mit Sicherheit, daß man sich in Eleusis von einer Ehe des Zeus bald mit Demeter, bald mit Kore bzw. Persephone erzählte. Bei diesen wohl nie zu kanonischem Ansehen gelangten Legenden<sup>2</sup> handelt es sich offenbar um den Reflex eines Kultaktes der Eposie.<sup>3</sup> Es ist das Beilager des Hierophanten mit einer Priesterin, von welchem Asterius<sup>4</sup> uns berichtet. Dieser Hieros Gamos gehört unter die mannigfachen sexuellen Riten, durch welche nach der Ernte oder vor der Aussaat bei den verschiedensten Völkern der Acker für das kommende Jahr fruchtbar gemacht wird. Ihnen allen ist gemeinsam, daß die Kräfte, welche im Menschen wie im Pflanzenleben wirksam gedacht werden, im Zeugungsakt oder dem jeweiligen sonstigen pudendum auf die Erde übergehen sollen. Aus der Materialsammlung bei W. Mannhardt, Mytholog. Forschungen 340 ff. sei angeführt, wie in der Nähe von Güstrow nach der Ernte eine alte Magd die Genitalien eines alten Knechtes kitzeln muß, und als Projektion eines noch drastischeren Brauches sei nochmals auf das Beilager von Demeter und Iasion auf dem dreimal gewendeten Saatfeld hingewiesen, wofür die Parallelen bei anderen Völkern ebenfalls nicht fehlen.

Diese Zusammenhänge machen es unwahrscheinlich, daß das Beilager als Kulthandlung in jenem alten Sakralverband von Eleusis in ursprüng-

<sup>1</sup> Clemens: *Ἀποῦς δὲ μυστήρια αἱ Διὸς πρὸς μητέρα Δήμητρα ἀφροδίσιαι συμπλοκαί* etc. Psellus: *τὰ δὲ γε μυστήρια τούτων οἷα ἀνάκτα τὰ Ἐλευσίνια τὸν μυσθικὸν ὀποκρίνεται Δία μινύμενον τῇ Διοῦ ἤγονν τῇ Δήμητρι καὶ τῇ θυγατρὶ ταύτης Φερσεφάντῃ τῇ καὶ Κόρη.* Diese Vereinigung des Zeus mit Demeter und Kore überträgt Clemens a. a. O. auf die Phrygischen Mysterien, fälschlicherweise, wie sich aus dem Wortlaut von selbst ergibt. Der quellenmäßige Zusammenhang der beiden Berichte zeigt sich außer der gleichartigen Vermengung von Eleusinischem und Phrygischem in der Übereinstimmung von Einzelheiten, wie der Wiederkehr des gleichen Symbolon aus dem phrygischen Kult und der Wendung *ἀφροδίσιαι συμπλοκαί*.

<sup>2</sup> Als gleichberechtigt tritt neben sie Demeters Beziehung zu Eubuleus, Triptolemos (vgl. oben), Keleos (schol. Aristid. 22) und vielleicht noch anderen Göttern oder Heroen.

<sup>3</sup> Daß ein solcher die Legende veranlaßte, geht auch aus dem oben Anm. 1 abgedruckten Wortlaut des Psellus hervor, wonach die Mysterien jene Liebesvereinigung des Zeus darstellen (*ὀποκρίνεται*). Für die Vorstellung, daß im Priester der Gott das Beilager vollzieht, vgl. Frazer, Adonis a. a. O. 33 ff.

<sup>4</sup> Homilia in S. S. Martyras, Migne XL 324, *αἱ σεμναὶ τοῦ ἱεροφάντου πρὸς τῆν ἱέρειαν συντυχία μόνου πρὸς μόνην.*

licher innerer Beziehung zur Geburt des Kindes stehe, wie man anzunehmen pflegt. Das Beilager fällt in die Zeit der Bestellung des Ackers, während die Geburt des Knaben, die nach dem Zeugnis des Hippolytos das Abschneiden einer Ähre darstellt, ein Erntebrauch ist. J. E. Harrison, welche a. a. O. 550 mit Foucart 475, Noack 241 ff. u. a. an der Zusammengehörigkeit des Hieros Gamos und der Geburt festhält, verweist auf die Nachäffung der Mysterien durch Alexander von Abonuteichos (Lukian 38), wo dieser Zusammenhang angeblich auch bestehe. Tatsächlich geht aber die Geburt Glykons, des neuen Heilgottes, der Umarmung von Alexander und seiner Geliebten Rutilia zeitlich voraus, so daß der folgende Ruf *ἡ Γλύκων* nicht neben die Worte des Hierophanten gestellt werden darf. Es ist ein bloßer Heilruf wie *ὦ Πατέρ* und Alexander ist nicht Vater, sondern bloß Prophet seines Gottes. Wenn somit in Eleusis Beilager und Verkündigung der Geburt ursprünglich selbständige Agrarriten sind, so besteht immerhin die Möglichkeit, daß von der Zeit an, in welcher in den Mysterien die Beziehung zur Vegetation dem Bewußtsein entschwand, vom Gläubigen ein solcher Zusammenhang zwischen den beiden Riten stillschweigend vorausgesetzt wurde. Dies ist umso wahrscheinlicher, als in der Epopöie solche Akte vereinigt sein müssen, die ursprünglich zu verschiedenen Zeiten des Jahres begangen werden. Wenn irgendwo eine bewußte Umgestaltung des Kultes stattgefunden hat, so ist es hier.

Zeigt sich bisher die Kulthandlung als Unterlage für Fasten, Irrfahrt, Hadeswanderung, Genuß des Kykeon und Ammendienst Demeters, so ließ sich der Raub Kores und ihre Wiederkehr nirgends als Aition erklären.<sup>1</sup> Die alte Auffassung, daß beides Symbol für Sterben und Wiedererwachen der Natur sei, krankt zunächst daran, daß ein Raub durch den Unterweltsgott für das allmähliche Versiegen der Lebenskraft ein wenig angemessenes Bild ist, wenn auf der anderen Seite auch die Wiederkehr Kores, ihre Epiphanie, den Griechen eine vertraute Vorstellung für den Einzug des Frühlings sein mußte. Erster Anstoß zum Mythos kann diese Anschauung aber darum nicht gewesen sein, weil die Legende, wie wir sahen, deswegen vom Hervorzubern des Wachstums, besonders des Erntesegens durch Demeter zusammen mit der Einsetzung der Mysterien erzählt, weil der Kult ursprünglich eben diesen Erntesegen fördern sollte. So kann die Epiphanie Kores höchstens als Motivierung des Geschehens hinzutreten, ebenso wie ihr Verschwinden die vom Kultus geforderte Hadesfahrt bzw. das Umherirren Demeters erklären sollte.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Nilsson, *Gnomon* (1932) 17 und das hier besprochene Buch von H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*, St. Andrews (1930).

<sup>2</sup> Vgl. M. P. Nilsson, *Griechische Feste* 354 ff.

Neben der natursymbolischen Deutung des Mythos besteht eine andere, welche von der engen Beziehung Demeters zum Getreidebau ausgeht. Wie nämlich diese als Verkörperung der alten Ernte aufgefaßt wird, so soll Kore das Saatgut für das neue Jahr bedeuten, und ihr Raub durch Hades ein Bild sein für dessen Unterbringung in unterirdischen Behältern, wo es bis zur Aussaat bleibt.<sup>1</sup> Widerlegen läßt sich diese Erklärung so schlecht wie sie zu beweisen ist, aber alle innere Wahrscheinlichkeit hat sie gegen sich. Wie die allegorischen Auslegungen in der Antike, von denen sie sich im Grunde nicht wesentlich unterscheidet, wird sie der plastischen und komplexen Natur der Göttin nicht gerecht. Diese ist entstanden in einem so langen Prozeß des theologischen Ausgleichs zwischen selbständigen Lokalgöttheiten und durch dichterische Phantasietätigkeit, daß ihr Wesen sich in keiner so durchsichtigen Personifikation erschöpfen kann. Das gleiche gilt ja auch für Demeter, die unbeschadet einzelner Züge, welche sie mit der Kornmutter volkstümlicher Erntebräuche teilt<sup>2</sup>, dennoch eine umfassende Naturgöttin ist, und deren Muttertum nicht aus der alten Ernte, sondern wie bei der kleinasiatischen Göttin aus einem Matronat in der Natur zu verstehen ist.

Für das Verständnis des Koremythos ist das grundlegend, was L. Malten im ARW. 12 (1909) 285 ff. ausgeführt hat. Eleusis hat eine argivische Legende vom Raube der Jungfrau durch den Totengott, in welcher Demeter anfänglich nicht vertreten war, an sich gezogen. Die Sage wird in verschiedenen griechischen Landschaften erzählt, und nach ihrer ursprünglichen Form bleibt die Geraubte unten als Gattin des Herrn der Toten. Der wechselnde Aufenthalt in der Oberwelt und im Hades gehört erst der eleusinischen Version an und ergab sich durch den Ausgleich der Unterweltsgöttin mit der eleusinischen Kore. Ursprünglich heimisch ist in Eleusis allein der Glaube an zwei engverbundene Göttinnen<sup>3</sup>, τὼ θεῶ, wie sie auch die späte Zeit mit Vorliebe nennt. Diese lassen sich mit Damia und Auxesia vergleichen, ebenfalls zwei Vegetationsgöttinnen, welche nur durch die Namen differenziert sind. Eine weitergehende Differenzierung in Mutter und Tochter in Eleusis (Vorstellungen vom Jahrgott mögen als Anstoß das ihrige beigetragen haben) erlaubte es, auf eine der Göttinnen das argivische Brautraubmotiv zu übertragen, und die daraus entstehende Doppelstellung zwischen Demeter und Pluton führte zur Erzählung von der Ab-

<sup>1</sup> F. M. Cornford, *The ἀραχαί and the Eleusinian mysteries*, Essays and studies presented to William Ridgeway, Cambridge (1914) 153 ff., und Nilsson, *Hist. of Greek religion* 123, vgl. *ibid.* 109.

<sup>2</sup> Vgl. W. Mannhardt, *Mytholog. Forschung.* 224 ff., Frazer-Bauer, *Der goldene Zweig* 572, M. P. Nilsson, *Griech. Feste* 311 ff. u. a.

<sup>3</sup> Vgl. U. v. Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen* I 208.



machung, daß sie den einen Teil des Jahres bei der Mutter, den andern beim Gatten zubringen sollte.

So ist die Korelegende weder kultisch noch natursymbolisch zu verstehen. Aitiologischen Charakter hat sie nachträglich nur insofern in Eleusis angenommen, als sie zur Begründung von Demeters Irrfahrt und in jener verschollenen Sage von ihrer Katabase dient, was wir beides seinerseits als Reflex der Kulthandlung zu verstehen gesucht haben.

Es bleibt die Frage, auf welche Weise sich an den primitiven Agrarriten die Jenseitshoffnung der historischen Zeit hat entzünden können.<sup>1</sup> Daß diese nicht von Anfang an in den Mysterien gesucht wurde, darf aus den analogen Bräuchen bei anderen Völkern geschlossen werden, welche nur die Befruchtung der Felder zum Ziel haben, während umgekehrt, wie wir sahen, in Eleusis der ursprüngliche Sinn der sakralen Handlung trotz der Umwandlung in ein Jenseitsmysterium nie ganz dem Bewußtsein entschwunden war. Gemäß dem konservativen Charakter allen Kultes müssen die einzelnen rituellen Handlungen stets unverändert weiter ausgeübt worden sein, und der Umwandlungsprozeß beschränkte sich auf eine wohl ganz allmähliche Erfüllung derselben mit neuem Inhalt. In dem Maße, als die magische Stufe religiöser Entwicklung überwunden wurde und damit der ursprüngliche Zweck der Riten an Bedeutung verlor, konnte sich ihrer ein auf das Jenseits gerichtetes Denken bemächtigen.

Diesen Prozeß versuchen wir zu verstehen zunächst in der niederen Weihe, welche als eigentliche Einweihung von allem Anfang an eine Verbundenheit mit göttlichen Mächten herstellen sollte. Auch als die ursprüngliche konkrete Beziehung zu den dämonischen Kräften des Getreides in Vergessenheit geriet, brauchen die Begehungen ihren sakramentalen Charakter nicht eingebüßt zu haben, und das Gefühl von ihrer Heiligkeit konnte unvermindert bewahrt bleiben. Daran ändert auch nichts die Entstehung einer aitiologischen Legende, durch welche der Mysterie den Kult als Erinnerung an die Erlebnisse Demeters aufzufassen lernte.<sup>2</sup> Es verbinden sich in solchen Fällen Erlebnisinhalte, welche für

<sup>1</sup> W. Wundt spricht in der Völkerpsychologie VI<sup>2</sup> (1915) 233 ganz allgemein, aber mit besonderem Hinweis auf Eleusis, von der Tendenz der Vegetationskulte, sich zu Jenseitsmysterien zu entwickeln.

<sup>2</sup> Dabei sehen wir ganz davon ab, daß es eine Nachahmung als bloße Erinnerungsfeier überhaupt kaum gibt in lebendiger Religion, weil mit dem Abbild das Dargestellte irgendwie durch magische oder mystische Identität verbunden ist. Darum schlug in der römischen Kaiserzeit die Nachäffung christlicher Sakramente auf dem Theater so häufig in Ernst um: die Taufe und andere Zeremonien taten ihre Wirkung auch in der mimischen Darstellung. Für Eleusis würde sich eine Vergottung des Mysterien ergeben, aber ich wage den Gedanken nicht weiter zu verfolgen.

den nachrechnenden Verstand unvereinbar sind. So wird man nicht bezweifeln dürfen, daß in historischer Zeit der Genuß des Kykeon sowohl Kommunion als auch Erinnerungsakt ist in ähnlicher Weise, wie das christliche Abendmahl auch beides miteinander verbindet<sup>1</sup>, und um auf eine heidnische Parallele hinzuweisen, so hat offensichtlich auch die dionysische Omophagie trotz aller aitiologischen Legendenbildung stets die ursprüngliche Eigenschaft einer Kommunion mit der Gottheit bewahrt. Beim Kykeon scheint mir die Erhaltung des sakramentalen Charakters direkt Bedingung für die Umwandlung zum Jenseitsmysterium zu sein, wenn der Mysterische jetzt auch durch den Trunk nicht mehr bloß die göttlichen Kräfte des Getreides, sondern solche viel allgemeinerer Natur in sich aufnimmt. Wenn nun wie im ältesten griechischen Glauben das Leben nach dem Tode im wesentlichen eine Fortsetzung des irdischen Daseins ist, und der Gestorbene so vorgestellt wird, wie er zu Lebzeiten war, so darf man vielleicht für Eleusis die Anschauung vermuten, daß die Gottverbundenheit, welche das Sakrament herstellt, auch im Jenseits noch andauert. Wenn nun der ursprüngliche Zweck des Ritus aus den Augen verloren war und den Mysterischen statt dessen vor allem sein zukünftiges Schicksal beschäftigte, so konnte er den Kykeon im Hinblick auf dieses trinken, und der Übergang zum Jenseitsmysterium war in diesem Akt vollzogen.

Die volle Gewißheit seiner Seligkeit gab dem Mysterischen aber erst die Epopsie, denn sie ist der Abschluß des Ganzen, und zudem reden die Seligpreisungen stets von einem Erblicken als dem größten Erlebnis, was sich nur auf das Vorzeigen jener unter Schweigen gemähten Ähre beziehen kann. Irgendwie muß also dieser Akt sowie der Hieros Gamos der Jenseitshoffnung des Mysterischen Nahrung gegeben haben.

Eine altertümliche Frömmigkeit erlebt das eigene Dasein in einem so engen Zusammenhang mit den Vorgängen in der Natur, daß ein magischer Eingriff in diese (und das sind Vegetationsriten ursprünglich) auch auf den Menschen zurückwirken kann. Von der Person des Sakralkönigs hängt nach weitverbreitetem Glauben nicht allein die Fruchtbarkeit der Felder ab, sondern ebenso Gesundheit von Mensch und Vieh (Frazer a. a. O. 390, 392). Die Funktion eines solchen Sakralkönigs übt in Athen die Basilinna aus in ihrer Vermählung mit Dionysos, von welcher nach ursprünglichem Glauben sicher ein Segen auch für jeden einzelnen ausging. Da mit dieser athenischen Zeremonie die der Epopsie aufs engste verwandt ist, darf angenommen werden, daß auch an diese

<sup>1</sup> Wobei freilich der Unterschied nicht übersehen werden darf, daß das Abendmahl wenigstens nach katholischer und lutherischer Lehre schon als Sakrament eingesetzt wurde, das nun immer von neuem vollzogen wird, während in der eleusinischen Legende Demeter eine gewöhnliche Erfrischung genoß.

seit ältester Zeit der Myste persönliche Erwartungen knüpfte, wenn diese auch zunächst ganz materieller Natur gewesen sein müssen. Ihre Richtung auf das Leben nach dem Tode möchte ich im gleichen Sinne verstehen wie die Umgestaltung der niederen Weihe, daß nämlich die magischen Kräfte, deren der Myste teilhaftig wird, nicht mehr zur Erlangung von Gesundheit oder anderem, sondern um eines erhöhten Daseins im Jenseits willen gesucht wird. Voraussetzung wäre auch hier der Glaube, daß, was man sich zu Lebzeiten aneignet, durch den Tod nicht aufhört.

Als vom Hieros Gamos unabhängige Begehung betrachten wir das Vorzeigen der Ähre und die Geburt des heiligen Knaben. Der Knabe als Korngeist gibt die Gewähr einer reichen Ernte für das folgende Jahr und wird darum hoffnungsvoll begrüßt. Als aber in den eleusinischen Mysterien die spezielle Beziehung zur Vegetation dem Bewußtsein allmählich entschwand, konnte die auf keinen festen Gegenstand mehr bezogene Hoffnung sich dem Leben nach dem Tode zuwenden, wenn der Myste hauptsächlich von der Sorge um dasselbe erfüllt war. So wurde die Geburt des Kindes zur Bürgschaft eines seligen Loses im Jenseits, wenn auch für die Vorstellungen, zu welchen sich dieses Bewußtsein verdichtete, kein ganz gesichertes Zeugnis vorliegt. Der naassenische Bericht bei Hippolytos V 8, wonach der Myste in der eleusinischen Begehung seine eigene geistige, genauer pneumatische und himmlische Wiedergeburt erlebt<sup>1</sup>, hat als gnostische Interpretation an und für sich keine Beweiskraft, aber es läßt sich die innere Wahrscheinlichkeit, dartin, daß er tatsächlich dem eleusinischen Glauben in späterer Zeit entsprochen haben muß.<sup>2</sup> Diese Wahrscheinlichkeit wird dadurch nicht ge-

<sup>1</sup> Auf die Wiedergabe der oben mitgeteilten Formel folgen die Worte: *πόντια δὲ ἔστιν φησὶν ἢ γένεσις ἢ πνευματικὴ, ἢ ἐπουράνιος, ἢ ἄνω. ἰσχυρὸς δὲ ἔστιν ὁ οὕτω γεννώμενος.*

<sup>2</sup> Wiedergeburt des Mysten in der Geburt des göttlichen Kindes, welche bei der oben (S. 98) erläuterten Vorstellung zur Gewähr für ein bevorzugtes Los im Jenseits werden kann, schließt den anderen, für Eleusis schon mehrfach vermuteten Gedanken aus, daß der Myste erst durch seinen physischen Tod zu neuem Leben eingehe, so wie das Samenkorn in die Erde versenkt werde, bevor es zu keimen beginne. Eine solche Erklärung der Jenseitshoffnung scheint zunächst darum verlockend, weil sich in Eleusis das göttliche Kind in der Ähre manifestiert, wenn sie sich aber bewähren sollte, müßte eine engere Analogie zwischen Mensch und Samenkorn bestehen. Die Erntebräuche, zu welchen wir den eleusinischen Ritus zählen dürfen, haben keinen Platz für die Vorstellung vom Sterben des Samenkornes, das der Geburt des Kornkindes vorausgeht, weil diese nicht das erste Hervorberechen des Keimes, sondern das Ernten der reifen Frucht darstellt. An sich aber ist der Parallelismus zwischen Mensch und Korn altertümliche Vorstellung bei den Griechen; sie führt zur athenischen Sitte, auf ein frisches Grab Samen zu streuen (Cic. De legg. II 25, 63)

schmälert, daß die Wiedergeburt sich als ursprünglicher Gehalt schon für die Hadesfahrt erwiesen hat, denn die Mysterien wiederholen auch sonst in verschiedenen Handlungen die gleichen Erlebnisse, und gerade ein solches wie die Wiedergeburt, das im höher gearteten religiösen Leben aller Zeiten wiederkehrt, muß fast gefordert werden auch für die eleusinische Epopöie. Wir versuchen, die naassenische Deutung durch Heranziehung des Wiedergeburtsgedankens aus anderen Kreisen zu erläutern und womöglich zu erhärten.

Für die hellenistische Frömmigkeit<sup>1</sup> bezeugt ihn der Prolog des Johannesevangeliums 1, 12 f., wo der Geburt aus dem Blute die aus Gott gegenübergestellt wird, und Kap. 3, 3 ff. vergleicht Jesus im Gespräch mit Nicodemus die Geburt aus dem Wasser (d. h. die Taufe, vgl. die Taufe als Bad der Wiedergeburt Titusbrief 3, 5; Koloss. 2, 12, während sie als Sakrament dem Begräbnis Christi gleichgesetzt wird Römer 6, 4 und Koloss. 2, 12) und Geist mit der fleischlichen. Für die Geburt aus Gott vgl. 1. Johannesbrief 3, 9, 5, 4. 18. 19, für die aus Vater, Wort und heiligem Geist *ibid.* 5, 7; für die aus unvergänglichem Samen durch das Wort Gottes 1. Petrusbrief 1, 23. Überall ist Wiedergeburt der entscheidende Wandel des Menschen, durch welchen dieser in dauernde Beziehung zur Gottheit tritt, ein inneres Erlebnis, das durch die magische Wirkung des Sakramentes ausgelöst werden kann.

Wie durch die Taufe als Sakrament, so kann die Wiedergeburt durch die Beziehung zu einem analogen Ereignis in der Umwelt des Menschen erreicht werden. Der Hoffnung, welche in Eleusis der Myste auf die Geburt des göttlichen Kindes setzt, entspricht im 1. Petrusbrief 1, 3 die „Geburt zu lebendiger Hoffnung“<sup>2</sup> durch Jesu Christi Auferstehung von den Toten. Es handelt sich um eine magisch-mystische Gleichsetzung des Erlebnisses der Gottheit mit demjenigen des Gläubigen, auf welche sich in vielen Mysterien auch außerhalb von Eleusis die Heilsgewißheit

---

und zu der Ähre als Grabbeigabe (vgl. A. Dieterich, Mutter Erde<sup>3</sup> [1925] 48 und besonders P. Wolters, Gestalt und Sinn der Ähre in antiker Kunst, Die Antike [1930] 284 ff.): Der Tote soll des Lebens im Korn teilhaftig werden. In irgendwelchen Mysterien muß diese magische Beziehung nun bis spät in hellenistische Zeit hinein wirksam geblieben sein, denn wie ich von theologischer Seite belehrt werde, deutet der paulinische Vergleich der Auferstehung von den Toten mit dem Keimen des in die Erde gelegten Samens (1. Korinth. 15, 35 ff.) wie anderes dieser Art beim Apostel auf Entlehnungen aus der Mysteriensprache.

<sup>1</sup> R. Bultmann, Zeitschr. f. d. neutestamentliche Wissensch. XXIV (1925) 100 ff., vgl. denselben in der Festschrift für Herm. Gunkel (1923), Der religionsgeschichtl. Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium.

<sup>2</sup> ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζώσων δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν.

gegründet haben wird. Sie ist u. a. Voraussetzung bei dem frohlockenden Ruf in einer unbekanntem Kultgemeinde (Firmicus Mat. De err. prof. rel. XXII) *θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένον· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία*, denn die Wiedergeburt des Gläubigen ist nur ein besonderer Fall des gemeinsamen Erlebens mit der Gottheit. Auf diesem beruht auch die paulinische Heilslehre, nur fehlt in den Briefen des Apostels selbst der Geburtsgedanke in diesem Zusammenhang.<sup>1</sup> Tod und Auferstehung Jesu, die beiden Ereignisse seines Lebens, welche auf seine Anhänger so ungeheuer stark gewirkt haben müssen, und worin sich für sie seine Göttlichkeit vor allem offenbarte, gewährleisteten für Paulus auch die Auferstehung der Auserwählten (1. Korinth. 15, 12); die Parallelität geht auch so weit, daß wir mit Christus leiden oder gekreuzigt werden, um mit ihm oder in ihm das ewige Leben zu erlangen (2. Korinth. 4, 11, Galat. 2, 19 f., Philipp. 3, 10 f.), wobei für konkretes Leiden das Sakrament der Taufe eintritt (Röm. 6, 2 ff.; vgl. Koloss. 2, 12).

Der Wiedergeburtsgedanke in der nachpaulinischen Literatur (vgl. die oben angeführten Stellen) ist auf das Eindringen hellenistischer Vorstellungen zurückzuführen; bemerkenswert ist, wie selten er sich verbindet mit der Geburt Christi, welche eben als nicht originaler Bestandteil der Überlieferung von seinem Leben niemals die Bedeutung von Tod und Auferstehung zu erlangen vermochte. So verbindet sich Christliches mit Hellenistischem zu nicht folgerichtigen Vorstellungen wie an der schon erwähnten Stelle im 1. Petrusbrief (1, 3), wo Christi Auferstehung die Geburt zu lebendiger Hoffnung bewirkt. Eine wirklich genaue Parallele zu dem von den Naassenern behaupteten Erlösungserlebnis in Eleusis würde eine sehr weitgehende Hellenisierung des Christentums voraussetzen, durch welche der die hellenistische Welt beherrschende Gedanke von der Geburt des göttlichen Kindes Tod und Auferstehung Christi an Heilsbedeutung überflügelt hätten. Eine solche Parallele ist auch nicht die Stelle in der 38. Rede des Gregor von Nazianz (18, Migne Bd. XXXVI 332)<sup>2</sup>, wo die Geburt mit Christus neben die gemeinsame Kreuzigung, das gemeinsame Begrabenwerden und Auferstehen aufgenommen ist, denn der Hauptakzent liegt auch hier auf dem letzten Akt. Kenner der patristischen Literatur kennen vielleicht in ihr solche Belege für die überragende Stellung der Geburt Christi, mir sind keine bekannt geworden bis zur mittelalterlichen und neuzeitlichen Mystik. Zahlreich können solche Stellen bei den Kirchenvätern aber jedenfalls nicht sein, und daß sie sich erst in der späteren Mystik häufiger finden, kann nicht auf Zufall beruhen. Der Mystiker bedient

<sup>1</sup> Alb. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen (1930) 13 ff.

<sup>2</sup> *συσταυράθητι, συννεκράθητι, συντάφηθι προθύμως ἵνα καὶ συναναστής etc.*

sich, unbekümmert um herrschende Vorstellungen und Dogmen, solcher Bilder mit Vorliebe, welche für seine religiösen Erlebnisse der adäquateste Ausdruck sind. So kommt er dazu, sein Erfülltwerden, die Wiedergeburt, aufzufassen als Wiederholung oder Erfüllung der Erzählung von Christus, diesen geboren werden zu lassen in seinem, des Mystikers Inneren. So entsteht in spontaner Neubildung das Analogon zu dem, was wir wohl unter Anlehnung an die naassenische Deutung als eleusinischen Glauben der späten Zeit betrachten dürfen.

Zu einem solchen Wandel im Gehalt eines alten Vegetations- bzw. Jahreskultes läßt sich für Alexandria eine Parallele gewinnen, welche die Übereinstimmung von Eleusis auch mit den synkretistischen Geheimkulten in hellenistischer Zeit beweist. Der gnostische Gewährsmann des Hippolytos erklärt a. a. O. nach der Gleichsetzung des Neugeborenen mit dem Mysteren und in Widerspruch damit, jener sei der selige Aeon der Aeonen (*μακάριον Αἰῶνα Αἰώνων*). Er zieht damit offenbar die Aeonfeier herein, über deren Begehung in Alexandria in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar wir durch Epiphanius (Panarion haeres. 51, 22, 8) unterrichtet sind. Dieses Fest gipfelt darin, daß ein hölzernes Kultbild hervorgeholt und herumgetragen wird, worauf die Mysteren verkünden: Zu dieser Stunde hat heute Kore den Aion geboren.<sup>1</sup> In einer zweiten Feier in Alexandria, die in der Nacht auf den 25. Dezember begangen wurde, war der Ruf: Die Jungfrau hat geboren, zunimmt das Licht.<sup>2</sup> Bei aller liturgischen Übereinstimmung und trotz der Heranziehung des Aionkultes in der naassenischen Deutung wird man nicht mit R. Reitzenstein<sup>3</sup> an Beeinflussung durch Eleusis denken dürfen. Die allen drei Kulten gemeinsame Verkündigung der Geburt gehört überall zum Kern der rituellen Begehung, so daß eine Entlehnung also in sehr alter Zeit und vor der Umwandlung der Kulte zu Erlösungsmysterien stattgefunden haben müßte. Gegen eine solche spricht aber jede historische Wahrscheinlichkeit, ganz abgesehen davon, daß die Naturvorgänge, welche in der Geburt des Kindes ihren Ausdruck finden, in Eleusis und den alexandrinischen Kulten nicht die gleichen sind. Bei der Verbreitung der religiösen Idee läßt sich nach ihrer Herkunft im einzelnen Kult nicht fragen. Handelt es sich nun in Eleusis um die Geburt des Kornkinds, so veraten sich die Feiern in Alexandria durch ihre Daten als Wintersonnwendfeste<sup>4</sup>; mit dem Kinde wird ein neues Jahr oder die Sonne geboren, nachdem die des vergangenen Jahres ihre Kraft verloren hat.

<sup>1</sup> *ταύτη τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα.*

<sup>2</sup> *ἡ παρθένος τέτοκεν bzw. ἔτεκεν, ἀύξει φῶς.* Zur Bezeugung Karl Holl, Sitzber. d. Preuß. Akad. (1917) 427, 4.

<sup>3</sup> *Das iranische Erlösungsmysterium* (1921) 199, 1.

<sup>4</sup> Besonders Ed. Norden, *Die Geburt des Kindes* 24 ff.

Solche Feiern wurden sehr zahlreich begangen, wie Epiphanius andeutet, ihre große Bedeutung und Heiligkeit wird dadurch bewiesen, daß schließlich die christliche Kirche den 6. Januar und 25. Dezember übernahm als Epiphanie und Weihnachten.<sup>1</sup> Weil sie das tiefeingewurzelte heidnische Fest nicht unterdrücken konnte, mußte sie es zu entgiften suchen, indem sie an Stelle des heidnischen Götterkindes Jesus von Nazareth setzte. Diese Übernahme des alten Festes war nur möglich bei einer weitgehenden Übereinstimmung mit dem, was den Christen bei der Geburt seines Herrn bewegte, mit anderen Worten, der Neugeborene des alten Kultes muß längst über die Bedeutung des bloßen Jahresgottes hinausgewachsen, das Wintersonnwendfest den es begehenden Gläubigen Weihnachtshoffnung erweckt haben. Das Gleiche macht allein schon die Geschlossenheit der alexandrinischen Kultverbände wahrscheinlich, denn zumal in einer Stadt kann es fast nur das persönliche Heilsbedürfnis sein, was den Einzelnen zum Beitritt bewegt. So ergibt sich denn neben der formalen auch eine inhaltliche Übereinstimmung mit den eleusinischen Mysterien der historischen Zeit, und wir haben ein weiteres Beispiel für die Umwandlung eines Naturkults zum Jenseitsmysterium gewonnen. Völlig braucht dabei der ursprüngliche Sinn der Feier nicht vergessen zu werden, dies beweist, wie selbst im Christentum sich dem Erlöser einzelne Züge des Jahresgottes dauernd aufgeprägt haben. Denn wenigstens symbolische Bedeutung hat es selbst noch für modernes Empfinden, daß der Heiland mitten im Winter zur Welt kommt wie der alte Träger des neuen Jahres und der neuen Lebenskraft, und dann sind aus der heidnischen Epiphanie des Jahresgottes wesentliche Züge in die Topik übergegangen, nach welcher die Dichter das Erscheinen Christi als Soter preisen. Es sei aus der späten Antike ein Beispiel genannt: Aurelius Prudentius Clemens Liber Cathemerinon XI, wo Christus ganz als der alles Leben erweckende Naturgott und Sonnengott geschildert wird:

Vs. 3 f. Christusne tenuis nascitur  
qui lucis auget tramitem?  
Vs. 65 ff. sparsisse tellurem reor  
rus omne densis floribus  
ipsasque harenas Syrtium  
flagrasse nardo et nectare.

Wir kehren abschließend zum eleusinischen Thema zurück. Zur Eigenart aller Erlösungsmysterien scheint das zähe Festhalten an den alten Riten zu gehören, denen durch bloße Umdeutung ein neuer Sinn untergelegt wird. Wie die vergleichende Religionswissenschaft zeigt, kehren

<sup>1</sup> Vgl. dazu außer Holl und Norden a. a. O. vor allem Arnold Meyer, Das Weihnachtsfest, seine Entstehung und Entwicklung 1913.

im primitiven Kult überall und zu allen Zeiten die gleichen nicht zahlreichen Formen und Symbole wieder, entsprechend seinem stets gleichen Hauptanliegen, der Sicherung und dem Unterhalt des Lebens. So sind auch für die Umwandlung zum Mysterienkult nur wenige Möglichkeiten gegeben, und in unserem Falle des Geburtsritus entspricht die naassenische Deutung dem, was am ehesten zu erwarten ist, um so mehr als eine analoge Umwertung eines primitiven Kultes in den erwähnten alexandrinischen Feiern vorliegen würde. So wird in beiden Kulturen die alljährliche Begehung der Geburt eines göttlichen Kindes für den Eingeweihten durch magisch-mystische Identifikation zur Gewähr der eigenen inneren Wiedergeburt und dadurch einer seligen Zukunft im Leben und nach dem Tode geworden sein, ohne daß dabei irgendwelcher Einfluß in der einen oder anderen Richtung angenommen zu werden braucht.



# ZUR GRIECHISCHEN UND GERMANISCHEN KOSMOGONIE

(ANAXIMANDROS, PHEREKYDES UND VÖLUSPÁ)

VON ADOLF DYROFF IN BONN

RUDOLF MEISSNER ZUM 70. GEBURTSTAG!

Von der sogen. Theologie des Pherekydes von Syros, den man gerne als von Anaximandros beeinflusst ansieht, stehen in den Vorsokratikern bei Diels 2. Aufl. 507—510 mehrere Bruchstücke von reizvollem Gehalte. Aber die Bruchstücke lassen sich schwer zu einer Einheit verbinden. Nur, daß Zeus und die Erde durch die Bruchstücke hin zu herrschen scheinen und daß Zeus stärker hervortritt als Kronos und die Erde, die von Anfang an als gleich ewig mit Zeus angesetzt sind. Was nun auch von anaximandrischen oder thaletischen Lehren in das Prosabuch des Syrsers hinein verarbeitet sein mag, so ist es doch sicher aus dem Kreise älterer Kosmogonien hervorgewachsen, wie die Berührung mit Hesiodos und die vielen Namen mythologischer Personen sofort beweisen. Eine solche alte Kosmogonie bringt aber die eddische Völuspá in einer verhältnismäßig guten Systematik. Daher lohnt sich, wie beschaffen auch das geschichtliche Verhältnis beider Kosmologien sein mag, unter allen Umständen ein Vergleich zwischen ihnen. Dabei ist in der Hauptsache von der Völuspá auszugehen, da diese das ziemlich geordnete Ganze bietet.

Nach der bekannten Einleitung der Seherin, die von Riesen abstammen und von Odin selbst zum Sprechen aufgefordert sein will, erfahren wir 1. kurz, aber in umfassender Weise den Ursprung der Ordnung aus einem gähnenden Schlund, und 2. den Weg, wie aus diesem Zustand der Urzeit die Söhne eines Gottes Bur die „Lande“ heraufführten, die Erde erschufen, Himmelszeiten anordneten, Kultur erfanden, die Zwerge und Menschen gestalteten, 3. wie, nachdem alles eingerichtet, es zu einem Kampf der Wanen und Asen und zum Weltuntergang kommt, wie endlich 4. trotzdem wieder ein neuer Kosmos mit der alten Götterwelt ersteht. Es ist nun schon auffallend, daß auch Pher. die Weltentstehung aus einem Chaos hat, eine reiche Götterwelt auftut und einen Kampf zwischen zwei Gruppen hoher Wesen, Giganten und Titanen, erzählt.

Nur von dem Erwachen eines neuen Kosmos scheinen die erhaltenen Bruchstücke nichts zu sagen. Wenn aber, wie wahrscheinlich ist, Pher. in seinen Grundanschauungen von Anaximandros abhängig ist, konnte der Syrer gar nicht an einer Erzählung vom Untergang der gegenwärtigen Welt und ihrer Erneuerung vorbeikommen, wobei er die letztere natürlich prophezeien mußte. Daß Pher. prophezeite, und zwar Erderschütterungen, wird von Porphyrios (Diels 506, 16 ff.) und sonst berichtet. Ob er auch mit Anaximandros unzählbar viele Weltuntergänge und Weltauferstehungen annahm, ist weniger gut zu vermuten. Einer Kosmologie, die noch stark an ältere dichterische Kosmogonien angelehnt ist und trotz einer etwas mißverständlichen Äußerung des Aristoteles viel poetische Elemente barg, auch konkret mythisch erzählte, stand der Hinweis auf eine ewige Wiederkehr des Gleichen nicht an. So haben wir bei Pher. gleichen Grundaufbau wie in der Völ. anzusetzen. Übrigens klingt auch letztere etwas unbestimmt aus. Für Pher. ist eine einzige Nachricht erhalten, die auf einen Endsieg des Ordnungsprinzips hinweist: Nach Tertullian wurde bei ihm nach Besiegung der Titanen Saturnus mit dem Siegerkranze vor allen geehrt (Diels 509, 7, Nr. 6). Saturnus ist Kronos, den Pher. mit dem Ordnungsprinzip des Anaximandros gleichsetzte, was die Identifikation von Kronos und Chronos beweist. Probus definiert den Kronos als dasjenige, in welchem universa pars moderetur (Diels 507, 2f., Nr. 9).

Würde die Völ.<sup>1</sup> sich streng an Pher. angelehnt haben, so durfte sie nicht den Odin, falls er = Zeus war, als erzeugt hinstellen; denn Pher. begann sein Werk mit dem Satze: Zeus und Kronos und Chthonié (mit Namen Ge) waren immer. Indes fiel es schon Schmid-Stählin (Griechische Literaturgesch.) auf, daß bei Pher. eine gewisse Spannung zwischen dem ursprünglichen Zeus und dem Zeus der späteren Erzählung besteht. Denkbar ist, daß der nordische Dichter oder seine nächste Quelle mit dem Chronos, der bei Anaximandros und Pher. recht abstrakt war, und überhaupt mit dem philosophischen Begriff letzter Prinzipien nichts anzufangen wußte. Möglicherweise aber steckt doch in seinem Begriff der hohen Rater etwas von jenen allerhöchsten Wesen, und Str. 65 könnte in den Versen:

. . . . von oben kommt der allgewaltge  
Hehre Herrscher zum höchsten Gericht

eine Spur von der Ursprungsstellung eines letzten ordnenden Wesens erhalten sein. Die eddische Folge 1. Ymir, 2. Bur, 3. Burs Söhne, entspricht danach sehr gut der griechischen mythologischen Folge: 1. Ura-

<sup>1</sup> Ich benutze für die Völ. die Übersetzungen von Gering, von Wolzogen und Ranisch.

nos, 2. Kronos, 3. Kronossöhne.<sup>1</sup> Uranos kommt in den Bruchstücken des Pher. plötzlich in die Schilderung des Weltkampfes hinein (Diels 509, 1, Nr. 4).

Mit Anaximandros, dem Anreger des Pher., stimmt die Völ. darin überein, daß an den Anfang aller Dinge ausschließlich eine „gähnende Kluft“ gestellt und allen Unterschieden das Vorhandensein abgesprochen wird (Str. 3). „Gap ginnunga“ sieht fast wie eine Übersetzung des griechischen geläufigen „Apeiron“ mit Hesiodos gebraucht zu haben scheint. „Chaos“ leiten Etymologen von „Chaino“ = „ich gähne“ ab und dieses stellen sie zu der Wurzel „gin“.<sup>2</sup> Ymir, der Beherrscher dieser Kluft, ist bei der Völ. das Chaos selbst.<sup>3</sup> Auch der anaximandrische Begriff „arché“ findet sich in dem „Alter der Urzeit“ (ár alda) der Völ. wieder. Mit Anax. kommt die Völ. ferner darin überein, daß sie die Indifferenz im Chaos durch Leugnung von Gegensätzen: Trockenes (Kies) und Feuchtes (Meer, See), Schweres oder Dunkles (Erde, unten) und Leichtes oder Helles (Himmel, oben, ausdrücklich „Aufhimmel“ genannt) bezeichnet.<sup>4</sup> Auch die Kälte, nämlich der Wogen, wird betont; die Wärme fällt aus, wohl, weil der Vers sonst überdehnt worden wäre. Zum „grünen Gras“ d. h. zum Organischen brauchte der Gegensatz nicht mehr angeführt zu werden, da vorher genug Anorganisches aufgeführt ist. Im Ganzen glaubt man einen aristotelischen Bericht über das sehr abstrakte Apeiron des Anax. zu vernehmen. Daß Anax. auf Gegensätze achtete, wird daraus klar, daß er unmittelbar aus dem Chaos Warm und Kalt und dann erst geringere Differenzen entstehen ließ. Wiederum ist nun zu betonen, daß die Völ. in dem weiter Folgenden dem Anax. nicht zu fern steht: Burs Söhne „lupften“ (Gering) die Lande empor<sup>5</sup> und die Sonne schien von Süden her auf das „Gestein des Erdbodens“ (Ranisch) d. h. aus dem gähnenden Schlunde entstanden zuerst kaltes Gestein und heiße Sonne. Das Gestein (die Lande) ward in die Mitte gesetzt, die Sonne in den Süden und dann erst entsteht, indem die heiße Sonne auf das kahle Gestein wirkt, grünes Kraut. Jetzt ergibt sich ein Unterschied zwischen

<sup>1</sup> Den Vergleich hat schon Franz Rolf Schroeder gefunden. Germanisch-Roman. Monatsschrift 19 (1931) 91. „Bur“ übersetzt Schroeder mit „der Erzeuger“. Aristoteles spricht bei Pher. von einem „ersten Erzeugenden“.

<sup>2</sup> Schroeder a. a. O. 5 nimmt mit Jan de Vries Ginnungagap als den „mit magischen Kräften ausgestatteten Urraum“.

<sup>3</sup> Schroeder: Ymir = Zwitter (also unterschiedsloses Urwesen).

<sup>4</sup> Die Einwirkung einer Polaritätslehre (Hitze—Kälte) erkannte schon Schroeder a. a. O. 3.

<sup>5</sup> Daß hier eine Eigenart der Völ. vorliegt, ergibt sich aus Franz Rolf Schroeders Vergleich dieser Stelle mit der Darstellung der Sache bei Snorri (a. a. O. 89 ff.).

Anax. und der Völ., falls Zellers Auffassung richtig ist: Danach hätte der Altjonier das Feuchte aus Warm und Kalt zusammen hervorgehen und aus dem Feuchten wieder sich Erde, Luft und den nach oben gehenden Feuerkreis absondern lassen, während die Völ. gleich von der Entstehung des grünen Krautes spricht. Es ist aber ganz deutlich, daß der nordische Dichter abkürzt. Wie er die Versetzung der Erde in den Mittelpunkt der Welt sofort der Entstehung der Lande anfügt, so auch die Erzeugung des übrigen feuchten Laubes der Bescheinung des Gesteines durch die heiße Südsonne. Als Parallele zu dieser eddischen Theorie darf aber doch angeführt werden, daß Anax. die „Lebewesen“ überhaupt („zoia“), zu denen nach griechischer Terminologie auch die Pflanzen gehören, durch „Herausdunstung“ (Verdampfung)<sup>1</sup> aus dem Feuchten infolge der Sonnenbestrahlung entspringen läßt. Wie stark für die Völ. die Urkälte im weiteren nachwirkt, ergibt sich daraus, daß Str. 36 dem Fluß Slidr schneidende Kälte zugeschrieben wird (Gering). Nicht zu übersehen ist die keineswegs für uralte Theorien selbstverständliche Versetzung der Erde in den Mittelpunkt der Welt sowohl bei Anax., der sie zuerst erdacht hat, als bei der Völ., die die Mittelstellung durch das Bild „Midgard“ sehr hübsch ausdrückt.

Daß die biblische Darstellung in dem bisher Besprochenen auf die Völ. nicht einwirkte, ist klar. Nach Moses schafft Gott im Anfang Himmel und Erde, und zwar letztere gleich mit dem Abgrund, d. h. der Wasserwüste zusammen und in Finsternis getaucht. Also haben wir als Anfang da schon Oben und Unten, dann erst kommt das Licht im Gegensatz zu der schon bestehenden Finsternis, darauf erst erfolgt die Benennung des Lichtes als „Tag“ (im ersten Sinne) und der Finsternis als „Nacht“. In der Völ. spielen diese Benennungen zunächst keine Rolle; ihre Benennungen kommen erst an viel späterer Stelle auf. Wir dürfen daher für alles Folgende uns des Vergleiches zwischen Völ. und Bibel enthalten. Vielmehr heben wir gleich besser aus der Völ. heraus, daß später das Feuchte doch bei ihr bedeutsam in den Vordergrund rückt. Str. 19 heißt es: „Eine Esche kenn ich, Yggdrasil heißt sie, den gewaltigen Baum netzt weißes Naß; von dort kommt der Tau, der die Täler befeuchtet, immer grün steht er an der Urd Quelle“ (Gering). Dieser Weltbaum ist aber, wie es scheint, schon Str. 2 erwähnt und da wird gesagt, daß er tief im Innern der Erde wurzelt, d. h. seine organische Bildung wird wie die des Lauches der Verbindung von Ursonne und Erde verdankt. „Er steht an der Urd Quelle“ bedeutet: er entsproß dort, wo die Urquelle, d. h. das erste Feuchte war. „Urd“ ist die Norne der

<sup>1</sup> Ob der „Aithalides“ des Pher. soviel bedeuten kann wie der „Sohn des Rußes“?

Vergangenheit. Weiß ist das die Esche netzende Naß wohl deshalb, weil es noch rein, ursprünglich ist. Des Weltenbaumes Name ist höchst eigenartig. Sophus Bugge quält sich mit dem Versuch herum, die Esche als Kreuz Christi zu erweisen (Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen. Deutsch München [1889] 421 ff.). Mich dünkt es nicht kühner als andere Ableitungen, die Bugge aus dem Griechischen gibt, wenn ich den Bildungsteil drasill mit griechisch drosos = der Tau vergleiche. Denn die Völ. sagt nachdrücklich: von der Esche an der Urquelle kommt der Tau der Täler. Aus welchem Wort die Silbe Ygg entstanden sein könnte, lasse ich dahingestellt. Bekannt aber ist, daß Baumnamen von Volk zu Volk wandern. Anax. seinerseits hat vielleicht, obwohl die Bruchstücke den Tau nicht erwähnen, doch eine Erklärung dieser Naturerscheinung gegeben; leitet er doch auch den Regen ab, und zwar von einer Einwirkung der Sonne auf die Erde, insofern durch diese Einwirkung Dunst (atmis) entsteht, dieser von der Sonne angezogen wird und daraus wieder Regen hervorgeht (Diels<sup>2</sup> 16, 18, Nr. 11, 7).<sup>1</sup> Das weiße Naß, von welchem Yggdrasil übergossen wird, ist von dem Tau, der erst ein Produkt ist, wohl zu unterscheiden. Ein Weltenbaum findet sich auch bei unserem Pher. Zeller deutet die Berichte so: „Nachdem sich Zeus in den Eros verwandelt hat, macht er ein großes Gewand, auf das er die Erde und den Ogenos (Okeanos) und die Gemächer des Ogenos einwob, und er spannte dieses über einen von Flügeln getragenen Eichbaum (drys), d. h. er bekleidete das im Weltraum schwebende Erdgerüste mit der mannigfach wechselnden Oberfläche des Landes und des Meeres“ (I<sup>1</sup>, 1, 83). Von dem für einen Nordländer wahrscheinlich unverständlichen Gewand, das, wie man mit Recht meinte, eine Erinnerung des Pher. an die anaximandrische Erdkarte darstellt und von den nur für eine physikalische Auffassung notwendigen Flügeln des Erdbaums konnte der naive nordische Dichter leicht absehen. Drys muß nicht Eichbaum bedeuten, sondern bedeutet auch Baum überhaupt. Dem Germanen lag die Esche, die ja für manchen Ort den Namen abgab und auch als Waffe benutzt wurde, sehr nahe. Die Anregung zu dem Baume des Erdgerüsts könnte dem Pher. Anax. dadurch gegeben haben, daß er aus dem Warmen und Kalten eine Flammenkugel hervorgehen und diese sich der die Erde umgebenden Luft wie eine Rinde dem Baume (dendron) herumlegen ließ (Diels<sup>2</sup> 3, 35 ff., Nr. 10). Der Vergleich der Erde mit einem Baume lag für Anax. einigermaßen nahe, insofern er ihre Gestalt mit einer Säule verglich und die Säule dem Griechen ursprünglich ein Holzbaum war. Bemerkenswert ist, wie auch bei der Völ. Yggdrasil die Himmelsluft trinkt (Str. 27).

<sup>1</sup> Zeller übersetzt genauer: „Aus den von der Sonne beschienenen Gegenden.“

Bevor wir den Vergleich der Völ. mit Anax.-Pher. fortsetzen, sei festgestellt, daß im Fortgang der Erzählung nicht nur der Unterschied zwischen Völ. und Bibel immer größer wird, sondern auch sich mehr und mehr Unterschiede von der hesiodischen Chaoslehre zeigen, mit der zusammen die Völ. in die Gruppe der Chaos-Kosmogonien gehört. Wenn auch die Einleitung der Völ. mit der des Hesiodos Ähnlichkeit hat und beide das Chaos der Erde vorausgehen lassen, so entspringt doch bei Hesiodos gleich darauf der Eros, von dem die Völ. an dieser Stelle nichts hat; auch läßt Hesiodos die Erde selbständig neben dem Chaos werden, während die Völ. die Erde aus dem Chaos emporheben läßt. Ferner ist von dem Gegensatz zwischen dem Heißen und der Erde bei Hesiodos nicht die Rede. Bei Hesiodos ist die Abfolge diese: die Erde erzeugt den Himmel, das Chaos den Erebus (den finsternen Erdgrund, das Totenreich) und die Nacht. Endlich stehen bei Hesiodos die Götter nicht wie in der Völ. über und vor der Erde, sondern die Erde wird als der ewige Sitz aller Unsterblichen angesehen (v. 117f.).

Wenn Ranisch den Ymir dem gähnenden Schlund gleichsetzt, so denke man daran, daß nach der griechischen Mythologie Uranos seine eigenen Kinder verschlingt, also vor allem durch den gähnenden Rachen gekennzeichnet war. Auch des Anax. Chaos verschlingt später wieder alle seine Kinder. Wir werden sehen, daß sowohl in der Völ. als bei Pher. sich der gähnende Urraum später in Teilräume, nämlich Höhlen und Säle zerspalten zeigt, wie das anaximandrische Chaos in dem „Leeren“ gewisser Pythagoreer, in den leeren Räumen des Leukippos und Demokritos, in der allgemeinen Kapazität des Platon (chora) fortlebt.

Einen weiteren Vergleichspunkt zwischen Völ. und Pher. gewährt uns die Zeittheorie beider. Neben Zeus und die Erde setzte Pher. als drittes ewiges Urprinzip den Chronos. Dafür hat die Völ., wie gesagt, wahrscheinlich den Bur. (Etymologie?). Für die Zeit macht die Völ. sodann genauere Angaben. Str. 6 hören wir, daß die Götter (welche?) in einem besonderen Ratschluß von feierlichem Sitze aus „die Zeiten zur Zählung der Jahre“ (Gering) benannten. Voher hätten Sonne, Mond und Sterne nicht gewußt, wohin sie zu stehen kommen sollten. Jetzt seien Nacht, Neumond, Vollmond, Morgen, Abend, Mittag und Vesper benannt worden, sowie die Jahre. M. a. W. aus einer Unordnung wurde eine Ordnung der Sterne und das Mittel der Ordnung ist die Zahl und Zeit. Wenn also Str. 5 vor der Einführung der Zeitordnung die Sonne des Südens noch dem Monde gesellt ist und mit ihrer Rechten an den Rand des Himmels faßt, so kann das nichts mit den heutigen nordischen Zuständen der Welt zu tun haben, was Hoffory annahm. Die Zahlen als Grundlage der Weltbildung hatte aber die nordische Seherin schon Str. 2 gestreift, wo sie von den neun Welten berichtet. Zahlbestim-

mungen wären auch bei Anax. durchaus nichts Fremdartiges. Ihm, welcher der Fortsetzer der Naturforschungen des sternenkundigen Thales, der Kenner der Geometrie und der Geographie, der Erfinder oder doch Benutzer einer Sonnenuhr, der Besitzer einer Sphaira war, der auch auf Pythagoras einwirkte, standen Zahlenbestimmungen wohl an. In dem einen Bruchstück seines Buches tritt der Chronos als diejenige Macht auf, welche das Entstehen und den Untergang der Dinge anordnet (taxis; vergl. Herakleitos, Sophokles sowie die Lexika unter epitaxis u. ä.). Hippolytos sagt, nachdem er vom ewigen, nie alternden Urgrund des Anax. gesprochen hat: „Er nennt ihn aber Chronos, insofern die genesis und usia und das Vergehen fest bestimmt ist“. Da bei Pythagoras die Neunzahl eine hervorragende Stellung hat, könnte sie auch bei Anax. überhaupt eine solche gehabt haben. Im besonderen ist bei ihm nach einer Lesart der kyklos der Sonne 27 mal so groß als der der Erde (Diels 16, 12, Nr. 21). Nicht vergessen sei, daß Völ. Str. 56 Thor neun Schritte vor der Weltschlange zurückfährt, eine Einzelheit, die offenbar für die letzte Phase des Weltuntergangs bezeichnend sein soll. Kann dieser Zug aus der chthonisch-manischen Bedeutung der Neunzahl (Herm. Diels, Sibyllinische Blätter. Berlin [1890] 38 ff., 41 ff. Adolf Kaegi in „Philol. Abh.“ für Schweizer-Sidler. Zürich [1891])<sup>1</sup> abgeleitet werden, so trägt im Gegensatz dazu die kosmische Neunzahl zu Anfang der Völ. durchaus den Stempel gelehrter Abstammung an sich. Mag es nun wahr sein, daß Pher. dem Pythagoras Lehrer war, oder nicht, jedenfalls hat derjenige, welcher diese Überlieferung im Altertume aufbrachte, das nicht deshalb für wahr gehalten, weil Pythagoras ein religiös-sittlicher Reformator war, sondern weil er bei beiden die Macht der Zahlen vertreten fand; denn für das Altertum war Pythagoras selbst der Zahlenphilosoph mit Auszeichnung. Von der Zahlenspekulation des Pher. ist uns in seiner Vorstellung der fünf und der sieben Schlüfte sowie in der Siebenzahl seiner dodonischen Schwestern eine Spur erhalten. Hatte etwa die ungerade Zahl schon bei ihm einen Vorzug? Aber auch für die überragende Macht der Dreizahl, deren Konsequenz gewöhnlich die Neunzahl ist, fehlt es bei Pher. nicht an entscheidenden Merkzeichen: der ewigen Urgötter sind es drei.<sup>2</sup> Am dritten Tage seiner Ehe bildet Zeus das herrliche Gewand. Drei Stoffe gestaltet Kronos, nämlich Feuer, Pneuma und Wasser (Diels 506, 30, Nr. 8). Fast hat er auch schon die heraklitisch-hegelsche Synthesismethode, insofern er aus zwei Gegensatzgliedern eine Einheit bildet (Diels a. a. O. 508, 18, Nr. 3). Der nach Diels sehr

<sup>1</sup> S. auch H. de Arbois de Joubainville, *Le nombre de trois et neuf, sept et cinquante*. *Revue de traditions populaires* 13 (1898) 292 ff. über Dreizahl und über homerische Neunzahl.

<sup>2</sup> Auf die Dreizahl in der Völ. weist Fr. R. Schroeder a. a. O. 91 hin.

alte Pythagoreer Petron hat dreimal 61 Kosmen aufgestellt, die sich aneinander anschlossen wie in einem Reigen. Diese 183 Kosmen seien nach dem Schema der Dreiecksfigur zusammengeordnet gewesen, indem jede Seite des Dreiecks 60 Kosmen enthalten habe und die drei restlichen Kosmen an den drei Ecken angebracht gewesen seien. So seien sie beständig wie im Chor herum gewandelt (Diels<sup>2</sup> I 28, 21 ff.). Diese mit echt pythagoreischen Bildern (stoicheion, Chor) ausgestattete Theorie sieht ganz wie die Verkünstelung eines früheren einfacheren Schematismus aus: 60 ist dreimal 20. Das gleichseitige Dreieck repräsentiert hier fast einen Kreis. Ion von Chios hat einen Triagmos geschrieben, der also begann: „Alles ist drei und um nichts mehr oder weniger als drei. Eines jeden Dinges Vollkommenheit (arete) ist eine Trias“. Diels vergleicht die aristotelische Behauptung: „Das All und die Alldinge sind durch die Drei bestimmt“ (221, 41). Nun hat sich Ion von Chios anscheinend irgendwie günstig über Pher. ausgesprochen, denn die zweifelhaften Ruhmesverse auf Pher., die Diogenes Laertios dem Ion zuschreibt (Diels I<sup>2</sup> 22, 27 ff.), müssen doch in irgendeiner Ion-Stelle einen Anhalt gehabt haben. Nach Ion soll ferner Pythagoras einiges von dem, was er geleistet habe, auf Orpheus zurückgeführt haben. Heute führt man manches bei Pher. auf Orphisches zurück. Auch das deutet auf Zahlenwesen bei Pher. Denn es ist eine volle Übertreibung, wenn man dem Pythagoras, den Herakleitos einen Polyhistor schilt, der sich in Italien von mathematisch bestimmter Architektur und etruskischer Spielmathematik umgeben sah, selbst die einfachste Zahlenmystik absprechen will. Schließlich sei noch auf die politischen Dreiteilungen des Hippodamos von Milet hingewiesen, die verhältnismäßig primitiv sind. Auf die späteren Betrachtungen der Dreizahl bei Pythagoreern, die Krantz in seinem Index zu den „Vorsokratikern“ verzeichnet, wird hier kein Gewicht gelegt. Wenn Anax. unzählbar viele Welten, die Völ. aber nur 9 ansetzt, so ist ja denkbar, daß Pher. etwa erklärt hatte: es müssen zwar unzählbar viele aufeinanderfolgende Kosmen angenommen werden, mein Wissen geht aber nur auf 9. Jedenfalls aber liegt die Annahme mehrerer Weltkriege (Str. 21. 24) in der Völ. ganz im Sinne des Anax., weil Weltkriege ja zu Weltuntergängen führen.

Ein poetisch gefärbtes Wort des Anax. fordert eine Zurückverwandlung der Dinge ins Chaos und zwar in anthropomorpher Form als Sühne und Buße für begangene Ungerechtigkeiten. Das ist ein Anzeichen dafür, daß auch Anax. mythologische Vorstellungen ins Ganze seines Systems eingewoben hat. Allgemein wird der Philosoph unter den Verbrechen Sünden gegen das Naturgesetz verstanden haben ähnlich wie der von ihm stark abhängige Herakleitos, im besonderen Vergehen von göttlichen, halbgöttlichen und menschlichen Wesen, Vergehen gegen das



Urwesen. Aristoteles, Theophrastos und wer sonst später den Anax. unter naturphilosophischen Gesichtspunkten exzerpierte, konnten kein Interesse für solche unphilosophischen Bestandteile der anaximandrischen Kosmologie haben. Aber Anax. ist von Thales, der alles mit Göttern erfüllt dachte, und von Pher. eingeschlossen, der besondere Einzelheiten über die Hybris göttlicher Wesen lehrte. Wäre schon aus allgemeinen Erwägungen zu schließen, daß die adikia der aus dem Chaos entstandenen Dinge bei Anax. in jener Hybris besteht, die nach Karl Lehrs<sup>1</sup> eine urgriechische Vorstellung ist, so verwendet Pher. das Verbum *ἐξυβρίσθη* in dem Satze: Zeus (das eine Urprinzip) wirft jeden Gott in den Tartaros, wenn dieser in Hybris über das Maß hinausging (Diels 509, 19f., Nr. 5), Die Verbindung dieser Lehre mit der homerischen Vorstellung von *hybristai* hat schon Celsus hergestellt (ebenda 509, 15). In der Völ. sind die Götter goldsüchtig, vertragsbrüchig, leidenschaftlich — lauter Formen der Hybris, d. h. der Verletzung der Ordnung oder des Maßes! Daher der Untergang.

Dem Krieg der Asen und Wanen entspricht bei Pher. der Kampf zweier Heere, den die Quelle des Berichterstatters Origenes (Celsus) dem Kampf der Titanen und Giganten verglich. Origenes hat das Genaueste über einen solchen Kampf. Maximus Tyrios spricht nur kurz von dem Götterkampfe. Heer steht gegen Heer. Dort ist Kronos Führer, hier die Erdschlange Ophioneus. Herausforderungen, Einzelkämpfe, Verträge zwischen den Parteien! Der Inhalt der Verträge war: Alle, die von der einen der beiden Seiten in den Ogenos fielen, sollten als besiegt gelten, alle, die sich aber „herausgestoßen“ hätten und so siegten, sollten den Uranos besitzen. Wer bei Pher. zunächst siegte, verraten die einseitig zugestutzten Berichte nicht. Es ist aber, wenn er sich an Anax. anschloß, offensichtlich, daß der gewöhnliche Zeus und seine Brüder zunächst unterliegen mußten. Das Fallen ins Meer bedeutet den Sieg des Ophioneus, d. h. der die Erde umgürtenden Schlange, die sich nach altgriechischer Vorstellung in den eigenen Schwanz beißt. Ophioneus, dessen Entstehung der Syrer genauer bezeichnet haben muß (Max. Tyr. bei Diels 507, 13, Nr. 11), ist bei Pher. ein Gott (nach Phil. Bybl. bei Diels 509, 7, Nr. 4) und als Führer der Gegenpartei zu den Göttern in wichtigster Stellung (s. Celsus bei Diels 508, 23, Nr. 4). Philon kennt sogar Ophioniden des Pher. Das Meer kommt bei diesem auch dadurch zur Geltung, daß die sieben dodonischen Nymphen vor Lykurgos zur Thetis fliehen (Scriptores rerum mythicarum libri tres ed.

<sup>1</sup> „Vorstellungen der Griechen über den Neid der Götter und die Überhebung.“ In „Populäre Aufsätze aus dem Altertum“. Leipzig (1875) 33 ff. Wenn v. Wolzogen das Wort „nid“ in „nidafeld“, „nidhogg“ zutreffend mit „Neid“ übersetzt, hätten wir in der Völ. sogar den hellenischen Neid der Götter personifiziert vor uns.

Bode I 120, S. 39, 11), was dann der Schüler des Isokrates Asklepiades von Tragilos aus Pher. übernahm (ebenda).<sup>1</sup> Auch in Völ. (Str. 23 ff.) ist neben den Kämpfen von Verträgen die Rede, freilich von anderen als bei Pher. Die Einzelkämpfe fehlen in der Völ. nicht. Die Welt-schlange tritt ebenso mächtig hervor wie bei Pher. (Str. 50 u. 55). Sie bringt selbst den im Himmel herrschenden Odin zu Fall und entscheidet den Sturz aller Asen (Str. 55—57). Deshalb sprechen auch, als ein neues Mal die schöne Welt auftaucht, die Asen gerade von „dem riesigen Umringer der Erde“ (Str. 16). Ist hier nicht die Übereinstimmung zwischen Völ. und Pher. besonders groß? Die Abhängigkeit des Pher. von Thales' Wassertheorie, die ja auch bei Anax.' Voranstellung des Feuchten vor die eigentliche Weltentstehung nachgeklungen hatte, ist mit Händen zu greifen.

Eine besondere Behandlung verdienen die „Schlüfte“ des Pher. Porphyrios (Diels 509, 25, Nr. 6) wirft aus dem Gedächtnis ein Wort von den Schlüften und Gruben und Grotten und Türen und Toren des Pher. hin, der dadurch die „Genesen und Apogenesen“ der Seelen habe rätselhaft andeuten wollen. Suidas nennt das Gesamtwerk des Pher. „Sieben-schluff“ („heptamychos“) oder „Theokrasia“ oder „Theogonia“ (Diels 504, 31). Damaskios lehrt, daß nach der Entstehung des Feuers, der Luft und des Wassers, die dann in fünf Schlüfte auseinandergenommen worden seien, viel andere Erzeugung von Göttern stattgefunden habe; diese neue Erzeugung habe Fünfschluff geheißten (Diels 506, 31, Nr. 8). Nun fällt in der Völ. auf, daß von Räumen und Sälen mehrfach die Rede ist. In Str. 2 werden dem Weltbaum neun Räume gegeben. Einen Saal (sal) erwähnt Str. 20 als am Stamme des Weltbaums stehend, in ihm wohnen die drei weisen Jungfrauen, die Nornen, die dem Menschen des Lebens Lose festlegen und den Männern das Schicksal, also die griechischen Parzen. Dieser Saal findet sich sonach wie die Weltesche im Mittelpunkte der Welt. Im Norden wohnen in einem Saale von Gold die Zwerge (Str. 37). Ganz ferne der Sonne erhebt sich auf nastrand (Totenstrand) der Saal der Hel, dessen Türen nach Norden gerichtet sind. In „Meersälen“ wohnt nachts Frigg; hier vergleiche ich sofort die „Domata des Ogenos“, die das Meer besitzt (Diels 508, 10, Nr. 2). Das sind im ganzen vier besondere Säle. Da beim einen Saal vom Norden die Rede ist, darf man vielleicht an je einen Saal auch nach Süden, Westen

<sup>1</sup> Auf die Beziehung von Asklepiades, dem Mythographen der griechischen Tragiker, zu Pher. wies schon v. Wilamowitz-Moellendorff hin (s. Schmid-Stählin über Pher.). Wieviel von Pher. in den Mythographen steckt (s. z. B. Mythogr. I unter Genealogia deorum et heroum Nr. 204 „Ophion-Oceanus-Rhea“), wäre noch zu untersuchen. Mythogr. Lat. III weiß unter 15 Näheres über die Gleichsetzung von Kronos gleich tempus und Saturnus.

und Osten denken. Mit dem zentralen Saal am Weltbaum kämen somit fünf Säle heraus. Wenn bei Pher. fünf Grotten ähnliche Bedeutung hatten, wäre der Name „Fünfschluff“ begreiflich. Der Saal in Völ. Str. 64 hat nichts mit jenen früheren zu tun, er gehört bereits der neuen Welt an. Der „Biersaal“ des Riesen Brymir steht im „nichtkalten Lande“ Okolnir, fast anaximandrisch ausgedrückt. Der Begriff Saal ist gewiß von dem der Grotte oder der Schluff verschieden, aber wir haben in beiden Fällen doch Hohlräume und diese könnten gut als Teile des anaximandrischen Chaos angesehen werden. Von Türen ist Str. 38 und 48 wie bei Pher. die Rede. Hier mag an die Öffnungen erinnert werden, die Anax. seinen großen Feuerkapseln zuschreibt. Das will sagen, daß so etwas wie Türen für die Naturphilosophie des Anax. wesentlich war. Die Schluffe des Pher. bargen offenbar Hausrat; denn seine Götter nannten den Tisch „Opferwächter“ (thyoros Diels 510, 14, Nr. 12 eine Analogie zu thyoros d. h. Türwächter). Dem Zeus werden bei Pher. viele und große Häuser (oikia) gebaut und in diesen finden sich „chremata“. Auf eine regionale Einteilung deuten des Pher. Worte: „Unterhalb des Anteils jener (der hyle?) befindet sich der tartarische Anteil“ (moira. Origenes bei Diels 509, 17, Nr. 5).

Echt griechisch ist es, wenn die Völ. durch die Asen auf dem Idalfeld Altäre und Tempel bauen, Essen gründen, Gold schmieden, Zangen und Handwerkszeug hämmern, das Brettspiel im Hofe üben läßt (Str. 7). Deutlich bezeichnet Völ. Str. 8 und 61 mit der Wendung die „goldenen Tafeln“ das goldene Zeitalter; so auch Gering. Vgl. auch Str. 21 die Gullweig (s. auch Str. 37). An das eiserne Zeitalter streift der Eisenwald des Ostens (Str. 40). Von einer Beilzeit, Schwertzeit, ist Str. 45 die Rede — wenn auch nicht ein Rest der Vorstellung des ehernen Zeitalters, so doch ein Rest der Vorstellung von Zeitaltern überhaupt. Daß der Völ. östliche Kultur vorschwebt, bezeugt der Hinweis auf das wohl lydische Brettspiel. Hephaistos (Vulcanus) ist unter den Asen hier nicht zu verkennen. In den Fragmenten des Pher. steht nichts von den vier Zeitaltern, aber daß die Sage von ihnen urtümlich war, steht ja fest und es ist bei den Beziehungen zwischen Hesiodos und Pher. nicht kühn, ihre Verwendung auch dem Syrer zuzutrauen. Aristoteles (Diels 506, 27, Nr. 7) hat wenigstens soviel von der Sache bewahrt, daß er dem Pher. die Ansicht zuschreibt, das erste Zeugende sei das Beste gewesen. Das bedeutet für Aristoteles: Danach folgte Verschlechterung.

Die Völ. erzählt, daß nach der Erschaffung der Zwerge das erste Menschenpaar durch drei Asen gestaltet wurde, indem Odin den „Hauch“, Hönir die „Seele“, Lodur die Wärme und leuchtende Farben gab (Str. 18). Diese Seelenentstehungssage der Völ. trägt das Merkmal naturphilosophischer Herkunft an der Stirne. Fast griechisch sieht der Begriff

„Hauch“ aus. Bemerkenswert ist die Unterscheidung von Hauch und Seele. Auch bei Pher. ist in die Theogonie eine Erzählung von der Seele verflochten. Nach Augustin Contra Acad. III 17, 37 hat Pythagoras sich durch Pher. bewegen lassen, eine unsterbliche Seele anzunehmen (s. auch Cicero bei Diels 505, 24 f.). Man rühmt dem Pher. nach, er zuerst habe die Lehre von der Seelenwanderung eingeführt (Suidas bei Diels 504, 29). Aithalides erhielt von Hermes als Geschenk, daß seine Seele sich bald im Hades, bald in den Orten über der Erde aufhalten durfte (Scholion Apoll. bei Diels 510, 2, Nr. 8). Die scharfe Scheidung eines spiritus, der uns Menschen vom Himmel (de coelo), von einem zweiten, der aus irdischen Samen (terrena semina) bereitet sei, bezeugt für Pher. der Kommentar des Aponius zum Hohen Liede (Diels 505, 34 ff.) in einem Zusammenhang, in dem auch er dem Syrer als erstem die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele beilegt. Das griechische Wort für „spiritus“ ist „pneuma“, und wenn auch vielleicht Pher. nicht in der Lage war, eine terminologische Gegenüberstellung wie das lateinische anima zu bieten, so genügt das von Aponius Mitgeteilte doch, um die sachliche Gegenüberstellung als sehr bedeutsam für Pher. zu erweisen. Bei Anax. ist die Seele luftartig, also schon vor Anaximenes; nach ihm entsteht die Tierseele unter dem Einfluß der Sonnenwärme. Daß Pher. sterbliche und unsterbliche Seelen unterschied, ergibt sich aus dem Vergleich der Zeugnisse für Unsterblichkeit der Seele mit dem Ausdruck Apogenesen d. h. doch wohl Korruptionen. Würde Pher. der Völ. zugrunde liegen, so würde ond, da er vom Odin = Zeus geschenkt wird, das Höhere, Himmlische bezeichnen und od, was von Hönir geschenkt wird, würde dann = anima, niederer Hauch sein. Also ond = animus. Das was Lodur gibt, wäre dann das rote Blut mit seiner Wärme und blühenden Farbe. Der Mythogr. lat. III (6, 10, S. 179 Bode) bringt Kap. 16 eine Lehre von zwei Seelen im Menschen, die fast als Vorbild der Goetheschen Verse von den zwei Seelen in unserer Brust gelten könnte; es ist denkbar, daß hier pherekydisches Gedankengut unter späterer Verhüllung versteckt ist. Für die Völ. ergibt sich als Stufenleiter: Odin, Hönir, Lodur. Nach Pher. machte Kronos aus dem gonos des Zeus<sup>1</sup> Feuer, Pneuma und Wasser. Der Kronos ist ja das, in dem jeder Teil der Welt sein Maß erhält. Nun würden jene Asen die Menschen aus zwei Bäumen gebildet haben, wenn die geläufige Deutung von Ask und Emblo auf den Baum Esche und den Baum Ulme oder dgl. das Richtige träfe. Aber man beachte jedes Wort der folgenden Verse:

---

<sup>1</sup> Bei Pher. ist Zeus der Erzeugende; so ist Kerns Änderung des überlieferten Textes berechtigt.

Da kamen zum Meeresstrand<sup>1</sup> mächtig und hold  
 Aus diesem Geschlechte drei der Asen;  
 Aus freiem Felde fanden sie kraftlos  
 Ask und Emblo unsicheren Loses.  
 Hauch und Seele hatten sie nicht,  
 Gebärden noch Wärme noch blühende Farben (Gering).

Man frage sich einmal, ob es einen Sinn hat, von Bäumen zu sagen, sie hätten keine Gebärde! Auch das Fehlen der Wärme und blühenden Farbe paßt weniger auf Bäume. Und nahmen die Germanen Pflanzen-seelen als selbstverständlich an? Wie wäre es, wenn Ask und Emblo (Embla) zwei Fische bedeuteten? Anax. hat die Menschen aus Fischen hervorgehen lassen, die sich aus dem Meere ans Land schwangen. Und er hat wie die Völ. Mann und Weib ebenfalls sofort verschieden sein lassen; letzteres ergibt sich aus einer Mitteilung des Censorin = Varro, nach welcher von Anfang an Männer und Weiber aus dem fischent-sprungenen Fetus hervorgegangen sind (Zeller I 228, 2). Snorri erzählt in seiner Mythographie, daß Odin, Loki (gleich Lodur) und Hönir einen Otter und einen Lachs in einem Wasserfall fingen (in der Übersetzung Gerings S. 366 f.). Diese Erzählung sieht ganz so aus wie eine der beliebten Angleichungen schwerverständlicher älterer Sagen an das derbe Bauerngemüt.<sup>2</sup> Und das deutet darauf hin, daß Ask und Emblo vielleicht doch keine Bäume waren, sondern tierische Wesen, und in dem Lachs haben wir auch einen Fisch. Die Äsche gehört zu den Lachsen. Wäre es nicht möglich Ask als Äsche zu nehmen? Für Äsche sagt man verschiedentlich auch der Asch, und der bisher jeder Etymologie widerstrebende Emblo könnte Verballhornung eines anderen Wortes sein.<sup>3</sup> Die Äsche führt den Beinamen „der Springer.“ Die Meeräsche im besonderen schnellst gerne aus dem Wasser, springt oft über die Fangnetze hinaus und liebt die Flußmündungen. Nach Martens soll dieser Fisch sogar klatferhoch springen. Die Eier der Flußäsche werden gerne in Gruben auf sandigem Grund abgelegt (Oken, Allgem. Naturgesch. Bd. VI u. a.). Die Äsche hat im Volke viele Namen. Am Rhein ging nach Grimm und Oken (a. a. O. VI 359) das Sprichwort: Ein Äsch ist ein Rheingraf, ein Salm nur ein Herr. Würde nun zu Ask und Emblo

<sup>1</sup> „Meerstrand“ ist allerdings nur Vermutung (Gering), aber durch SnE. gestützt (s. Neckel). „A'landi“ deutet auch auf den Gegensatz „Meer“.

<sup>2</sup> In Grimms Märchen sind Tiere sehr stark, Pflanzen sehr wenig vertreten.

<sup>3</sup> Ein volkstümlicher lateinischer Ausdruck für die Äsche (sciaena) war anscheinend „umbra“, das bei römischen Dichtern und landwirtschaftlichen Schriftstellern vorkommt, auch in romanische Sprachen als „ombre“ übergang. Auch an „anguilla“ (enchelys) ließe sich bei Annahme einer Verballhornung denken; der Aal wandert nach uralter Sage, die Aristoteles aufnahm, über Land.

bei Pher. eine Parallele vorhanden gewesen sein, so brauchte uns nicht zu stören, daß den Fischen laut Völ. nicht nur die höhere Seele, sondern auch die niedere fehlte und von einem besonderen Gotte erst eigens in den Fischleib hineingegeben werden mußte<sup>1</sup>; denn die Fische waren ja ans Land geraten, waren kraftlos und hatten (fast?) kein Leben mehr. Hier macht sich wieder ein Unterschied der Völ. von der Bibel bemerkbar. Nicht nur daß in der Bibel ein einziger Gott tätig ist, in der Völ. aber drei Götter wirken, nein, Gott bildet auch in der Bibel erst den Leib Adams, während in der Völ. die Leiber des Mannes und der Frau vor dem Eingreifen der drei Asen schon vorhanden sind, und in der Bibel wird Eva erst nach Adam<sup>2</sup> aus dessen Rippe geschaffen, während in der Völ. das weibliche Menschenwesen gleich von Anfang an neben dem männlichen vorhanden ist.

Beim Weltuntergang der Völ. treten auffallend drei Kräfte hervor: der Wind, Sturm (Strr. 45, 47, 50! 41?), das Wasser, vor allem durch die meerumgürtende Schlange wirksam, und Loki samt Kindern, der Gott des Feuers (Gering Str. 35). Für Anax. ist „eine dereinstige Austrocknung des Meeres, ein zunehmendes Übergewicht des Feuerigen, aus dem sich am Ende eine Zerstörung der Erde und des Weltsystems ergeben mußte“ (Zeller I 233), sehr wahrscheinlich. Nun öffnet nach der Völ. die Erdumschlingerin ihren weiten Schlund bis zur Wölbung des Himmels empor (Str. 55), d. h. die Meeresflut wird bis zur Ausdünstung vom oberen Feuer her hinaufgesogen. Da aber bei Anax. aus dem Chaos sich zuerst Warmes und Kaltes, aus beidem das Feuchte, aus diesem Letzteren wieder die Erde, die Luft und ein Feuerkreis gebildet hatten, mußte er bei seinem Weltuntergang auch wieder die nachfolgend entstandenen Dinge auf dem Weg über eine Rückverwandlung in Luft (Wind, Sturm), Erde und Feuer zum Grundgegensatz Warm-Kalt zurückführen, damit auch diese in das Chaos zurücktreten konnten. Da Pher. aus dem Samen des Zeus Feuer, Pneuma (Luft, Wind usw.) und Wasser hatte hervorgehen lassen, ergab sich für diesen zunächst eine Umwandlung der Alldinge in Feuer, Wasser und Pneuma, die er, wie aus den antiken Berichten zu erschließen ist, mit Götternamen bezeichnete.

<sup>1</sup> Da die „lito góda“ (und damit offenbar auch „lá“ und „laeti“) von Lodur den beiden Wesen gegeben wurde, „qnd“ und „óð“ von Odin und Hoenir, können Ask und Emblo nicht durch sexuelle Operationen die Wärme erhalten haben. Dies gegenüber Hans Sperber u. Franz Rolf Schroeder, Germanisch-Romanische Monatschrift 19 (1931) 94 ff.

<sup>2</sup> Nicht bezweifelt werden soll, daß die Anfangsbuchstaben von Ask und Emblo in der uns vorliegenden Form der Völ. um der Namen Adam und Eva willen gebraucht sind; aber das geschieht nicht um der Abhängigkeit, sondern um der Konkurrenz willen.

Die Völ. erfüllt die Welt mit einer Fülle von untergeordneten Fabelwesen. Auch Pher. hat eine Fülle von Göttern durch Theokrasia aufsprießen lassen. Suidas spricht sogar von „diadochai“ von Göttern (Diels 505, 2, Nr. 2), Damaskios von vieler Erzeugung von Göttern (ebenda 506, 32, Nr. 9). Bei einem Nachfolger des Hesiodos ist das auch selbstverständlich. Freilich sind in den Bruchstücken nur wenige von den untergeordneten Wesen mit Namen aufgeführt. Wir finden aber doch die Töchter des Nordwindes (Boreas), die Harpyen und die Thyella als Wächterinnen des Tartaros (Diels 509, 19, Nr. 5). Diese Thyella, die „Brauserin“, ist ein Wesen ganz im Sinne der Völ. Die Harpyen, d. h. Rafferinnen oder dergl., sind ebenfalls Sturmgöttinnen. Dazu kommen der Aithalide und die Rhea. Es ist daher wohl möglich, daß Pher. auch von Pygmäen oder Nannoi, d. h. Zwergen, gesprochen hat.

Die wunderbare Gestalt des nordischen Baldur, der ein Sohn des Odin ist, könnte in dem „Eros“ (Diels 507, 12, Nr. 11) bei Pher. ein Gegenbild gehabt haben; denn eigentlich ist Eros ein Sohn des Zeus. Wenn sich Zeus auch einmal in den Eros verwandelt (Diels 508, 16, Nr. 3), so macht das nichts aus. Im Gegenteil, diese Verwandlung des Zeus in ein anderes Wesen kommt der Natur des verwandlungsfreudigen Odin recht nahe. Die Verwandlung nimmt Zeus vor, um die Welt bilden zu können, d. h. um aus den Gegensätzen den Kosmos zusammenzubilden und so zur Homologia und Philia zu führen, allen Dingen Identität und eine Einigung einzupflanzen, die durch das Ganze hindurchginge. So die Wiedergabe des Proklos (Diels 508, 17 ff.) mit zum Teil stoischen Termini. Dieser Eros ist also der Vorläufer der parmenideischen Aphrodite (mit Eros), der empedokleischen Philia und des platonischen Demiurgos. In der Völ. ist der Gegensatz zu Baldur, dem Edlen (Str. 32), sein Bruder Hod, der den Baldur auf Lokis Betreiben als den ersten Asen tötet. H. v. Wolzogen übersetzt Hod mit „Hader“, Gering mit „Krieg“. So ist Baldur sicher der Gott der Eintracht. Das ergibt sich auch daraus, daß, als er getötet ist, sich Brüder einander befehden und töten, Schwestersöhne die Bande des Blutes brechen, kein Mensch den andern schont, Beilzeit und Schwertzeit herrscht (Str. 45). Ein Gegner des Eros ist uns aus dem Altertum nur in dem „Neikos“ des Empedokles bekannt. Seine „Philia“ ist der „Eros“ des Pher. Aber Empedokles hat ja auch sonst aus älteren Kosmologien entnommen.

Kein Gewicht soll darauf gelegt werden, daß nach Aponius Pher. gleich der Völ. seine Lehren in der Form einer Anrede an Hörer kundgab (auditoribus suis tradidisse docetur).

Als Frucht unseres Vergleiches darf wohl hingenommen werden: 1. der Völ. liegt nicht die Bibel zugrunde. Wenn der Dichter Biblisches mitdachte, so hat er das nicht zu unverkennbarem Ausdruck gebracht.

Axel Olrik (Nordisches Geistesleben. Deutsch Heidelberg 1908, 98 f.) sagt zutreffend: „Dem Stoffe nach enthält es (das Gedicht) weit mehr heidnische Mythologie als Vorstellungen, die im Christentum zu Hause sind.“ Aber wenn er weiterfährt, der Dichter habe mehr christliche Gedanken in sich aufgenommen, als er vermutlich selber wisse, so beweist unser Vergleich wenigstens so viel, daß eine solche Annahme nicht nötig ist. Die Stelle mit dem Blutopfertod braucht nicht christlich gedacht zu sein<sup>1</sup>; auch Pher. spricht, wie aus dem Worte Thyoros, d. h. Opferisch, erhellt, von Opfern. Die ewige Seligkeit in Str. 64 ist ebenso hellenischen Anschauungen gemäß wie christlichen. H. v. Wolzogen übersetzt den Schluß der Völ. bei Voraussetzung einer bestimmten Lesart also:

Denn es kommt ein Reicher zum Kreise der Rater,  
Ein Starker von oben beendet den Streit.  
Mit schlichtenden Schlüssen entscheidet er alles;  
Bleiben soll ewig, was er gebot.

Das erinnert sehr an den anaximandrischen Chronos und den pherekydischen Nomos (Diels 508, 13, Nr. 2).

2. Die Anlage des pherekydischen Werkes scheint der Anlage der Völ. sehr ähnlich gewesen zu sein, und trotz allen Verschiedenheiten haben beide Dichtungen (auch des Pherekydes Werk war inhaltlich Dichtung) auch inhaltlich auffallend viel Gemeinsames.

3. Die Grundlage der Völ. war ein gelehrtes Gebilde, das auf irgendwelche philosophische Durchdringung älterer mythologischer Vorstellung zurückgeht. Das dürfte heute ja wohl auch die Ansicht aller Eddaforscher sein. Zu den kosmogonischen Mythen der Urvölker bestehen keine Beziehungen. Man vergleiche z. B., was Herbert Schlieper (Die kosmogonischen Mythen der Urvölker, Bonn 1931, Dissert.) über solche herausgefunden hat. Richard Reitzenstein, der in seinen „Weltuntergangsvorstellungen“ (Uppsala 1924. Sonderdruck aus „Kyrkohistorisk Årsskrift“ 79 u. ö.) den Schluß der Völ. berührt, hat Recht, wenn er auf einen ionischen Naturphilosophen hinweist und manchmal von Hesiodos spricht; welches Verhältnis der von ihm ebenfalls erwähnte Pindar zu Pher. hat, bedürfte feinerer Untersuchung.

Über das geschichtliche Verhältnis zwischen Pher. und der Völ. soll hier keine Vermutung aufgestellt werden. Wenn es wahr ist, daß Pher. mit phönikischen Vorstellungen große Verwandtschaft hat, so könnte man ja die Übereinstimmung beider auf eine gemeinsame irgendwie vermittelte Grundlage zurückführen. Nicht ganz auszuschließen ist freilich

<sup>1</sup> Vgl. Schröder a. a. O.



die Möglichkeit, daß die pherekydische Schrift durch einen oder mehrere Mittelsmänner auf irgendeinen Nordländer Eindruck gemacht hat. Man könnte an Varro von Reate denken, der eine naturphilosophische Schrift verfaßt haben soll und in anderen Schriften einiges über Pher. gebracht zu haben scheint. Aber von dem Inhalt jener naturphilosophischen Schrift wissen wir so gut wie nichts. Auch der weniger bekannte Varro Atacinus muß hier ganz im Dunkeln bleiben. Sicher aber ist: Gerade in nachchristlicher Zeit wurde Pher. mit höchstem Interesse gelesen. Die meisten Bruchstücke seiner Schrift verdanken wir späten Autoren. Dieses zeigt schon jeder Blick in die Fragmentsammlung bei Diels. Schmid-Stählin haben darüber eine gute Zusammenstellung und behaupten, daß die Stelle des Papyrus Grenfell im 3. Jahrh. n. Chr. abgeschrieben wurde. Für die Verehrung des Dichterphilosophen in Byzanz spricht die von Schmid-Stählin erwähnte Aufstellung einer Statue des Pher. in Konstantinopel. Sonach wäre möglich, daß ein Gote, der wie Wulfila und Mardonios<sup>1</sup> Griechisch gut verstand und in die griechische Literatur gut eingeführt war, die Schrift des Pher. im Sinne germanischer Göttervorstellungen bearbeitete. Für diese Möglichkeit darf auf den ausgezeichneten Überblick verwiesen werden, den H. Hempel<sup>2</sup> unter dem Titel „Hellenisch-orientalisches Lehngut in der germanischen Religion“ zu der Frage gegeben hat (Germ.-Rom. Monatsschrift XVI [1927] 185 ff.). Hempel hält eine Beeinflussung der germanischen Religion auf dem Weg über die seit etwa 200 n. Chr. am Schwarzen Meer im Bannkreis von Byzanz wohnenden Goten für denkbar (186 u. ö.). Beiläufig bemerkt, hatten auch Gnostiker Interesse für Pherekydes. Ein eigen tümliches Licht wirft eine Bemerkung des Aponius auf die Stellung christlichen Denkens zu Pherekydes. „Er beschrieb“, sagt dieser Kommentator des Hohen Liedes, „vor allen (andern) die Natur und den Ursprung der Götter. Es erweist sich, daß dieses Werk unserer Religion sehr nützt, insofern man erkennt, daß, auf schändliche Weise entstanden, ein noch schändlicheres Leben führten die auf rühmliche Weise Gestorbenen, die der Pfleger des Götzendienstes Götter nennt.“<sup>3</sup> Aponius schrieb nach Harnack (bei Diels) zwischen 390 und 430 und lebte nach Herzog-Hauck in der Gegend von Rom.

Weiterhin könnte bei der Berührung zwischen Irland und griechischer Literatur auch an Irland als vermittelndes Land gedacht werden.

<sup>1</sup> Als Goten bezeichnet ihn wenigstens Schlosser in seiner Weltgeschichte, Seeck nennt ihn bloß Eunuchen in seiner Darstellung des Julianus Apostata.

<sup>2</sup> Ihm und C. Clemen danke ich herzlich für mehrere bibliographische Winke.

<sup>3</sup> Der Text ist etwas verderbt. Stand vielleicht nach *noverit* ein *quisque*, von dem etwa in dem überflüssigen *que* nach *turpiorem* ein Rest erhalten blieb? Wir haben etwas freier übersetzt.

Endlich könnte gallisch-römische Vermittlung in Frage kommen. Axel Olrik (Ragnarök. Deutsch, Berlin und Leipzig 1922, 30ff.) zieht die von Gaidoz aufgedeckte keltische Kosmologie zur Erklärung der Völ. heran, wobei er gerade das Versinken der Lande ins Meer kennzeichnend findet.

Wie dem aber auch sei, unzweifelhaft bleibt, daß die Vorlage der Völ. das Werk einer bedeutenden Religionsvergleichung gewesen sein muß und daß ihr Dichter Verse von unvergeßlicher Größe geschaffen hat.

## ANHANG

1. Zu den Zeugen späten Interesses für Pher. zählt Plinius d. Ä., den Diels nicht benutzt. An drei Stellen seiner Nat. Hist. bringt Plinius genauere Mitteilungen über den Syrer. Mit Augustinus teilt er die Meinung, Pher. sei Lehrer des Pythagoras gewesen (III 191), mit Suidas die Behauptung, daß der Syrer die Prosarede begründet habe (VII 205), mit Porphyrios, Diogenes Laertios, Cicero die Sage, daß Pher. eine Erderschütterung prophezeit habe (II 191). Neu ist die Angabe, daß Pher. zur Zeit des Kyros schrieb (VII 205), daß er durch einen Trunk Wassers aus einem Brunnen eine Erderschütterung vorher gemerkt habe und so voraussagen konnte, endlich die Erzählung von seinem Tode, die an Stelle der Läusekrankheit eine Unzahl (multitudo) von Schlangen setzt und diese aus dem Leib des Pher. ausbrechen läßt (VII 172, da erumpere da steht, ist nicht an Ergänzung von pedicorum zu denken). Hatte vielleicht Pher. die Seelen als Schlangen bezeichnet?

2. Bedeutsam wäre es für uns, wenn das „Aithalides“ bei Pher. sprachlich mit „aitho“ näher zusammengebracht werden dürfte. „Aithaloeis“ kann gerade poetisch „feurig“ bedeuten. Bei Diels steht nämlich 510, 2, Nr. 8 eine wenn auch nicht ganz strenge Parallele zum Helritt des Hermod, über den Gustav Neckel, „Die Überlieferungen vom Gotte Balder“, Dortmund 1920, mehrfach handelt. Der Aithalide erhielt es vom Hermes als Geschenk, daß seine Seele bald im Hades, bald in den Gegenden über der Erde (nahe beim Aither?) weilen durfte (ein merkwürdiges Pendant zur Eurydike-Sage!). Freilich mißlingt es dem Hermod, seinen Bruder Balder von der Hel loszukaufen. Vgl. Karl von Tubeuf, Monographie der Mistel, München 1923, 21, wonach es weder auf Island noch im nördlichen Skandinavien Misteln gab. In Griechenland hatte die Mistel mehrere Namen. Auch beim Helritt des Hermod spielt die Neunzahl eine Rolle: Hermod braucht bis zur Brücke der Hel neun Nächte (Neckel a. a. O. 16f.).

3. Die Erde griechischer Kosmogonien (z. B. Hesiodos) hat wenigstens insofern eine gewisse Entsprechung in der Edda, als diese der

Erde große Wichtigkeit beilegt; s. darüber Neckel a. a. O. 207ff. Bei Pher. ist die Hochzeit zwischen dem (sekundären?) Zeus und der Gaia ja besonders betont (Diels 508, 25ff.).

4. Schwer bestimmbar ist die Rolle der „Rhé“-Rhea bei Pher. (Diels 509, 32); ob sie mit Frigg oder Freya irgendwelche Verwandtschaft hat?

5. Ob das „thyoros“ der pherekydischen Götter mit dem „tivus“ der Völ. irgendwie zu tun haben könnte, müßten die Ethymologen entscheiden.

### NACHTRÄGE ZU ARW. XXV UND XXVIII

Zu dem Brauche im heutigen Griechenland, daß die Trägerin eines neuen Anzuges auf der weißen Leinwand absichtlich einen Flecken anbringt, um sich durch solche Demütigung vor der dem Stolze drohenden Strafe oder dem Neide zu schützen (ARW. XXV 196), stellt sich der Brauch in Masuren, daß nach dem Weißen eines Hauses rings um die Haustür eine Anzahl Pinselkleckse gemacht wird, damit der Teufel fernbleibe (Treppen, Aberglaube aus Mas. 1897 S. 37).

Für die Meinung, das Zerbrechen eines Glases bei jüdischen Trauungen sei ursprünglich Symbol der Rechtskraft des vollzogenen Aktes gewesen (ARW. XXVIII 247, vgl. XXV 195 über einen jüdischen Verlobungsbrauch), könnte man auch geltend machen den Brauch russischer Zigeuner, bei denen die Eheschließung durch Zerbrechen eines tönernen Topfes über den Köpfen des Paares erfolgt (Loewenstimm, Arch. f. Kriminalanthropol. III 1900, S. 38).

Berlin.

Heinrich Lewy.†

### III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT *BERICHTE*

#### ALTGERMANISCHE RELIGION

VON *FR. KAUFFMANN* IN KIEL

Seit der Abfassung meines letzten Berichts (ARW. 27, 334) sind von nennenswerten Publikationen die folgenden mir zugegangen. Sie befassen sich teils mit Religion, teils mit Mythologie und beziehen sich zunächst auf Quellenkunde und Quellenkritik:

Hermann Schneider, *Germanische Heldensage* 1. Bd. Berlin 1928, W. de Gruyter. X, 443 S. (Grundriß d. german. Philologie 10, 1.) Die einzelnen Abschnitte dieses Buchs (Nibelungensagen 73 ff. 384 ff.; Gotensagen: Ermanrich und Dietrich 211 ff. 378 ff. 397 ff.; die kleineren Sagenkreise: Walther 331 ff. 414; Ortnid und Wolddietrich 344 ff. 416 ff.; Hilde-Kudrun 361 ff. 381 ff.) sind auf zwei Gruppen verteilt, von denen die eine analytisch, die zweite synthetisch angelegt ist (57. 378 ff.). Die letztere soll den Versuch einer Entwicklungsgeschichte darstellen und gipfelt in einer „Literaturgeschichte der deutschen Heldensage“ (421 ff.). Hiergegen sind gerade vom literarhistorischen Standort aus eine Reihe gewichtiger Bedenken geltend zu machen. Eines Literarhistorikers Aufgabe wäre doch, so sollte man meinen, zu allererst gewesen, die verschiedenen Gattungen der Heldensagenliteratur auf Grund fester Begriffe und Definitionen gegeneinander abzugrenzen. Schneider bestimmt die Denkmäler hauptsächlich als Lied, Epos und Roman (44. 52 f. 57 f.), hat aber dem Roman und folglich den Neuerungen der Romanmythologie (der Einwirkung der Romantechnik auf die Heldensage) eine gründlichere Untersuchung nicht gewidmet, vielmehr dem Worte „Epos“ eine Weite der Bedeutung verliehen, die ihm keinesfalls zukommt — „Epos“ nennt er sowohl die *Virginal* (269) als auch das *Eckenlied* (256) und das *Lied vom hürnen Seyfrid* (63) —, unserem Autor jedoch gestattet, die Heldenepen den Entwicklungsromanen beizuzordnen (438 f.)! Den Epen voraus ging eine große Anzahl von Liedern. Wie mögen diese „Lieder“ beschaffen gewesen sein? Die auf S. 32 gegebene Antwort auf diese Frage (das Lied ist „nicht episch in dem Sinne ruhigen Erzählungsflusses und ist völlig unlyrisch . . . ohne Anschluß nach vorn oder hinten, es setzt kein anderes Dichtwerk voraus und leitet auf keines hin“) ist viel zu apodiktisch und unbestimmt, als

daß sie befriedigen könnte. Wie Heldenlied und Heldenepos gattungsmäßig sich zueinander verhalten (die Lieder sollen im Lauf der Zeit episiert worden sein), wird nicht deutlich, ebensowenig der Anteil, den an der Heldensage nicht nur das Lied, das Epos, der Roman und die Novelle, sondern auch die Sage (397) und das Märchen, die Legende und der Mythos gehabt haben.

Besonders dürftig ist der Mythos beurteilt worden. Der Verf. sagt zwar (22 ff.), es fehle nicht ganz an der Berechtigung, die Frage, ob Götter (bzw. Dämonen) im germanischen Heldenlied auftraten, vorsichtig zu bejahen; sicherlich aber waren Fälle der Art nicht zahlreich . . . und durch diese oft unsicheren Einzelfälle wird „das Mythische“ als typisches Aufbauelement der Heldensage nicht bewiesen. Schon von Heusler wurde uns zugemutet, zu glauben, daß die ältesten Dichtungen so gut wie religionslos gewesen seien, und Olrik hat einmal gesagt, das Mythische erscheine oft als (späterer) Zusatz zu einer bereits geformten Sage. Man wird darauf gespannt sein, wie Schn. mit solchen Prämissen beim Beowulf auskommen wird. Vorerst gerät er in Verlegenheit bei der Rolle Opins in der Sigmund-Sigfridsage (159 f. 163. 172) oder auch bei der Deutung der Nibelunge (keine außermenschliche Wesen 167; der Name gehörte ursprünglich den Burgunden und ist erst später auf dämonische Hortbesitzer übertragen worden 204 ff. vgl. 385. 388), bei der Beurteilung von Zwerg und Riese (168. 171), Hagen als Elfensproß (384), Ecke-Fasolt als Angehörige einer einheimischen Dämonenwelt (255 ff. 266). Der älteren, mythensüchtigen Forschung gegenüber, die an den festen Bund zwischen Mythos und Heldendichtung glaubte, sträubt er sich meist dagegen, den mythischen Einschlag einer Heldensage gutzuheißen, ist aber doch mit ihm nicht fertig geworden, wenn er z. B. zugibt, es sei füglich nicht zu bezweifeln, daß es von altersher einen mythischen Wate gegeben habe (aber recht gut könne erst späte deutsche Dichtung einen menschlichen Helden mit einem bescheidenen Dämonenimbus umgeben haben, weil man anderswoher von einem watenden Riesen wußte 369 f.). Anlässlich des Albenfürsten Alberich (350 ff.) wird sogar die Volkssage in Kontribution gesetzt, aber noch lieber ein keltischer Elfentypus (der den in Deutschland geläufigen Typen der Unterirdischen angeglichen worden sein soll).

Auch die Wege der Heldensage und des Märchens, behauptet Schneider, müßten sich völlig scheiden (27). Jede Theorie, der das Märchen, d. h. die Übereinstimmung mit einem heute bekannten Märchen, als Kriterium des älteren und ältesten gilt, verschiebt die Grundsätze unbefangener Quellenkritik und muß abgewehrt werden (169 ff. 187 ff.). Die Beziehungen zwischen Heldendichtung und Märchendichtung sollen lediglich darin bestehen, daß beide aus den gleichen Bausteinen errichtet wurden.

Aber die Märchenmythologie hat Schn. trotzdem nicht ausgeschieden, vielmehr Heldensage und Märchen so eng verbunden, daß er der Meinung beipflichten könnte, dies oder jenes Märchen sei aus einer Heldensage entsprungen, Heldensage sei in Prosa aufgelöst, dem Volksmund überliefert und in Volksmärchenform gegossen worden. Auch er stempelt Jung-Sigfrid, den klassischen Repräsentanten unserer Heldensage, zum Märchenprinzen (204) und spricht von heroischer Märchenfabel zum Unterschied von einer historischen Märchenpoesie (wie bei Dietrich von Bern 214. 255) und rechnet mit einem unrealistischen, märchenhaften Heldentum (385 f. vgl. 422 f.), obwohl er sonst erst die Nachfahren das Märchen ausbeuten und auf einen Helden ein fertig vorliegendes Märchenschema übertragen läßt — gleichsam in demselben Atemzug hält er daran fest, daß „dem Rotstift des späteren Rationalisten“ alles Märchenhafte zum Opfer gefallen sei (151).

Wie reich an mythischer Dichtung die altnordische Heldensage gewesen ist, ersieht man jetzt am besten aus dem zweiten Band von Gerings Eddakommentar, den Sijmons auf die Götterlieder (ARW. 27, 334) folgen ließ: B. Sijmons und H. Gering, Die Lieder der Edda, 3. Bd.: Kommentar, 2. Hälfte: Heldenlieder. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1931. X, 489 S. (Germanistische Handbibliothek VII, 3, 2.) Das Verfahren des Herausgebers ist prinzipiell dasselbe geblieben wie bei dem Geringschen Manuskript der Götterlieder, wenn man auch finden wird, daß seine eigenen Zusätze zahlreicher geworden sind. Im Vorwort wird jedoch der Erwartung Ausdruck verliehen, daß Gerings nachgelassenes Werk für den Fortschritt der eddischen Studien sich ersprießlich erweisen und daß eine nicht zu ferne Zukunft die klare Sachlichkeit und philologische Gründlichkeit besser würdigen werde als die herrschende Zeitströmung es vermag. Das Interesse ist übrigens auf die stoffgeschichtlichen Probleme konzentriert, die verschiedenen Stilarten mythischer Heldensagenpoesie (z. B. der Roman; 326) werden nur gelegentlich gestreift, in ihrem besonderen Wesen nicht genauer erhellet, die Mythologie der Heldensage (482 ff.) von der der Göttersage nicht deutlich genug unterschieden.

E. Fehrle, P. C. Tacitus *Germania* herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen; lateinischer und deutscher Text, gegenübergestellt. Mit 39 Abb. auf 14 Taf. und einer Karte. J. F. Lehmanns Verlag, München 1929. XVI, 112 S. Dies Buch ist aus der Übersetzung von Tacitus *de origine et situ Germaniae* (Urgeschichte und Beschreibung Germaniens) hervorgegangen. „Der lateinische Text beruht auf einer erneuten Durcharbeitung der Überlieferung“ (XVI; näheres wird nicht mitgeteilt), ist von erklärenden Anmerkungen begleitet, die den Mythos und den Kultus der Germanen ausgiebig berücksichtigen und reichliche

Literaturnachweise bringen, aber z. B. das wichtige 39. Kap. ganz ausfallen lassen.

C. Clemen, *Fontes historiae religionis germanicae*. W. de Gruyter, Berol. 1928 (*Fontes hist. relig. ex auctoribus graecis et latinis collecti*, fasc. 3), 112 S. und F. R. Schröder, *Quellenbuch zur germ. Religionsgeschichte*. Berlin 1933 (Trübners Philolog. Bibliothek 14; W. de Gruyter, VIII, 182 S.), *Die Germanen* (Tübingen 1929, Mohr) bevorzugten antike und altnordische Überlieferung, während W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5.—11. Jahrh.* Bonn 1928, L. Röhrscheid. VIII, 79 S. (Untersuchungen zur allgem. Religionsgeschichte, hrsg. von C. Clemen, H. 2) sich hauptsächlich an die Missionspredigt hielt, die für den literarischen Aberglauben des deutschen Mittelalters sehr fruchtbar gewesen ist (Synodalbeschlüsse, fürstliche, päpstliche und bischöfliche Briefe, kirchliche Formulare [*indiculus superstitionum*], Bußbücher, Dekretalien bis auf Burchard von Worms, der 1025 gestorben ist, vgl. die Indices bei Clemen 104 ff., Quellenverzeichnis bei Boudriot 9 ff.). Der römische Süden Galliens hat für die Missionspredigt usw. die grundlegenden Kategorien geliefert, u. zw. stammt die Hauptmasse des vielverzweigten Stoffes von Caesarius Arelatensis (C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate*. Leipzig 1894; R. Boese, *Superstitiones Arelatenses*. Diss. Marburg 1909; R. Muuss, *Die altgermanische Religion nach kirchlichen Nachrichten aus der Bekehrungszeit der Südgermanen*. Diss. Bonn 1914). Seine Predigten waren die große Fundgrube für die Epigonen, seine Methoden waren bei der Volksmission, die den heidnischen Aberglauben bekämpfte, maßgebend; mancher sog. Volksglaube ist also literarischer Herkunft. Die Ausdrucksweise unserer Quellen ist stereotyp, weil sie sich immer aufs neue an jene Vorbilder anlehnten. Der Standpunkt des Verf. ist also fraglos der richtige, wenn er das in Betracht kommende Material in der Hauptsache mit dem spätantiken Paganismus identifiziert.

Wie weit läßt sich nun dieser in der Missionspredigt formelhaft (literarisch) erstarrte Volksglaube für die altgermanische Religion ausnutzen? Das ist die Hauptfrage.

Sie mußte m. E. vorsichtiger beantwortet werden als es von B. gesehen ist.

Seine Untersuchung erwähnt die Überbleibsel von „Fetischismus“, Verehrung der Elemente (Feuer, Wasser, Erde), Himmelskörper (Mond), Bäume, Pflanzen, Tiere, der lebenden und verstorbenen Menschen und gelangt zu einer kurzen Übersicht über Götter, höhere und niedere Dämonen. Das religiöse Verhalten des Volks (61 ff.) wird an der Erhaltung und Vernichtung der außermenschlichen Mächte sowie an deren Beeinflussung durch Zauber und Kult (Opfer, Orakel) geprüft. Von all dem war

aber nach B. nur ein ganz geringer Bruchteil für die deutschen Lande gültig, insbesondere derjenige, der durch deutschsprachliche Bezeichnungen daselbst als bodenständig gesichert ist. Richtig, aber nicht eindringlich genug wird bemerkt, daß mancherlei spätantiker Aberglaube bei den Deutschen nicht volkläufig gewesen, aber geworden ist (Kalendergebräuche 73 f.; Kreuzwege 56 f. u. a.), und mußte denn nicht, wenn primitive Schichten im südgallischen Volksglauben aufgedeckt wurden, an Hand der Völkerkunde und der religionsgeschichtlichen Erfahrung deren Geltung und Bestand auch für die Germanen angesetzt werden? Für sie wäre dann allerdings mehr abgefallen. Dem Paganismus der romanischen und germanischen Völker war wahrscheinlich weit mehr gemeinsam als es nach B. den Anschein haben könnte (vgl. 56; J. Grimm, Die Mythologie 1<sup>4</sup>, 484). Der Horizont, unter dem seine Urteile gefällt worden sind, war zu eng. Neben der quellenkritischen Analyse ist die religionsgeschichtliche Interpretation zu kurz gekommen.

Unter den volkssprachlichen Quellenschriften, aus denen wir unsere Kenntnis älterer Religionsgebräuche (Kulte, nicht Mythen) schöpfen, ragt die altisländische *Landnáma* (13. Jahrh.) hervor. Sie ist zusammen mit Ares Isländerbuch von W. Baetke mit einigen Kürzungen ins Deutsche übertragen worden: *Islands Besiedlung und älteste Geschichte*, verlegt bei E. Diederichs, Jena 1928; 328 S. Thule XXIII (vgl. die Nachbemerkung 322 ff. sowie die Einleitung 1 ff.). Ares *Islen-dingabók*, von der Zeit der Besiedlung der Insel bis in den Anfang des 12. Jahrh. sich erstreckend, behandelt u. a. die Verfassungs- und die Kirchengeschichte (Christianisierung 41 ff.); in der *Landnáma* interessieren uns die religiösen Vorstellungen, Sitten und Gebräuche der Neusiedler (vgl. z. B. 9. 18. 20. 63. 66 ff. 78 ff.) in der Zeit des Übergangs vom Heidentum zum Christentum (23 ff. 159 ff.; Bischofsgeschichten 52 ff. 187 ff.; Kristnisaga und Hungrvaka). Ich verweise auf die Sakralgesetze (50. 138 f. 180 ff.), auf das Opferwesen (51 f. 147 f. 163 f. 182 f.), auf das Orakelwesen (84 f. 95 f. 112 f. 132. 136; dazu 151), Tempelwesen (45. 75. 99. 138. 144. 154; vgl. 124. 133. 135), Zauberwesen (81. 83. 98 f. 108. 114. 118. 132 f. 142. 171), Traum und Wahrsagung (140. 105 ff.), andererseits aber auch auf die berühmte Stelle, die von dem Gesetzesprecher porkel meldet, er habe von den heidnischen Männern den besten Glauben gehabt, in seiner Todeskrankheit in den Sonnenschein sich tragen lassen und in die Hände des Gottes sich befohlen, der die Sonne geschaffen (69).<sup>1</sup> Im übrigen ist aus diesem Anlaß der durch korrekte Sachlichkeit sich auszeichnenden Rektoratsrede von R. Meißner zu gedenken (Die Nordgermanen und das Christentum.

<sup>1</sup> Vgl. K. Maurer, Bekehrung des norweg. Stammes 2, 253 ff.



Bonn, Gebr. Scheuer 1929; 19 S; Bonner akadem. Reden, H. 1), die das von Kummer entworfene Zerrbild (ARW. 27, 339) auszulöschen geeignet ist und nicht nur eine Übersicht über die Bekehrungsgeschichte<sup>1</sup>, sondern auch das Religionswesen überhaupt enthält: charakteristisch ist für den Norden das ungewöhnlich starke Überwiegen der dichterischen Gottheiten über die eigentlichen Kultgottheiten (d. h. der Mythologie über die Religion); vor der Bekehrung war in langer Entwicklung eine reiche Götterdichtung entstanden, wofür die eddischen Gedichte und die Darstellung Snorris die Hauptquellen bilden. Wollen wir uns den Bestand der religiösen Vorstellungen vergegenwärtigen, so haben jene beiden Überlieferungen die Bedeutung nicht, die man ihnen einst beimessen hat. Damit streifen wir die Quellenkritik. Ihr kommen die Stiluntersuchungen zugute, die wie bekannt (Arch. 27, 343) von E. Mogk der Snorra Edda gewidmet und nunmehr fortgesetzt worden sind: Zur Bewertung der Snorra Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums. Berichte über die Verhandlungen der sächs. Akad. der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-histor. Kl. 84. Bd. 2. H. 18 S. Verlag von S. Hirzel in Leipzig 1932. Während die ältere Meinung dahin ging, daß alles was bei Snorri sich findet, altheidnischer Volksglaube oder heidnisch-germanische Mythologie gewesen sei, setzt M. den Quellenwert der SnE herab und betrachtet sie als eine Novellistik, die altüberliefertes Material mit neuen fremden Stoffen verwebt, fast gar keine religionsgeschichtliche Bedeutung hat und eine geringe mythologische (8f.). Damit ist gewiß zu viel gesagt. Aber ich begrüße die schon auf dem Titelblatt angekündigte Aufforderung, vor allen Dingen scharf zwischen Religion und Mythologie zu scheiden. Denn, so äußert sich Mogk, der Mythos sei mehr oder weniger subjektive Dichtung einzelner Personen (darin mit der christlichen Legende vergleichbar; Hauptbeispiel die Eiriksmál) im Vergleich zu den den Volksglauben verwertenden Sögur, die von dem, was man Mythos zu nennen pflegt, nur geringe Spuren zeigen. Den Mythen Snorris begegnet M. daher mit der größten Skepsis, hat doch z. B. die Mythe von Balders Tod einen ganz anderen Inhalt bekommen, als sie nach der älteren Dichtung gehabt hatte (Rolle Lokis). Es verhält sich folglich mit den Erzählungen der Edda nicht anders als mit dem von Snorri verfaßten Prolog, den man ihm zu Unrecht abgesprochen hat: er beginnt mit christlichen Sätzen und ist im übrigen eine phantastische Mischung von mittelalterlicher Gelehrsamkeit

<sup>1</sup> Hanns Rückert, Die Christianisierung der Germanen, Tübingen 1932, Mohr (Antrittsvorlesung), bespricht ebenfalls hauptsächlich die in Skandinavien sich abspielenden Vorgänge, ist aber über die schon von Maurer gewonnenen Gesichtspunkte nicht wesentlich hinausgekommen.

und mythologischen Reminiszenzen. Derartige Mischungen setzen in der Gylfaginning sich fort und dürften der Hauptsache nach Snorris Phantasie entsprungen sein — richtiger ist es aber doch wohl, wenn Mogk (15) sagt, es sei noch nicht an der Zeit, bezüglich der Frage nach Snorris Vorlagen eine Entscheidung zu treffen (ich vermag beispielshalber die Vermutungen über Surtr, Múspell und die biblische Sintflut Sage mir nicht zu eigen zu machen). Mogk geht also mit der Warnung, die Snorra Edda als Quelle germanischen Heidentums anzusehen, zu weit (18). Es wird vielmehr die Schlußfolgerung lauten müssen, daß in den Fällen, in denen das Zeugnis der SnE für sich allein steht, es nicht als ausreichende Begründung für die Gültigkeit des einen oder des andern Motivs anerkannt werden dürfe.

Nach der tüchtigen Leistung von R. Jente (Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz, eine kulturgeschichtlich-etymologische Untersuchung. Heidelberg 1921) hat ein jüngerer Gelehrter eine zusammenhängende Darstellung vorgelegt: E. A. Philippson, Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen. Leipzig 1929, B. Tauchnitz. 239 S. (Kölner Anglistische Arbeiten, Bd. 4).<sup>1</sup> Der Autor erstrebte nicht, prinzipiell Neues zur Religionsgeschichte der Germanen zu bringen, sondern das Quellenmaterial zu ordnen und zu mehren (vgl. Zeitschr. f. d. Phil. 56, 327 ff.) und unhaltbar gewordene Behauptungen sowohl der älteren als auch der neueren Spezialforscher zu berichtigen oder abzuwehren (wofür die Zeit gekommen war). Aber die Ergebnisse des Buches sind mager. Es zerlegt die angelsächsische Religion auf ihren primitiven Stufen (Stofflebensglaube, Animatismus, Präanimismus, Totemismus) in Natur- und Seelen- bzw. Totenkult, handelt von Seelendämonen, Naturgeistern (Elben, Riesen; zum Beowulf 83 ff.) und Vegetationsdämonen (übernimmt die Hypothese von vorderasiatischen Gebräuchen 167), stellt die „uranischen“, d. h. kosmischen Gottheiten (Mutter Erde, Himmel, Mond und Sonne) zusammen, um sodann über Wanen und Asen, hauptsächlich über *þunor*, *Wodan* und *Frið* sich zu verbreiten. Es folgt ein Abschnitt „*Eastre* und die angelsächsischen Göttinnen überhaupt“ (165 ff.), Balder und Baldermythus, Anklänge an Dioskuren und Saturn, keltische und nordische Einflüsse. Den Schluß des Buches bilden die Kapitel Kult und Zauber, Weissagung und Schicksalsglaube. Diese summarisch gehaltenen Partien wollte Ph. angesichts der Leistung seiner Vorgänger nur in Kürze charakterisieren, Vollständigkeit der sog. höheren Mythologie vorbehalten; eigenartig berührt dabei seine Vorliebe für die Orts- und Personennamen, die nicht kritisch genug gesichtet worden sind (vgl. z. B. 156 ff.; dazu 235 ff.).

<sup>1</sup> Neben Jente (15) ziehe man das Glossar 231 ff. zu Rate.

R. His, *Der Totenglaube in der Geschichte des germanischen Strafrechts*. Rede bei der Übernahme des Rektorates am 15. Okt. 1928. Münster 1929, Aschendorff. 24 S. (Schriften zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster, H. 9.) Im germanischen Strafrecht machen, wie Brunner, v. Amira, Scheuer ausgeführt und nachgewiesen haben, die Wirkungen des Toten- bzw. Seelenglaubens sich bemerkbar. His nennt als Hauptursache die Angst vor dem Toten (dem „lebenden Leichnam“), der durch Gewalttat ums Leben gekommen war. Sie äußerte sich in Abwehrgebräuchen, z. B. bei der Vollziehung der Blutrache. Besonders gefürchtet waren die Selbstmörder, die unschädlich gemacht werden mußten (Pfählung, Steinigung, Verbrennung), desgleichen die Verbrecher, die ein Neidingswerk begangen hatten (Moorleichen); es handelte sich aber dabei nicht nur um Missetaten bei Lebzeiten, sondern auch um Missetaten des Leichnams, dem eine Bestrafung widerfuhr, die abermals einen Schutz gegen seine Wiederkehr bedeutete; hinter diesen Schutzgedanken trat der Gedanke der Strafe völlig zurück. War der Tote einem Verbrechen zum Opfer gefallen, sei es in den Tagen, da er noch lebte, sei es, daß es am Leichnam verübt wurde, so glaubte man, daß der Erschlagene keine Ruhe im Grabe finde, bis die Rache vollstreckt war, wobei der Tote selbst für die Entdeckung des Mörders sorgte (Bahrrecht; Märchen vom singenden Knochen) oder selbst die Rache in die Hand nahm und an den Sühnleistungen beteiligt wurde (Klage mit dem toten Mann). Die beigelegten Anmerkungen bringen Quellen- und Literaturhinweise.

L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde. Bühl (Baden), Verlag der Konkordia A.-G. 1927. 94 S. (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hrsg. von E. Fehrle, H. 1).<sup>1</sup> Die Verfasserin setzt bei den Tief- und Hochkulturvölkern ein und berichtet über die Forschungen von Schurtz, Gennep, Hauer, Haberlandt, Usener (Griechen und Römer) und behauptet sodann, daß auch die Germanen Initiationsgebräuche gehabt haben (31 ff.), mit der Maßgabe allerdings, daß die einstigen Bünde der Jungmannschaften einerseits und der reifen Männer andererseits im Zeitalter unserer schriftlichen Überlieferung sich gewandelt hatten und zu ausgesprochenen Kriegerverbänden geworden waren. Zeugnisse hierfür finden sich in der *Germania* des Tacitus: Wehrhaftmachung Kap. 13; tabu der Chattenkrieger (Haartracht) Kap. 31 vgl. 43 (Fehrle a. a. O. 97 f. 104 f.), Jünglings- und Männerweihe, Weiser 36. 38. Das Hauptstück der Beschreibung ist den nordischen Berserkern gewidmet, die trotz ihres mythisch-

<sup>1</sup> Vgl. jetzt auch Archiv 30, 209 ff.

dämonischen Einschlags nicht nur mit den *einherjar* (47), sondern auch mit den Chattenkriegerern verglichen werden. Es waren in Bärenfelle gekleidete Krieger, die, wenn sie Wolfspelze trugen, *ulfheþnar* hießen. Die Zumutung, nicht nur die Chattenkrieger, sondern auch die Berserker als einen kultisch gearteten Männerbund anzusehen, müssen wir ablehnen, weil von einer bundesmäßigen Organisation dieser Kriegersleute, Mannschaften oder Gefolgschaften nicht das mindeste verlautet und gar keine Rede davon sein kann, daß die Berserker und die Chattenkrieger die Initiation der Burschen, wovon die neueren Volksüberlieferungen (Pfungstgebräuche) noch mancherlei verraten, in Händen gehabt hätten. Den mythischen Hauptfall einer Initiation hat L. Weiser überhaupt nicht erkannt (Opin am Galgen) und hat auch die Möglichkeit nicht erwogen, daß die Jünglingsweihe bzw. die Männerweihe Sache der *þulir* gewesen sein könnte.

Das Wort *þulr* (ags. *þyle*) hat teils profane („Meister“) teils sakrale Bedeutung: W. H. Vogt, Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung. 1. Bd.: Der Kultredner (*þulr*). F. Hirt, Breslau 1927, 170 S. (Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitäts-gesellschaft VI 1: Schriften der baltischen Kommission zu Kiel IV 1; aus dem nordischen Institut der Universität). Die Bedeutungsgeschichte des anscheinend gemeingermanischen Wortes ist in diesem Buche ausführlich erörtert. Ich erwähne, daß es in der christlichen Ära seinen Sinn und Gehalt sehr stark verändert hat und bis auf die Bedeutung von *scurra* (Schwätzer) herabgesunken ist. Uns interessieren diese späten Vorgänge nicht mehr. In der heidnischen Vorzeit soll er ein wort- und wissensmächtiger „Kultredner“ (Prophet und Sittenlehrer) gewesen sein, es hält aber schwer, diesen blassen Ausdruck mit konkretem Inhalt zu füllen.<sup>1</sup> Kenntnis des Runen- und des Götterwesens soll sein kennzeichnendes Merkmal gewesen sein, zugleich wird er aber auch als Zauberer gedeutet, ja sogar dieser Bedeutung ein besonderes Gewicht beigemessen. Außerdem hat er in eddischer Wissensdichtung eine mythische Spiegelung erfahren (Opin, Regin, Vafþrúðnir), mit der eine Amtsbezeichnung wie run. *þulr á Salhaugum* auffälligst kontrastiert. Gegeben ist uns also die Vielfältigkeit der Wortbedeutung. Schwerlich ist ihr Zentrum mit „Kultredner“ getroffen, denn die von der Macht des Wortes getragene Kultrede (Gebet, Opfer-, Orakel-, Zauberspruch) ist keineswegs die spezifische Leistung des *þul*, stand sie doch, wie Vogt selbst ausführt (126 ff.), ebenso dem Hausvater und dem Priester zu Gebot, könnte demnach nur als Abspaltung aus der allgemeineren und älteren Redetätigkeit im Kult gelten (140). Auch wird man einem altgermanischen *þul* zwar dichterisches, aber nicht rhetorisches Vermögen zutrauen,

<sup>1</sup> Er bewerkstelligte den Verkehr mit den Göttern „soweit er durch Rede geleistet ward“ (92, 101 f.), durch Reden zum Gott, durch starke Sprüche hatte er die Zauber- und Opferhandlungen in Kraft zu setzen (136 ff.).

um so weniger, als er das Epitheton „stumm, schweigsam“ duldet und die charakteristische Gebärde des Schweigens ihm beigelegt wird (45 ff., 82 ff., 169 f.). Die Vielseitigkeit seines Wissens und Könnens, seiner Erfahrung, seiner Befähigung und Betätigung qualifizierte diesen wissenden Alten zum Gottesdienst wie zum Hofdienst, zum Hofmeister (*hofbyle*) wie zum Erzieher der heranwachsenden Jugend. Das ist frühzeitig richtig erkannt worden (Vogt 12 ff., vgl. 138 f.). Ich bin daher geneigt, in ihm, was seine kultisch-religiöse Funktion anlangt, jene wichtige Gestalt der Vorzeit wiederzufinden, der wir bei den Initiationsgebräuchen (Jünglings- und Männerweihen) als deren Ordner und Leiter begegnen und die im allgemeinen als das Gegenstück zu der weißen Frau (Veleda) angesehen werden darf, deren Wirkungsfeld gleichfalls vom sakralen ins profane Gebiet hinüberraagt. Auch er stand dem Dichter so nahe wie dem Priester, sein Wissen vom Götterwesen befähigte auch ihn sowohl zum Zauberer als auch zum Propheten und zum Seher.

Wenn wir jetzt über die Zaubersprüche in keinem Land so gut unterrichtet sind wie in Dänemark, so ist dies das Verdienst von F. Ohrt (Mitarbeiter beim Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens). Er hat die Sprüche gesammelt (Danmarks trylleformler. Kbh. 1917—21) und besprochen (Trylleord 1922 [Danmarks folkeminder 25], De danske besværgelser mod vrid og blod 1922 [Kgl. dansk videnskabernes selskab histor. filol. meddelelser VI 3]) und auf diese ausgezeichneten Vorarbeiten das stattliche Buch folgen lassen, das einen Kommentar zur Textausgabe bringt: Da Signed Krist-tolkning af det religiøse indhold i Danmarks signalser og besværgelser (Kopenhagen 1927, Gyldendal. 492 S.). Auf S. 488 f. hat der Verfasser die Orte verzeichnet, an denen die einzelnen Nummern seiner Sammlung der Segen und Beschwörungen (Trylleformler) von ihm erläutert werden; man tut also gut, dies Register bei der Benutzung der Texte zu Rate zu ziehen. Es ist aber darauf aufmerksam zu machen, daß Ohrt jetzt über den christlichen Volksglauben des Mittelalters und der Neuzeit auf Grund der kirchlichen und außerkirchlichen Sprüche Auskunft geben will. Ihre Verfasser sieht er an als Mitglieder der niederen Geistlichkeit oder als Klosterinsassen, denen fremdländische Textgebilde (wohl meist in lateinischer und deutscher Sprache) als Vorlagen gedient haben, in denen der heidnische Zauberspruch durch „Segen“ (*benedictio*) oder durch „Beschwörung“ (*adiuratio*) abgelöst worden war (24 ff.). Die dänischen Fassungen hat Ohrt nunmehr auf ihren religiösen Gehalt geprüft: den folke-mediscinske side af formlerne samt de ofte ledsagende handlinger (riter) saavel som texternes sproglige side har det ikke været opgaven at afhandle (9). Namentlich das letztere, das Fehlen einer stilkritischen und stilgeschichtlichen Analyse bedeutet für uns einen schwer zu verwindenden Verzicht (formlernes bygning 13 ff.).

Ohrt läßt keinem Zweifel in der Herkunftsfrage Raum: Die Sprüche sind im Grunde stockheidnisch (*skikkenes rod ligger i hedensk tid 312 f.*). Für ihre Christianisierung wird das den christlich geprägten Stücken eigene Motiv der Begegnung (z. B. im Dreibrüdersegen) nachdrücklichst empfohlen und durch Vermittlung griechisch-römischer (hellenistischer) Originale auf orientalische Quellen zurückgeführt (*stammer fra jødisk og anden østerlandsk magi 14 ff., vgl. 47 ff., 221 f., 417*). Ebendaher erhellt sich der Sinn der Vergleichen (*quomodo-sic; sta du blod som Jordans flod stod*). Ohrts eigentliches Interesse ist aber wie gesagt nicht der Form- sondern der Stoffgeschichte zugewandt, sofern die Legende und die Bibel alten und neuen Testaments oder auch die Heilswirkungen der Kirche als Quellen aufgezeigt werden können. In den christlichen Zeiten wurden die geheimnisvollen Machtäußerungen des Wortzaubers als Wunder betrachtet. In diesem Sinne nehmen nach der Darstellung Ohrts die Zaubersprüche Bezug auf Gott den Schöpfer, die Patriarchen und andere Gestalten oder Ereignisse des alten Testaments; umfangreicher ist das vor uns ausgebreitete Material für die beim Zauber mitwirkenden Heiligen, Engel und Teufel, Maria und Jesus Christus und andere Einzelfiguren des neuen Testaments, außerdem spielen die Kultzeremonien der Kirche und ihrer Priester eine bemerkenswerte Rolle (*324 ff.; ordet ved Kultus, exorcismus etc. 349 ff.*); herudover foreligger hos os som i udlandet en række signaler, hvor Maria, Jesus eller andre evangeliske hellige optræder udenfor al sammenhæng med bibelsk stof 191 ff. (ubibelske signaler). Es meldet sich nun aber auch die gegenwärtig viel erörterte Frage, wie die Christenleute bei der Christianisierung der im Grunde heidnischen Sprüche mittelst des biblischen oder unbiblischen Stoffs verfahren sind, ob sie christliche Sprüche nicht abermals verheidnisch, ob sie die mächtigen Worte und Namen der heiligen Personen in ältere Formeln eingesetzt und sodann in christlicher Ära die Worte und Namen mächtiger Heidengötter, die als Dämonen fortlebten, an deren Stelle gerückt haben. Ohrt erkennt heidnische Bestandteile der Formeln an und hält sie für Überlebsel der Vorzeit. Er hat hierüber 376 ff. (*Trylleord 13 ff., 65 ff., 94 ff.*) gehandelt (*fremmed, nordisk hedenskab*), bleibt auch in dieser Hinsicht kritisch gestimmt, gibt Belege dafür, daß literarische Entlehnungen Platz gegriffen haben (*376. 473*)<sup>1</sup>, läßt aber auch die Möglichkeit zu, daß der Wortlaut älterer Sprüche in den christlichen Volksbrauch übergegangen und überhaupt engere Beziehungen zu vorchristlichen Riten und Vorstellungen aufrecht erhalten worden seien.<sup>2</sup> Nur brauchen sie nicht

<sup>1</sup> rent litterær brug af gudenavne 380, 474 u. a.

<sup>2</sup> vætter, trolde, naturdæmonerne, runemagi u. a. 221 f., 381 ff. (rod i nordisk hedenskab); betragtede fra rent kristent synspunkt og det i formler, affattede i den almindelige orientalsk-kristelige møde-eller manestil 382.

immer zu dem altheimischen Bestand gehört zu haben, wie z. B. angesichts der Mondphasen ausgeführt wird: en ret stor mængde af vore formler henvender sig hil maanen; at aflede dette af en oldnordisk maanekultus vilde være forhastet, de til grund for nordiske og tyske maaneformler liggende forestillinger om maanens kræfter er væsentlig internationale 378; det mytologiske træk, at en ulv forfølger maanen forekommer næppe i nordiske formler, derimod i latinske 379 f.

A. H. Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*. Paris 1928, E. Leroux. VIII 192. Unter Bezugnahme auf die nordischen Pflanzennamen Tyrhjalm-Tyviðr (J. Grimm, *Mythol.* 1, 165. 3, 72) wird behauptet, mit dem Saft dieser Gewächse seien in Alt-europa die Pfeile, eine von Týr geführte Waffe, vergiftet worden. Das zweite Kapitel mit der Überschrift Týr et le loup (11 ff.) beschäftigt sich mit der Erzählung von der Fesselung des Fenrir und der Gegenwehr, bei der Týr eine Hand einbüßte (vgl. 23 f., 26 f.; Ragnarøk-Motiv), es wird daraus gefolgert, qu'à l'origine Týr était le loup lui même (21), je crois que Týr était à l'origine un loup, comme l'étaient le Mars italique et le Dispater celtique et que le mythe du loup Fenrir et de la main coupée est une consequence de l'anthropomorphisme (25). Opín mit seinen zwei Wölfen ist der Erbe des Týr geworden. Die Raben Opíns (29 ff.) waren von Haus aus Orakelvögel wie bei Griechen, Römern und in anderen Volksüberlieferungen: Odin fut à une époque assez reculée le dieu de la divination et le corbeau était son oiseau favori 38; direktes Vorbild für die mythischen Einzelheiten waren kunstgewerbliche Darstellungen (39 ff.), die auf gallischem Boden möglicherweise erst den Franken der Merowingerzeit bekannt geworden und mit ihren Reflexen über Friesland nach Skandinavien gekommen sind (43 f.). Ausführlicher ist die Episode Opín-Gunnlõp besprochen (53 ff.) und der Verfasser dabei auf die ausgetretenen Gleise der ehemaligen vergleichenden Mythologie (hierüber 114) geraten; er urteilt, A. Kuhn sei der Lösung des Problems weit näher gewesen als irgend einer seiner Nachfolger und deutet die altnordische Fabel (67 f., 70 ff., 77) als mythische Spiegelung eines Vegetationsritus (rituel agraire). Þór durch die Elivágar watend und Aurwandil auf seinen Schultern tragend ist das nächste Thema 79 ff., 91 ff. (Le dieu du gué): das Christophorusmotiv samt dem *καταστερισμός* (Orion) wird mit L. Uhland ebenfalls auf einen Vegetationsritus zurückgeführt (divinité de la fertilité). Frau Holle (La déesse Holda 101 ff.) führt Herr Krappe trotz aller Gegenargumente noch einmal als altgermanische Gottheit vor (déesse de la terre et de la mort) und identifiziert sie mit Persephone, St. Agatha bzw. St. Lucia, aber auch mit Bercht und Hel (divinité chthonienne 108 ff.). Wie die SnE sie schildert, sind les domestiques de Hel (45 ff.) nicht eigentlich von der Art der römischen indigamenta (Aeneis VI), sondern eher

märchenhaft. Ich verzeichne noch die restierenden Kapitel: La survivance d'un vieux tabou dans la þidrekssaga 115 ff. (Heusler, Nibelungensage und Nibelungenlied 200 f.); la naissance de Hagen 119 ff. (lai de Tydorel; d'origine celtique; un emprunt littéraire fait à la littérature française du moyen âge; Albr. Dürers Meerwunder 126); une version folklorique islandaise de la gaste cité 128 ff. (Arnason, Aefintyri 2, 204; emprunt fait à la littérature irlandaise); la source de la saga af Herraudi ok Bósa 175 ff. (Herzog Ernst); la légende des Harlungen 137 ff. (Dioskuren 151 ff.; Volkssagen 154 ff.; Legenden 165 ff. vgl. Schneider, Germanische Heldensage 1, 238 ff.).

F. R. Schröder, *Altgermanische Kulturprobleme*. Berlin 1929, W. de Gruyter. VII, 151 S. (Trübners Philolog. Bibliothek 11). Der Verfasser hat jene Einzelheiten altgermanischer Religion bzw. Mythologie wieder aufgerührt, die er 1924 unter dem anspruchsvollen Titel „Germanentum und Hellenismus“ bearbeitet hatte (73 f.; ARW. 27, 337). Er glaubte weiteres Material vorlegen zu können, das geeignet sei, seine Annahme einer hellenistischen Schicht in den religiösen Vorstellungen der Germanen zu sichern. 21, nur wenige Seiten zählende Aufsätzchen bilden den Inhalt des neuen Buches: Die Entlehnungsfrage (J. Grimm, K. Müllenhoff und S. Bugge; auf die Entlehnungstheorie sich stützend, will der Autor nachweisen, daß schon die altgermanische Zeit auf den verschiedensten Gebieten des kulturellen und geistigen Lebens entscheidende Einwirkungen vom Orient und von der Antike empfangen habe), die germanische Völkerwanderung (A. Dopsch), die Goten (Kulturen am Schwarzen Meer), Runenschrift (Oþin und die Runen, þór, Ogmios), die orientalischen Mysterienkulte, Gestirnkult, Gnosis (Zahlenmystik 80 ff.), Planetenwoche (Mithras, Himmelsreise der Seele, Weltsäule, Heimdall als Germanisierung des persischen Mithras, die nordische Trinität), die nordische und die iranische Schöpfungsgeschichte (Ymir; Manichäismus). Das ziemlich trübe Ergebnis wird etwa so formuliert: es ist gar nicht anders denkbar, als daß zwischen dem Christentum und den Mysterienkulten auf der einen und der germanischen Religion auf der anderen Seite starke Wechselbeziehungen stattgefunden haben müssen, vor allem sind die Beziehungen der Germanen zur persischen Religion (Mithraskult 125; Manichäismus 136 ff.) so bedeutend, daß ein Zusammenhang nicht abzuleugnen ist. Zur Sache vgl. einerseits H. Hempel, Hellenistisch-orientalisches Lehngut in der german. Religion. *German.-roman. Monatsschrift* 16, 185 ff. und andererseits C. Clemen, Südöstliche Einflüsse auf die nordische Religion. *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 55, 148 ff.



# RELIGIONEN DER NATURVÖLKER ALLGEMEINES 1921—1932

VON K. TH. PREUSS IN BERLIN

## I. GESAMTDARSTELLUNGEN

Zu den Gesamtdarstellungen muß man auch die Arbeiten rechnen, die sich mit den Hochgottheiten beschäftigen, weil für manche Forscher mit diesen die eigentliche Religion umschlossen wird und überhaupt die Auseinandersetzung mit den übrigen Bestandteilen der Religion meist nicht umgangen werden konnte. Das Interesse dafür findet seinen Ausdruck in zahlreichen Schriften, was in dem etwa gleich langen Zeitraum, den der vorige Bericht umfaßte, nicht annähernd hervortrat.<sup>1</sup>

Nathan Süderblom, *Das Werden des Gottesglaubens. Untersuchungen über die Anfänge der Religion.* Deutsche Bearbeitung von Rudolf Stübe. 398 S. 8°. Leipzig 1916, J. C. Hinrichsche Buchhandlung.

Gewöhnlich wird in diesem Buche die Urheber-Hypothese zur Erklärung des Wesens der Hochgötter als die Hauptsache hervorgehoben, obwohl die Urheber in den 5 Kapiteln des eigentlichen systematischen Teils gegenüber der „Macht“ sehr zurücktreten. Zwar sagt der Verf. (S. 223): „Soweit wir zurückblicken können, scheinen die „Macht“, der Urheber und die Geister die Menschen in gleicher Weise beschäftigt zu haben.“ Unter diesen Bedingungen sei die Ahnung des Göttlichen und des Übernatürlichen erwachsen. Aber tatsächlich beschäftigt ihn am meisten die „Macht“, der Mana-Glaube, zu dem auch die Magie gehört. Er kommt dabei zu dem bedeutsamen Satze, daß die Religion nicht mit den Göttern, sondern überall bereits da anfängt, wo der Mensch sich in einer dem Einzelnen übergeordneten heiligen Institution ehrfurchtsvoll seinen (eben religiösen) Pflichten hingibt, obwohl diese sehr magisch aussehen: „In der Magie“, sagt er (S. 220), „benutzt der Mensch die Gottheit für seine Zwecke. Religion heißt Unterwerfung, Magie heißt Herrschaft den Mächten gegenüber. Diese Unterscheidung setzt einen Gottesglauben (in unserem Sinne) voraus, dessen die primitive Religion entbehrt.“ Andererseits gehen nach ihm in den Anfängen, soweit sie uns zugänglich sind, Magie und Religion unkennt-

<sup>1</sup> Vgl. Arch. 21 (1922) 123 ff. Infolge der großen Anzahl der erschienenen Arbeiten mußte der Bericht im wesentlichen auf die eingesandten Werke beschränkt bleiben. Mit Rücksicht darauf, daß bereits in dem Bericht über allgemeine Religionsgeschichte von Otto Weinreich (ARW. 28, S. 339—358) die Bücher von Beth, Frazer, Cassirer, Boll und Bezold und Preuß kurz behandelt sind, sehe ich hier von einer kritischen Würdigung ab.

lich ineinander. Auch dem Animismus wird sein Recht: dadurch werde die Gottheit als Wille und Einzelpersönlichkeit betrachtet. Ja sogar die Gestalt Jahves wird von dem Verf. in ihrem Wesen als echter Naturgott, als ein animistischer begehrender Wille aufgefaßt. „Wie viele Gottesgestalten der Belebung und Beseelung ihren Ursprung verdanken, kann nicht berechnet werden.“ Während also hier der Macht-Theorie und dem Animismus ihre Stelle für das Werden des Gottesglaubens, wenn auch nicht ganz greifbar, zugewiesen werden, bleibt die Bedeutung des Urhebers für den Gottesglauben im Dunkeln. Denn der Verf. leugnet einfach, daß diese ausgebildete Götter seien, da sie keinen Kult haben, und stellt sie mit den Heilbringern zusammen, die nur äußerlich eine Beziehung zu ihnen haben, indem sie gewisse Einrichtungen in der Welt getroffen und den Menschen allerhand Kulturgüter gebracht haben. Er weiß in der Tat nur ein einziges Beispiel anzuführen, wo der Urberglaube eine in sich geschlossene Entwicklung gehabt hat. „In China und dort allein hat die Urhebertestament unter selten günstigen kongenialen Umständen ihre Möglichkeiten zeigen und durchbilden können.“ Es handelt sich um Schangti, den „obersten Gott“, den „Himmel“, der den gesetzlichen Gang und Zusammenhang der Welt erhält und mit dieser kosmischen Ordnung zugleich die sittlichen Grundsätze und Verbote verbindet, die auf den Himmel zurückgeführt werden. Söderblom verkennt dabei nicht, daß die Urheber überhaupt als Quelle der Moral gelten, da sie Verbote und Gebote gegeben haben. Er weiß auch, daß gewisse Ausdrücke für Macht wie *mulungu*, *manitu* usw. zugleich den Hochgott bezeichnen und hebt hervor, daß dieser gerade Herr über Leben und Tod ist, was doch alles eine unmittelbare dauernde göttliche Wirkung in echt religiöser Weise kundtut. Die Urhebertestament Söderbloms wird daher der wahren Bedeutung der Hochgötter für die Religion in keiner Weise gerecht. Sie ist auf das rein Verstandesgemäße eingestellt, indem sie nicht von den Bedürfnissen der Religion nach Heiligkeit ausgeht, sondern — ähnlich wie einst Tylor für den Seelenbegriff — analytisch unbestreitbar hervortretende Tatsachen, eben die in Schöpfung, Kulturverleihung usw. sich kundtuende Urheberschaft registriert, aber ohne den religiösen Gehalt, der eine tiefere Untersuchung und Einfühlung verlangt, gebührend zu berücksichtigen. Der religiöse Gehalt wird stets aus zwei Quellen gespeist. Die eine ist die Ableitung der übernatürlichen Macht, wie sie der Mensch zur Lebensfürsorge braucht, aus den inneren Bedürfnissen und der näheren oder weiteren Umgebung. Sie ist zeit- und raumlos und kann daher in hohem Maße unpersönlich sein. Die andere Quelle aber ist die in Zeit und Raum gegliederte Mythologie, deren religiöse Bedeutung meist viel zu wenig erkannt wird, da sie als Erzeugnis des Kausalbedürfnisses, also als bloßes Wissen aufgefaßt wird, während sie gerade in hohem Maße ebenfalls durch die religiöse Sehnsucht nach dem Übernatürlichen gelenkt wird. Alle unpersönlichen Mächte werden dabei notgedrungen zu persönlichen. Eine unpersönliche Macht kann kein Welterschöpfer sein. Eine solche Mythologie ist keine bloße ätiologische Erklärung, sondern findet im Kult vielfach ihren Niederschlag, wird also in die andere Quelle der Religion zu einem einzigen Strom übergeführt. Bei der Feststellung von Urhebern ist S. also erst an die Schwelle der Erkenntnis ihres Wesens getreten.

**Raffaele Pettazzoni**, *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* vol. I: *L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*. XXII u. 396 S. 8°. Roma 1922, Società editrice Athenaeum.

Verf. geht in seiner Betrachtung der sogen. Hochgötter von der allgemeinen Religionswissenschaft aus, und es muß daher besonders begrüßt werden, daß er sich bemüht, möglichst umfassendes Material darüber in geographischer Anordnung von den Naturvölkern zusammenzubringen, die er als Primitive zusammenfaßt. Dieses Material nimmt etwa Dreiviertel des Buches ein. Es fehlen besonders die nordasiatischen Völker, und es hat natürlich die verhältnismäßig zahlreiche Literatur des letzten Jahrzehnts nicht berücksichtigt werden können. Auch die „Synthese“ am Schluß (S. 349—73) gibt unter Angabe der Götternamen willkommene Übersichten z. B. über die Häufigkeit des Vorkommens von männlichen und weiblichen Gottheiten, von ihren Beziehungen zu verschiedenen Naturobjekten wie Himmel, Sonne, Blitz, Donner, Regen, Wind, Vegetation und von den durch die Götter verhängten Strafen wie Überschwemmung, ferner über die Eigenschaften der Gottheiten wie Allwissenheit, Allgegenwart, über die Abwesenheit oder das teilweise Vorhandensein von Kulten usw. Da er die Eigenheit der Hochgötter darin erblickt, daß es sich bei ihnen um Himmelsgötter handelt, so sind in dem Material alle auf den Himmel oder die himmlische Sphäre hindeutenden Züge besonders hervorgehoben, selbst dann, wenn sie nur wie Blitz, Regen usw. als eine bloße Willensäußerung erscheinen. In der Tat gibt es wohl kaum eine Gestalt unter den Hochgöttern, die nicht auf diese Weise mit dem Himmel zusammenhängt. Eine solche Auffassung des Hochgottes als Himmelsgott hat an sich den Vorzug, daß sich der Gott von den eigentlichen Naturgöttern, die in einem Naturobjekt verkörpert gedacht sind bzw. es personifizieren, nicht unterscheidet und daher keine Anforderung an das Verständnis stellt. Ein weiterer Vorzug liegt zunächst darin, daß die besonderen Eigenschaften der Hochgötter, ihre Ewigkeit, Allwissenheit, Bestrafung von Vergehen gegen die Sittlichkeit usw., andererseits aber auch ihre Untätigkeit und Teilnahmslosigkeit gegenüber den Angelegenheiten der Menschen und ihre damit in Verbindung stehende Kultlosigkeit direkt aus der Personifikation des Himmels erklärt werden können. P. nimmt nämlich an, daß die Ausdehnung des himmlischen Objekts eine vollständige Personifikation verhindert habe (vgl. z. B. das nordamerikanische Wakanda), woraus sich die Otiosität ergebe. Ja auch eine kausale Entstehung der höchsten Gottheit als Schöpfergott usw. glaubt P. nicht annehmen zu brauchen, weil der Himmelsgott eben eine mythische Konzeption aus der Gestalt des Himmels sei, — was sich überall auf der Welt wiederholen konnte — und seine Schöpfertätigkeit demnach sekundär erscheine. Bei dem Tirawa der Pani z. B. sei aus dem Vater aller Dinge eine Ursache aller Dinge geworden. Ein weiterer Beweis für die Hinfälligkeit des Schöpfergedankens bei der Konzeption der Hochgötter sei die Tatsache, daß manche

von ihnen gar keine Schöpfer sind. Die Entwicklung wird dann von P. weiter so gedacht, daß in den polytheistischen Religionen, denen der zweite Band des Werkes gewidmet sein soll, der Himmelsgott der primitiven Stufe an die Spitze der Götterwelt trete, während in den wahrhaft monotheistischen Religionen (Band III) der Eingott durch Negierung der anderen Götter entstanden sei. Vgl. dazu auch: Pettazzoni, *La formation du monothéisme*, *Revue de l'histoire des religions*, Paris 1923, und seinen Artikel: *Monotheismus und Polytheismus in Die Rel. in Gesch. u. G.*<sup>2</sup>

Die Ableitung aller Eigenschaften des Hochgottes von dem Substrat des Himmels dürfte dabei am meisten bedenklich erscheinen, weil die Gottheit nach den innersten Bedürfnissen der Menschheit von dieser konzipiert wird und nicht durch ein Naturobjekt, den Himmel, gewissermaßen mechanisch aufgezwungen werden kann. So kann z. B. nicht die Idee der Allwissenheit der Gottheit auf diesem Wege entstehen, zumal wir doch sehen, daß die Bestrafung der Verletzung von Tabu-Gebräuchen oder von sexuellen Vorschriften häufig automatisch-magisch ohne Kenntnis eines strafenden Gottes vor sich geht und bei der Unterstellung unter einen Gott diesem leicht den Ruf der Allwissenheit verschaffen kann. Ferner ist die Konzeption einer persönlichen Ursache der Welt ebenso dem Sinne des Mythos angemessen wie die Auffassung des Himmels als Persönlichkeit mythisch ist, denn gerade die mythische Erzählung, die bekanntlich nur in der Zeit möglich ist, bildet das vornehmste Mittel, Dinge und Vorstellungen, die bisher noch nicht persönliche Gestalt angenommen haben, zu Personen zu formen, da man ohne eine solche gedankliche Umwandlung der Dinge in Personen und der Vorgänge in persönliche Kausalität ein Geschehen garnicht ausdrücken kann. Die Priorität des Himmels als Persönlichkeit gegenüber der Konzeption einer Schöpfergottheit durch den kausalen Gedanken ist daher keineswegs sicher, im Gegenteil. Endlich wäre es auch für diese „Himmelsgötter“ bereits erforderlich gewesen, ihr Verhältnis zu den übrigen Gottheiten der betreffenden Völker festzustellen, oder soll das erst im zweiten, den Polytheismus behandelnden Bande, geschehen? — Im übrigen sei aber hier nochmals hervorgehoben, daß die Durcharbeitung und Durchdenkung des Materials nach den vom Verf. zugrunde gelegten erklärenden Gesichtspunkten außerordentlich dankenswert ist.

K. Th. Preuß, *Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern*. S. 161–208. 1922. *Psychologische Forschung* II. — 2. *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens*. 62 S. 8°. Leipzig 1926, C. L. Hirschfeld.

Beide Abhandlungen kommen über das Wesen der Hochgötter zu folgendem Ergebnis, obwohl mancher Punkt in der einen, mancher in der andern mehr ausgeführt ist. Die Hochgötter bilden gewissermaßen die Antwort auf die

Frage nach der Entstehung und Erhaltung der Welt und der Menschen und nach dem Ursprung des Kultes sowie der sozialen Einrichtungen. Das ist aber keine erkenntnistheoretische Frage, sondern sie entspricht dem dringenden Bedürfnis, das Bestehende durch übernatürliche Festlegung gewährleistet zu sehen. Die Gestalten haben daher eine außerordentlich religiöse Bedeutung in ähnlichem Sinne wie in den sogen. Offenbarungsreligionen, deren entsprechende Mitteilungen ebenfalls ebenso als mythisch wie als religiös aufgefaßt werden müssen. Man kann die Götter deshalb am ehesten als Verkörperungen oder Personifikationen der ganzen Welt auffassen, doch tritt zuweilen deutlich hervor, daß es sich eigentlich mehr um eine unbestimmte, also unpersönliche Macht handelt, wie sie sich noch sicherer auch im kultischen Leben offenbart (z. B. Manitu, Wakonda). Denn es ist klar, daß die mythische Ursprungsfrage immer nur durch persönliche Kausalität beantwortet werden kann, wie überhaupt der Mythos wahrscheinlich einen großen Anteil an der Personifikation der Naturdinge gehabt hat. Insofern darf man den Hochgott eher als eine Verkörperung der Weltordnung bezeichnen denn als eine Personifikation der Welt. Durch jene wird das Verhältnis der Menschen zu den anderen Göttern und zu dem Zauber und damit das Bestehen der Welt und das Wohlergehen der Menschen auf Grund ihrer sozialen und kultischen Pflichten gesichert. Die Hochgötter erscheinen daher als verantwortungsvolle und deshalb als gütige und allwissende Persönlichkeiten, zumal der Welterschöpfer trotz seiner Eigenschaft als solcher immer zugleich als Gott des Stammes aufgefaßt wird, der ihn erlebt hat. Dementsprechend genießen die Hochgötter auch oft keinen Kult, wenn sie nicht mit einem bestimmten — meist himmlischen Naturobjekt — identifiziert und so in das Getriebe der übrigen Götter herabgezogen werden. Andererseits erlangen sie aber dadurch eine engere persönliche Fühlung mit den Menschen und werden zu wirklichen Göttern in dem gewöhnlichen Sinne. Aber ganz ohne Kult pflegen die Hochgötter, die übrigens bereits auf der Sammelstufe vorhanden sind, überhaupt von vornherein selten zu sein.

Nr. 1 verfolgt den Zweck, einige amerikanische Hochgötter, männliche und weibliche, besonders solche, die Verf. selbst an Ort und Stelle studiert hat, in ihrem Wesen zu schildern. Es sind solche von den Kágaba, Uitoto, Cora, den alten Mexikanern und Botokuden.

Nr. 2 gibt sechs Rundfunkvorträge, die das Wesen der Religion der Naturvölker im Ganzen behandeln sollen, unverändert wieder. Sie beleuchten daher außer der Hochgottidee auch die animistische und Machttheorie (Magie). Bemerkenswert ist darin besonders der Versuch, die Magie mit der Religion im engeren Sinne gleichzustellen und jene gleichfalls als echt religiöses Erlebnis zu bewerten, und ferner die Auffassung, daß auch die magischen Handlungen mit großer Demut verbunden sein können, weil sie als eine Pflicht aus der Urzeit überliefert, ja von der Gottheit geboten sind, während der Mensch sich seiner eigenen Unzulänglichkeit bewußt ist.

J. J. Fahrenfort, Het hoogste Wezen der Primitiven, Studie over het „Oermonotheïsme“ bij enkele der laagste Volken. 8°. 311 S. Groningen, den Haag 1927, J. B. Wolters U. M.

Ein Vertreter derjenigen Forscher, die in dem Hochgott überhaupt nichts Besonderes sehen, es sei denn die Vereinigung verschiedener, sonst mehr bei einzelnen Göttern vorkommender Eigenschaften in einem einzigen Gott, ist der Verf. dieses Buches. Daß der Gott aber dazu gekommen ist, diese Eigenschaften auf sich zu vereinigen, das liege an der auch bei hervorragenden Menschen wahrzunehmenden Gewohnheit des Volkes, ihnen nach und nach im My-

thus alles Mögliche anzudichten, was in ihnen die Frage nach einem Ursprunge anregt. Entstanden seien jedoch die Hochgötter auf mannigfache Weise, die einen als Naturgottheiten, andere haben animistischen Ursprung, wiederum andere sind Wesen, die diese oder jene Kulturelemente eingeführt oder geschaffen haben (Urheber). Um zu diesem Ergebnis zu gelangen, werden die Berichte über die Pygmäen (Andamanesen, Semang, Negritos der Philippinen und die zentralafrikanischen Pygmäen), über die Yagan auf Feuerland und die Australier analysiert, und zwar auf den Spuren der Arbeiten von P. W. Schmidt, dessen Argumente für einen sog. Urmonotheismus er als nichtig hinstellen sich bemüht. Es werden zu diesem Zweck die Quellen häufig in extenso ausgezogen, aber alle angewandte Objektivität und Analyse kann doch nur die Überzeugung erwecken, daß man die zarten Gebilde der Religion und nun gar des Hochgottglaubens nicht nach Art der Untersuchung z. B. der Bestandteile einer Hausbauart auseinandernehmen kann, ohne daß mehr als ein Haufen Trümmer, aber keine Spur der Ganzheit übrig bleibt, die man eigentlich in ihrem Wesen untersuchen wollte. Selbst die einzelnen Trümmerstücke zu erfassen, ist außerordentlich schwer, da immer wieder in ihnen die Struktur des Ganzen sichtbar wird, das dann immer wieder geleugnet werden muß, um der Objektivität des Rationalisten ja keinen Abbruch zu tun. So werden z. B. die Initiationsfeiern von vornherein nur als ein Mittel angesehen, aus jungen Leuten Stammesmitglieder zu machen — was jedoch nicht im magischen Sinne aufgefaßt wird. Später seien dann — wie in so vielen anderen Fällen bei den Naturvölkern — religiöse und magische Praktiken dazugekommen, ohne daß dadurch die Feier zu einer magischen und religiösen wird, und wenn dann ein solcher Gott alle 3—4 Jahre bei einer solchen Feier eine Rolle spielt und nun gar bloß, um die Mitteilung der Geheimnisse der Einweihungsfeier an Unberufene zu verhindern, so habe das doch im Vergleich zu der übrigen Religion so gut wie garnichts zu bedeuten (S. 305). So zeigt auch dieser Typus, daß es in der Religionsforschung einen von vornherein richtigen Standpunkt garnicht geben kann, daß vielmehr der Rationalist ebenso in der Irre gehen kann wie etwa der religiös inspirierte Forscher, indem jener überhaupt keine Probleme sieht, wo dieser sie mit großen Lettern am Himmel angeschrieben findet. Man kann daher zu der auffällig herausgehobenen Meinung Fahrenforts, P. W. Schmidt und seine Mitarbeiter möchten gefälligst überhaupt auf eine Mitarbeit verzichten, da ihre Arbeiten im Felde wie am Schreibtisch tendenziös seien, nur den Kopf schütteln. (Vgl. meine Besprechung DLZ. [1930] Sp. 180 ff.)

P. W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee, eine historisch-kritische und positive Studie*. I. Historisch-kritischer Teil, 2. stark vermehrte Aufl. 8<sup>o</sup>. XL u. 832 S. mit 1 Karte. II. Die Religionen der Urvölker Amerikas. 8<sup>o</sup>. XLIV u. 1065 S. III. Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens. 8<sup>o</sup>. XLVII und 1155 S. Münster i. W. 1926, 1929, 1931, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Niemand hat eine so feste Überzeugung von dem Wesen und der Bedeutung der Hochgötter wie Schmidt, niemand auch ist so unermüdlich tätig, seine Auffassung durch immer neues Material und seine Sichtung zu erweisen. Ohne ihn würde wahrscheinlich noch heute das Interesse für die Hochgötter nicht so fortgesetzt reger sein. Nach ihm glaubt schon die älteste unserer Erkenntnis zugängliche Menschheit, die er

deshalb Urvölker nennt, und worunter er im wesentlichen die sog. Sammelvölker versteht, an eine monotheistische Gottheit. Diese wird direkt durch Gebet und Opfer (Primitialopfer) verehrt, gilt als Urheber und Erhalter des Bestehenden, und ihr wird auch die ethische Seite der Gesellschaft zugeschrieben. Monotheistisch darf der Glaube genannt werden, weil etwaige daneben bestehende Wesen dem höchsten Gott untergeordnet und von ihm abhängig sind. Entsprechend ist in den Urkulturen die Zauberei (Magie) und die damit in Verbindung stehenden, mehr oder weniger unbestimmt aufgefaßten Mächte oder auch eine einzige alles durchdringende, als verehrungswürdig erscheinende Macht nur in bescheidenen Anfängen vorhanden, ihre Entwicklung vielmehr erst in den geschichtlich folgenden Kulturen erfolgt. Magie und Religion sind nicht als Teile eines größeren Ganzen, des Staunen und Ehrfurcht heischenden Übernatürlichen, Heiligen, Göttlichen aufzufassen, sondern das Wesentliche der Religion besteht in dem Verhalten zu einem persönlichen Wesen, weil ohne solches die notwendige Gegenseitigkeit, die das Erfordernis einer Religion bildet, nicht möglich ist. Kurz Religionswissenschaft ist ihm lediglich die Geschichte des Hochgottglaubens, beginnend mit dem Urmonotheismus. Eine innere Entwicklung darin von Anfang bis auf die heutige christliche Zeit gibt er überhaupt nicht zu, es sei denn durch die übernatürliche Einwirkung von Christus selbst (S. 649). So muß ihm Zauberei und „Macht“ sowie der Polytheismus lediglich als Degeneration des ursprünglichen Gottesglaubens erscheinen, und es ist demnach nur nötig, sich mit diesem zu befassen, um zu beweisen, daß das Andere ursprünglich nicht vorhanden gewesen sei, und daß die bei den Urvölkern nachgewiesenen Spuren davon aus geschichtlich späteren Kulturen stammen.

Die Kritik hat deshalb nur acht zu geben, ob sein Nachweis, daß die Hochgötter wirklich mehr oder weniger dem christlichen Gott entsprechen, nicht den Tatsachen Gewalt antue, und andererseits fließen auch dem Verf. aus seiner Auffassung die Gesichtspunkte, von denen aus er im Band I die verschiedenen Religionsforscher beurteilt. Da die erste Auflage von Bd. I (1912) bereits im Arch. 17 (1914) 541—545 besprochen ist, so ist hier nur das Neue in ihm kurz hervorzuheben. Auf den ersten 577 Seiten der zweiten Auflage ist nur einiges wenige über vorher noch nicht behandelte Forscher eingeschoben, so absprechend auch die ursprünglichen Urteile ausgefallen und so große Veränderungen in dieser langen Zeit bei manchen von ihnen eingetreten sein mochten. Er hat vielmehr die Weiterentwicklung einzelner nur in den zugefügten neuen Teilen erörtert. Es wird zunächst der Ausklang der sog. präanimistischen Zaubentheorien in der Zwischenzeit behandelt, dann werden die neuen Forschungen über die Hochgötter, die erfreu-

licherweise sehr stark zugenommen haben, und schließlich eine Darstellung der sozialistisch-kommunistischen Theorien gegeben, aus der hervorgeht, wie umfassend alle religiösen Theorien sogar bis auf solche, die man ohne Schaden für die Wissenschaft vernachlässigen könnte, behandelt sind. Man kann sich in der Tat nun ein gutes Bild von den verschiedenen Strömungen machen, die das Bett der Erklärung der Religion ausfüllen, und es ist dadurch auch möglich geworden, die im Grunde sehr einfache Meinung des Verf. genauer kennen zu lernen.

Was lehren nun die positiven Untersuchungen des Verf. am amerikanischen und australisch-asiatischen Material der Urvölker? In Amerika ist die Trennung von den übrigen Völkern insofern nicht vorteilhaft, als vielfach von Beeinflussungen durch die Nachbarvölker gesprochen wird, ohne daß die geschichtlichen Beziehungen durch Darlegung von deren Religion und Hochgottidee aufgedeckt werden. Andererseits werden spontan Völker wie die Nordwestamerikaner und Binnenselisch wegen ihrer nicht astralen Gottheiten an die kalifornischen Urvölker angeschlossen, und auch die Algonkin mit ihrem Manituglauben werden deswegen als Urvölker behandelt, weil ihre nördlichen Stämme ohne Totemismus und Bodenbau lebten. In Südamerika berücksichtigt er nur die drei Feuerlandstämme, denen er übrigens geschichtliche Beziehungen zu den einander angeblich historisch nahestehenden nordamerikanischen Urstämmen nachweisen zu können glaubt. Die Gestämme fallen leider aus Mangel an Material aus, doch hätte es sich wohl verlohnt, die Botokuden nach H. H. Manizer (Archivos do Museu Nacional Rio de Janeiro XXII, 1919) zu untersuchen. Leider ist es nun unmöglich, im einzelnen darzulegen, wie sich die Punkte des Systems hier verwirklichen oder wie weit sie nicht zutreffen. In bezug auf die sog. Primitialopfer sagt Schmidt selbst, daß sie nur in Spuren vorhanden sind, und der Nachweis des Gebets wird dadurch beeinträchtigt, daß fast nie klar hervortritt, an wen es gerichtet ist, daß andererseits in den zweifellos die höchste Gottheit an erster Stelle einschließenden Gebeten besonders der fortgeschrittenen Algonkin und Binnenselisch eben andere Gottheiten zugleich ihre Stelle finden. In diesen Fällen ist eher das Übergreifen des Gebetes auf das höchste Wesen in späterer Zeit anzunehmen, zumal es meist auf die großen Feste beschränkt ist, die besonders zum Heranziehen des höchsten Wesens einladen. Es liegt also keineswegs die Notwendigkeit vor, das Gebet der Urstufe zuzuweisen, da es doch überhaupt den Göttern gegenüber etwas ganz Gewöhnliches ist. Es tritt vielmehr überall, wo man beim Gebet die höchste Gottheit allein im Sinne zu haben scheint, hervor, daß weniger eine direkte Einwirkung auf sie durch das Gebet beabsichtigt ist, als das Gefühl zum Durchbruch kommt, wie unter einem Naturgesetze in seiner



Hand zu sein, was sich dann als Dankbarkeit aber auch als Erbitterung gegen ihn entladet. Deshalb sind auch die Gebete der Yagan selten als Anrede, sondern in der dritten Person gehalten, ganz so wie ich es z. B. bei den Kágaba und Uitoto fand, die bereits einer höheren Stufe angehören. Die übliche Auffassung des Manitu der Algonkin als einer ursprünglich mehr unpersönlichen Allkraft oder Zauberkraft weist Schmidt, sich auf Radin berufend, zurück, indem er einfach auf die Unmöglichkeit hinweist, die Zauberkraft, die die Götter überhaupt besitzen, von der Persönlichkeit zu trennen und zu etwas Selbständigem zu machen. Demgegenüber ist zu bemerken, daß es doch in der Tat eine Kraft ist, die sich unter demselben Ausdruck Manitu in unendlich vielen Wesen zeigt, der Ausgang der Kraft also gar nicht substanzlos, sondern als eine unbestimmte Substanz aufgefaßt werden kann, die an sich gar nicht interessiert. Ist doch auch in der Schöpfungsmythe der Arapaho die Tabakspfeife in der Hand des schaffenden Menschen nach Schmidt das höchste Wesen. Besonderes Interesse verdient der Kult als Ritus, durch dessen ausführliche Beschreibung unter Bezugnahme auf die Mythen Schmidt zu beweisen sucht, daß er eine Initiation — ursprünglich von Knaben und Mädchen — zum Teil verbunden mit einer Darstellung der Schöpfung zum Ausdruck bringt. Letztere glaubt er in den Spuren der Kuksu-Zeremonie der Kalifornier und besonders deutlich in dem sog. Sonnentanz der West-Algonkin nachweisen zu können. Er nennt die Zeremonie ein Schöpfungsmysterium. Diese Auffassung ist m. E. sehr beachtenswert. Es würde sich sehr gut in die magischen Akte der Initiationsriten überhaupt einreihen, die den Zweck der Erhaltung des Schöpferwerkes haben und den Hochgott von vorneherein als den weltfernen kennzeichnen, der sich begnügt, alles in Gang gebracht zu haben, Äußerlichkeiten der Weitererhaltung aber menschlichen Händen überläßt.

Weit mannigfaltiger noch als der Band über die amerikanischen Urvölker ist der über die asiatischen. Die Hälfte des Ganzen nehmen die Südost-Australier ein, die Schmidt besonders ins Herz geschlossen hat, und an die er mit allen Mitteln der kulturhistorischen Methode herantritt, um sie von der angeblich dem Totemismus angehörenden Sonnenmythologie und den Mondmythen der Zweiklassenkultur zu befreien. Aber selbst bei den noch verhältnismäßig am meisten auf der Urstufe ohne Sonnen- und Mondmythologie befindlichen Kurnai sieht er sich veranlaßt, den Geschlechtstotemismus des Urelternpaares auf die Beeinflussung durch eine totemistische Zweiklassenkultur zurückzuführen. Noch schwerwiegender ist aber, daß auch die beiden Schwirrhölzer für die Stammeltern und deren mit schwerster Strafe von dem höchsten Wesen Mungan ngaua bedrohte Geheimhaltung vor den Frauen und Kindern

der Einwirkung solcher Primärstämme zugeschrieben werden, die nur eine Knabenweihe und entsprechend ein Schwirrholz für den Stammvater besitzen. Demgemäß gibt er auch für das Ausschlagen eines oberen Schneidezahnes, durch das der Initiand dem Stammvater angeblich angeglichen werden soll, zwei Deutungen ab, eine frühere, die sich auf das stammväterliche Geschlechtstotem der Fledermaus bezieht, die im Oberkiefer weniger Zähne als im Unterkiefer hat, und eine spätere, die von dem vergehenden Mond als Stammvater ausgeht. Danach müßte sowohl die ganze Sitte, die sich nur bei einigen Yui-Kuri, den Wiradyuri usw. und einem Teil der Euhahlayi findet, wie auch die Erklärungen eingedrungen sein. Offenbar kann aber — wenn es überhaupt der Fall ist — nur eine Erklärung richtig sein, und man müßte den ursprünglichen Anlaß für das Zahnausschlagen an anderer Stelle und unter allgemeineren Gesichtspunkten suchen. An Stelle von Gebet und Opfer spielen in Südost-Australien die Jugendfeiern eine besondere Rolle, die hier dankenswerterweise genau in ihren Berührungspunkten untersucht worden sind. In ihnen sieht der Verf. vielfach einen lebendigen Kult, ebenso wie z. B. in einem „Schöpfungsmysterium“ der Kulin, ja er deutet sogar Gesten und Ausrufe als Gebete. Leider läßt sich aber aus den dürftigen Nachrichten ohne Zuhilfenahme eines „Vorverständnisses“, dem ja alle Religionsforscher mehr oder weniger ausgesetzt sind, ein wissenschaftlich bindender Schluß nicht ziehen, was auch der Verf. nicht verkennt. Jedenfalls könnten solche Vorführungen auch als zauberisch in sich wirkende, mythisch in die Urzeit versetzte und vom höchsten Wesen angeordnete Zeremonien aufgefaßt werden.

Gegenüber den Jugendfeiern der Südost-Australier sind die entsprechenden Riten bei den südasiatischen Pygmäen und den nordischen Urvölkern sehr wenig entwickelt, wie überhaupt jede der drei Gruppen eine besondere Stellung einnimmt. Unter den südasiatischen Pygmäen und Pygmoiden werden die Andamanesen, die Semang und Sakai, die Wedda und die Negritos der Philippinen behandelt. Da wir die meisten Züge bereits aus dem Pygmäenbuch von P. W. Schmidt kennen (s. Archiv 17 [1914] 546) und neue Quellen im wesentlichen nur für die Stämme von Malakka durch die eingehenden Forschungen von P. Schebesta hinzugekommen sind, so wenden wir nur noch einen kurzen Blick auf die nordischen Völker, die Samojeden, Korjaken, Ainu und Rentier-Eskimo, für die insgesamt eine eingehende Vorarbeit von A. Gahs, Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern in der Wilhelm Schmidt-Festschrift Wien 1928, 231—268 zu erwähnen ist. Das höchste Wesen schwimmt hier öfters mit der Natur als Ganzes, es finden sich mannigfache Naturobliegenheiten von ihm, und es hat sich von ihm unter anderen Gestalten fast überall ein Gott des Wildes „abgesplittert“.

Bemerkenswert ist besonders der höchste Gott Sila der Rentier-Eskimo, der dem ebenfalls sehr unbestimmten Gott Manitu der Algonkin geschichtlich verwandt zu sein scheint, was Schmidt aber nicht erwähnt, zumal auch die Schamanen der Rentier-Eskimo sich durch Fasten in der Einsamkeit einen Hilfsgeist, hauptsächlich aber auch das Wohlwollen Silas zu verschaffen suchen, wie die Jünglinge der Algonkin ihren Manitu. Die Opfer von Schädel und Langknochen werden dem höchsten Wesen oder dem Wildgott dargebracht. Es ist aber da doch die Frage aufzuwerfen, ob das scheinbare Primitiaalopfer nicht bloß eine Behandlungsart der Tiere bedeutet, wie es vielfach bei den Indianern die erste Aufgabe für den Jäger ist, sich mit den Jagdtieren gut zu stellen, damit sie sich freiwillig dem Jäger darbieten. Auch ein Obertier, das dem Wildgott der arktischen Urvölker entsprechen würde, gibt es da, z. B. den „Häuptling der Hirsche“, den „kleinen Hirsch“, der Tscheroki, der bei der Erlegung eines Tieres wie der Wind herbeiläuft und, sich über die Blutflecken beugend, von ihnen erfährt, ob der Jäger vorschriftsmäßig den Hirsch um Verzeihung für die Tötung gebeten habe. Im andern Falle würde er mit Krankheit bestraft werden. Was das Gebet anbetrifft, so ist es auch in diesem arktischen Kreise der Fall, daß es — wie bei den Ainu — besonders da auftritt, wo es überhaupt gegenüber vielen Gottheiten geübt wird, während es sonst — z. B. bei Samojeden und Korjaken — nur in Verbindung mit den „Opfern“ und da nur als kurze Äußerung erscheint. Bei den Rentier-Eskimo scheinen mehr bloße Deutungen einzelner Vorgänge als Gebete vorzuliegen. Das von Schmidt S. 513 f. erzählte Beispiel einer Fürbitte für den guten Verlauf der Reise von Rasmussen wird nämlich auch von den Copper-Eskimo erzählt, bei denen eine Schamanin mit Unterstützung ihres Hilfsgeistes, eines Wolfes, der in sie gefahren war, weissagte, ob der Forscher Jenness eine Reise zu den Eingeborenen des Prinz Albertsundes vor der Schneeschmelze zu Schlitten machen könne (Jenness, *The Copper Eskimos*, Report of the Arctic Canadian Expedition, XII, Ottawa 1922, S. 194).

Alles in allem hat der Leser alle Ursache, den verhältnismäßig sicher ausgesprochenen Deutungen des Verf., die er in ausführlichster Begründung und unter starker innerer Anteilnahme vorträgt — ich möchte sagen: einhämmert, kritisch gegenüber zu stehen, ohne daß durch eine solche Aufforderung die Arbeit im geringsten entwertet werden soll. Von seinem Standpunkt und von seiner Voraussetzung und Methode aus ist Schmidt durchaus berechtigt, die betreffenden Folgerungen zu ziehen. Es ist aber ebenso notwendig, das von Schmidt beigebrachte und sorgfältig durchgearbeitete, für einen jeden Forscher wertvolle Material nun auch von jedem andern Standpunkt aus zu prüfen, wobei es namentlich auch von Belang sein wird, zu untersuchen, ob die schwierige Trennung

von Urvölkern und primären Kulturen, die hier als gegebene Grundlage für die Auffassung und Sonderung des Kults hingestellt wird, in dem weitgehenden Maße aufrecht erhalten werden kann, wie es hier geschieht. Auch wird es in diesem Zusammenhang notwendig sein, nüchtern zu prüfen, in welcher psychologischen Einstellung die tatsächlichen Spuren des Kults in Gestalt von Festen, Gebet und Opfer entstanden gedacht werden können, da eine spontane Gefühlsäußerung gegenüber der Vorstellung einer Gottheit als Erklärung der Wissenschaft um so weniger genügen kann, als sie vollkommen modernes Denken widerspiegelt.

Die folgenden Bücher nehmen nicht auf die Hochgötter Bezug, beschäftigen sich aber doch mit verschiedenen Seiten der Religion als Ganzes.

Robert H. Lowie, *Primitive Religion*. 8°. XIX u. 346 S. Newyork 1924, Bono and Liveright.

Die diesem Buche zugrundeliegenden Anschauungen weichen von den üblichen ziemlich stark ab, werden aber aus dem Material objektiv und logisch entwickelt, so daß die Abweichungen zwar klar hervortreten, aber der gemeinsame Boden für die Erörterung nicht verlassen wird. Ohne daß der Begriff Natur irgendwie feststeht, tritt nach den Bedürfnissen des Augenblicks emotional eine Scheidung zwischen dem Natürlichen und Übernatürlichen ein, das als etwas Außerordentliches, Zauberes, Göttliches aufgefaßt wird. Das persönliche Element, obwohl vielfach vorhanden, ist nicht das Wesentliche, und infolgedessen fällt auch die Trennung zwischen Religion und Magie, was man nur billigen kann und was vom Referenten ebenfalls vertreten wird. Die persönlichen Gestalten scheinen ihm vielmehr eher der Metaphysik anzugehören. Ja, der Begriff des Außerordentlichen oder Heiligen läßt sich sogar von religiösen auf profane Dinge übertragen, z. B. auf die Bewunderung eines mächtigen Staates, auf die zu erwartenden Wunder der Eugenik oder gar auf wissenschaftliche Erkenntnisse selbst, die in den Händen der Schüler zu heiligen Formeln erstarren. Mag man nun auch dieses uferlose Überfließen des Religiösen, das ihn auch verhindert, eine genaue Definition von Religion aufzustellen, einem Mangel an durchdenkender Unterscheidung zuweisen, so erkennt man doch sonst überall den in seinem Fache ausgezeichnet bewährten Ethnologen, der allerdings der Natur der Sache nach vielleicht mehr kritisch als aufbauend verfährt, stets aber vorurteilsfrei und mit tiefer Sympathie für die religiösen Erscheinungen vorgeht.

Auch der Gang der Darstellung ist entsprechend eigenartig. Zunächst werden nämlich im ersten Drittel des Buches vier verschiedene Religionen kurz in allen Einzelheiten erörtert, die der Crow (nordamerikanischer Präriestamm), der Ekoi (Kamerun), der Bukaua und Tami (Deutsch-Neu-Guinea) und der Polynesier. Die Unterscheidungen, die auf diese Weise zwischen den weit auseinanderliegenden Stämmen zutage treten, sollen einmal die Gegensätze in geographischer Beziehung zum Bewußtsein bringen und andererseits die psychologische Unterlage schaffen. Die Religion der Crow beruht auf Visionen, die der Ekoi besonders auf Zauberei mit Verwandlungen und Ordalen und einem halb persönlichen, halb unpersönlichen Kraftbegriff Njomm. Bei den Bukaua

wiederum spielt die Magie in Verbindung mit Zauberformeln eine große Rolle, wozu die Initiationsriten kommen. In beiden Religionen sind aber auch die Ahnengeister bedeutungsvoll, und in beiden finden sich auch Beziehungen in bezug auf die Handhabung der Zauberei. Die Polynesier endlich werden durch ihre sozialreligiösen Einrichtungen charakterisiert, deren Sklaven sie schließlich geworden sind.

Der zweite etwas kürzere Teil kritisiert die Theorien des Animismus (Tylor), der Magie (Frazer) und des Kollektivismus (Durkheim). Wichtig ist hier der Hinweis, daß bei der Bestimmung der Anzahl der in einem Menschen befindlichen Seelen die sog. heiligen Zahlen zuweilen von Bedeutung sind, wie die Zahl 4 bei manchen Präriestämmen. In der Frage der Hochgötter schließt er sich mehr den Urhebergöttern Söderbloms an und bezweifelt einen ursprünglichen Monotheismus, andererseits aber auch die Ableitung des Hochgottes und dann auch die der Naturgötter von dem Seelenbegriff (Tylor).

Der dritte und ausführlichste Teil bringt die historische und psychologische Arbeitsweise des Verfassers. Er weist dabei auf die Schwierigkeiten hin, die im Gegensatz zu der mehr summarischen Einteilung der Kulturkreistheoretiker (Sonnenverehrung, Mondverehrung usw.) einer religiös-historischen Gliederung der Menschheit aus technischen Gründen entgegenstehen und erörtert dieses z. B. an der Verbreitung der Auffassung, daß Krankheit durch Eindringen eines Dinges in den Körper, andererseits durch Seelenverlust entsteht. Ersteres wird als das ältere in Amerika bezeichnet. Ferner wird der Anteil der psychologischen Forschung ohne die historische als unzulänglich an der Verbreitung des Geistertanzes und an dem Peyote-Kult dargetan. Von Belang sind die kurzen Untersuchungen über die Betätigung der Frauen in der Religion, denen er auf Grund der Tatsachen dieselbe religiöse Erregbarkeit wie dem Manne zuspricht. Der Grund für die vielfache Ausschließung der Frau wird in der monatlichen Blutung gesehen, weshalb auch Frauen, deren Periode erloschen ist, zuweilen die religiösen Rechte der Männer erlangen. Auch die Sitte der Berdache, die Ausübung weiblicher Funktionen durch Männer, wird damit in Zusammenhang gebracht. Sehr dankenswert ist auch der Versuch, individuelle Unterschiede in der Übernahme und Ausübung religiöser Obliegenheiten festzustellen, wodurch religiöse Änderungen eintreten und führende Individuen aufkommen können. Ein kurzer Blick wird dann noch auf das Verhältnis von Religion und Kunst geworfen, namentlich auf die Veränderungen, die durch das ästhetische Interesse in der bildenden, erzählenden und dramatischen Kunst hervorgerufen werden. Ausführlicher sind die Hinweise auf Veränderungen und Zusammenwachsen, die auf Grund der vorhandenen religiösen Vorstellungen die zufälligen historischen Vorkommnisse ganz ignorieren, was z. B. an heiligen Bündeln und dem Sonnentanz erörtert wird. Die infolge individueller Anlagen vor sich gehende Lenkung von Visionen wird hervorgehoben, indem einer z. B. wohl auf Grund seiner persönlichen Abneigung die Vorschrift erhielt, weder sich selbst bluten zu machen, noch etwas Blutendes zu essen. Schließlich versucht er auch die merkwürdigen Gegensätze psychologisch zu erklären, die sich für uns daraus ergeben, daß sich ein Heilbringer oder Schöpfer zugleich als arglistiger Betrüger erweist. Diese zwiefache Natur soll sich nach dem Vorgang von Boas z. T. durch unsere Voreingenommenheit erklären, mit einer solchen Gestalt ohne weiteres eine altruistische Einstellung zu verbinden, während der Held seine kosmischen Großtaten in Wahrheit lediglich als egoistisches Wesen vollführt, um seinem augenblicklichen Verlangen zu genügen, und seine Schöpfungen infolgedessen gewissermaßen nur zufällig und gegen

seinen Willen erfolgen. Dieser Gedanke ist in der Tat gerechtfertigt, denn im Mythos kann sich der Erzähler freier gebärden wie als hilfeschender religiöser Mensch.

Alles in allem ein Buch, dessen Gedanken im Kleinen wie im Großen der Erwägung wert sind.

1. Theodor Wilhelm Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen, Einführung in die Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie. VIII und 133 S. 8° mit 16 Taf. und 15 Abb. Stuttgart 1908, Strecker und Schröder.

2. Ders. Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. XVI und 213 S. 8° mit 1 Taf. und 37 Abb. Stuttgart 1924, Strecker und Schröder.

3. Ders., Symbole, Dämonen und heilige Türme, Bildtafeln zur ethnologischen Religionskunde und Mythologie. 34 S. 8°. 108 Taf. Hamburg 1930, Friederichsen, de Gruyter & Co. G. m. b. H.

1. Diese drei Werke sind aus demselben Geiste psychologisch vergleichender Völkerkunde geboren und ergänzen sich inhaltlich. Im ersten wird in 15 kurzen Kapiteln über die geistige Kultur, in 3 auch über Erziehung, Gesellschaft und Recht gehandelt. Es konnten darin also nur einige wenige wesentliche Bemerkungen darüber vorgebracht werden. In allem tritt aber die Bedeutung des Magischen und Religiösen gebührend hervor, mag es sich um Erziehung, Kunst, Wissenschaft, Schrift, Tanz und Drama usw. handeln, so daß daraus wohl die Wahl des Titels Kultur und Religion zu erklären ist. Besonders hat der Verf. das Bestreben, die magischen und mythischen Auffassungen und Gebräuche durch geläufige Empfindungen, die auch wir verstehen, und durch wissenschaftliche Untersuchungen und Erkenntnisse unserer Zeit wie Suggestion, Traumdeutung usw. dem Leser verständlich zu machen. So wird der tötliche Zauber gegen Feinde den ausdrucksstarken Gebärden an die Seite gestellt, mit denen man in der Wut einen dem Feinde gehörigen Gegenstand behandelt. In den „Abwehrhandlungen“ z. B. bei Mondfinsternissen entledigt sich angeblich der Primitive instinktiv des ihn lähmenden Angstgefühls. Die Sage von Riesen erkläre sich aus der Kinderzeit, wo den Kleinen die Erwachsenen als Riesen vorkommen. Manche Flutsagen werden auf die kindliche Traumphantasie zurückgeführt, die infolge Urindrangs Überschwemmungsbilder sah. Andererseits werden ebenso uns geläufige Ideen der geistigen Erneuerung, der Wiedergeburt und Erlösung gewissen mexikanischen und sonstigen Riten als gleichzeitige psychologische Seite des sich darin ebenfalls ausdrückenden Naturvorganges vermutet. So soll das Abziehen der Haut des geopfertem Gefangenen in Mexiko und das Überziehen durch einen anderen zugleich in unserer Redewendung „den alten Adam ausziehen“ und „eine neue Haut bekommen“ ausgedrückt sein, das Ersteigen der Stufen der Opferpyramide soll zugleich die Überwindung der Stationen zur Erlösung sein, der Opfertod die Seligkeit der geistigen Wiedergeburt, und ebenso wird speziell der natur-mythologische Opfertod des Heilbringers Quetzalcoatl auf dem Scheiterhaufen gedeutet, wobei dessen Herz als Morgenstern zum Himmel emporsteigt. Man muß es freilich dem Leser überlassen, wie weit er dem Verf. folgen will und kann.

2. Solche Gedankengänge in mannigfaltiger Ausgestaltung, z. T. mit genauerer Ausführung derselben Unterlagen finden sich auch in dem zweiten Buche. Im Ganzen bildet hier aber die Hauptsache das Stichwort „Geheim-

wissenschaft“. Darunter versteht Danzel ein geordnetes Wissen über allerlei übernatürliche Beziehungen und Wirksamkeiten. Infolgedessen ist hier auch das meiste Material den alten Kulturvölkern entnommen. Wir erhalten auf diese Weise ein anschauliches Bild von den entsprechenden Verhältnissen in Mexiko, Peru, Babylon und Assyrien, Ägypten, China, Indien, und schließlich werden auch die Lehren der Kabala und die Auffassungen der Alchemie berührt, deren Wesen als gleichbedeutend mit dem der Religionen, der Einwirkung mit dem Göttlichen, aufgezeigt wird. Leider ist es unmöglich, auf die Einzelheiten einzugehen. Einen großen Raum nehmen darin die Vorzeichen ein, und die „Geheimwissenschaft“ als Ganzes betrachtet Danzel überhaupt eher als eine Deutungskunst — mit dem Ton auf Kunst — denn als Wissenschaft. Solche Deutungskunst schätzt er aber nicht nur als jeweilige der Erkenntnis der verschiedenen Völker angepaßte Frucht, sondern meint merkwürdigerweise, daß sie für die Zukunft auch uns glücklicherweise wieder beschieden sei, und glaubt, die ersten Anzeichen davon bereits in einigen Werken zu finden, wo sie jedoch fälschlich als Wirklichkeitserkenntnis ausgegeben werde. Ja, er bezeichnet es als eine Hauptaufgabe seines Buches, hier Klärung zu bringen und Anregung zu geben.

3. Nicht zum wenigsten ist in dem zweiten Buch die Darstellung paralleler Anschauungen bei den verschiedenen Völkern anziehend. Schon dort sind auch einige Abbildungen (21. 22. 27. 28. 33—37) von gleicher Symbolik nebeneinander gestellt, ohne daß dadurch geschichtlicher Zusammenhang angedeutet werden sollte. Eine solche systematische Zusammenstellung von Darstellungen gleichartiger Ideen bei verschiedenen Völkern im Bilde bieten nun die Tafeln des dritten Buches, denen im wesentlichen nur die jeweilige sachliche Erläuterung kurz beigegeben ist. Sie behandeln sakrale Stufenbauten, Sonnen- und Mondsymbole, Wetter- und Blitzsymbole, die sogen. magische Anatomie (Darstellung von menschlichen Wesen mit Beziehungen der einzelnen Körperteile zu Naturdingen, Göttern, Kalenderzeichen usw.), Weltbilder und kosmische Höhlen, Zweifheit und Doppelung (meist von menschlichen Wesen), Totentänze, Drachen, einäugige Dämonen und Kopftrophäen und Schädelssymbole. Von diesen Gruppen nehmen die ersten drei die meisten Tafeln nämlich etwa zwei Drittel des Ganzen in Anspruch. Die Abbildungen stammen aus allen Weltteilen, auch aus Europa, und sind sicher als Anschauungsmaterial sehr willkommen. Die Tafeln 9 und 58 aus dem Buche von Wiener (Pérou et Bolivie), bzw. dem mexikanischen Codex Hammaburgensis, die man wegen Unzuverlässigkeit der Quellen beanstanden müßte, sollen nach Mitteilung des Verf. bei der demnächst in Aussicht stehenden Neuauflage ersetzt werden.

**Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen**  
Teil II: Das mythische Denken. XVI und 320 S. 8<sup>o</sup>. Berlin 1925, Bruno Cassirer-Verlag.

Das mythische im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken bildet für den Ethnologen seit langem ein Problem, insofern in ihm die magisch-religiöse Seite das vernunftmäßige logische Denken der Naturvölker scheinbar bis zur Unmöglichkeit einer scharfen Sonderung durchsetzt. Er wird daher dem Buche ein besonderes Interesse entgegenbringen, wenn er auch in seinem stofflichen Studienggebiet nicht unmittelbar dadurch gefördert werden kann. Seit den völkerpsychologischen Werken

von Wundt wird er es auch dankbar zu würdigen wissen, wenn ein Philosoph auf Grund umfassender Studien sich mit diesen Problemen beschäftigt und sie selbständig von höherer Warte beleuchtet.

Doch müssen wir uns hier mit einigen Hinweisen begnügen.

In dem ersten Abschnitt, Der Mythos als Denkform, werden z. B. das Stoffliche der Kraft, Teil und Ganzes, und vor allem das Wesen der Kausalität als eines bloßen Ablaufs des Geschehens behandelt, das andererseits geradezu eine Hypertrophie des kausalen Instinktes darstellt und für den Zufall keinen Raum läßt. Durch das Vorstellungs-, Affekt- und Willensleben wird der Eindruck jeder „Wirklichkeit“ als solche beglaubigt, und während man sich auf der Stufe des Denkens bemüht, z. B. Beweise für das Fortleben der Seele nach dem Tode zu erbringen, muß im mythischen Denken umgekehrt eher die Sterblichkeit bewiesen und dem Bewußtsein nahegelegt werden. Was nun die Kategorien des mythischen Denkens betrifft, so hebt C. mit Recht hervor, daß die Relationen, die der mythische Mensch setzt, keine bloßen Denkformen sind, sondern eine Art Kitt, der auch das Ungleichartigste noch irgendwie zusammenleimt. Das weist er an den Beispielen der Quantität, wo das Verhältnis der Teile zum Ganzen bedeutsam ist, der Qualität, wo die Beziehung der Eigenschaften zum Ganzen beleuchtet wird, und der Ähnlichkeit als Zeichen der Identität nach. Es fragt sich jedoch — so muß man einschränkend hinzufügen — ob nun in jedem Falle z. B. die magische Beziehung des Teils zum Ganzen Geltung hat. Sicherlich ist das nur bei dem affektiven Ausnahmezustand der Fall, d. h. als magisch religiöse Handlung, wo überhaupt die Logik ausgeschaltet wird, während sich sonst das Denken nach den Gesetzen der Logik gestaltet. Bei dem Ausdruck „mythisches Denken“ muß man stets im Auge behalten, daß es sich nicht um das gewöhnliche eigentliche Denken handelt.

Der zweite Abschnitt „Der Mythos als Anschauungsform“ bringt die Hineinstellung der Dinge in Raum und Zeit und die heiligen Zahlen. Es wird hier z. B. die Gliederung der ganzen Umwelt nach totemistischer Anschauung erwähnt, wie sie hier und da vorkommt, ferner die immer gleichbleibende Struktur des Kosmos, die z. B. ihren Ausdruck in dem Weltbild der Astrologie gefunden hat. Alles Fernste ist dabei im Nächsten abbildbar und daher wesensgleich, und der Himmelsraum als Ganzes hat dabei seine Entsprechungen in den irdischen Räumen. Die Grundbedeutung des Mythos schließt aber keine räumliche, sondern eine zeitliche Auffassung in sich, insofern als die Kräfte des Universums zu Dämonen und Göttern ausgestaltet werden und nun zu Erzählungen Anlaß geben. Ebenso notwendig ist das Erschließen der Tiefendimensionen der Welt durch die Betrachtungen des Ursprungs und des Werdens.



Der Kreislauf des Geschehens erweckt dann das Gefühl einer universellen Weltordnung. Es sei noch an das in die Zukunft weisende Prophetentum, die religiöse Zukunftsidee in der persischen Religion und die Befreiung von der Zeit in dem buddhistischen Nirvana gedacht, während das Tao nicht auf die Negierung der Zeit, sondern auf das Aufhören der Veränderung in der Zeit, auf die Regellosigkeit und Stille geht, die aber gerade eine Verlängerung des Lebens verheißt. Die Zeitordnung der griechischen Philosophen bis zum System der platonischen Philosophie und der Wegweisung auf das moderne wissenschaftliche Weltbild schließt diese Reihe.

In dem dritten Abschnitt „Der Mythos als Lebensform“ wird das Einzel- und Gemeinschaftsbewußtsein in Beziehung zur Seele und zu den Göttern behandelt. Hier wird das meiste aus den Entwicklungen geschlossen, die sich aus den literarischen zeitlich sondernden Urkunden der Kulturvölker ergeben, während die Naturvölker nur als breite Unterlage hindurchschimmern. Der kulturgeschichtliche Entwicklungsgedanke, wie ihn unser europäisches Denken zu prägen gewohnt ist, tritt demnach stark hervor. Z. B. wird auch die lückenlose Entwicklung von Useners Augenblicksgöttern über die Sondergötter bis zur höchsten Gottheit hervorgehoben, die der Ethnologie noch durchaus als Problem erscheint, zumal sie solch allgemein gültigen Evolutionen nicht mehr gern folgt. Um die Stufen der Entwicklung vollständig zu machen, bezeichnet C. den vorhergehenden Zustand als Abwesenheit der Verehrung bestimmter Naturgegenstände oder ihrer Personifikation. Vor einer solchen Objektivierung muß es eine Phase gegeben haben, in der das Ganze der Welt nicht anders denn im dumpfen Gefühl des Menschen vorhanden gewesen ist. Der Grundgedanke, auf dem sich die Betrachtungen zur Ausbildung der Selbsterkenntnis des Menschen aufbauen, ist der folgende, dem wohl alle zustimmen können. „Wie der Mensch dadurch, daß er werkzeugbildend und werkbildend wird, das Gefüge seiner Gliedmaßen und seines Leibes verstehen lernt, so entnimmt er seinen geistigen Bildungen, der Sprache, dem Mythos und der Kunst, die objektiven Maße, an denen er sich mißt, und durch die er sich als selbständigen Kosmos mit eigentümlichen Strukturgesetzen begreift.“ Was schließlich die kurze Darstellung der Bedeutung des Opfers betrifft, so müßte man hier wohl auf die totemistische Opfermalzeit, die die einzelnen untereinander und mit dem Totem verbindet (nach Robertson Smith, Religion der Semiten) verzichten.

## II. EINZELNE PROBLEME

L. Levy-Brühl, *Die Seele der Primitiven*. XI und 367 S. Wien-Leipzig 1930, Wilhelm Braumüller, Universitäts-Verlagsbuchhandlung.

Diese Übersetzung der französischen Ausgabe, die unter dem Titel *l'âme primitive* (Paris 1927<sup>2</sup>, Librairie Félix Alcan) erschienen ist, bringt uns ein Buch näher, das gleich den beiden früheren ethnologischen Werken des Verf. (s. dieses Arch. 17 (1914) 538 ff.) einen Siegeszug über die Welt angetreten hat. Der Grund dafür liegt in der sorgfältigen Auswahl eindrucksvoller Beispiele und in der anschaulichen Darstellung einer überzeugten Auffassung, wie sie zu beurteilen sind. In diesem Falle hat der Verf. mit besonderer Liebe gearbeitet, weil das Buch gewissermaßen eine Krönung seiner bisher geäußerten Anschauungen darstellt, indem es Kollektivanschauungen, Partizipationen und prälogisches Denken — ein Wort, das in diesem Buche nicht mehr angewandt wird — zur Beurteilung des Individuums als Persönlichkeit zusammenfaßt. Man kann sich denken, daß alle die widerspruchsvollen Vorstellungen, die sich die Naturvölker von den wirkenden Dingen im lebenden Menschen und von dem Zustand des Toten machen, ein dankbares Thema für einen scharf denkenden Philosophen ist, zumal kaum irgendein Forscher sich der unzulänglichen Ausdrücke „Seele“ u. dergl. im Sinne unserer Begriffe enthalten hat. Der Verf. betrachtet es aber nicht als seine Aufgabe, hier möglichste Klarheit z. B. in der Scheidung zwischen dem oder den lebendigen Doppelgängern usw. und dem weiter lebenden Toten eintreten zu lassen, sondern er begnügt sich, die Vorstellungen als Ganzes vorzuführen und hat dabei stets sein Ziel im Auge, den sogen. Primitiven nicht als einheitliche Persönlichkeit, wie uns jeder Mensch nach modernen Begriffen erscheint, sondern als ein in magischem Zusammenhang mit der Gruppe befindliches und über die Grenzen der Persönlichkeit hinaus erweitertes Wesen hinzustellen. Zu dieser Erweiterung gehört z. B. die Tatsache, daß die ihm irgendwie zugehörigen, mit seinem Wesen durchtränkten Abfälle, Geräte usw. als in dauerndem Zusammenhang mit ihm befindlich angesehen werden.

Während die hier vorgebrachten Tatsachen, freilich nicht in der sorgfältigen Auswahl, den Ethnologen nicht unbekannt waren und auch ihre Beurteilung sie seit langem beschäftigten, hat die Zuspitzung der Beweisführung hier und da Widerspruch hervorgerufen. Dieser richtet sich besonders gegen die Auswertung der magisch-religiösen Tatsachen als allgemeingültige Beweise für kollektives gewissermaßen die Persönlichkeit auflösendes Denken der Naturvölker. Steinmetz z. B. (in *Ethnologische Studien I*, Leipzig 1929) hält ihr Tun und Denken in allen Beziehungen für ebenso persönlich und der Initiative einzelner führen-

der Individuen anheimgegeben wie unser eigenes. Daß sie einheitlicher denken, weil sie nicht so mannigfaltigen Weltanschauungen ausgesetzt sind, und deshalb weit mehr jeder Änderung abhold sind, wird natürlich überall zugegeben. Aber auch da werden die Sippen und Stämme vom Verf. viel zu sehr als Einheit angesehen und die Individualitäten, die z. B. in der Religion regelrechte Skeptiker erzeugen können (vgl. z. B. Rasmussen über die Rentier-Eskimo bei Schmidt, Ursprung der Gottesidee III 521 ff.) mit Unrecht ganz ausgeschlossen. Man könnte auch sagen, daß das Magisch-Religiöse — und darum handelt es sich doch bei allen Betrachtungen des Verf. — eine Sache für sich bildet und nicht immer wie ein Bleigewicht dem natürlichen Verhalten anhängt. Es gab eine Zeit, in der die Naturvölker als durchaus rationale Denker galten, die mit unbeirrbareren Instinkten ihr Wohlergehen verfolgten und alles Magische nur nebenbei betrieben. So schildert sie z. B. K. von den Steinen. Meistens suchte man das Letztere auch gern flach rationalistisch zu deuten und dadurch aus der Welt zu schaffen. Dann kam die emsige Beschäftigung mit dem Magisch-Religiösen, das maßlose Erstaunen über die „Leichtgläubigkeit“ der „Wilden“, die daraus folgende Minderbewertung als Menschen und die Auslegung dieser Erscheinungen als Ergebnisse des „Denkens“, während es doch nicht gewöhnliches Denken, sondern die Beschäftigung mit dem Metaphysischen, Übernatürlichen ist. Diese Verwechslung zwischen religiös-magischem Erkennen und vernunftgemäßem Denken herrscht heute noch ziemlich allgemein in der Völkerkunde und hat auch beim Verf. Pate gestanden. Der gewöhnliche und der metaphysische Mensch stehen sicher in Wechselbeziehungen zueinander, aber genaue Untersuchungen darüber sind bisher noch nicht vorgenommen worden. Sie einfach zu identifizieren ist sicher nicht zugänglich. Insbesondere dürfte es zweifelhaft sein, ob mangelhafte metaphysische Begriffe das praktische Leben derart beeinflussen können, daß sich die Naturvölker als etwas anderes ansehen als wir uns selbst.

Die Übersetzung, die Else, Baronin Werkmann angefertigt hat, läßt nicht vergessen, daß es eine Übersetzung ist. So finden sich Ausdrücke wie virtuell, Karibou. Auch die „Pluraletanta“ S. 72 f. haben der Übersetzerin einen Streich gespielt.

**Ernst Arman**, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. *Le Monde Oriental*, Teil I: XX (1926) 85—226. Teil II: XXI (1927) 1—185.

Die Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, daß sie einerseits eine ausführliche Behandlung der Seelenvorstellungen bei den Naturvölkern versucht (Teil I) und andererseits diese Ergebnisse zur Erklärung der sehr strittigen und verworrenen indischen Seelenbegriffe benutzt, die in dem zweiten Teile erörtert werden. Umgekehrt dienen ihm nun wieder die Tatsachen, die er bei den Indern und anderen Völkern (Griechen, Germanen usw.) mit nachweisbarer Entwicklung

der Seelenvorstellungen gefunden hat, dazu, auch dieselbe Entwicklung bei den Naturvölkern wenigstens hypothetisch vorauszusetzen. Diese besteht nach ihm darin, daß die den Menschen belebende Körperseele oder die Körperseelen und der nachlebende Tote oder die überlebende Seele, die er wieder gern mit der Traumseele identifiziert, in Eins zusammenfließen. Darin greift er freilich den Tatsachen vor, denn wir haben wegen der abendländischen Einstellung der Forscher oft nicht mehr als einen Seelenbegriff. Doch möchte auch ich den Dualismus als das Verbreitetere ansehen, eine Einheitlichkeit aber nicht notwendig als eine Entwicklung auffassen, denn der im Ganzen weiterlebende Tote kann sehr wohl mit irgend etwas weniger Substantiellem, aber Leben und Kraft Verleihendem im Körper bezeichnet werden.

Als Einzelheiten seien noch hervorgehoben, daß Arbman die ursprüngliche Bedeutung von „Odem“ für *ψυχή* als die luftförmige Gestalt der überlebenden Seele auffaßt, was vielleicht die beste Erklärung ist. Einen Seelenbegriff schreibt er auch den Völkern zu, die gar keine Bezeichnung dafür haben, sondern nur von dem „Toten“ sprechen. Das erscheint zwar richtig, weil auch dem „Toten“ eine luft- oder rauchartige Gestalt zugeschrieben werden kann, aber die Abwesenheit einer Seelenvorstellung ist wohl aus dem Fehlen einer besonderen Bezeichnung auch noch von niemand gefolgert worden, wobei natürlich zu berücksichtigen ist, daß die Seele für den Primitiven stets substantiell bleibt. Die Bezeichnung „Toter“ statt Seele scheint nur ein Beweis dafür zu sein, daß der Mensch als Ganzes, d. h. meist mit allen Eigenschaften des Lebenden, ausgenommen dessen Körpersubstanz, weiterlebt. Ferner weist der Begriff „Toter“ aber auch darauf hin, daß von einem Aufenthalt des „Toten“, d. h. einer besonderen nachlebenden Seele im lebenden Menschen schwer die Rede sein kann. Um sich in dem Labyrinth verschiedener Auffassungen bei den Naturvölkern zurechtzufinden, ist man leicht geneigt, und sogar verpflichtet, einen allem Verschiedenartigen zugrunde liegenden Schematismus herauszuarbeiten und manches daraufhin zu deuten, wenn auch das Material nicht ganz ausreicht. Das hat nun auch der Verf. getan, ohne daß man deshalb sagen darf, dadurch sei seine Studie weniger eindringlich und fruchtbar geworden. Gewisse Punkte, z. B. das Thema der Wiedergeburt, die Herkunft des Menschen bei der Geburt, das Verspeisen von Leichenteilen oder der Asche durch die Angehörigen, die Benutzung der Leichenschmelze und überhaupt die mannigfache Bedeutung der Körperseele als Schutzgeist, als überlebendes Wesen (z. B. Leichenwurm usw. in Madagaskar) ist nicht oder nicht eindringlich ins Auge gefaßt worden, wahrscheinlich weil das für die indischen Verhältnisse weniger in Betracht zu kommen schien.

Die indischen Seelenbegriffe gelten dem Verf. natürlich als das Hauptthema, er bringt für seine Auffassungen ausführliche Stellenbelege bei und setzt sich eingehend mit den Meinungen anderer Forscher auseinander. Doch kann hier nur kurz darüber referiert werden. Es handelt sich hier um *asu* und *manas* des Rigveda einerseits und um *ätman* und *puruša* der Upanisaden andererseits. *asu* ist innerhalb des Körpers eine unpersönliche Kraft, außerhalb aber ein persönliches Wesen, eine Psyche, die sowohl als Traumseele wie als Totengeist auftritt. Dagegen ist *manas* die substanzielle, wenn auch geistige Wesenheit des Menschen, Träger der Persönlichkeit, aber auch sie ist die entkörperliche Psyche, so daß also beide dann identisch werden, indem beide den Menschen nach dem Tode bezeichnen. Obwohl sie nicht so einheitlich und geschlossen sind wie *ätman* und *puruša*, so muß doch aus dem Tatbestand gefolgert werden, daß sich ein einheitlicher Seelenbegriff bereits in der vedischen Zeit anbahnt. Für einen Völkerkundler bleibt freilich die Doppelentwicklung

und Bezeichnung von asu und manas merkwürdig und ohne rechte Parallele. Alles in allem ein sehr fruchtbares Buch. (Vgl. auch d. Archiv 25, 339 ff.; 26. 187 ff.; 29, 293 ff.)

**Birger Mörner**, *Tinara, die Vorstellungen der Naturvölker vom Jenseits*. Übersetzung aus dem Schwedischen von Paul Hambruch. 8°. 195 S. Jena 1924. Eugen Diederichs.

Eine Systematik weist das Büchlein nicht auf. Es erzählt nur schlicht von den mannigfachen Gebräuchen und Vorstellungen über die Entstehung des Todes, die Reise ins Jenseits, die Vergeltung, die Furcht vor dem Toten, wobei die Idee, daß er von den überirdischen Mächten verfolgt sei, besondere Bedeutung hat, über die Totentrauer, die Wiederkehr der Toten und manches andere. Die „Ungnade der Mächte“, die sich in einem Todesfall zu offenbaren scheint, und die Wiederkehr der Toten werden besonders ausführlich behandelt. Bevorzugt werden in der bunten Aufzählung der z. T. recht lehrreichen Beispiele, die aber leider — abgesehen von einer Liste der benutzten Literatur — ohne Quellenangaben sind, die Naturvölker und der germanische Norden. Das Weihnachtsfest wird als ursprüngliches Totenfest angesehen. Der Titel „Tinara“ stammt von dem Namen des Glückslandes der Toten auf der Koralleninsel Wuwulu, wo der Verf. wie auf Neu Irland und Neu Seeland selbst Berichte von den Eingeborenen über das Thema einzuziehen suchte.

**K. Th. Preuß**, *Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker*. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge usw. 8°. 36 S. Tübingen 1930. B. Mohr (Paul Siebeck).

Die mannigfachen Gesichtspunkte, die das Thema ergibt, werden hier in kräftigen Strichen zusammengedrängt unter den Abgrenzungen „Der Tod, der Tote, die Unsterblichkeit.“ Für den Glauben, wie der Tod entstanden ist, wird die ursächliche Verbindung zwischen Tod und Zeugung herangezogen. Sie tritt in den Paradiesmythen der Bibel und der Kalifornier zu tage, in denen zunächst Unsterblichkeit ohne Kinderzeugung vom Schöpfer geplant ist. Weiter erscheint sie auch deutlich in den Initiationsriten, wo häufig die zeremonielle Tötung wahrscheinlich zur Vermeidung der tödlichen Folgen des Beischlafs vorgenommen wird. Durch die mythische Festsetzung, wie in der Urzeit der Tod eingeführt wurde, kann der Tod als eine Art Naturgesetz erscheinen. Andererseits werden aber auch dadurch Entrückungen ins Jenseits beglaubigt. Für den vorzeitigen Tod durch Zauberei bleibt natürlich trotzdem stets die Möglichkeit bestehen. Das Weiterleben wird als grundlegender Glaube vor die Entwicklung der Seelenvorstellungen gelegt. Bei diesen wird das Fortleben als ganze Persönlichkeit in mehr leichter, schattenhafter, rauchförmiger Gestalt als Erstes gesetzt, denen mehr oder weniger spät die Traum- und Körperseele in verschiedenartiger Ausbildung folgte. Für die Unsterblichkeit endlich kommt die Dauer, die gewöhnlich beschränkt ist, der Weg ins Jenseits und seine Beschaffenheit und die Vergeltung in Betracht. Die letzteren beiden Gesichtspunkte, z. T. auch der erste stehen in ursächlicher Verbindung miteinander, indem die im Leben erfolgreichen Männer zugleich den religiösen Stammesvorschriften am ersten folgen und durch die Teilnahme an den Zeremonien mit den Geistern auf gutem Fuße stehen. Dadurch aber sind sie auch im Jenseits bevorzugt.

**James George Frazer**, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Vol. II. *The Belief among the Polynesians*. 8° IX u. 447 S. London 1922. Macmillan & Co., Limited.

Band I dieser groß angelegten Materialsammlung ist bereits vor 9 Jahren erschienen und behandelt Australien, die Inseln der Torres Straße, Neuguinea und Melanesien (vgl. Archiv 17 [1914] 571 f.), und der nächste dritte Band soll Mikronesien und Indonesien enthalten. Man sieht, daß F. hier mit besonderer Liebe und Vertiefung gearbeitet hat, da wir noch viele Bände haben müßten, bevor die ganze Welt durchgearbeitet ist. Da aber der Seelenglaube, die Begräbnisgebräuche, die Zeremonien gegenüber den Verstorbenen und Ahnen nebst den zugehörigen Mythen eingeschlossen sind, so kann man den Umfang fast verstehen. Häufig aber wird auch auf die ganze Religion eingegangen, indem dabei jede Inselgruppe gesondert durchgearbeitet wird. So erfahren wir gelegentlich der merkwürdigen Areoy-Gesellschaft auf den Gesellschaftsinseln, daß die verschiedenen Einrichtungen darin wohl aus der Mitgliedschaft der beiden göttlichen Brüder Orotetefai und Urutetefai zu erklären seien. Diese werden nämlich von Fr. nach dem Gleichklang der Namen als Zwillinge aufgefaßt, und es folgt zu diesem Zweck ein vergleichender Exkurs über die Auffassung von Zwillingen überhaupt. Die Areoy-Gesellschaft steht mit dem Thema des Buches nur insofern in Verbindung, als es zu den Privilegien der Areoys gehörte, daß ihre Geister ohne Schwierigkeit in das Paradies gelangten, in das sonst nur die Edlen und Reichen hinzukommen hoffen durften. So finden wir äußerst lehrreiche Erörterungen, die man nicht ohne weiteres in dem Buche vermuten würde.

Henri Théodore Fischer, Het Heilig huwelik van hemel en aarde. 8°. 142 S. Proefschrift, Utrecht 1929, van Boekhoven.

Das in der ethnologischen und volkskundlichen Literatur vielfach behandelte Thema der Vermählung von Himmel und Erde und der zahlreichen Gebräuche, die damit in Verbindung stehen, ist hier in einer systematischen Arbeit übersichtlich dargestellt. Das war in der Tat ein Bedürfnis. Obwohl auch hier keineswegs Vollständigkeit angestrebt ist, wird man doch dem besonnenen Versuche des Verf. gern folgen, den Unterschieden in der Auffassung bei den verschiedenen Völkern gerecht zu werden und das, was wirklich auf den Gedanken der Vermählung zurückgeht und was davon getrennt werden muß, auseinander zu halten. Seine Grundidee ist dabei, strenge die Projektion des Mikrokosmos, d. h. des Menschen und seiner unmittelbaren Umgebung, auf den Makrokosmos und andererseits die Widerspiegelung des Alls auf den Menschen zu verfolgen. Dadurch wird das Interesse wach erhalten. Auch die ausführliche Einleitung, die das Verhältnis des Menschen zu den übernatürlichen Wesen und zu Tieren und Menschen behandelt, enthält manche feinsinnige Bemerkung. Als Ethnologe freilich hätte man es lieber gesehen, wenn die Schrift sich auf einen Erdteil beschränkt und hier systematische Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen festgelegt, d. h. das kulturgeschichtliche Prinzip in den Vordergrund gestellt hätte. Jetzt weiß man nicht einmal, ob sich die mitgeteilten Anschauungen nur auf Hackbau- und Ackerbauvölker beziehen oder auch auf Sammler, Jäger, Fischer und Viehzüchter. Die Beispiele sind auch nicht nur aus der ganzen Welt — die Erdteile bzw. Völkergruppen des ersten Teils (Himmelvater und Erdmutter) sind allerdings erfreulicherweise wenigstens gesondert — sondern auch aus allen Zeiten zusammengetragen. Auch ist das Material allzusehr sekundären Quellen entnommen. Im Ganzen hat man daher mehr den Eindruck des Vorläufigen, wie es dann am Platze ist, wenn die vortragenden Anschauungen ganz neue Gesichtspunkte religiöser, sozialer oder philosophischer Natur zur Geltung bringen. Trotzdem glaube ich annehmen zu dürfen, daß die verständige Durchdringung und Darstellung der bei-

gebrachten Tatsachen und die Übersicht über diese an sich dem Buche manche Freunde erwerben wird.

**Felix Bryk**, *Die Beschneidung bei Mann und Weib*, ihre Geschichte, Psychologie und Ethnologie. Mit 7 Tafeln und 55 Textabb. 8°. X u. 319 S. Neubrandenburg 1931, Verlag Gustav Feller.

Der Verfasser ist Zoologe, auf den Menschen angewandt also am ehesten physischer Anthropologe oder Biologe, auf jeden Fall demnach naturwissenschaftlich eingestellt. Auch sein früheres Buch „Neger-Eros“ be-tätigt diese Grundlage seiner sexualwissenschaftlichen Betätigung. Wir dürfen daher nicht erwarten, ein ethnologisches Buch vor uns zu haben, was natürlich kein Vorwurf sein kann und soll, sondern eher vielleicht auch für den Ethnologen willkommene neue Gesichtspunkte zu bieten vermag. Der Ethnologe betrachtet seine Wissenschaft als kulturgeschichtliche. Er kann also nicht von Geschichte, Ethnologie und Psychologie, wie es in dem Untertitel dieses Buches geschehen ist, neben-einander sprechen. Er würde eine strenge Gliederung der einzelnen Arten der Beschneidung nebst Karten ihrer Verbreitung ausarbeiten, um den oder die Ursprungsherde der Erscheinung in ihren Schattierungen festzustellen, und ihre Entstehung möglichst auf eine der Kulturstufen der Menschheit, Sammelvölker, Jäger und Fischer, Bodenbauer, Vieh-züchter usw. einengen. Die Erklärung der Sitte würde ihm aber weniger am Herzen liegen, da er in dieser entsprechend den Angaben der Natur-völker nur eine magisch-religiöse Beziehung zur Zeugung erblicken wird, zumal das Geschlechtsleben überhaupt meist in die magisch-religiöse Sphäre eingetreten ist, ganz gleichgültig, welches die biologischen Grund-lagen sind. Der Ethnologe wird also die verschiedenen Gesichtspunkte, die dabei in Betracht kommen können, nach ihrem religiös-magischen Inhalt summarisch gliedern, vielleicht sich auch für einen mehr wie für die andern aussprechen, ohne doch deshalb zu glauben, allgemein gültige Beweise dafür erbringen zu können.

Ganz anders verhält sich in allen diesen Dingen der Verf. „Den der Beschneidung innewohnenden Sinn aufzudecken und anzugeben, ist der Zweck dieses Werkes“, sagt er gleich im zweiten Satz der Vorrede. Schon aus dieser Aufgabe des Buches geht hervor, daß nur die Methoden der Beschneidung und der psychologische Gehalt, der besonders dem Präputium in den menschlichen Funktionen anhaftet, Interesse für den Verfasser haben konnten, denn seine Erklärung ist natürlich eine biolo-gisch-psychologische. Infolgedessen fehlt dem übrigen Material, das möglichst vollständig beigegeben wird, gewissermaßen die positive Seite, es dürfte im wesentlichen nur den Zweck haben, deutlich zu machen, daß die anders gearteten Meinungen unbegründet sind. Dazu werden die Quellen sehr ausführlich aneinandergereiht derart, daß oft der Verf.

sogar nur in kurzen Anmerkungen unter dem Texte zur Darstellung seiner anders gearteten Auffassung kommt, und daß es nicht ganz leicht festzustellen ist, wer gerade am Worte ist. Im allgemeinen verzichtet daher Bryk auf lange Polemik und versucht auch nicht, z. B. die herrschenden religiös-magischen Erklärungen der Beschneidung in bestimmt umrissene Kategorien zu bringen und zu widerlegen.

Was nun aber seiner Meinung nach den Menschen zur Beschneidung geführt hat, wird ebenfalls verhältnismäßig wenig herausgearbeitet. Dieses findet sich in den „Erklärungsversuchen“ am Schluß und in dem Kapitel „Die Funktion des Präputiums während der Erektion und des Koitus“ und in der Aufzählung der Erklärungsversuche für die Beschneidung der Mädchen. Er begnügt sich dabei, seine Meinung einfach wie die eines fremden Autors aus seinem früheren Buche zu zitieren. Der Grund liegt danach in der Behinderung des Geschlechtsverkehrs durch das Präputium und in der Schwierigkeit, die dem Knaben das Zurückstreifen der Vorhaut machte, was mitunter sogar zu seelischer Depression führe. Ausführlicher äußert er sich über die Gründe für die Beschneidung der Mädchen. Es soll dadurch die erogene Zone, die sich zunächst an der Klitoris befindet, nach der eigenen Sehnsucht des Mädchens von vorn nach hinten in die Scheide verlegt werden, sozial dagegen sollte seiner Geilheit Zügel angelegt und es für den alleinigen Besitz eines Mannes entgegen der früheren geschlechtlichen Zügellosigkeit zugerechnet werden. Die eigentliche Durchführung der Beschneidung der Mädchen sei aber im mütterrechtlichen Kulturkreis in einer Nachäffung der männlichen Beschneidung zu suchen. Es ist anzuerkennen, daß diese Erklärungen keineswegs der Nützlichkeitsprüfung (hygienische Gründe usw.) angehören, die das vermeintliche Ergebnis vorausnehmen, sondern organischer Natur sind. Doch ist es schade, daß die Entscheidung einerseits dem Physiologen überlassen werden muß, während diesem wiederum ein Einblick in die Macht der religiös magischen Ideen nicht zugemutet werden kann. Hält man von vorneherein alles Religiös-magische für sekundär in dem Sinne, daß es gar nicht einmal zur Erklärung von menschlichen Handlungen und Sitten notwendig ist, so wird der Religionswissenschaftler das sofort ablehnen und seinerseits behaupten, daß ihm eine solche Erklärung der Beschneidung überhaupt keine ist, sondern eine bloße selbstgenügsame Beschränkung auf angebliche physiologische Tatsachen, die nun auch psychologisch genügen müssen, da alles andere von vorneherein als irrelevant betrachtet wird.

Im übrigen muß man es dem Verfasser nachsagen, daß er eine ziemliche Menge Material durchgesehen und auch das heikle sexuelle Thema mit dem notwendigen Ernst behandelt hat, nur daß die „Beschneidungswitze“ ohne Schädigung für die Wissenschaft hätten fortbleiben können.



**Richard Thurnwald**, Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen. Bd. I: Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern. Bd. II: Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bänden. 8<sup>o</sup>. XXIII u. 311 S., 12 Taf. u. 12 Textb., bzw. 8<sup>o</sup>. VIII u. 360 S., 12 Taf. u. 1 Textb. Berlin und Leipzig 1931/32, Walter de Gruyter & Co.

Im Gegensatze zu der sog. kulturhistorischen Methode, die auf Grund anscheinend derselben Kulturgüterkomplexe an verschiedenen Stellen der Erde wenige unveränderliche, angeblich je im geschichtlichen Zusammenhang miteinander stehende Kulturkreise aufgestellt hat, betrachtet der Verf. gerade die Daten für jeden Stamm als einen Querschnitt, der ein Ergebnis des historischen Ablaufs eines je einmaligen Geschehens ist. Freilich will auch er die einzelnen aus dem Kulturgefüge notwendigerweise loszulösenden Institutionen der menschlichen Gesellschaft hinsichtlich ihrer Entstehung und Veränderung im Längsschnitt des zivilisatorischen Fortschritts untersuchen, aber das mechanische Operieren der Kulturkreistheoretiker mit Übertragungen und Wanderungen von Kulturgütern, auch von sozialen Einrichtungen erscheint ihm unzulässig. Er wahrt sich also die Beweglichkeit, die notwendig ist, um den Ursachen und Veränderungen von Institutionen auf die Spur zu kommen, ohne sich durch Unterscheidung von starren Kulturkreisen zu binden. Solche Gegensätze grundsätzlicher Art innerhalb der ethnologischen Forschung sind nicht neu. In der praktischen Betätigung bei der Einzel- forschung pflegen sie aber nicht so schroff in die Erscheinung zu treten, so daß man von beiden bei gewissenhafter induktiver Forschung der betreffenden Vertreter gleichviel lernen kann. Im ganzen kann man aber die Methode des Verf. mehr psychologisch-entwicklungsgeschichtlich nennen, da sie sich wenig um die Verbreitung der Kulturgüter, insbesondere der Museumsstücke kümmert, während den vielen anderen Forschern — nicht nur den Kulturkreistheoretikern — diese mehr als geschichtlich im engeren Sinne zu bewertenden Probleme mit sehr am Herzen liegen.

Uns darf dieses Werk hier nur wegen des religiösen Einschlags interessieren. Deshalb sei nur erwähnt, daß die repräsentativen Lebensbilder der Naturvölker des ersten Bandes auf etwa 240 Seiten lediglich genauer bekannte typische Beispiele der sozialen Verhältnisse bei den Sammelvölkern, Jägern, Fischern, Feldbauern und Hirten (oder wie er sie nennt: Wildbeutern, Pflegern von Pflanzen und von Vieh) nebst ihren Mischformen bringen sollen, ohne daß damit die Unterlagen für die Erörterungen der einzelnen Institutionen (nämlich Familie, Wirtschaft, Gesellschaftsgestaltung und Staat, Recht), die in den folgenden vier Bänden folgen sollen, erschöpft sind. Die Beispiele, die sich bis

zu den amerikanischen Kulturvölkern erstrecken und alle Lebensverhältnisse beleuchten, sind gut ausgewählt und durch zusammenfassende Betrachtungen, z. B. über die Entstehung des Feldbaus und der Viehzucht, belebt. Es ist nun sehr anzuerkennen, daß schon in diesen repräsentativen Lebensbildern auch die Religion nicht vernachlässigt ist, was sonst in solchen soziologischen Werken meistens geschieht. Doch ist sie nur in dem Sinne eingeführt, daß sich um die jeweilige Beschäftigungs- und „Gesellungsart“ eine damit zusammenhängende, keineswegs zufällige Weltanschauung mit entsprechenden Zeremonien rankt, die der Verf. gern als eine Art Wissenschaft jener Zeit auffaßt. So gibt er nach den Veröffentlichungen von Karsten eine ausführliche Darstellung vom „Zeremonialismus der Jibaros“ in Ecuador. Eine selbständige Bedeutung der Religion für die Entstehung des Feldbaus (Frobenius, Meinhof) und der Viehzucht (E. Hahn) — die mir selbst übrigens nicht wahrscheinlich vorkommt — wird nicht angenommen, obwohl das Kastrieren der Stiere für die Bespannung des Pflugs als Ergebnis mythischer Weltanschauung hingestellt wird. Immerhin würde ein Versuch, die Umlagerung wirtschaftlich-sozialer Gebilde durch bestimmte Typen von Religionen festzustellen, von Interesse sein.

Aus dem zweiten, bisher noch vorliegenden Band über Familie, Verwandtschaft und Bünde geht der Charakter des Werkes noch klarer hervor, als aus Bd. I, dem die Schilderung einzelner Stämme von vorneherein ein bestimmtes Aussehen verleiht. T. hat nicht die Absicht, große Entwicklungslinien in den einzelnen Institutionen aufzuzeigen, wie es z. B. bei den Kulturkreistheoretikern beliebt ist, sondern er bleibt auch hier bei der Nebeneinanderstellung der Einzelheiten innerhalb der Wirtschaftsstufen stehen, wobei wir, ohne die Dinge auch nur entfernt erschöpft zu sehen, doch überall den selbständig denkenden und ordnenden Ethnologen wahrnehmen, der den Tatsachen nie Gewalt antut, vielmehr dem Mannigfaltigen durch die Verknüpfung von Einzelheiten Farbe und Leben verleiht. Der gedrängte Stil bringt es mit sich, daß eine verhältnismäßig große Anzahl von Tatsachen an uns vorüberzieht. Der religiöse Einschlag ist nun freilich noch besonders vereinzelt und durch mehr oder weniger zufällige Beispiele belegt. Auf folgende Punkte sei hingewiesen: Frauen als Hexen (S. 51), die Zaubermittel der Sexualität (S. 122), Sexualverbote und Meidungen (S. 129), die heilige Prostitution mit mystischer Bedeutung (S. 137), die er gleich Sternberg (Divine Election, XXI. Congrès internat. des Améric. S. 472. Göteborg 1925) zum Teil auf die geschlechtliche Erwählung durch einen Dämon des anderen Geschlechts zurückführt, die Tobiaszeit (S. 163), die Couvade (S. 217) und schließlich die Bünde. Diese sind an sich ausführlich dargestellt, und es fällt daher auch manches Licht auf den religiösen

Inhalt, obwohl solche Ideen nicht verfolgt, sondern nur nebenher erwähnt werden. Dabei werden auch die Initiationsriten behandelt. Viele der Zeremonien gehen seiner Meinung nach mit Recht darauf aus, daß man den Beischlaf ohne Gefahr vollziehen kann. Die Tötung, Erneuerung und Wiedergeburt in ihnen wird in ihren wesentlichen Punkten nicht erklärt, sondern unserer modernen psychologischen Einsicht in die Umwandlung der Persönlichkeit bei der Pubertät angepaßt. (Vgl. oben S. 157, Preuß, Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker.)

**Raffaele Pettazoni**, *La confessione dei peccati*. kl. 8°. XIV und 356 S. Parte prima Bologna. 1927. Nicola Zanichelli.

Die Beichte umfaßt eine leicht zu isolierende Gruppe von Abwehrmitteln gegen die Folgen der Sünde oder des Bruches von Tabuvorschriften. Es ist daher eine dankbare Aufgabe, ihr Auftreten bei den verschiedenen Völkern der Erde zu verfolgen, um zunächst von einer leicht zu umgrenzenden Seite aus die Auffassung der Sünde kennen zu lernen. Dazu gehört die Berücksichtigung der unmittelbaren Anlässe (Krankheit, schwere Geburt, Unfruchtbarkeit der Frau, Unwetter, Jagd- und Fischzüge, Feste und Zeremonien usw.) und der begleitenden Umstände, wie Erbrechen, Fortwerfen, Fortspülen oder Verbrennen von Dingen, die auf die gebeichteten Sünden Bezug haben sollen, ferner Blutlassen aus dem Körper des Beichtenden. Mit Recht erscheint daher dem Verf. die Beichte als eine bloße Parallele zu den begleitenden Kulthandlungen, durch die die Sünde oder ihr Niederschlag im Menschen gewissermaßen wie eine Substanz aus dem Körper entfernt werden soll, damit der nunmehr gereinigte Mensch den zu erwartenden Mißerfolg vermeidet oder das bereits eingetretene Unheil aufhebt. Durch das Wort der Beichte wird demnach die Sünde wieder lebendig und greifbar gemacht, so daß sie entfernt werden kann. Gegenstand der Beichte sind weitaus am meisten geschlechtliche Vergehen. Im wesentlichen beziehen sich diese mehr mechanischen Auffassungen auf die Naturvölker, wo oft eine rächende Gottheit gar nicht festzustellen ist, und der Verf. rechnet dazu z. B. auch das Blutopfer der Semang, das sie bei Gewitter ihrem Hochgott Karei darbringen, obwohl sich natürlich leicht aus einer solchen Handlung das Gefühl der Bußübung entwickeln kann, z mal wenn es sich um eine Sünde gegen eine Gottheit handelt. Dann muß der beleidigte Gott, dessen Gebote man übertreten hat, versöhnt werden. Die magische Grundlage der Beichte bleibt aber auch da bestehen, und es ist schwer festzustellen, wo die Gefühle von Buße und Reue anfangen, was schließlich auch ohne persönliche Gottheit als Wächter von Übertretungen der Sitte möglich ist.

Obwohl natürlich nicht jedes Vorkommen der Beichte unter den Naturvölkern aufgezeichnet werden konnte, wird doch die Fülle der Tatsachen überraschen, zumal die Beichte bereits von Völkern auf der Sammelstufe, wie den Semang und kalifornischen Stämmen, berichtet wird. Dabei hat der Verf. möglichst aus Originalquellen geschöpft und ein abgerundetes Bild jedes Falles gegeben. Das Material von den Naturvölkern, die nach Erteilen gesondert sind, ist auch durch Nachträge z. B. über Prärieindianer und Afrikaner in den Studien *materiali di storia delle religioni* vol. V und VI 1929/30 ergänzt worden. Doch nehmen die fortgeschrittenen Völker Amerikas (Mexikaner, Maya, Peruaner usw.), dazu die Japaner und Chinesen und die Beichte im Brahmanismus, Jainismus und Buddhismus den weitaus größeren Raum ein.

**P. Michele Schulien**, Peccato e riparazione del peccato presso gli Acciuabe . . . , presso gli Sachimese; Critica delle teoria dell' origine magica del peccato; L'origine dell' idea del peccato secondo la storia. 8<sup>o</sup>. 22, 20. 28 u. 18 S. Roma 1930. „La Cardinal Ferrari“.

Im Anschluß an das erwähnte Buch von Pettazzoni über die Beichte (siehe vorher) hat der Verf. 4 Vorträge über den Begriff der Sünde und ihre Sühne bei den Achwabo an der Mündung des Sambesi in Portugiesisch Ostafrika gehalten, die er einige Jahre als Missionar hat studieren können, so daß er im stande war, sehr wertvolle Beobachtungen über dieses selten behandelte Thema zu bringen, ferner über die Sünde bei den Eskimo und über den magischen oder theistischen Ursprung der Sünde. Schulien will die Auffassung Pettazonis über den magischen Ursprung der Sünde nicht gelten lassen, weil gerade bei den ethnologisch ältesten Völkern bereits ein Sündenbegriff gegenüber der höchsten Gottheit vorhanden sei, und führt deshalb eine Reihe Beispiele von jenen Völkern z. T. auch über die Beichte an, wobei das sog. Blutopfer der Semang als Sühne für eine Sünde ausführlich behandelt wird. Diese Frage ist insofern sehr schwer zu entscheiden, als wir nach den Beispielen von Pettazzoni kaum annehmen können, daß die Sünde hauptsächlich durch aufrichtige Reue und den Entschluß der Besserung gesühnt worden ist, während die mechanischen Mittel der Entfernung der Sünde und Strafe durch Blutlassen usw. nur bedeutungslose Symbole waren. Auch daß eine Gottheit die Strafe in die Hand nimmt, kann für die wissenschaftliche Auffassung zunächst nicht entscheidend sein. — Nebenbei sei bemerkt, daß ich keineswegs, wie der Verf. meint, erst in den letzten Jahren auf die Beweise von P. W. Schmidt hin zu der Überzeugung gekommen bin, daß die höchsten Wesen nicht nur mythische, sondern auch religiöse Bedeutung hätten. Ich habe vielmehr stets das Letztere betont (vgl. z. B. K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker. 1. Aufl. 1912. S. 60).

**Ernst Vatter**, Religiöse Plastik der Naturvölker. 194 S. 101 Abb. Frankfurt a. M., Frankfurter Verlagsanstalt A.-G. 11 RM., Lw. 14 RM.

Es ist zu begrüßen, daß die Kunst der Naturvölker hier einen Ethnologen als Interpreten gefunden hat, dem die Weltanschauung, aus der die Kunstwerke entstanden sind, nicht weniger am Herzen liegt, als der absolute Schönheitsmaßstab des einseitig urteilenden Europäers; der demnach bezweifelt, ob das uns in den Figuren Ansprechende auch das verfertigende Volk beeindruckt hat, und eher annimmt, daß in den Fällen, wo der Künstler einen höheren individuellen Ausdruck in der Gestaltung gefunden hat, dieser für das eigene Volk wahrscheinlich gerade etwas Nebensächliches war. Der Verf. hat daher auch darauf Bedacht genommen, möglichst nur solche Werke vorzuführen, über die Nachrichten hinsichtlich ihrer besondern religiösen Bedeutung vorliegen. Doch tritt infolge dieses Bestrebens um so deutlicher hervor, wie schwer es ist, einmal die einzelnen Einteilungsgruppen der Ahnen- und Geisterfiguren, der Schutz- und Zauberfiguren, der Typen totemistischer Plastik und der Götterfiguren zweifellos zu belegen und andererseits entspre-

chend der religiösen Bedeutung künstlerische Unterschiede herauszufinden. Die fünfte Gruppe der Masken und Tanzköpfe vollends, die erst in der Bewegung ihr richtiges Leben gewinnen, kann allen diesen Gruppen angehören und ist in ihrer Wesens- und Ursprungsbedeutung gewöhnlich noch recht unklar. Für die Geister- und Ahnenfigur, deren Ausbildung der landläufigen Anschauung entsprechend der Bodenbaukultur und dem Mutterrecht zugeschrieben wird, lassen sich noch am leichtesten charakteristische Andeutungen ihrer Herkunft anführen, nämlich das Aussehen der Toten (hervorstehende Rippen wie bei der Plastik der Osterinsulaner) oder die Nachbildung und Verwendung des Schädels oder die Hockerfigur in Anlehnung an die Hockerbeisetzung u. dgl. m. Der Verf. ist deshalb auch geneigt, von der Gestaltung von Ahnenfiguren ausgehend, für deren Entstehung noch am ersten naheliegende Ursachen vorhanden sind, mit ihnen auch die Schutz- und Zauberfiguren (z. B. Fetische) und Götterfiguren in entwicklungsgeschichtliche Beziehung zu bringen. Trotz allem, was auf Rechnung des unvollkommenen ethnologischen Materials zu setzen ist, ist die allgemeine Einstellung und die Analyse im einzelnen durchaus auf der Höhe des gegenwärtigen ethnologischen Wissens, und ebenso sind auch die technische Seite, die Frage nach dem Künstler und seinem individuellen Schaffen, die formal künstlerische Seite, z. B. die fast ausschließlich frontale Gestaltung nebst ihren Ausnahmen, das Schaffen aus einem Stück und die Frage nach der meist übermäßigen Größe des Kopfes und des angrenzenden Körpers; endlich auch die Verbreitungsgebiete (Stilprovinzen), soweit es diese Übersicht erforderte, gebührend berücksichtigt.

**Eckart von Sydow**, Kunst und Religion der Naturvölker. 4<sup>o</sup>. 237 S. 55 Abb. im Text u. 83 Taf., davon 3 farb. Oldenburg i. O. 1926, Gerhard Stallings Verlag. Lw. 38 RM.

Während der Ethnologe Vatter die allgemeinreligiöse Einführung in seiner „Religiösen Plastik d. N.“ ganz knapp auf die wesentlichsten Züge beschränkt und seine Ausführungen an der Hand der einzelnen Kunstwerke belegt, geht v. Sydow, vom Studium der Kunst kommend, gerade ausführlich auf Religion und Mythologie, wie sie sich in den einzelnen Erdteilen offenbaren, ein und läßt die überaus zahlreichen und sehr gut wiedergegebenen Abbildungen sprechen, ohne an ihnen im einzelnen viel zu demonstrieren. Ihm geht zwar „die Formgewalt der Werke“ über alles, auch über die inhaltliche Bedeutung, aber „wenn auch das Erlebnis der formalen Kräfte für sich vor sich gehen kann, so gewinnt es doch an Wärme und mitreißender Gewalt, sobald auch die Einsicht in die religiöse, soziale usw. Bedeutung hinzutritt.“ Wie ernst er es mit dieser Vertrautheit nimmt, geht auch daraus hervor, daß er

sogar viele kosmogonische und sonstige Mythen, Gebete usw. im zweiten Teile aus Texten und Berichten ausführlich mitteilt (S. 153—222). Trotz ihrer ausgesprochenen Nebensächlichkeit für die Kunstbetrachtung wird also die Religion beinahe zur Hauptsache und zwar nicht nur, weil die Kunstwerke meist religiös sind, sondern weil die Formwelt als Ganzes eine ähnliche Struktur aufweisen dürfte, wie sie in den religiösen Erscheinungen zutage tritt. Eine großzügige Feststellung der religiös-mythischen Unterschiede in den einzelnen Erdteilen würde also die Möglichkeit ergeben, auch auf die Kunsterzeugnisse dieselben gliedernden Bezeichnungen anzuwenden, die man zwar auch ohne den Umweg über die Religion hätte finden und anwenden können, die aber in der Religion eine handgreiflichere Stoffunterlage gewinnen.

In der Tat sind solche Differenzierungen nach Erdteilen für beide Wissenschaften ein naheliegender dringender Wunsch, nicht leicht ist es aber, die Unterschiede, die jeder fühlt, wissenschaftlich nachprüfbar einzufangen, ohne zu schemenhaft zu werden. Der Verf. glaubt nun im Kern das Überwiegen des statischen Charakters in Afrika, des dynamisch-dramatischen Charakters in Nordamerika und eine Steigerung des Dynamischen mit Übergang in eine schwebende Leichtigkeit und eine großlinige dekorative Gestikulation sowohl in der Mythologie, im Dämonischen und in der Magie wie in der Plastik und Malerei Nordamerikas und der Südsee feststellen zu können. Außerdem scheint ihm eine Sonderbeziehung zwischen tieferer Religion und abstrakterer Kunstübung vorzuliegen. Einen Beleg dafür bieten ihm z. B. die totemistischen Bildwerke Australiens (tjurunga usw.) einerseits und Nordwestamerikas andererseits. Bei den Götterbildern kommen noch andere Erwägungen hinzu, z. B. für Nordamerika (Pueblövölker) die Erklärung der abstrakteren Form durch die enge Verbundenheit mit Naturgewalten. Für Indonesien stellt er sogar einen Gegensatz zwischen der Stärke der Ahnenverehrung und ihren belanglosen Bildwerken auf, und in Zentralaustralien erwartet er nach den naturalistischen Zügen der Totemgötter keineswegs die abstrakten Bildwerke, wie sie in den tjurungas vorliegen.

Dem Verf. sind also die Schwierigkeiten seiner Betrachtungsweise mit ihren Schlußfolgerungen selbst keineswegs verborgen geblieben — bezeichnet er sie doch in der Vorrede als Vision — und werden ihm bei tieferer Versenkung in den Stoff noch mehr hervortreten. Trotzdem wird man namentlich den Versuch, religiös-mythologische Unterschiede nach geographischen Regionen herauszufinden, aufmerksam verfolgen und würdigen.

**W. O. Oesterley**, *The Sacred Dance, a Study in Comparative Folklore*. X und 234 S. 8°. Cambridge 1923, University Press.

Im zweiten Kapitel des sich mit einem seltenen Thema beschäftigten Buches wird die Entstehung des Tanzes überhaupt von der Religion abgeleitet. Übernatürliche Mächte seien in ihren Bewegungen nachgeahmt worden, so daß man also zuerst alles Bewegliche nachahmte, während unbeweglich-magische Dinge, z. B. Steine und ebenso andererseits Tiere erst später (nämlich wenn letztere mehr mit den Göttern verbunden waren), zur Nachahmung gelangten. Weiter sei der Tanz gepflegt worden, um einerseits die Götter zu ehren und ihnen Vergnügen zu bereiten, andererseits um durch die Nachahmung ihres Tanzes und später ihrer ganzen Person im Tanze eine Vereinigung und schließlich eine Identifikation mit der Gottheit namentlich im ekstatischen Tanze herbeizuführen. Man wird dieser etwas schematischen Theorie der Entstehung und der Zwecke des Tanzes nicht ganz folgen können und sie durch seine profane Entstehung und seine erregende und kraftfüllende Wirkung ergänzen müssen, die ihn für jede Art magisch-religiöser Kulthandlungen geeignet macht und ihn auch vielfach als Bewegungsart der Götter passend sein läßt. Dieses Schema ist auch für den Verf. nicht ausschlaggebend, denn er richtet die ganze Anordnung seiner Darstellung nach mehr greifbaren Gesichtspunkten und den Gelegenheiten ein, bei denen Tänze aufgeführt werden. Prozessionstänze, Tänze um einen heiligen Gegenstand, bei der Ernte, bei Siegesfeiern, Hochzeiten und bei der Totentrauer. Da der Tanz also gewissermaßen nur Begleiterscheinung von kultischen Handlungen ist, als Träger innerlicher religiöser Kraft und Empfindung, so ist es sehr zu begrüßen, daß den an sich farblosen, schwer festzuhaltenden und selten gut überlieferten Formen des Tanzes die äußere Einkleidung in die Zeremonie beigegeben ist. Daraus kann man denn auch leicht entnehmen, daß dem Tanz je nachdem diese oder jene Wirkung zugeschrieben ist. So wird nach Frazers Vorgang der „Tanz Ariadnes“ als eine Nachahmung der Sonnenbahn und des gestirnten Himmels aufgefaßt, Erntetänze befördern das Wachstum, Totentänze dienen neben der Vereinigung mit den Toten z. T. auch zu ihrer Vertreibung usw. Zum besseren Verständnis der Tänze werden daher viel Erwägungen über die damit zusammenhängenden Gebräuche und Auffassungen mitgeteilt, auf die aber hier nicht näher eingegangen werden kann. Dem Ethnologen sind sie meist geläufig. Es ist aber zu begrüßen, daß sie auch auf die Kulturvölker angewandt werden, die das Hauptmaterial für den Verf. abgeben. Vor allem werden nämlich die Verhältnisse bei den Israeliten, in zweiter Linie bei den andern Semiten, den Ägyptern, Griechen und Römern behandelt, denen aber stets die Tänze der Naturvölker an die Seite gestellt werden. Das Buch führt daher recht deutlich vor Augen, wie notwendig die völkerkundliche Bildung für alle historisch-philologischen Wissenschaften ist, eine Erkennt-

nis, die sich zwar immer mehr Bahn bricht, die aber in der Praxis vielfach vernachlässigt wird. Alles in allem ein Buch, das wenigstens in etwas dem bestehendem Mangel abhilft.

**G. van der Leeuw**, In den Hemel is eenen dans. Over de religieuzeteekenis van dans en optocht. 69 S. 8°. 12 Fig. im Text und 23 Taf. Amsterdam 1930, H. J. Paris.

Die Bedeutung von Tanz und Rhythmus im menschlichen Dasein wird hier in eindringlicher Sprache verkündet. Das erste der vier Kapitel ist den Primitiven gewidmet, bei denen noch die „Einheit des Lebens“ zu finden ist, und der Tanz demnach gleichzeitig eine religiöse, sportliche, ästhetische, soziale und erotische Betätigung darstellt. Aber auch in der „Geteiltheit des Lebens“ sind Tanz und Aufzüge aus alter Zeit noch erhalten geblieben, und der Sinn vieler „Bewegungen“ unserer Zeit enthält überhaupt noch merkwürdig viel Primitives. Ersteres wird an den Totentänzen und dem Labyrinthtanz gezeigt, der eigentlich eine Erlösung vom Tode versinnbildlicht, letzteres an modernen Aufzügen und Bindungen unserer Bewegungen bei den verschiedenen Gelegenheiten des sozialen Lebens. Der Tanz ist eine Verstärkung der Intensität des Lebens durch die Kraft der Bewegung. Er bezwingt das Leben und führt es zu Ordnung und Ruhe, er führt aber auch aus ihm heraus zur Selbstvergessenheit und Ekstase, zum Wohnen in der Gottheit. Es ist nicht möglich, das hohe Lied vom Rhythmus hier anschaulich zu machen, für das die Beispiele nicht als bloße wissenschaftliche Begründung dienen. Zum Schluß kommt der Verf. als Krönung des Ganzen auf die Hinweise in der Literatur zu sprechen, daß es einen Tanz im Himmel gibt, woher er den Titel für sein Büchlein genommen hat.

### III. MYTHOLOGIE

**Friedrich Normann**, Mythen der Sterne. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen. 8°. 17 Textabb., 12 Taf. u. 1 Weltkarte. VIII u. 522 S. Gotha 1925, Friedrich Andreas Perthes, A.-G.

Auf etwa 350 Seiten (S. 75—431) werden 144 Sternmythen — Sonne und Mond als selbständige Motive ausgeschlossen — geboten, die die hauptsächlichsten Typen vorführen sollen, nämlich die Entstehung der Sterne, den Tierkreis, den nördlichen und südlichen Sternhimmel, die Planeten, die Sternschnuppen, die Milchstraße, die fremden Konstellationen und die Sterne im allgemeinen. Diese Auswahl, die freilich größtenteils bekannten Zusammenfassungen entnommen ist, dürfte doch wegen der verhältnismäßigen Begrenztheit des Themas sowohl für die Frage der Wanderung wie der Entstehung der Mythen von großem Nutzen sein. Sie erstrecken sich mit Ausnahme von Zentral- und Nordasien, wo nur die fälschlicherweise zu den Eskimo gerechneten Tschuktschen vertreten sind, auf alle Erdteile, obwohl namentlich Afrika etwas zu kurz gekommen ist. Doch ist überhaupt irgendwelche Vollständigkeit nicht beabsichtigt. Die geographische Verteilung der Mythen ist mit den Nummern der Mythen in einer Karte eingetragen. In den Anmerkungen werden außer



sachlichen Erläuterungen vielfach ergänzende Anschauungen des betreffenden Volkes oder von Nachbarstämmen vorgebracht, und zuweilen wird auch auf ähnliche Motive und deren Vorkommen eingegangen. Die Einleitung versucht in Ermangelung einer Chronologie Zeitepochen astralmythologischer Beziehungen auszusondern und sie durch bestimmte Völker und zum Teil durch deren Sternbezeichnungen zu kennzeichnen. Dahin gehört die Zeit der großen Gestaltung des Weltalls von Seiten der Nomadenvölker, die Profanschicht der Acker- und Gartenbauvölker, die an einem Ausschnitt des Sternhimmels der Chinesen erläutert werden, die epische Zergliederungsschicht, die durch die griechische Kultur belegt wird, und die Welt der Tatsachen von den Griechen bis auf die Jetztzeit.

Oskar Rühle, Sonne und Mond im primitiven Mythos. 8°. 48 S. Tübingen 1925, J. C. B. Mohr.

Dieses Büchlein bildet eine erfreuliche Ergänzung zum vorigen, da es die dort ausgelassenen Sonnen- und Mondmythen bringt, ohne in der Deutung als solche dem Material zu sehr Gewalt anzutun.

# IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

## MITTEILUNGEN UND HINWEISE

### ZU ELEUSIS UND ARKONA

Zu meinem lebhaften Bedauern kann ich nur nachträglich zu meinen Ausführungen über I. Eleusinisches (Rh. Mus. 80 [1931] 69ff.) und II. Svantevit und sein Heiligtum (ARW. 31 [1931] 70ff., 207f.) hier etwas beisteuern, da ich erst nach ihrem Erscheinen beides, auf das ich aufmerksam machen möchte, kennen lernte. Indessen auch der Nachtrag wird, hoffe ich, nicht unwillkommen sein.

I. S. 89f. hatte ich ausgesprochen, daß man sich nicht bloß auf Heiligtümer der Demeter beschränken dürfe, wenn man die Ausstrahlung des eleusinischen Kultes bis in die Grenzgebiete antiker Kultur verfolge, sondern daß man auch auf andere Mysterienkulte der ausgehenden Antike, besonders aus frühchristlicher Zeit, sein Augenmerk dabei zu richten habe. Wie berechtigt die aufgestellte These war, beweist mir ein Zeugnis, dessen eigener Wert darin beruht, daß es unserer Zeit entnommen in jene unmittelbar zurückführt. Es sind Ausführungen Gregors von Glasenapp, *Antike Mysterien-Gottheiten und russische Vornamen* (Preuß. Jahrb. 153 [1913] 15ff.). Ihr Verfasser hat Jahrzehnte hindurch im südlichen Teile des Gouvernements Kiew die Stellung eines Friedensrichters bekleidet und Anlaß genommen, den Vornamen, die bei den russischen Bauern seines Amtsbezirkes vorkommen, seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Da jeder Russe nur einen Vornamen hat, der mithin auch seinem wirklichen Gebrauch entspricht, so ist seine Feststellung in diesem Falle von besonderer Bedeutung. Hierbei sind zunächst alle die Vornamen auszuscheiden, die beim russischen Volk am allerbeliebtesten sind und auch in anderen Distrikten in gleicher Weise wiederkehren; zu ihnen sind zu rechnen außer den im Herrscherhause vorkommenden Namen (z. B. Nikolai) die der bekanntesten Apostel wie solche christlichen Gepräges, deren erste Träger bei der Verbreitung und Befestigung des Christentums im oströmischen Reich eine hervorragende Rolle gespielt haben (z. B. Theodor, Stephanos). Nach Ausscheidung dieser Namensgruppen sind die in dem umschriebenen Distrikt am häufigsten vorkommenden Vornamen folgende: Dmitri, Denis, Sidor, Mitrofan. Bei der Namengebung, die gleich nach der Geburt stattfindet, überläßt der russische Bauer für gewöhnlich die Wahl des Namens dem Geistlichen, der in der Regel aus dem Kalender den Schutzheiligen des jeweiligen Geburtstages zu nehmen pflegt; nur darauf wird sehr geachtet, daß der Name des Heiligen bei den Leuten auch wirklich po-

pulär ist. Da im Kalender eine Reihe von Tagen den Namen desselben Heiligen trägt, so wird das neugeborene Kind um so häufiger den Namen des Heiligen tragen, dieser um so zahlreicher unter der Bevölkerung vertreten sein, je mehr Kalendertage ihn führen. Das wird durch das Heiligenverzeichnis insofern bestätigt, als in ihm der Name Dmitri an acht, der Name Denis sogar an dreizehn Tagen des Kalenders wiederkehrt, während Sidor und Mitrofan unter den Kalenderheiligen weniger zahlreich vertreten sind. Bei dieser Gruppe von Heiligen handelt es sich aber nicht um christliche, sondern antike Namen, die in jener Gegend Südrußlands bereits häufiger vorgekommen sein müssen, ehe das Christentum auch dort seinen Einzug hielt. Denn bei allen handelt es sich um ausgesprochen „heidnische“ theophore Namen: Δημήτριος, Διονύσιος, Ἰσίδωρος, Μητροφάνης. Sie führen auf die Formen und das Bestehen eines Glaubens zurück, dem die Bewohner der genannten Gegend bereits vor der Einführung des Christentums sich zugewandt hatten, und der längere Zeit auch neben ihm noch weiter bestand, als es in ihrer Mitte sich auszubreiten begonnen hatte. Alle diese Namen haben ihren Zusammenhang mit Mysterienkulten: Demetrios führt zum eleusinischen, Dionysios zum orphischen Kulte; der dritte Name bestätigt die dortige Verbreitung des ägyptischen Mysterienkultes und Metrophanes den der *μεγάλη μήτηρ*, der phrygischen Kybele. Eine bunte Göttergesellschaft, eine Theokrasie ist es, die aus den Taufnamen der russischen Bauern wieder ersteht: „die eleusinischen Mysterien sind noch nicht völlig tot — wie man einst dem Kaiser Julianus berichtet hatte — und noch in die helle Jetztzeit herein erschallt ein gedämpftes Echo aus der Versammlung des Demeterfestes, aus den Megalesien und den Tempeln der Königin Isis.“

Indessen Glasenapp, dem ich hier wie im weiteren folge, beschränkt sich nicht auf die Feststellung der religionsgeschichtlich überaus interessanten Tatsachen, sondern untersucht auch ihre Gründe näher. Er faßt das Problem in der Frage zusammen: was hatte das sich ausbildende Christentum mit jenen Mysterienreligionen gemeinsam, durch die es dem religiösen Sinn und Bedürfnisse der damaligen Bewohnerschaft des Weltreiches besser genügte als die vorausgehenden, teilweise noch gleichzeitigen griechisch-römischen Glaubens- und Kultusformen? In einem religionsphilosophischen Exkurse führt er den Unterschied zwischen der Religion als Subjektivem und Objektivem aus: in dem ersten sieht er das, was ihr inneres Wesen ausmacht, in dem zweiten ihre zusammenhängenden äußeren Formen, die schließlich oft als ein Lehrganzes, von seinen Trägern scheinbar losgelöst, für sich dastehen. So überwiegend die Bedeutung des Subjektiven in der Religion als Seelenvorgang ist, so wenig darf der Einfluß des Objektiven in ihr als Vorschrift, Zeremonie und Bekenntnisformel unterschätzt werden. Beide, Römer wie Griechen, legten den Hauptwert auf das Wesen der Religion, das Objektive an ihr trat in der Wertschätzung bei ihnen zurück: Theologie, Dogmen, verpflichtende Bekenntnisformeln gibt es für sie

nicht. Indessen „auch jener frische innere Born der Religiosität gehört zu den intermittierenden Gewässern und konnte selbst dem kraftvollen antiken Menschen nicht (wie etwas jeden Augenblick Hervorsprudelndes) das Kleinod eines bewährten religiösen Lehrinhalts ersetzen, der ein für allemal in hochangesehenen, ja heiligen Schriften niedergelegt ist.“ Die politische Einheit des Imperium brachte mit dem gesteigerten Handel und Verkehr auch das Zuströmen fremdstämmiger Elemente in die durch die jahrhundertelangen Kriege dezimierte Bevölkerung, namentlich aus dem Osten, dessen Bevölkerung von jeher das Bedürfnis nach bestimmter Vorschrift religiöser Pflichten, nach bestimmten Gnadenmitteln und Verheißungen, nach der Stütze gekannt hatte, die jede feste äußere Organisation bietet. Das so im Weltreich entstehende Völkerchaos mußte notwendigerweise auch zu einem Chaos der verschiedensten (Glaubens- und Kultusformen) führen. So richteten sich in sehnsüchtigem Verlangen die Blicke der Bewohner des Weltreiches nach den Formen und Lehren einer Religion, die ihnen Halt und Hilfe bot. Wie sie der monarchischen Staatsform widerstandslos sich fügten, so vertrauten sie blindlings den ausgesprochen monotheistischen Mysterienreligionen, die ihnen Sündentilgung und ewiges Leben verhiessen, wenn sie an Vorschrift und Bekenntnis, Sühne- und Einweihungszeremonien sich hielten, die ihnen die Aufnahme in die engere Gemeinde der Geweihten erschlossen. Die alten Gottheiten verblassen neben denen der Mysterienkulte und verschwinden schließlich ganz. An die Stelle der Mysterien in der weiteren Entwicklung sich zu setzen, fiel dem Christenglauben um so leichter, da er, vom Judentum historisch ausgehend, in seinem Lehrgehalt, in seinen Verheißungen und Sakramenten das, was man in jenen suchte, bereits mitbrachte, auch in seinen geschlossenen, hierarchisch organisierten Gemeinden. Eben das, was die Mysterienreligionen und das Christentum gemeinsam boten und was gemeinsamem Bedürfnis entgegenkam, gibt die Erklärung dafür, daß in den Jahrhunderten vor der endgültigen Christianisierung Demeter, Dionysos, Isis und die Magna Mater ihre Anbeter finden, sowie daß ihre Namen durch die Christen, die jene besonders oft führten, in die Reihe der Schutzheiligen der orthodoxen Kirche erhoben wurden, die heute noch die Wahl der Männernamen unter den südrussischen Bauern so deutlich wahrnehmbar beeinflussen.

Ich hielt es für angebracht, die Ausführungen von Glasenapps eingehender wiederzugeben, weil sie den Gelehrten entgangen zu sein scheinen und zugleich zeigen, welche Ergebnisse auf einem von der Forschung erst wenig betretenen Gebiete noch zu gewinnen sind.

II. Woher die vielköpfigen slawischen Kultbilder stammen (vgl. a. a. O. 74), glaube ich jetzt mit einiger Wahrscheinlichkeit angeben zu können. Die Vorstellung von einer polykephalen Gottheit ist ganz verschiedenen Völkern eigen: den Kelten ist sie geläufig (C. Schuchhardt, Arkona<sup>2</sup> 23), sie kehrt im Janus der Römer wieder; aus der hellenischen

Religion ist die Dreieung bekannt (Hermes *τρικέφαλος*, Hekate), sie<sup>1</sup> wie Kerberos führen in das chthonische Bereich. Hier wie dort soll die Multiplizität der göttlichen Erscheinung ihr übermächtiges Wesen bezeugen. Wegen des sichtlichen Weiterwucherns der slawischen Vorstellung ist man geneigt, in ihr auch fremden, auf die ursprünglich gleichfalls vorhandene sich auswirkenden Einfluß zu erblicken. Während Kelten und Italiker dafür zu weit abliegen, scheint die griechische Sphäre die zunächst sich bietende zu sein; tatsächlich wird sich nicht bestreiten lassen, daß von ihr aus auch in dieser Hinsicht manches in die slavische Religion übernommen sein kann. Aber die polykephalen Gottheiten stammen wohl aus einer der orientalischen Religionen, ohne daß indessen der Ausgangspunkt dieser Vorstellung bisher sich genauer bestimmen läßt. Schuchhardt sucht die nächste Analogie zur slawischen sogar in Tibet oder Indien: künftiger Forschung bleibt es vorbehalten, die Heimat und Ausbreitung dieser polykephalen Gottheiten im einzelnen festzustellen. Für die slawischen Stämme scheint das vermittelnde Bindeglied durch die thrakische Religion gegeben zu sein, in der Gestalt des sogen. *Ἡρώς*, der besonders häufig als Reiter dargestellt wird. Innerhalb des Bereiches der Donauländer ist eine überaus große Zahl von Totidendenkmälern eines synkretistischen Mysterienkultes zutage getreten, die diesen thrakischen Heros nach Funktion und Attributen in Verbindung mit ganz verschiedenen griechischen Gottheiten zeigen (vgl. Kazarow in PW. Suppl. III 1132ff., über seine Darstellung 1137ff.; weiteres Material bei Rostovtzeff, *Gesellsch. u. Wirtsch. im röm. Kaiserreich* I 203. 345f.). Aus der Fülle der Monumente, die erst der nachchristlichen Zeit angehören und in ihrer technisch bescheidenen, häufig rohen Form als lokale Produkte sich erweisen, greife ich einige bemerkenswerte heraus, wobei ich mich aber auf die Wiedergabe des besonders Charakteristischen beschränke. Auf einer Bronzeplatte (Kazarow, *Arch. Anz.* [1922] 186 m. Abb. 1) ist der vollbärtige Reiter in Chiton und Mantel dargestellt, dessen erhobene Rechte ein Rhyton hält, in den Ecken oben erscheint die Büste der Luna und des Sol, unter dem hochoberhobenen linken Bein des rechtshin schreitenden Pferdes steht ein brennender Altar, vor ihm ein Stier, daneben eine männliche Gestalt, die ein Doppelbeil erhebt, um das Opfertier niederzuschlagen. Eine andere Bronzeplatte (ebd. 187, Abb. 2) stellt den gleichen Reiter, mit phrygischer Mütze bekleidet, innerhalb einer Ädikula dar; in seiner Rechten hält er das Rhyton, vor ihm steht eine Frau, die ihm einen Gegenstand (ein Rhyton?) entgegenhält; unter ihm ringelt sich eine Schlange empor. Auch hier eine ähnliche Opferszene (über die Beziehungen zu den einzelnen Gottheiten, die aus der Gesamtdarstellung

---

Hier sei auf die polykephale Darstellung einer Göttin aus dem ägäischen Bereiche hingewiesen. In dem *ΣSo. Oed. Col. 57* zitierten Anfang eines Orakels, wo ein *τρικέφαλος λίθος* am Kolonos Hippios erwähnt wird, handelt es sich um einen Pfeiler, der dort am dreigespaltenen Kreuzwege stand und drei Köpfe wohl der Hekate trug (vgl. Hiller, *Herm.* 50, 1915, 470 ff.).

sich ergeben, vgl. ebd. 196 ff.). Aber das für mich Entscheidende haben erst zwei weitere Funde gebracht, deren Veröffentlichung Kazarow gleichfalls verdankt wird (Arch. Anz. 41 [1926], 1 ff.; 44 [1929] 232 ff.). Es sind zwei einander sehr ähnliche Reliefs, die überraschender Weise diesen thrakischen Heros dreiköpfig darstellen. Sein mittlerer Kopf ist in Vorderansicht, die beiden seitlich angefügten Köpfe in Profil ausgeführt. Auch hier ist er, rechtshin reitend, mit flatternder Chlamys und Chiton bekleidet, vor ihm steht ein Altar, ihm gegenüber eine weibliche Gestalt, die auf ihm eine Spende niederzulegen scheint, über ihr ist eine Baumkrone sichtbar. Hinter dem Reiter erscheint eine rechtshin schreitende männliche Gestalt, die mit der Rechten den Schwanz des Pferdes erfaßt. Der einzige Unterschied ist, daß auf dem zweiten Relief, das in seiner rohen Arbeit wie aus Holz geschnitzt erscheint, der Reiter in der erhobenen Rechten einen Speer zückt. Über ihm steht die Inschrift  $\omega$  Πανθο . .  $\omega$ : ihre Ergänzung zu  $\theta\epsilon$ ]  $\omega$  Πανθο- [ποι]  $\omega$  hat Wilamowitz (Gl. d. Hell. I 53; vgl. auch II 9) mit Recht bezweifelt, ich ergänze vielmehr Πανθό[πρ]ω (thrak.  $\theta = \tau$ ). Der Gott ist dargestellt, der nach allen Seiten hin sein Reich überschaut: gegenüber den Ausführungen Weinreichs (Arch. Anz. 42 [1927] 20 ff.), der die Parallelen mit den trikephalen griechischen Wesen und mit dem lykischen Τρίκεφαλος zieht, sei (wenn auch mit aller Reserve) der Zweifel ausgesprochen, ob nicht der Gott (trotz den Τριβαλλοί) in Wirklichkeit vierköpfig gedacht ist, die Darstellung des vierten Kopfes wegen technischer Unmöglichkeit bloß unterblieben ist.

Doch das ist weniger von Belang, wichtig aber sind die Parallelen, die sich jetzt mit Svantevit ergeben. Ob hier das Rhyton, dort das Trinkhorn die Gottheit führt, es ist im Grunde das gleiche Attribut; hier ist der Heros als der glückbringende Jäger dargestellt, dort zieht Svantevit auf seinem Rosse wider seine Feinde: vor allem aber ist es die Polykephalie der kultischen Erscheinung, die beide unmittelbar verbindet. Das eine Votivdenkmal stellt neben dem Reiter auch Sol und Luna dar, auf dem anderen erscheint die Schlange als kultisches Symbol: wie das eine die uranische Seite im Wesen des Gottes versinnbildlicht, so das andere die chthonische. Das gleiche, dieser thrakischen Religion charakteristische Moment der synkretistischen Vorstellungen kehrt auch im Kulte des Svantevit mit auffallender Ähnlichkeit wieder: in Arkona, seinem Hauptsitze, ist er der den Kosmos überschauende Himmels-gott; daneben tritt aber (und wie es scheint dominierend) die Vorstellung von ihm als Hüter und Schirmer der Vegetation und zugleich als Herr des Totenreiches hervor. Für die Einzelheiten verweise ich auf meine früheren Ausführungen, in denen ich die zweite Seite im Wesen Svantevits vielleicht etwas zu einseitig betont habe. Primitiv wie diese thrakische Religion bis in späte Zeit hinein geblieben ist, war sie gerade dadurch, nicht bloß wegen ihrer räumlichen Nähe, besonders geeignet, auf die slawische stark einzuwirken. Ich möchte es bei diesen flüchtigen Andeutungen bewenden lassen, obwohl ich mir nicht verhehle,

daß sie ein religionsgeschichtliches Problem nur streifen, dessen eindringende Erforschung noch manches schöne und wichtige Ergebnis verheißt.

Düsseldorf.

Leo Weber.

## ZU DEN WANDGEMÄLDEN AUS OSTIA

Immerfort treten zutage, gefördert meist von Archäologen, Analogien zwischen der Bild- und der Wortkunst. Gemeinsam ist beiden das namentlich aus der griechischen Chorlyrik vertraute Prinzip einer strengen Symmetrie, gemildert und innerlich bereichert von einer geistvollen Freude an der Variation. Es sei gestattet, daraufhin nochmals die in Ostia 1868 entdeckten Wandbilder zu betrachten, die jetzt im Vatikan hängen, im Zimmer der aldobrandinischen Hochzeit, in kleinerem Format wiederholt bei dem unvergeßlichen Albrecht Dieterich, „Sommertag“ (Leipzig 1905, B. G. Teubner). Die Abbildungen beruhen auf Photographien, die dem bis in den Tod getreuen Amelung verdankt werden.<sup>1</sup>

Auf den ersten Blick stellen sofort die Bilder sich dar als Gegenstücke. Auf beiden gibt es neun Kindergestalten, wenn man auf Fig. 1 absieht von zwei einen Wagen heranziehenden Burschen und auf Fig. 2 in Kauf nimmt, daß der Maler einmal „unachtsam gearbeitet“ hat: wo von neun Kindern fünf Fackeln hochhalten mußten, erkennt man im Gedränge nur vier. Die Fackeln deuten auf eine abendliche Feier, während auf dem ersten der Bilder Tageslicht ist.

Unsere Aufmerksamkeit soll heute sich konzentrieren auf das Prinzip der Gruppierung innerhalb der neun Gestalten. Vorab noch ein Wort über den Hintergrund des ersten Bildes. Auf einem Wagen mit zwei hohen Rädern liegt ein Wagenkasten. Ganz hinten erkennt man noch ein auf hochgehendem Meere schaukelndes Schiff.

Von den Deutungsmöglichkeiten, über die sich Dieterich sehr zurückhaltend ausspricht, sei soviel verraten, daß er in einem festlich gekleideten und mit einem Aufputz gekrönten Paar ein Hochzeitspaar erkennen möchte; „Maibraut und Bräutigam“, liegt nahe, griechisch ausgedrückt ein *ἑρὸς γάμος*. Eins von ihnen hält ernst dreinschauend einen Kranz in Händen; das andere in der Rechten einen bekrönten Stab, wobei die Linke freundlich vorgeneigt etwas entgegenzunehmen scheint, was auf einem Teller ein unbekrönter Einzelner ihm darbietet. Am anderen Ende, rechts von den Hochzeitern, steht, in längeren Röcken, noch ein Paar; eins der Kinder hält in der Rechten eine Standarte; das Fahmentuch hängt an einem Querholz, auf dem in regelmäßigen Abständen drei Büstchen aufsitzen. Endlich sieht man zwischen dem Wagen und der Fünfergruppe, offenbar zu einer wichtigen Beratung zusammengetreten, noch vier Kinder.

<sup>1</sup> Dem Leser bereitet es eine Unbequemlichkeit, daß im Text die Nummern Fig. 1 und 2 vertauscht sind, und dann auch Fig. 2 zuerst besprochen wird (S. 35. 30).

Die für die Gruppen im einzelnen gewählten Anzahlen mögen jede für sich besondere Gründe haben — warum nicht auch aus den verschiedensten Gebieten römischen Lebens? —, das Ganze der Gruppierung wäre damit noch nicht erklärt. Ergeben hat sich uns die Proportion 4 [1]: 2  $\times$  2. Der mit Recht gepriesene „Zauber“ des Gemäldes mag zum guten Teile beruhen auf der Verbindung von Symmetrie und einer, „raffiniert“ darf man sagen, durchgeführten Variation.

Uns obliegt noch, an dem zweiten Bilde die Probe aufs Exempel zu machen. Übereinstimmend ist die Gesamtzahl der Kinder; antithetisch wirkt, wie wir sahen, die Tageszeit; und wenn, wie ansprechend vermutet, der Vorgang auf dem ersten Bilde sich an einem Maienmorgen abspielt, so deuten, wie sich bald zeigen wird, Weintrauben hin auf Herbst, die Fackeln ergeben dann einen Herbstabend. Mit solchen deutlich aufeinander eingestellten Entsprechungen wird aus der Zweierheit der Gemälde eine kompakte Einheit. Aber das geht nun noch weiter. Auf dem ersten Bilde sind alle Kinder barfüßig und bis auf das Standardenpaar kurzröckig, doch hochzeitlich gekleidet, im zweiten beschuht, einen weiten Mantel übergeworfen; alles das wirkt rituell bedeutsam. Ferner stehen sie dort in Parade, vielleicht vor der „Einholung“ des Brautpaares mit dem eben herankommenden Wagen; hier hat das erste der vier zweifellos demnächst singenden Kinder schon einen ganzen Schritt getan in der Prozession einer Göttin zu Ehren (Artemis—Diana?), auf beiden Bildern der einzigen überirdischen Gestalt: auf hohem Sockel zwischen zwei hochragend in den Boden gestellten Fackeln ist ihr ein Standbild errichtet. Bleibt noch zu erörtern die Gliederung der Sängergruppe. Ein Chordirigent hat, im linken Arm ein Füllhorn haltend, noch einen Augenblick sich zurückgewandt, um mit der Rechten das Zeichen zu geben zum Anstimmen des Gesanges und zum Vormarsch. Im Gänsemarsch aufgereiht folgen einander die vier Sänger. Der zweite und der vierte tragen, an einem langen Stiel, der eine mehr, der andere weniger geschultert, ein kürzeres Querholz, behängt mit den schon erwähnten Trauben, zugleich aber bilden ein Paar für sich der dritte und der vierte, jeder in der Rechten ein nach unten sich verengendes Körbchen mit Früchten oder Blumen; der vordere Korbträger hat dem anderen rasch noch etwas mitzuteilen oder zu fragen. In der Bildkunst können Überschneidungen wie hier, wo Nr. 4 zugleich mit 2 und 3 ein Paar bildet, allerliebste wirken; wie weit ähnliches auch in der großen griechischen Chorlyrik sich hat beobachten lassen, auszuführen, würde hier nicht mehr hereingehören. Mutige Schwimmer, die bereit wären, sich in den Strudel zu stürzen, seien verwiesen auf „Grundriß der griechischen Versgeschichte“ (Heidelberg 1930) § 50. 128 und das ganze Kapitel XV, besonders § 150 ff.

Wenn nun auf dem zweiten Bild die Gruppen der Kinder sich gliedern in 4 4 1 und die Variation nur noch feiner ausgeführt erscheint, so dürfen wir wohl das Ergebnis unserer Analyse des ersten Bildes hier bestätigt finden.

Berlin-Charlottenburg.

Otto Schroeder.



# I. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

## ABHANDLUNGEN

---

### BEMERKUNGEN ZUR IRANISCHEN LICHTLEHRE

VON O. G. VON WESENDONK † IN OBERAUDORF AM INN

#### 1.

Der dualistische Gegensatz von Gut und Böse, der sich dem Wertungsbedürfnis des menschlichen Geistes aufdrängt, wird ziemlich allgemein durch die Gegenüberstellung von Licht und Finsternis symbolisiert, so daß das Lichte als das Gute und Göttliche gilt. Diese Anschauung wird insbesondere mit der iranischen Religion verbunden, die als ein ausgesprochener Lichtglauben hingestellt wird.

Nun ist über den Zwiespalt von Gut und Böse, wie er in der stofflichen Welt zu spüren ist, im Mazdaismus seit den ältesten Perioden die Unterscheidung zwischen Geistigem und Körperlichem gelagert. Die geistige Sphäre ist durchaus göttlich und erhaben. Das materiell-körperliche Reich ist dagegen aus Gutem und Bösem zusammengesetzt. Der Geist entspricht daher bei den Zoroastriern nicht ohne weiteres dem Lichten und der Körper oder der Stoff dem Bösen, eine Auffassung, die in pessimistischer Einstellung zur diesseitigen Welt manchen anderen Anschauungsarten zugrunde liegt.

In der vor Zarathuštras Auftreten anzunehmenden iranischen Religion haben Lichtgottheiten eine bedeutende Rolle gespielt. Aber daneben treten begriffliche Bildungen stark hervor. Wir sehen etwa Mithra- aus einem Gott der Vertragstreue sich zu einem solchen des Lichts wandeln, wobei es unentschieden bleiben muß, ob vielleicht zwei ursprünglich voneinander getrennte Gestalten hier vereinigt worden sind. Außerdem ist Mithra- noch der idealisierte Typ des iranischen Adligen.

Neben Mithra- ist an die Verehrung der Sonne<sup>1</sup>, des Mondes und des sonnenhaften Lichtglanzes, des x'arənah- zu denken, das bei den

---

<sup>1</sup> Mithra- und Hvar-, die Sonne, sind im Avesta verschiedene Gottheiten, was J. Hertel IIQF. 9 treffend hervorgehoben hat. Sogar der Mithraskult trennt im allgemeinen noch Mithras von der Sonne, wie sich auf verschiedenen Denkmälern erkennen läßt; vgl. auch Euandros bei Zenobius 5, 78. Doch ist auch eine andersgerichtete Strömung zu bemerken, die Mithras und die Sonne gleichsetzt, s. die Inschrift des Antiochos I. von Kommagene, Dittenberger, OGI. 383;

iranischen Skythen des Pontos wie bei den iranischen Herrschern des Avesta das Kennzeichen des legitimen Machthabers ist. Brüder von Sonne und Mond heißen die Arsakiden ebenso wie die Großkönige aus dem Hause des Sāsān.<sup>1</sup>

## 2.

Es ist neuerdings versucht worden, jene Abstraktionen, die in der zarathuſtrischen Lehre belegt sind, aus einer Lichtdoktrin heraus zu deuten. So beachtenswert auch einzelne Etymologien anmuten mögen, so wenig ist anzunehmen, daß etwa aša- wirklich das „Licht des Heils“ ist. Vielmehr muß man sich damit abfinden, daß möglicherweise einmal in früher Vorzeit vorhanden gewesene kosmologische Anschauungen in den Veden, die ein priesterliches Erzeugnis darstellen, wie in den Gāthā, die wenigstens überwiegend als die Schöpfung des Zarathuſtra anzusehen sind, bereits völlig umgedeutet worden sind.

Nun ist in den Gāthā, die Ahura- Mazda- als reinen Geist betrachten, von einer besonderen Hervorhebung des Lichtes keine Rede. Die Lichter, raviāh-, und die Finsternis, kəmah-, werden in Yasna 44, 5 als das Werk eines hvāpah- hingestellt, eines „gut oder schön Wirkenden“, vgl. Yasna 37, 2. In Yasna 31, 7 heißt es, daß die „Orte der guten Feuer“, x<sup>v</sup>āthra-, d. i. das Paradies im geistigen Reich, xšathra-, mit Lichtern erfüllt sein sollen. Yasna 50, 10 spricht einfach von dem Lichte der Sonne. Diese erscheint in Zarathuſtras Augen nicht als ein göttliches Wesen, sondern einfach als der Naturkörper, der eine Schöpfung des spənta- manyu- ist. Deshalb wird als Vernichter der Lehre bezeichnet, wer die Sonne für das Schlechteste erklärt, was man mit Augen erblicken kann. Er ist ein Irrlehrer, ein duſsasti-<sup>2</sup>

Von einer das Licht mit dem Absoluten gleichsetzenden Auffassung ist hier nichts angedeutet. Ebenso wenig kann man vom Feuer, so weit es als eine Form des Lichts betrachtet wird, behaupten, daß es in den

---

Kleinknecht, Pantheon, Nr. 57. Interessant ist auch der Kult des Sūrya von Multān, der zurzeit der Indoskythen (Kūsān) mit Mithra- (Mihira) gleichgesetzt wurde, vgl. den Vortrag von J. Scheftelowitz auf dem Leydener Orientalistenkongreß 1931. In die gleiche Richtung deuten auch Münzen der Kūsānkönige Kanerkes und Hooerkes, Gardner-Poole, Catal. of Indian Coins in the Brit. Museum, Coins of the Greek and Scyth. kings of Bactria and India I 26—28. Leipold, D. Rel. des Mithra Nr. 1—6. Auch Julian neigt dazu, Helios als Erscheinungsform Mithras zu behandeln, wie schon vor ihm die Kaiser, die dem Sol Mithras invictus huldigen. Zu der Mysterienweisheit gehört die Lehre von der Einheit aller scheinbar verschiedenen Gottheiten.

<sup>1</sup> Man hat deshalb daran gedacht, daß der Großkönig als der irdische Vertreter des Mithra- gegolten hat, doch entspricht er ebenso dem Ahura- Mazda- als dem Herrn des jenseitigen xšathra.

<sup>2</sup> Yasna 32, 9 f.

Gāthā besonders hervortritt. Wohl wird es in Yasna 46, 7 und an anderen Stellen als „Deiu“, d. i. des Ahura-Mazda-, Feuer thwa-ātar-, bezeichnet, dem die Gabe der Verehrung gezollt werden muß.<sup>1</sup> Hierin hat man einen Hinweis auf die Ausübung des Feuerkults bei Zarathuštra erblicken wollen.<sup>2</sup> Wie dem auch sei, als Weltprinzip ist das Feuer in den Gāthā nirgends anerkannt. Daß bei der Feststellung, zu welcher Partei ein Verstorbener sich gehalten hat, das Feuer beim Ordal die Entscheidung herbeiführt, bedeutet nur, daß in Entsprechung zum wirklichen Gerichtsverfahren die Toten der Feuerprobe unterzogen wurden und die vidāti- der Parteien, rāna-, im Sinne von Wahrheit und Recht, aša-, durch das „rote Feuer“ stattfindet.<sup>3</sup>

## 3.

Der gāthische Ahura-Mazda- ist reiner Geist. Die Auffassung Zarathuštras von dem Wesen der Gottheit, bei der sich gelegentlich freilich Mängel an Folgerichtigkeit feststellen lassen, ist den Lehren griechischer Philosophen an die Seite zu setzen, ohne daß deswegen gegenseitige Berührungen angenommen zu werden brauchen.

Die Vorstellung, daß Ahura-Mazda- eine Person nach Menschenart ist, findet sich zuerst im Yasna haptarshāti- ausgesprochen, wo von dem schönsten Körper die Rede ist, der Ahura-Mazda- zukommt.<sup>4</sup> Als dieser Leib des Weisen Herrn gelten „diese Lichter“, d. h. das Licht auf der Erde, während der körhp- des Weisen Herrn am Himmel als die Sonne sich kundgibt. Beide Erscheinungsformen Ahura-Mazda-s gehören dem stofflichen Bereich an.

Falsch ist jedenfalls die Behauptung, das Feuer sei nach orthodoxer Vorstellung immer der einzige Körper des Ahura-Mazda- geblieben.<sup>5</sup> Davon ist nirgends die Rede.

Vielmehr ist die körperliche Erscheinung des Weisen Herrn stets ein Streitpunkt der Theologen gewesen. Unter den Achämeniden wurde Ahura-Mazda- symbolisch als Halbfigur in der mit Flügeln versehenen Sonnenscheibe dargestellt. Erst die sāsānidische Kunst zeigt Ōhrmazd als Reiter, während aus dem skythischen Bereich die Wiedergabe eines reitenden Zeus Papaios bekannt ist, der einen Fürsten mit dem Rhyton belehnt, ähnlich wie auf den sāsānidischen Reliefs Ōhrmazd dem Großkönig den Ring überreicht.<sup>6</sup> Ōhrmazd wird als der himmlische König aufgefaßt, als dessen Vertreter der iranische Großkönig angesehen wird.

<sup>1</sup> Yasna 43, 9.      <sup>2</sup> H. Lommel, Die Religion Zarathustras 261.

<sup>3</sup> Yasna 31, 3; 19; 47, 6; 51, 9.      <sup>4</sup> Yasna 36, 6.

<sup>5</sup> Edv. Lehmann, Chantepie's Lehrb. d. Religionsgeschichte <sup>4</sup> 1, 83.

<sup>6</sup> Edv. Lehmann erklärt a. a. O., daß schon die Achämeniden griechischen Künstlern gestattet hätten, Ahura-Mazda- als berittenen Krieger und König

## 4.

Liegen hier Entwicklungen vor, die möglicherweise mit einem dem vedischen Varuṇa analogen Urtyp des zarathuŝtrischen Ahura- Mazda-zusammenhängen und die an den Begriff des transzendenten und des irdischen xšathra- anknüpfen, so wäre eine Beziehung zur Lichtlehre nun insofern sekundär gegeben, als das jenseitige xšathra- in jungavestischer Zeit in der Sphäre der anaghra- raviah-, der anfanglosen Lichter, vorgestellt wird, und der Herrscher in der diesseitigen Welt mit dem x<sup>v</sup>arənah-, der Lichtglorie, versehen ist.

Die theologische Spekulation macht sich jetzt geltend. Die beiden Gegensätze von Geistig und Körperlich, Gut und Böse werden auf die verschiedensten Gebiete angewandt. Es gibt geistige und stoffliche Yazata-, Verehrungswürdige, aber auch geistige daēva- werden angenommen, was verständlich ist, weil ja, wie ausgeführt wurde, die Gegenüberstellung von Gut und Böse nicht mit der von Geist und Stoff gleichbedeutend ist. Angra- Manyu- selber ist der böse Geist, also ein transzendentes Prinzip. Stoffliche Dämonen scheinen die der schwarzen Magie ergebene yātu- und die parika-, die Hexen, gewesen zu sein.

Ebenso kann man verfolgen, wie die raviah-, die in Yasna 44, 5 und den davon abhängigen Stellen in der Mehrzahl gesetzten „Lichter“, als anfanglos und eigener Bestimmung folgend, x<sup>v</sup>adhāta-, hingestellt werden. Noch in den Gāthā handelt es sich um die Gestirne, wohl mit Einschluß von Mond und Sonne, wie das Gāh 3, 6 ausdrückt. Diese gleiche Stelle ist aber ein Beweis dafür, wie die ursprüngliche Vorstellung umgewandelt worden ist. Denn außer von den Sternen, Mond und Sonne ist dort von anaghra- raviah- die Rede. Die Trennung wird an anderen Orten noch genauer ausgesprochen, indem den anaghra- raviah- x<sup>v</sup>adhāta- die Leuchten entgegengesetzt werden, die dem Gesetz des Seienden unterworfen, stidhāta- sind.<sup>1</sup>

Anaghra- raviah- ist auf diese Art, in Abweichung von der Auffassung der Gāthā und des Yasna, haptarəhāti- zum transzendenten Lichtraum, zur Sphäre jenseits des irdischen Kosmos geworden. Damit begegnen wir zugleich dem Unterschied zwischen geistigem und stofflichem Licht,

---

abzubilden. Weiter meint er, daß Strabon Vohu-Manah- in „Tiergestalt“ angebetet werden läßt. Strabon 15, 3, 15 erwähnt nur ein ξόανον des Omanos, das in einer Prozession umhergetragen wurde, vgl. auch Strabon 11, 8, 4. Wenn Mithras auf Denkmälern aus Germanien als Reiter erscheint, so zu Neuenheim, und als Bogenschütze zu Pferde ähnlich wie sāsānidische Großkönige auf der Jagd zu Dieburg, kann man an den reitenden Men auf pontischen Münzen erinnern. Men und Mithras werden identifiziert.

<sup>1</sup> Videvdāt 2, 40.

der in der Pahlavi-Literatur ausgebildet ist. Hierbei ist aber, wie gleich gezeigt werden soll, von den mazdaistischen Theologen nicht folgerichtig verfahren worden.

## 5.

Dieses gleiche Schrifttum<sup>1</sup> kennt nämlich außer den anaghra- ravīah-, den rōi i anagrān, noch den geistigen Himmel, spīhr, von dem unser Firmament asmān verschieden ist. Der Tierkreis und die Planeten befinden sich im spīhr, den man mit dem unbegrenzten und eigener Bestimmung folgenden Raum des Avesta, thwāša- akarana- x<sup>v</sup>adhāta-, gleichgesetzt hat. Beim spīhr handelt es sich besonders um die Schicksalsbestimmung, \*bax-tēnišn. Denn es heißt von spīhr, daß er der pātixšai oder pātixšah ist, der mächtige Herrscher, weil er gehānbaxtar ist, der Schicksalsfestsetzer der materiellen Welt.<sup>2</sup>

Die Verbindung mit dem Gedanken der Vorherbestimmung läßt an astrologische Einflüsse denken, wie sie namentlich im Zervanismus hervortreten. Es ist daher nicht erstaunlich, daß der zervanitisch eingestellte Mēnūk i xrat 43, 14 von mēnōkē baxt spricht, von dem transzendenten Fatum. Obwohl für spīhr eine iranische Etymologie angegeben und der Name Spithridates herangezogen worden ist<sup>3</sup>, darf darauf hingewiesen werden, daß hier wohl eher an ein Lehnwort aus dem Griechischen, nämlich σφαῖρα zu denken ist, zumal spīhr die Bedeutung Sphäre besitzt und zwar im Sinne der Astronomie und der Astrologie. Die himmlische Sphäre erscheint als Beizeichen solcher Götter, denen der ursprünglich astrologische Titel κοσμοκράτωρ gegeben wird. Auch die *aeternitas* wird auf römischen Münzen von der Himmelssphäre begleitet.<sup>4</sup>

Daß spīhr als die Sphäre des Tierkreises und der Planeten der geistigen und nicht der physischen Schöpfung zugerechnet wird, ist an sich nicht logisch und nur aus der Vorstellung zu erklären, daß die Sterne göttliche oder dämonische Wesen sind. Die Astrologie verlegt die elysäischen Gefilde in die Sphäre der Fixsterne oder des Mondes, während sie nach Jamblich zwischen Sonne und Mond zu suchen sind.<sup>5</sup> Die alte

<sup>1</sup> Für dessen Erschließung ist von H. S. Nyberg, Hilfsbuch des Pehlevi 1 u. 2, wesentliches geleistet worden, s. auch seine Behandlung des 1. Kap. des Bundahišn im Journal asiatique 214 (1929) 206 ff., auch als S.-A. erschienen.

<sup>2</sup> Mēnūk i xrat. 2, 28; Pahlavi Texts, ed. by J. Dastur Minocheherji Yasasp. Asana 2, 95.

<sup>3</sup> Horn, Neupers. etym. Nr. 707; Hübschmann, Pers. Studien 73.

<sup>4</sup> Cumont, Fouilles de Doura-Europos 103, 109; Pauly-Wissowa, Realencycl. s. v. aeternitas; Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen, Königsberg 1910.

<sup>5</sup> Macrobius, Comm. somn. Scip. 1. 11, § 8.

pythagoreische Theorie verlegt das Reich der Seelen jenseits der Sphäre des Mondes, wo die Ewigkeit beginnt. Bekanntlich betrachtet der sāsānidische Mazdaismus die Planeten als daēva-, während noch der jungavestische Kalender die Planeten zu den göttlichen Mächten rechnet und z. B. Tira-, Merkur, ebenso berücksichtigt wie er in Namen vorkommt. Für Tira- ist dann, als aus nicht bekannten Gründen die Planeten von den mazdaistischen Theologen zu den bösen Elementen gestellt wurden, der Fixstern Tištrya- eingesetzt worden.<sup>1</sup> Tištrya- heißt vielleicht eigentlich „Strahlen schießend“ und ist wie der Name des mythischen altindischen Schützen Tiṣya ergibt, eine in die arische Periode zurückreichende Gestalt.<sup>2</sup> Im Avesta erscheint als solcher himmlischer Schütze ʒrəxša-<sup>3</sup>, „der beste Pfeilschütze unter den Ariern“, der durch seinen Schuß die Grenze Irans gegen Tūrān bestimmt haben soll.<sup>4</sup>

## 6.

Wie spīhr ist auch, wie bereits bemerkt wurde, der Begriff der anaghra- ravāh- in den Bereich des Transzendenten versetzt worden. Dies ist dem Schema manahya- oder manyava- / astvant- oder gaēthya- zuliebe mechanisch geschehen. Denn die Göttlichkeit der Gestirne kann sich an sich auch in der materiellen Welt kundgeben. So heißt es von der Sonne, daß sie zwar der sichtbaren Schöpfung angehört, aber doch amarg, unsterblich ist.<sup>5</sup> Auch sind die Gestirne selber nicht mehr die anfangslosen Lichter, der Aufenthalt der Seligen und das geistige Reich. Solche Anschauungen finden sich im Manichäismus, der Sonne und Mond als die Sitze von Mithra- und Jesus zu Stationen des Aufstieges des in den Seelen enthaltenen Lichtes macht. Die Fixsterne erscheinen bei Mānī als an das Firmament gefesselte Archonten, denen Mithra- in androgyner Gestalt das verschlungene Licht zu entreißen bemüht ist. Daß der Mond die erste Station der Seelen ist, nehmen die Pythagoreer und Poseidonios an.<sup>6</sup>

## 7.

Im Manichäismus ist das Licht eine kosmische Potenz. Die gleiche Auffassung ist auch im mazdaistischen Pahlavī-Schrifttum vertreten. Soweit dieses Licht mit der stofflichen Welt verbunden ist, wird es zum gētāh oder gētīk rōšnīh, zum Licht im materiellen Dasein. Gleich-

<sup>1</sup> Messina, Der Ursprung der Magier, glaubt an Meinungsverschiedenheiten zwischen den Magiern und den babylonischen „Chaldäern.“

<sup>2</sup> Tira- ist nicht die persische Form für Tištrya-; Markwart, Südarmenien 17\*.

<sup>3</sup> Markwart a. a. O. 15\*f. Yašt 8, 6; 37.

<sup>4</sup> Bartholomae, Indogerm. Forsch. 12, 103.

<sup>5</sup> Dēnkart 1, 51 Sanjana.

<sup>6</sup> Reinhardt, Kosmos und Sympathie 308 ff.; Cumont, Afterlife 93; 96 ff.

bedeutend mit *gētāk* ist *astōmand*, „mit Leiblichkeit begabt.“ *Getāh* ist die irdische Welt oder die stoffliche Daseinsform, welche letztere auch mit dem Begriff *astōmandih* ausgedrückt wird. Wir haben hier die avestische Vorstellung *gaētha- astvant-*, die körperliche Welt, vor uns. Schon im jüngeren Avesta werden die Eigenschaften unter *gaēthya-* und *astvant-* nebeneinander auf das körperliche, stoffliche Sein angewandt. *astvant-*, „mit Knochen begabt“, benutzt auch schon Zarathuštra in den *Gāthā*, wo *gaētha-* dagegen nicht im Sinne von Welt, sondern als das lebende Wesen oder der materielle Besitz erscheint. Daß so ein von *gay-*, Leben, abgeleiteter Begriff zu der Bedeutung der Habe gelangt, hat sein Gegenstück im Altindischen, wo unter *gaya* die Familie, aber auch Haus und Hof verstanden werden.

## 8.

Im Avesta heißt das *vahišta- arəhu-*, das Paradies in der Sphäre der *anaghra- raviah-*, leuchtend. Das *aša-* wird im *Yasna- haptarshāti- raviahvant-*, „mit Licht begabt“, genannt.<sup>1</sup> Zwischen *aša-* und dem Feuer bestehen alte Verbindungen. Im Hinblick auf das im Licht befindliche *vahišta- arəhu-* trägt einer der sechs Begleiter des *Saviyant-* den Namen *raviasiaēšman-*<sup>2</sup>, welche Bezeichnung Bartholomae fragend als „Licht bereitend“ gedeutet hat. Das *vahišta- arəhu-* ist geistig, deshalb muß auch das Licht dieses Aufenthalts der Seligen nicht stofflicher Art sein.

Dieses transzendente Licht wird nun in den Pahlaviquellen mit *Ahura- Mazda-* (Öhrmazd) in Beziehung gesetzt. Zunächst ist das Licht des *vahišta- arəhu-* oder des *garōdhmān*, des Paradieses oder des jenseitigen Reiches, der Aufenthaltsort des Öhrmazd: *andar rōšnih hamē but*, „im Licht war er immerwährend“, heißt es im *Bundahišn* 62, 10 und die nächste Zeile fährt fort: *hān rōšnih gās u gyāk i Öhrmazd*, „jenes Licht ist der Ort und Platz des Öhrmazd“. Aber dieses Licht ist zugleich auch das unmittelbar aus Öhrmazd hervorgegangene Element, das sich nun mit der stofflichen Welt verbunden hat und die Form der guten Schöpfung enthält. Als *gētāh* oder *gētik rōšnih* tritt das ursprünglich transzendente Licht in dem materiellen Dasein in Erscheinung. Der *Bundahišn* sagt darüber 72, 20 ff.: *haī gētāh rōšnih karp i dāmān i x<sup>v</sup>ēš frāī tāšit*, „vom Licht der stofflichen Welt aus schuf er die Erscheinungsform seiner Geschöpfe“. *Bundahišn* 74, 15 ff. gibt diesen Gedanken folgendermaßen wieder: *īēš asar karp haī asarē rōšnih frāī tāšit dāmiī i hamāk andar asar \*karpē bē dāt*, „denn die anfanglose Form bildete er aus dem anfanglosen Licht und die gesamte Schöpfung schuf er in der anfanglosen Form. Diese anfanglose Form ist nach der gleichen Stelle des *Bundahišn* dem Vergehen der Zeit (*zamān saīšn*)

<sup>1</sup> *Yasna* 37, 4.<sup>2</sup> *Yašt* 13, 121; 128.

nicht unterworfen. Ebenso wie karp wird auch tan verwandt, namentlich als tan i pasēn, als die Gestalt, die die Schöpfung dereinst in der Endzeit nach der Auferstehung, ristāyēz, annehmen wird.

Von diesem Begriff der Form oder Gestalt aus wird es auch klar, daß Ohrmazd kein karp zukommt, so daß die vielleicht in manchen Schulen verfochtene Annahme unrichtig ist, das Licht sei der Körper des Ohrmazd.<sup>1</sup> Dem Ardā Virāz erscheint, als er bei seiner Himmelfahrt in die Gegenwart des Ohrmazd gelangt, dieser nur als ein Licht. Ausdrücklich erklärt Ardā Virāz, daß dieses Licht kein tan, kein Körper oder keine Gestalt im Sinne von karp, war.<sup>2</sup> Ohrmazd besitzt die Eigenschaft des rōšn vēnākīh, die Fähigkeit, mit lichtem Blick alles zu durchdringen. Der Anblick des göttlichen Lichtes und Glanzes veranlaßt Ahriman zu seiner Gegenschöpfung, patyāra-. Die Geistigkeit Gottes setzt den Mangel eines Körpers oder einer Gestalt voraus, und angesichts der bildlichen Darstellungen Ohrmazds, die mit seiner Unvorstellbarkeit im Widerspruch stehen, hat man treffend hervorgehoben, daß diese ebensowenig auf einen Anthropomorphismus der Mazdaverlehrer hinweisen wie die Wiedergabe Gottvaters in der Gestalt eines Greises in der christlichen Kunst die Christen einem solchen Verdacht auszusetzen vermag.<sup>3</sup>

## 9.

Hinsichtlich des Feuers liegt der Fall so, daß das Feuer als die Form, karp, des Lichtes angesehen wird. Die Bestimmung, baxt, des Feuers stammt vom anfanglosen Licht her, erklärt Bundahišn 80, 12 ff. Mit diesem Feuer ist die Form des Guten, karp i vēh, so verbunden, wie es seinem Willen entspricht. Andererseits zeigt sich das Himmelsgewölbe, girt, in der Gestalt des Feuers, so wie sie dem Lichte angemessen ist.<sup>4</sup> Es handelt sich hier um asmān, das Firmament, nicht um spīhr.

## 10.

Im Sinne des Parallelismus der guten und der bösen Einrichtungen wird auch ein geistiges Prinzip der Finsternis angenommen, asar tārikīh, die anfangslose Finsternis; ihr entspricht in der stofflichen Welt gētāh tarīkīh. Im Hadhōxt Nask 2, 33, einem nur in Trümmern erhaltenen avestischen Text unbestimmten Alters, ist ebenfalls von anaghra-temah-, der anfangslosen Finsternis, die Rede. Diese Finsternis ist nicht die Abwesenheit von Licht, sondern gilt als eine Substanz des geistigen wie des materiellen Bereichs. Der Aufenthaltsort Ahrimans ist die Tiefe,

<sup>1</sup> Spiegel, Eranische Altertumskunde 2, 24.

<sup>2</sup> Ardā Virāz nāmāk 101, 10 ff.

<sup>3</sup> Casartelli, La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sasanides 23.

<sup>4</sup> Bundahišn 73, 1 ff.



zufrepādhak, der βῶλος, das Gegenstück zum anfangslosen Licht, der Stätte des Ohrmazd.

Da das lodernde Feuer (x<sup>v</sup>arak ātoxš) die Form des Lichts darstellt, so wird ein dämonisches Feuer konstruiert, das seine Gestalt von der transzendenten Finsternis herleitet. Dem Avesta sind die Begriffe x<sup>v</sup>āthra- und duzāthra- vertraut, in denen I. Hertel scharfsinnig die Stätten des guten und des bösen ātar- erkannt hat. Die Gāthā operieren bereits mit dem Ausdruck x<sup>v</sup>āthra-, der dort das Paradies bedeutet.<sup>1</sup> Ob die Vorstellung des „guten Feuers“ hier noch durchschimmert, läßt sich nicht mehr entscheiden.

Duzāthra- kommt dagegen nur im jüngeren Avesta vor<sup>2</sup>, könnte also an sich eine künstliche Parallelbildung zu x<sup>v</sup>āthra- sein. Freilich meint Hertel, daß das üble Feuer nach arischer Auffassung mit der Leiche verbunden sei und daß aus dieser Vorstellung heraus sich die Aussetzung der Toten bei den Iranern erklären lasse.<sup>3</sup> Aber ob die Lehre vom schlechten ātar- wirklich so alt ist, kann dahingestellt bleiben.

\*siyāvah ātur heißt im Bundahišn 73, 14 f. die Form, karp, nach der Ahriman die bösen Tiere bildet. Das lichtlose Feuer ist dem Manichäismus ebenfalls vertraut, der ja den Dualismus in seiner ausgeprägtesten Gestalt vertritt.

## 11.

Das Alter dieser Doktrin vom Licht und der Finsternis als den geistigen Ursubstanzen läßt sich ungefähr danach ermitteln, daß Plutarch das „reinste Licht“ und den Zophos, d. i. die Finsternis und zugleich die Unterwelt, als die Prinzipien hinstellt, denen Ohrmazd und Ahriman entstammen sollen. Gleichzeitig erklärt er aber, daß nach Ansicht der Perser der oberste Gott dem Licht (d. h. also nach mazdaistischer Annahme dem stofflichen Licht) am meisten von allen sichtbaren Dingen ähnlich sei<sup>4</sup>, eine Auffassung, die bei Porphyrios wiederkehrt.<sup>5</sup> Dieser sagt nämlich, daß den Magiern zufolge der Leib des Horomazes dem Licht, seine Seele aber der Wahrheit gleiche. Die Quelle des Plutarch ist der Platonschüler Theopomp, wobei nach dem Zusammenhang anzunehmen ist, daß Plutarch gerade bei seinen Betrachtungen über das Licht als die Substanz des guten Gottes wirklich von Theopomp abhängig ist, so daß hier eigene Erkenntnisse Plutarchs nicht vorliegen. Jedenfalls scheint Plutarch der zervanitischen Lehre fernzustehen, obwohl man gerade ihn als Zeugen für die Verbreitung zervanitischer Meinungen hat anführen wollen.<sup>6</sup> An sich wäre z. Z. Plutarchs die Kenntnis

<sup>1</sup> S. auch Yasna 43, 2 x<sup>v</sup>āthrōya-, die Erlangung des Paradieses oder das Streben nach dem Paradies. <sup>2</sup> Yasna 8, 8; togamadaēiā 53.

<sup>3</sup> IIQF. 9, 23 f.

<sup>4</sup> de Is. 46 f.

<sup>5</sup> Vita Pythag. 41.

<sup>6</sup> Benveniste, The Persian religion.

des wohl unter den Arsakiden wenn auch nicht entstandenen, so doch stärker verbreiteten Zervanismus durchaus denkbar.

Nun würde, falls man Plutarchs Darstellung durchweg auf Theopomp zurückführt, die iranische Lichtlehre mindestens ins 4. vorchristliche Jahrh. hinaufreichen, also in die Zeit des ausgehenden Achämenidenreichs.<sup>1</sup> In die gleiche Epoche führt der Dāmdādh Nask, der für die hier in Betracht kommenden Abschnitte des Bundahišn als Quelle gelten kann.<sup>2</sup>

Immerhin fragt es sich, ob auch die im Bundahišn niedergelegte Auffassung durchweg aus dem Dāmdādh Nask abgeleitet werden kann. Abgeschlossen wurde der Bundahišn in islamischer Zeit, aber die Ansichten von der Lichtnatur des Guten, die er enthält, stimmen mit manichäischen Meinungen überein. Da Mānī unter den ersten sāsānidischen Herrschern gewirkt hat, muß die Lichtlehre bereits damals bekannt gewesen sein. Wir gelangen also hiermit mindestens in das Ende der arsakidischen Periode.

Nun kommen in den Pahlavītexten verschiedene Begriffe vor, die stark an solche der griechischen Philosophie anklingen. Bei spīhr, Himmelsphäre, ist bereits auf die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit dem griechischen *σφαῖρα* hingewiesen worden. Die Doktrin vom karp oder tan, die aus dem anfanglosen Licht oder der anfanglosen Finsternis entwickelt werden, erinnert an die aristotelische Form *χωριστόν*, die selbständig, ohne *οὐσία*, Substrat, vorhanden ist. Die stoische Lehre hält das Feuer, in das sich die Welt immer wieder in der *ἐκπύρωσις* auflöst, für gleich mit der Weltseele oder mit Zeus. Im Fall von baxt, dem Schicksal, kann man die *εἰμαρμένη*, das Verhängnis, wie die *πρόνοια*, die Vorsehung, heranziehen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Eigenartig ist die Lehre Plutarchs, de Iside 45; de animae procreat. 6 f., daß die Materie an sich nicht böse, sondern indifferent ist, indem sie den gemeinsamen Ort für Gutes und Schlechtes bildet. Obwohl Plutarch an die platonische Annahme von den zwei Weltseelen anknüpft, auf die in der Materie die Sehnsucht nach dem Göttlichen wie das in der ungeordneten Bewegung sich kundgebende entgegengesetzte Prinzip zurückgeführt werden, drängt sich der Anklang an die mazdaistische Anschauungsweise auf, die in der stofflichen Welt den Schauplatz des Ringens zwischen Gut und Böse sieht. Auch Porphyriad Marcellam 29 scheint den mazdaistischen Grundsatz der freien Entscheidung für oder gegen das Gute auszusprechen und den Gedanken, daß erst diese Stellungnahme den körperlichen Bereich als gut oder schlecht abstempelt, wenn er erklärt, daß die Schuld am Bösen nicht im Leibe liegt, sondern in der Seele und ihrem auf das Niedere gerichteten Begehren.

<sup>2</sup> Vgl. den Vortrag von A. Christensen über die Quellen des Bundahišn auf dem Leydener Orientalistenkongreß von 1931; auch Reitzenstein-Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus 11 ff., 207 ff.

<sup>3</sup> Chryssippos Περὶ προνοίας 1 nach Plutarch de Stoic. repugn. 41.

## 12.

Solche vereinzelt Analogien reichen zu einem endgültigen Urteil über die Möglichkeit einer Abhängigkeit der in den Pahlavischriften niedergelegten Lichtlehre von griechischen Vorstellungen noch nicht aus. Immerhin gibt es zu denken, daß jene vielleicht sehr alte arische Anschauungen vom Wesen des Lichtes hervorholende Richtung der mazdaistischen Theologie gerade in die Epoche der Arsakiden und der jüngeren Achämeniden gehört, die für die gegenseitige Annäherung von Orient und Griechenland auf geistigem Gebiete kennzeichnend ist. Das lebhaftes Interesse, das die platonische Akademie östlichen Dingen und insbesondere den iranischen Anschauungen entgegenbrachte, fällt hierunter ebenso wie die Rolle, die in der Zeit vor Alexander Griechen im Reiche der Perser spielten. Alexanders Politik der Vereinigung von Makedonen und Iraniern zur Führung im Orient ist bekannt. Unter den Arsakiden ist das hellenistische Element nie fortzudenken, und auch die Sāsāniden unterließen es nicht, der Wissenschaft und Geistesart der griechischen Kultur ihre Aufmerksamkeit zu widmen. Es ist daher durchaus denkbar, daß in der Lichtlehre, wie sie uns in der mitteliranischen Literatur entgegentritt, Einflüsse griechischen Denkens sich bemerkbar machen.

Die Wichtigkeit des gesamten Gebietes des Achämenidenreiches, namentlich seiner westlichen Hälfte, für diese fruchtbare Kulturmischung kann man nicht hoch genug anschlagen. Es ist kein Zufall, daß in der hellenistischen Zeit Syrien, Mesopotamien und Ägypten neben manchen Bezirken Kleinasiens die Landschaften sind, wo sich die philosophische und wissenschaftliche Weiterentwicklung vollzieht, aus der die klassische Welt eben solchen Nutzen zu ziehen vermocht hat wie der Orient.

**DER RISUS PASCHALIS**  
**EIN BEITRAG ZUR RELIGIÖSEN VOLKSKUNDE**  
VON *HANNS FLUCK* IN FREIBURG I. BR.

Wie in den antiken Riten häufig Dinge begegnen, die wir als profan und ritueller Feierlichkeit unangemessen empfinden<sup>1</sup>, so finden wir auch öfters christliche Feste mit derlei Beiwerk, mit Possen und Scherzen ausgestattet, die weder mit der Würde des Festes selbst, noch mit der des Ortes — meist der Kirche —, wo dieses Fest stattfindet, im Einklang stehen. Und doch werden diese Dinge von noch ungekannten Anfängen an durch Jahrhunderte hinübergenommen bis in die neueste Zeit; tief verankert in der Volksseele, trotzen sie nicht nur abfälliger Kritik von seiten Andersdenkender, sondern selbst den Verboten kirchlicher oder weltlicher Behörden.

Einen dieser merkwürdigen Bräuche, der katholischen Kirche angehörend, stellt das sogenannte Ostergelächter dar. Es handelt sich in der Hauptsache darum, daß der Pfarrer am Ostertage von der Kanzel ein „Ostermärlein“, d. h. eine erheiternde, nicht immer ganz „einwandfreie“ Erzählung oder improvisierte Schnurre usw. zum besten gab, um dadurch bei seinen Zuhörern eben dieses Ostergelächter hervorzurufen.

In der modernen Literatur hat diese Sitte eine eingehende Behandlung noch nicht erfahren.<sup>2</sup> Ich habe versucht, alles mir zugängliche Material beizuziehen, und hoffe dadurch, einen interessanten und ergebnisreichen Beitrag zur Geschichte religiöser Volksbräuche liefern zu können.

Art und Zeit der Entstehung dieses Brauches liegt für uns völlig im Dunkeln, und es bedeutet für uns auch keinen Gewinn zu wissen, daß das 16. Jahrhundert schon nicht mehr hiervon gewußt hat. Der *Risus paschalis* — so nannte man das Osterlachen auch — ist in der

---

<sup>1</sup> vgl. Verf., *Scurrile Riten in griechischen Kulturen*. Diss. Freiburg i. Br. 1931.

<sup>2</sup> Die beste Zusammensetzung gibt wohl Weber in *Welzer und Welte. Kirchenlexikon*, 2. Aufl. Freiburg, IX (1895) 1226 ff., doch tritt dabei Unvollständigkeit und der Versuch einer Verteidigung zu stark hervor. Ferner Fr. Steger, *Ostermärchen und Ostergelächter in der Europa*, 1871, Nr. 15, 458 ff.; Dr. A. Dreyer in *Der Sammler (Unterhaltungsbeil. d. Münchner-Augsb. Abendzeitung)*, 1923, Nr. 26); G. Chr. Lichtenberg „*Das christliche Ostergelächter*“ im *Göttinger Taschenkalender*, 1787, 151/2.

Literatur am Anfange des 16. Jahrhunderts plötzlich da, erscheint aber so eingebürgert und mit dem Volkstum verwachsen, daß sein schon früheres Bestehen ohne weiteres erschlossen werden darf. Es klingt daher durchaus glaubhaft, wenn F. J. Bronner<sup>1</sup> nach einem gewissen C. Schenkling folgendes als im Jahre 1399 von der Kanzel gesprochen berichtet, als Beispiel für die österlichen Schnurren: „Nun, liebe Leutelein, muß ich mich noch nach der Gewohnheit richten und Euch zur Lust ein Ostermärlein erzählen. Da mir aber nicht sogleich eins einfallen will, so beachtet dies: Welcher Mann Herr ist über sein Weib, der hebe jetzo beide Arme in die Höhe und rufe Juch! Da sich nichts regte, streckte der Geistliche seine Arme in die Höhe und rief Juch. Ein allgemeines Gelächter erscholl und man ging vergnügt von dannen.“ Variationen dieses Meisterschaftsstreites in Verbindung mit dem Ostergelächter scheinen dann im 16. Jahrhundert besonders beliebt zu sein, wie aus verschiedenen Stellen damaliger Literatur hervorgeht. So finden wir unter Bebels Schwänken vom Jahr 1561 unter Nr. 21 das folgende<sup>2</sup>: *In die resurrectionis dominicae contionator quidam Wablingensis (ut plerumque eo die aliquid ioci ac factiarum inter contionandum afferri solet) carmen triumphale Salvatoris nostri illi viro demandabat inchoandum, qui domi suae imperaret, non uxor. Sed cum diu neminem inveniret, exclamavit: Pro deorum atque hominum fidem! refrixitne adeo animus virilis in vobis omnibus, ut nemo viriliter imperet? Tandem unus rei indignitate motus inceptavit, quem tandem omnes communiter viri tam quam virilis honoris vindicatore ad convivium deduxerunt et summa liberalitate ac reverentia tractaverunt, quoniam omnibus viris decori et honestati fuisset. — Hoc autem anno scilicet MDVI in monasterio Marchtello in ripa Danubii sito hoc idem fecit quidam frater ordinis praedicatorum. Sed cum nullus virorum incipere vellet, iussit incipere mulieres, quae imperium domus agerent. Ubi protinus omnes de principatu contententes inceperunt.*<sup>3</sup>

Bei der Auswertung dieses Berichtes muß zwar mit Vorsicht gearbeitet werden, denn wir finden ihn inmitten von Schwänken, die nichts anderes als „lecherlich“ sein wollen, so daß dieser Meisterschaftsstreit sehr leicht zu einem Topos der Schwankliteratur geworden sein kann, wie wir es auch tatsächlich finden.<sup>4</sup> Trotzdem aber darf man meiner

<sup>1</sup> Von deutscher Sitt und Art, München 1908, 139. Leider ist die ausgeschöpfte Quelle nicht angegeben.

<sup>2</sup> Herausgeg. v. G. Bebermeyer, Bibl. d. lit. Vereins Stuttgart 276 (1931) und deutsch v. A. Wesselsky, München und Leipzig 1907, 2 Bde.

<sup>3</sup> Auf diesen Schwank hat hingewiesen Carl Fr. Flögel, Geschichte des Grotesk-Komischen, Liegnitz und Leipzig 1788, 183, mit Zufügung: Jener Mönch fing seine Osterpredigt an: Gute Nacht Stockfisch, willkommen Ochs.

<sup>4</sup> Siehe Wesselsky a. a. O. 176, wo alle Parallelen angeführt sind.

Meinung nach dieser Erzählung einen historischen Wert nicht absprechen, denn es werden nicht nur die beiden Orte Waiblingen und Kloster Marchtal, sondern auch das Jahr 1506 genannt. Daraus ist schon zu ersehen, daß diese beiden Fälle nur als eklatante und für die Schwankliteratur dankbarste Beispiele solchen Osterbrauches angesehen werden sollen, wie es ja dann auch heißt: *ut plerumque eo die aliquid ioci ac facetiarum inter contionandum afferri solet*. Gemeint ist natürlich bei oder nach der Predigt, denn es folgt dies aus einem andern Schwank, in dem der Verfasser auf den andern zurückgreift.<sup>1</sup> Es handelt sich da um das *imperium ancillarum in sacerdotes*. Nach der Aufforderung an die Männer zu singen (wie oben) *cum nemo id inciperet, inceptit ipse ille sacerdos dicens: se nihil domi habere praeter felem, cuius ipse dominus esset. Futuro anno, cum idem ad viros diceret eodem die nec adhuc inventus esset, qui id de se iure polliceri posset: Nec ego, inquit, nunc incipiam, cum mihi domi sit ancilla.*<sup>2</sup> Interessanter, weil mehr individuell, ist ein Zeugnis, das die Zimmerische Chronik bietet<sup>3</sup>: Im Jahre 1514 hatte in Meßkirch ein gewisser Paule Hebenstreit gewettet, seine Frau würde ihm in allem gehorchen. Zum Beweis ließ er heim-schicken und seine Frau um einen Bettzipfel bitten; die Frau gehorchte wirklich, die Wette war gewonnen. Da berichtet nun der Chronist: „Das ist nun also ansten bliben biß uf die nechst kunfftige ostern, und als ainest vor jaren zu Mösskirch der geprauch gewesen, daß der predi-cant oder pfarrer uf den ostertag nach der predig ein gueten, lecher-lichen schwank gesagt, da hat“ der damalige Pfarrer die Geschichte mit dem Bettzipfel in der Osterpredigt vorgebracht. Also wieder eine Meister-schaftsanlegenheit. Der Betroffene ärgert sich darüber sehr und verläßt unter Schimpfen die Kirche. „Hernach ward von dieses singens wegen ain sollichs gespai under der burgerschafft, das vil ein böser zu be-sorgen was, derhalben herr Gotfridt Wernher solche und dergleichen facetias uf der canzel zu treiben ernstlich verboten, welches auch also biß uf unsere zeiten gehalten wurd.“<sup>4</sup> Es geht also daraus hervor, daß der Pfarrer den Stoff zu diesem „lecherlichen schwank“ aus den Tages-ereignissen seiner Gemeinde nehmen und dabei von einzelnen seiner Pfarrkinder reden konnte. Es scheint demnach, daß der *Risus paschalis* Anlaß werden konnte, die oder doch einige Leute von der Kanzel zu „bringen“, ohne daß sich die Betroffenen wehren konnten, eine Ver-mutung, die ihre Bestätigung findet in einem Vierzeiler aus dem Jahre 1568: dank lobsing, was odem hat / frisch in gottes statt / niemand

<sup>1</sup> Nr. 157, s. Bebermeyer 162; Wesselsky 70/1.

<sup>2</sup> De dominatione mulierum vgl. Bebel II, 4, 16, 62, 139; III, 67, 154.

<sup>3</sup> ed. Karl A. Barack II, Tübingen 1869.

<sup>4</sup> vgl. A. Birlinger, Aus Schwaben II, 82/3, Wiesbaden 1874.

darf sich beschweren / bei disen ostermären.<sup>1</sup> Unser Beispiel lehrt nun allerdings, daß man sich eben doch beschwerte, was zum Anlaß eines lokalen Verbotes wurde. — Ganz unbestimmt und schon zum Topos geworden finden wir diese Form des Risus paschalis bei Johann Pauli Schimpf und Ernst (1522)<sup>2</sup>, wo als Anlaß zum Ostergelächter das „schlätferig sein“ der Zuhörer angegeben wird.<sup>3</sup> Daß der Risus paschalis überhaupt dazu dienen mußte, der unaufmerksamen Zuhörer Interesse wieder zu gewinnen, erhellt aus der Münchener Handschrift Cod. Inderst. 116, wo fol. 69 zu lesen ist: Wenn das ist, daz die leut an der predig slaffn welln, wildu dan machen daz sy erwachen und nit slaffn So sagt ni die fabel usw.<sup>4</sup> Eine weitere, sehr ergebnisreiche Quelle über diesen Osterbrauch bedeutet das eigens über den Risus paschalis geschriebene, 21 Seiten umfassende Werkchen *De risu paschali, Oecolampadii ad V. Capitonem Theologum epistola apologetica*, Basileae 1518, aus dem ich die wichtigsten Stellen anführen will. Er schreibt in der Vorrede: Quos (nämlich iocos) hic noster admonenti mihi respondens acriter obiurgat: maxime ob intempestivos iocos, quibus in celebritate paschali, omnibus modis augendam in deum pietatem et gratitudinem expugnare solent. Quasi Christum pro nobis obita morte redivivum, non aliter liceat quam laetitia scurrili excipere. Es handelt sich also um die intempestivi ioci, über die er dann S. 6 wertvolles Material gibt: Subicit tandem animos pestilens illa consuetudo, qua in multis ecclesiis, ipso sacrosancto die Paschae, inter concionandum, ad recreandos auditorum animos ludicrae fabellae proferuntur. Eam ego et probatissimorum patrum oraculis reprehensam, non semel audivi: et ipsas per naturam meam, ut illi aiunt, rigidam approbare nunquam potui. Vidi enim gravissimos viros alioqui verbi divini non parum diligentes auditores, ea hora delituisse domi, ne talibus nugis contaminarentur. Vidi quoque, et viderunt alii permulti, nonnullos, ridentibus aliis Concionatoris ineptias, indignabundos tam auditorium quam Concionatorem reliquisse. Hunc morem tamquam sacrum custoditurus frater quidam, cui plangendi, quam risus excitandi officium peculiarius esse deberet: superiori anno, magno satis ineruditae plebeculae plausu deblaterabat, tam ridicula deliramenta, ut me pudeat, eiusmodi nugis chartas commaculare, ne pias aures offendam. Eum ego hominem non multo post conveni, rationem requires,

<sup>1</sup> s. Jak. Grimm, Wörterbuch VII, Sp. 1377, sub voce ostermäre.

<sup>2</sup> ed. Johannes Bolte II, 70, Berlin 1924.

<sup>3</sup> Noch allgemeiner findet sich dasselbe in geringen Variationen bei Gast I, 20; Kirchhof I, 364; Sommer 67; Talitz 193/4; Merkens I, 217; vgl. die genannte Ausgabe II, 432.

<sup>4</sup> Über das Predigtmärlein s. J. Klapper, *Reallex. d. dtsh. Lit.-Gesch.* I, 332 f. und Bebermeyer, *ibidem* 341 f. und Fr. Pfeiffer, *Predigtmärlein in der Zeitschrift Germania* III, Stuttgart 1858.

unde mos ille involavisset, an paschalibus gaudiis dignus, an ab apostolis in has usque temporum feces profluxisset. Quid multis? intempestiva hora hominem accessi, ab importuno male audire cogebar. Admonuit me inscitiae meae, qui pulcherrimam, concionatorique imprimis necessariam τῆς εὐτραπέλειος virtutem ignorarem: In paschali die non tam serium esse oportere Concionatorem. Nolo dialogum nostrum inserere, quo per horam frustra inter nos disceptabamus. Sequenti die, in convivio multorum exposui disputationem nostram: coeperuntque et sodales ridiculas gerras memoriter singuli percensere, quas alii aliis in locis audierant, eo ipso die scilicet. Unus instar cuculi, placentulis in cava salice devotatis cucullabat; alius fimo bubulo incubans, tamquam vitulam producturus, appropinquantes sibilis more anserum abigebat; alius laicum una nocte cucullo indutum sacerdotem esse persuadebat et ad altare admittebat. Ita commemorabant, ut ante oculos rem depingerent. Aderat et qui divi Petri strophas narraret, quibus hospites symbolis et naulis defraudaret. Obscoeniores missas facio pauculis indicatis. Stupebam, repente omnes tam facundos, tam felicis memoriae, alioquin infantes et rudes. Rogante autem me, numquid et allegorias tenerent, subito repressus est clamor. Vix tandem senior ait, audisse se ex Concionatoribus, non id tum agere eos, ut mysteria evolvant, sed ne non festivi et comes auditorium exhilarent.

Der hohe Wert dieses Zeugnisses tritt sofort zutage, und man darf sich wundern, daß in der gesamten modernen Literatur, wo das Ostergelächter gestreift wird, unser Oecolampadius unbekannt geblieben ist.<sup>1</sup> Am Ostertag werden also ludicrae fabellae, Ostermärlein von den Predigern erzählt, und der Risus paschalis wird oft so geübt, daß verschiedene Kirchengänger sich gezwungen sehen, die Kirche zu verlassen, während andere gleich von vornherein zu Hause bleiben. Denn manchmal steigert sich diese Fröhlichkeit zu einer solchen Ausgelassenheit, daß der Verfasser gar nicht wagt, es dem Papier anzuvertrauen, aus Furcht, mancher Ohren dadurch zu beleidigen. Am wertvollsten sind für uns die Berichte der Teilnehmer an dem convivium über die Art des Osterlachens, wie sie ein jeder tags zuvor gehört: Einer schrie immer Kuckuck wie der gleichnamige Vogel, wenn er im hohlen Weidenbaume seine Jungen gefressen. Ein anderer legte sich auf Rindermist, tat, als wäre er im Begriff, ein Kalb hervorzubringen (also wohl zu gebären), und trieb die näher Kommendem nach Art der Gänse durch Schnattern von

<sup>1</sup> Genannt allein bei Christoph von Schmid, Schwäbisches Wörterbuch, Stuttgart 1831, 416, der auch hinweist auf J. Conr. Fueßlin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchen- und Reformationsgeschichten des Schweizerlandes, Bd. V, 446 ff., Zürich 1753, wo anläßlich einer kurzen Biographie und Würdigung auch das Werkchen über den risus paschalis beigezogen ist.



sich weg. Wieder ein anderer zog einem Laien eine Mönchskutte an, machte ihm dann vor, er sei nun Priester, und führte ihn zum Altare. Wieder einer erzählte, mit welchen Mitteln der Apostel Petrus die Wirte um die Zeche betrogen. Von weiteren Berichten, die noch gemacht wurden, will Oecolampad lieber schweigen, weil sie „obscoeniores“ sind. Es wird dann die Frage aufgeworfen, ob man bei diesen Gelegenheiten auch Allegorien hören könne, aber keiner vermag eine bejahende Antwort zu geben. Schließlich weiß ein alter Mann zu sagen, er habe von Predigern gehört, nicht die Erschließung der Mysterien sei der Zweck dieser Osterpredigten, sondern lediglich die Belustigung der Zuhörer.

Wir erfahren also eine ganze Menge Neues über den Risus paschalis damaliger Zeit, und doch müssen wir uns hüten, den Worten unseres Gewährsmannes blindlings zu glauben. Denn er bekennt von vornherein, diesem Brauch als Gegner gegenüberzustehen, und als Angehöriger des Calvinismus ist er gleichzeitig bestrebt, den Anhängern des Papismus „eins anzuhängen“, wie wir es auch später mehrfach finden werden. So können wir z. B. für seine Darstellung, als gebe es unter den Ostermärlein keine Allegorien, leicht den Gegenbeweis bringen: In der Münchener Handschrift Cgm 4681 (= cod. germ. Monac. nach der Nummerierung von 1830) findet sich: Ein Ostermere Im 1551 Jar zu München in unser frawen pfarr gepredigt. Ist ein walfart gen Jerusalem Geistlicher weis züersten. Es ist die Fiktion, als sei der Prediger vor einiger Zeit nach Jerusalem gereist und auf dem Wege in sieben Häuser gekommen, die Symbol sind für allerlei Laster, was sehr lustig und zum Teil recht derb erzählt wird. Und auf S. 21: Volgt die aüflegung des ostermeres (Wüste = böse Welt; Wallfahrtsziel Jerusalem = Himmel; die Bewohner der Häuser = die verschiedenen Richtungen des Menschenlebens usw.). Wenngleich auch hier mit komisch-derben Ausdrücken und zum Lachen reizenden Darstellungen nicht gespart ist, so trägt das Ganze doch einen tieferen moralischen Inhalt, es ist lediglich Allegorie. Aber wie schon angedeutet, wurde in der Zeit der Reformation insbesondere wie auch später noch diese den Papisten zugeschriebene Sitte als besonders verwerflich betrachtet von denen, die jede Möglichkeit benützten, ihren Religionsgegnern nach ihrer Überzeugung die Verkehrtheit ihres Glaubens darzutun. Als Beispiel hierfür kann der Bericht von Ph. Julius Reichtmeyer dienen, der in „Der berühmten Stadt Braunschweig Kirchenhistorie“ II 309, Braunschweig, 1707, schreibt: In ihren Predigten brachten sie (nämlich die papistischen Pfaffen) einen hauffen Fabeln und Fratzen aus Heydnischen Scribenten hervor usw. Als Beispiel wird dann die weiter unten angeführte Fabel von der Höllenfahrt Christi<sup>1</sup>

<sup>1</sup> s. Flögel a. a. O. S. 82.

gegeben. Rechtsmeyer ist in seiner ganzen Darstellung bestrebt, Dinge, die für den alten Glauben der Papisten keinen Ruhm bedeuten, propagierend herauszustellen, eine Absicht jedoch, der wir die Kenntnis des Brauches damaliger Zeit im wesentlichen verdanken. Und wenn auch diese Leute naturgemäß darauf ausgingen, die Schattenseiten des Kirchengegners hervorzuheben, und dadurch zu Übertreibungen leicht geneigt waren, so darf man doch nicht vergessen, daß ihnen eine solche Bloßstellung nicht gelungen wäre, wären nicht tatsächlich derlei Dinge vorgekommen. Auf der andern Seite findet sich natürlich dasselbe, denn wenn wir von Otto Melander, einem eingefleischten „Papisten“, das Folgende erzählt bekommen<sup>1</sup>, so haben wir den entsprechenden Fall auf der andern Seite und es ist dieselbe Vorsicht am Platze. Er berichtet nämlich, er habe einen reformierten Pfarrer gekannt, der am Ostertag, als ihm der Abendmahlswein nicht schmeckte, den Meßner mit lauter Stimme anfuhr: Opfermann, wo hast du den Wein geholet? das ist warlich ein schlimmer Wein und kaum einer Schlehen wert. Der Meßner antwortete: Ich hab ihn zu N. N. geholt. Dar der Pfarrer: Ein hundsfoth auf dein nasen, konntet du ihn nicht zu N. N. holen, da ist er leiden gut, ich soff sein gestern gut Stucke.

Dieser Bericht darf sicherlich die Vermutung erwecken, daß das Gebaren dieses Pfarrers mit dem *Risus paschalis* zusammenhängt, woraus zu schließen wäre, daß gewisse Rudimente dieser Sitte sich auch trotz der heftigen Bekämpfung bei den reformierten Predigern erhalten hatten. Dem Volk imponierte ja eine Osterpredigt, die den *Risus paschalis* bezweckte, sicherlich weit mehr als eine nüchterne Auslegung der heiligen Schrift. — Das von Rechtsmeyer oben angeführte Märlein von der Höllenfahrt Christi selbst trägt trotz ausgesprochener Lustigkeit allegorischen, einen tieferen Sinn enthaltenden Charakter, handelt es sich doch zweifellos darum, die Macht des Gottessohnes wider den Satan in lachen machender Form darzutun. Und es scheint dieses Märlein sich einiger Beliebtheit erfreut zu haben, denn auch von anderer Seite hören wir davon. Johann Mathesius schreibt in einer seiner Predigten<sup>2</sup>: Geliebten freunde im Herren! etwan pfeiget man umb dise zeyt Ostermehrlein und herrische gedicht zu predigen, damit man die leut, so in der fasten durch ire busse betrübet, und in der marterwochen mit dem Herrn Christo mitleyden getragen, durch sölch ungereumbte und lose

<sup>1</sup> *Locorum atque Seniorum cum novorum, tum selectorum atque memorabilium Tomus I, Francofurti 1540, p. 676, beigezogen v. Joh. Weißlinger, Aus-erlesene Merkwürdigkeiten von alten und neuen Teol. Marcktschreyern usw. I, 246, Augspurg 1750.*

<sup>2</sup> *Historien Von des Ehrwirdigen in Gott Seligen Dokt. Martin Luther, Nürnberg 1566, 77, VIII. Predigt.*

geschwetz erfrewet und wider tröstet, wie ich solcher Ostermehrlein inn meiner jugent etliche gehöret. Als da der Sone Gottes für die vorkburg der Hellen kam und mit seim kreutz anstieß, haben zwen Teuffel jre lange nasen zu riegeln fürgesteckt. Als aber Christus anklopft, das thür und angel mit gewalt auffgieng, hab er den zweyen Teuffeln jre langen nasen abgestossen. Solches nannten zu der zeyt die gelerten Risus paschalis. Mathesius hörte das angeführte Märlein in seiner Jugend, also etwa im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts. Gleichzeitig gibt er uns zu erkennen, daß man damals die Ostermärlein auch in Verse kleidete und närrische Gedicht von der Kanzel predigte. Den Grund solcher Lustigkeit gibt er gleichfalls an, lehnt aber für sich selbst den Brauch vollständig ab, ja es ist sogar festzustellen, daß er als Lutheraner das Fehlen des Risus paschalis bei dem neuen Glauben als besonders wertvoll hervorhebt. Es schreibt von ihm nämlich Johann Balth. Schuppen in seinen Lehrreichen Schriften<sup>1</sup> in Erinnerung an eine „Predigt, welche jener am dritten Oster-Feyertag zur Vesper gehalten. Darin er also redet: Liebe Freunde im Herren. Ihr Alten habt euch zu erinnern, wie man vor Alters am Ostertage zur Vesper pflegte von der Cantzel ein Osterneu zu sagen. Das waren närrische Fabuln und Märlein, wie man sie in Rockenstuben den Kindern erzehlet. Damit wolte man die leute frölich machen. Wir danken aber unsern treuen Heyland, der uns vor aller Abgötterey, auch von den narrischen Fabuln und Luegenden errettet hat usw.“ Schuppen selbst sagt hierzu: „Es läßt sich aber ansehen, als sey es in der Kirchen ein alter löblicher Brauch gewesen, die hohen Artickel unseres Christlichen Glaubens den einfältigen Leuten in feinen lustigen Historien und Bildern fürzustellen. Dieser Gebrauch aber ist hernach durch ungelehrte und unverständige Lehrer in einen Mißbrauch geraten.“ Mathesius nennt aber seine eigene Predigt, in der er die Ablehnung des Brauches ausspricht (den er für die Papisten als charakteristisch hinstellt, in einer andern Predigt: wie die papistische pfaffen in der predigt possen reizen und ein ostergelächter anrichten)<sup>2</sup>, auch ein Osterneu. Seine ablehnende, ja verdammende Haltung muß uns überhaupt in Staunen setzen, wenn wir in die Werkstätte seines Predigens einen Blick werfen. Da finden wir aneinandergereiht Märlein der sonderbarsten und erheiterndsten Art, die, wenn es auch keine Ostermärlein sind, jenes von Christi Höllenfahrt bei weitem übertreffen.<sup>3</sup> Ja Schuppen, der ebenfalls ein ganzes Sammelurium solcher von Mathesius gepredigter Märlein a. a. O. anführt, nennt ihn nur den „Fabelhanns“. Es ist dies also ein neuer Beweis dafür, daß

<sup>1</sup> Frankfurt 1719, 828; vgl. Grimm, Wörterbuch sub voce Osterneu.

<sup>2</sup> Syr. I, 119a; vgl. Grimm, Wörterbuch sub voce Ostergelächter.

<sup>3</sup> a. a. O. 68ff., VII. Predigt.

man theoretisch zwar diesem Brauch den Krieg erklärte, ihn in der Praxis aber selbst ausübte, in dem sicheren Bewußtsein, mit dieser Art des Predigens bei den Zuhörern den größten Erfolg zu haben. Daß man hierbei zu den sonderbarsten Mitteln griff, erhellt aus den angegebenen Stellen, und der genannte Rechtmeyer berichtet sogar von der „altväterischen Fabel von des Heiligen Francisci Niderkleide<sup>1</sup> (Hosen), die von der Kanzel vorgebracht wurde.“ Es ist dies eine lustige Fabel, in der ein Mönch beim Ehebruch, durch das Kommen des Mannes gestört, unter Zurücklassung seiner Hosen fliehen muß. Den Verdacht des Ehemannes zerstört aber der Abt, zu dem er gelaufen, mit dem Hinweis, es handle sich um die Reliquie des heiligen Franziskus, durch die die Frau gesund geworden sei. Diese Reliquie wird dann vom ganzen Kloster mit Kreuz und Fahne feierlichst zurückgeholt, wobei sie den Leuten, darunter auch dem betrogenen Ehemann, zum Kuß gereicht wird.<sup>2</sup> Andere suchten wieder ihre Predigt durch altheidnische Zitate zu würzen. So erzählt Rechtmeyer von einer solchen Osterpredigt papistischer Art, die sogar den Anfang der Religionsänderung in dem betreffenden Stadtteil von Braunschweig bewirkt haben soll.<sup>3</sup> Es ist also durchaus nicht immer so unberechtigt, den Brauch abzulehnen, denn es müßte zu denken geben, daß selbst ein Mann wie Geiler von Kaisersberg, einer der bestkatholischen Männer seiner Zeit, freilich ein ebensolcher Reformator aller Mißstände, die sich in die Kirche eingeschlichen hatten oder sich einzuschleichen suchten, in einer seiner Predigten<sup>4</sup> davor warnt, die Ohren dazu zu gebrauchen, „märlein zu hören und fabeln und gut schwenk. Als etwan thund die alten prediger, die alten hän, die uf den ostertag ein fabel sagen und ein osterspiel machen“, denn sicherlich hätte Geiler eine solche Warnung nicht ausgesprochen, hätte nicht das Gebaren verschiedener Pfarrer seiner Zeit und Umgebung (Straßburg) ihn dazu gezwungen. Denn gerade von Süddeutschland erzählt Sebastian Frank in seinem Weltbuch<sup>5</sup>, daß der Pfarrer „beschleust also sein predig mit etwa einem schambaren ostermerlin, auf das er die oren der jugent kitzlet; damit hat der passion ein end“. Und wegen der Lustigkeit allein hätte sich Geiler die Mühe nicht genommen, dagegen zu wettern. Die Art des Risus paschalis war es sicherlich auch, die Erasmus von Rotterdam zu folgendem Ausfall bewogen hat<sup>6</sup>: *Sed impudentius est, quod feriis pascha-*

<sup>1</sup> vgl. Poggio (ed. A. Semerau, Leipzig 1905 = Romanische Meistererzähler IV) Nr. 232; dazu Anmerkung S. 232/3 mit zahlreichen Parallelen.

<sup>2</sup> a. a. O. 25.

<sup>3</sup> a. a. O. III, 28/9.

<sup>4</sup> Nach H. Rinn, Kulturgeschichtliches aus deutschen Predigten, Hamburg, 1883, 3; die Stelle bei Geiler konnte ich trotz eifrigen Suchens nicht finden.

<sup>5</sup> Leipzig 1535, 135, vgl. Grimm, Wörterbuch sub voce ostermärlein.

<sup>6</sup> *Ecclesiastae Basileae* 1535, 126.

libus quidam velut ex more populi risum movent, idque fabulis manifeste confictis, plerumque etiam obscoenis, quales ne in convivio quidem vir probus sustineat absque pudore commemorare. Nequaquam ad hoc laetitiae genus invitavit psalmus paschalis quum ait: Hic est dies quem fecit dominus, exultemus et laetemur in eo. Id eo quoque fit absurdus, quod ista non incidunt per occasionem, sed ex abrupto inseruntur vel impinguntur potius. Denn wenn da in der Kirche am heiligen Osterfeste Dinge vorgebracht werden, die zu erzählen ein anständiger Mann nicht einmal am Biertisch wagen würde, so ist ein solcher Protest schon berechtigt, ja auch die früher angeführten Berichte gewinnen an Glaubwürdigkeit.<sup>1</sup> Gewiß, jenes „obscoenis“ brauchte nicht überall die Regel sein, aber daß es häufig genug vorkam, wird auf Grund des vorliegenden Materials für jene Zeit wohl niemand bezweifeln. Daran hatte ja das Volk seinen besonderen Spaß, und dieser Spaß des Volkes, eben der Rîsus paschalis, war ja der Zweck der Sitte, wie wir oben so oft gehört und wie auch Erasmus betont: Es wird nicht nur jede Gelegenheit begierig ergriffen, sondern diese Gelegenheit wird „ex abrupto“ herbeigeführt. — Als letzter Zeuge für das Ostergelächter des 16. Jahrhunderts ist noch zu nennen Ludovicus a Seckendorf, der berichtet<sup>2</sup>: In his (nämlich verbis des Varillesius), quae de dotibus Lutheri praedicantur, demtis exaggerationibus, ex ore inimici acceptari possunt. Ex defectibus, quos allegat, nullum probabunt adversarii praeter excandescantiam, de qua ipse non semel questus est, et iocandi nimiam libertatem. Haec eo tempore etiam monachis familiaris erat, qui liberioribus, immo scurrilibus dictis concionibus suis gratiam quaerebant, imprimis in Festo paschali, in quo solenne erat auditores ad risum movere, quem paschalem vocabant, das Ostergelächter. Seckendorf schreibt zwar erst am Ende des 17. Jahrhunderts, aber wir dürfen wohl glauben, daß er diese Aussage über den Rîsus paschalis des vorhergehenden Jahrhunderts auf Grund genauer Kenntnis der Geschichte der Reformation und des kirchlichen Lebens damaliger Zeit überhaupt getan hat. Wir lernen daraus, daß es am Ostertage geradezu zur Liturgie gehörte, die Zuhörer zum Lachen, zum Rîsus paschalis zu bringen. Da Seckendorf vom Rîsus paschalis als einer ehemaligen Sitte redet, könnte man leicht annehmen<sup>3</sup>, daß der Brauch des Ostergelächters im wesentlichen der Zeit — auf Grund unserer bisherigen Belege — vom 14. bis Ende des 16. Jahrhunderts

<sup>1</sup> s. Anton Linsenmayr, Geschichte der Predigt in Deutschland, der S. 181 das verwerfende Urteil des Erasmus vergeblich einzuschränken sucht (München 1868).

<sup>2</sup> Commentarius Historicus et Apologeticus de Lutheranismo Lipsiae I, 22, 1694.

<sup>3</sup> vgl. auch Rechtsmeyer a. a. O.

angehört, doch ist dem nicht so. Freilich für das 17. Jahrhundert ist das Material etwas dürftiger, aber der Grund ist leicht einzusehen. Die meisten bisherigen Berichte verdanken wir Glaubenskämpfern, die das Vorhandensein des Risus paschalis als willkommene Waffe im Kampf gegen den Religionsgegner mitbenützten. Wichtig aber war für diese der Brauch, wie er bestand im 16. Jahrhundert zur Zeit der Entstehung und Vertiefung der Glaubenspaltung, während er — wenn auch vorhanden — im 17. Jahrhundert in solcher Fehdeliteratur naturgemäß an Interesse einbüßen mußte. Nur ein einziges Testimonium konnte ich für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts finden. Joseph Scheidl veröffentlichte im Jahre 1927<sup>1</sup>: Ein Ostermärlein. Beitrag zur altbayrischen Kultur und Kirchengeschichte. Das Märlein (aus den Jahren 1632—1648 stammend) lautet: „Zu Rörmoß, . . . hat der Pfarrer am Heyl. Ostertag auf der Borkkirchen (= Empore) einen Paurnknecht aufgestellt, denselben dahin instruiert, daß, wan er die stieg am predigstuel antrett, soll der Paurnknecht anfangen, wie ein Goggelhan zu khrehen, auch das Hennen- und Hannen-Geschrey, biß das ostermähr aussein werdte, continuiren. Underdessen hat Pfarrer angefangen zu erzählen, daß unlangsten ihre zwei, ein Mann und weibsperson ein Walfahrt zu St. Leonhardt vorgenommen hetten, unterwegs aber bei einem Paurn eingkbert und selbigen umb die Nachtherberg gebetten haben, und weilen der guete Paurman mit übrigen Betten nit versehen gewest, haben die zwei Walfarthende auf der Pruggen (= Ofenbank) fürlieb genommen. Was aber vürybergangen, khinde Pfarrer seines Theils nit wissen. Die Prugg aber sey mit ihnen ein und beede zu den Hanen und Hennen in die Steigen hinundergefahlen. Da muest nun der angestellte Paurnknecht mehr als zuvor khrehen. Die ganze Paursmenig, wie leicht zu glauben, in abgshmaches Lachen ausbrechen, niemand aber konte“ andächtig sein. Dieses Ostermärlein ist sehr charakteristisch. Denn wir erfahren, daß zum Zwecke des Ostergelächters eine Hilfsperson, ein „paurnknecht“ zugezogen wurde, der durch sein Kikeriki der Predigt den nötigen Anschauungs- bzw. Anhörungsunterricht geben mußte.<sup>2</sup> Für das Ende dieses Jahrhunderts besitzen wir über 100 solcher Ostermärle (auch Ostermayrl genannt) in dem amüsant zu lesenden Buch des Pfarrers Andreas Strobl von Puchbach in Bayern: Ovum paschale no-

<sup>1</sup> Zeitschrift für Kirchengeschichte, 45. Band, Neue Folge 8, S. 9 ff.

<sup>2</sup> Es erinnert dies an den sogenannten Roraffen im Straßburger Münster, über dessen Funktion bisher leider noch wenig bekannt ist. Es war eine groteske Figur, am Orgelfuße angebracht, in die sich am Pfingstfeste irgendein mutwilliger Geselle versteckte und mit Geschrei, derben Späßen und lustigen Liedern das Volk während des Gottesdienstes zu belustigen bestrebt war, s. W. Röhrich, Geschichte der Reformation im Elsaß I 52, Straßburg 1830.

vum.<sup>1</sup> In der Vorrede dieses interessanten Werkes schreibt der Verfasser über den Risus paschalis folgendermaßen p. 2: Diese erfreulich Zeitung (er meint die Auferstehung Christi) verkündet die Christ-Chatolische Kirch alle Jahr zu der H. Oesterlichen Zeit / mit dem trostreichen Alleluja / und begeheth die Jährliche Gedächtnuß dieser erhaltenen Göttlichen Victori mit höchster Solennität / erlaubet auch / und lasset den Predigern zu / ihre Zuhörer mit einem erfreulichen oder kurzweiligen Gedicht und Oster-Märl auffzumunteren, damit die hernach auff die darauff folgende geistliche Lehr und Wort Gottes auffmerksamer werden / maßen diß eins auß den besten Mitteln / die Leuth auffmerkend zu machen“ usw. In den drei Teilen dieses Ovum paschale novum finden sich, wie gesagt, mehr als hundert der verschiedenartigsten Ostermärlein, alle als Basis für die Osterpredigt verwendet. Auch die Nutzenwendungen der zum Teil sehr lustigen Schwänke sind in dem genannten Werk zu lesen. Sehr oft sind sie aber geradezu mit den Haaren herbeigezogen, und man merkt deutlich wieder, wie aus dem Mittel zum Zweck gern der Zweck selbst wird. Die ganze Sammlung trägt das Imprimatur der Kirche, daher auch der verhältnismäßig ordentliche Ton der Märlein. Ein einziges Stück, wohl von der Zensur übersehen, enthält Zweifelhaftes, denn die Worte „Sie zaigte ihnen durch den Spund die Feigen heraus“ können doch wohl nur nach der obszönen Richtung gedeutet werden.<sup>2</sup> Aber gerade weil dieses Werk als literarisches Dokument, ausgezeichnet mit dem Imprimatur der bischöflichen Zensur, in die Öffentlichkeit hinausging, kann es nicht als Zeugnis dafür gelten, wie der Risus paschalis in Wirklichkeit am Ostertage von der Kanzel vorgebracht wurde. Und das eine dem Unanständigen zuneigende Beispiel darf doch schließen lassen, wie wir es ja oben schon gehört, daß die Praxis der Beliebtheit solcher Dinge noch weit mehr Rechnung trug. Von besonderer Wichtigkeit dagegen ist dieses Werk für die Frage, wie weit das Ostermärlein mit dem kirchlichen Ritus der Osterzeit verknüpft war. Und da muß gesagt werden: Wenn ein solches Werk mit Genehmigung der kirchlichen Behörde geschrieben werden konnte, dann bedeutete eben das Ostermärlein einen Teil der kirchlichen Osterliturgie, und wir haben hier zum ersten Male den Beweis, daß der Risus paschalis tatsächlich liturgisch mit dem Ostergottesdienst offiziell verbunden war. Auf Grund dieser Tatsache steht fest, daß der Risus paschalis auch im 17. Jahrhundert zur Freude des Volkes in Anwendung kam, daß wir also vom 16. Jahrhundert eine durchgehende Linie vor uns haben, auch wenn wir weitere Belege nicht nachweisen

<sup>1</sup> Salzburg 1698, 1700, 1710.

<sup>2</sup> s. Carl Sittl, *Gebärden der Griechen und Römer*, Leipzig 1890, 103.

können. Um so mehr sind wir zu einem solchen Schluß berechtigt, als auch für das 18. Jahrhundert wieder reichliches Material zur Verfügung steht. Christian Harpagaeus hält es im Jahre 1701 für selbstverständlich, seinen Zuhörern anläßlich der Ostermontagspredigt ein Ostermärlein zu erzählen, ist sich nur nicht schlüssig, welches aus so vielen er herausgreifen soll. Er schreibt<sup>1</sup>: „Der Ostermärlein ist schon eine so große Anzahl erdichtet und von allen Canzlen vorgetragen worden, daß ich anstehe, welches aus so vielen ich Ewer Lieb solle vorbringen.“ Ein weiteres höchst interessantes Beispiel führt Steger a. a. O. aus dem Jahre 1724 an: „Wie arg es manche Pradiger trieben, mag aus der nachstehenden Anekdote aus dem Jahre 1724 geschlossen werden. Unbekannt mit der sonderbaren Sitte, besuchte in jenem Jahre der damalige sächsische Gesandte in München . . . eine Münchner Kirche. Er war erstaunt, als der berühmteste Prediger Münchens die Kanzel betrat und sich wie ein Hanswurst geberdete. Allein das Erstaunen verwandelte sich in Bestürzung, als er plötzlich seinen eigenen Namen aus dem Munde des Predigers vernahm, der ihn mit den verletzendsten Ausdrücken begleitete, mit Beinamen, welche von der Versammlung mit lautem Gelächter empfangen wurden.“ Der Graf beschwert sich, und das Ganze klärt sich als ein Mißverständnis auf. „Der Geistliche, dem der sächsische Legationssekretär ganz unbekannt war, hatte einen anderen seines Namens, einen Lutherischen Geistlichen am Ansbacher Hof, der eine theologische Streitschrift herausgegeben, zur Zielscheibe seines Witzes erwählt.“ Leider gibt Steger die Quelle, aus der er dieses Zeugnis schöpft, nicht an, was aber kein Grund ist, das Beispiel nicht als voll zu nehmen oder dessen Glaubwürdigkeit in Zweifel zu setzen. Auch diesmal spielt sich das Geschehen in einer süddeutschen Stadt, in München, ab. Zwar wird nirgends gesagt, es handle sich um ein Ereignis, das am Ostertag vor sich gehe, aber da Steger es ausdrücklich als Beispiel für den Risus paschalis anführt, so dürfen wir das voraussetzen. Eine ganz neue Art des Ostergelächters tritt uns da entgegen, eine Art, die aber Verwandtschaft zeigt mit jener Osterpredigt zu Meßkirch in der Zimmerischen Chronik. Denn wie dort der Brauch des Osterlachens vom Pfarrer dazu benützt wurde, Leute seiner Gemeinde mit Namen auf die Kanzel zu bringen und sie eventuell durchzuhecheln, so finden wir hier den Risus paschalis als Gelegenheit benützt, unliebsamen Glaubensgegnern eins auszuwischen, indem man sie von der Kanzel aus lächerlich zu machen sucht. Und selbst der berühmteste der der damaligen Münchner Prediger ließ es sich nicht nehmen, bei diesem Anlaß die Streitschrift eines Gegners in entsprechender Weise zu quit-

<sup>1</sup> Geistliche Hirtentäsche, Kempten 1701, 295.



tieren und sich dabei wie ein Hanswurst zu benehmen. Wir haben also gerade den umgekehrten Vorgang gegenüber dem Brauche des 16. Jahrhunderts. Während damals der Risus paschalis den Reformatoren zum Anlaß wurde, den Beweis zu versuchen, die alte Kirche gebe sich mit Aberglauben und Tändeleien jedweder Gattung ab, bietet er jetzt dem katholischen Pfarrer Gelegenheit, sich über seinen Gegner lustig zu machen. Was für München, die große Stadt, gilt, wo doch nur bestgebildete Prediger gewesen sein dürften, darf, entsprechend derber und volkstümlicher, für die Landpfarreien angenommen werden. Das nächste Zeugnis führt wieder in eine süddeutsche Stadt, nach Augsburg, wo von P. Franciscus Borgia Gözenberger, einem Jesuiten, im Jahre 1752 die folgende Schrift herausgegeben wurde: „Die in drey wichtigen Punkten Catholisch wordene Herren Lutheraner von Augspurg 1752, in einem Oster-Mährlein vorgestellt“. Darin ist zu lesen: „Die gesuchte Erleichterung des Gemüths bey disen Jüngeren (von Emmaus, Luc. 24, 13) hat ganz glaublich auch vor Jahren Anlaß gegeben, daß viele Prediger ebenfalls ihre Zuhörer in der österlichen Zeit zu ermuntern suchten, nach einer langen Traurigkeit usw. Es ist also, wie es scheint, nach und nach der Brauch aufgekommen, zu einer Ermunterung der Herzen, eine annehmliche und zugleich nützliche Fabel, oder Ostermärlein von der Canzeln vorzutragen. Und in der Wahrheit, diser Brauch, wan er in den gebührenden Schranken geblieben, wäre nicht zu tadeln, und ist es auch noch nicht heutigen Tags, Darumen auch wir anjetzo disem Brauch gantz sicher und getröst folgen mögen. . . Ich hatte schon ein anderes Ostermärlein bereithet, aber etwas, was sich jüngsthin in allhiesiger Stadt zugetragen, hat mich veranlasset, mein Vorhaben zu ändern usw.“ Und in diesem Ostermärlein auf S. 16 handelt es sich um ein weißes Lämmlein, das nicht auf den Rat der Mutter, auf sein sauberes Kleid zu achten, hören will, sich deshalb ganz schmutzig macht und beschämt zur Mutter zurückkehren muß. Aus diesem Zeugnis erfahren wir zunächst, daß zur Zeit unseres Autors im allgemeinen der Brauch des Risus paschalis auf die „Gemüthserleichterung“ der Jünger zu Emmaus zurückgeführt wird. Gözenberger hält es für seine Zeit als völlig in der Ordnung, daß man am Ostertag die Zuhörer ermuntert und ihnen eine Fabel, ein Ostermärlein erzählt. Er verwirft aber all die Auswüchse, wie sie die Zeit mit sich gebracht — ein neuer Beweis, daß solche tatsächlich vorkamen —, geniert sich aber nicht, dem Brauche selbst zu folgen. Und er benützt die Sitte, Lutheraner, also wieder Glaubensgegner, lächerlich zu machen. Wir sehen auch, es ist also noch um 1750 erlaubt, Vorkommnisse in der Gemeinde für den Risus paschalis zu verwenden. Auf Kosten einiger weniger wird das Ostergelächter inszeniert, und wenn wir die Gözenbergerische Predigt genau durchlesen, so treten

Sticheleien, Spott und Lächerlichmachung allerorten zutage, so daß wir glauben dürfen, daß der Erfolg ein ganz kräftiger war. Diese Verunglimpfung des Gegners schaut auch aus dem eingefügten Märlein von dem Lämmlein hervor, denn jedermann weiß, wer damit gemeint ist, der sich das „Belzlein allerorten beschmuzt“ haben soll. — Ein weiterer Zeuge für das Vorhandensein des *Risus paschalis* im 18. Jahrhundert ist der oben schon erwähnte Johann Conrad Fueßlin, der a. a. O. schreibt: „... weil die Prediger, welches auf den heutigen Tag in der Catholischen Kirche in Übung ist, eine so abgeschmackte Osterfreude trieben, daß sie gestudierte Zotten und Possen auf die Canzel brachten, um das Volk zum Lachen zu bringen.“ Fueßlin ist natürlich auf die „Catholischen“ nicht gut zu sprechen, und er freut sich offensichtlich, ihnen durch diese Sache einen Seitenhieb versetzen zu können, aber wir haben trotzdem kein Recht, ihn der Unwahrheit zu zeihen. Diese „gestudierten Zotten und Possen“ brauchen ja nicht die Regel gewesen zu sein, aber daß sie vorkamen, darf man nach all unsern bisherigen Testimonien nicht in Zweifel setzen. Es geht dies ja auch daraus hervor, daß es die Kirche selbst für nötig fand, gegen Mißbrauch dieser Sitte einzuschreiten, ein Schritt, der keine Berechtigung hätte, wenn nicht tatsächlich viele Übertreibungen und Auswüchse vorgekommen wären. In den *Acta selecta Ecclesiae Augustanae*<sup>1</sup> ist folgendes zu lesen: „... Da nun Ihre Churfürstliche Durchlaucht... zu Höchst Ihrem nicht geringen Leidwesen theils selbst bemercket, theils auch in Erfahrung gebracht, daß in dem... Bisthume Augsburg die so betitelten Ostermärchen annoch an sehr vielen Orten gehalten werden, wo von öffentlicher Kanzel das geheiligte göttliche Wort durch Vorbringung der ungereimtesten Possen strafbar entunehrt wird, als haben Höchstdieselbe gnädigst anbefohlen, daß diese Mißbräuche... in Zukunft bey Vermeidung schärfesten Einsehens und unausbleiblicher Bestrafung für allezeit unterlassen werden sollen.“<sup>2</sup> (Anno 1774.) Es ergibt sich hieraus, daß es um 1775 dringend nötig erschien, gegen die Mißbräuche, die mit dem *Risus paschalis* getrieben wurden, kirchlicherseits energisch vorzugehen. Denn wenn wir in dem kirchlichen Erlaß des damaligen Bischofs von Augsburg — es war Clemens August — die Worte „ungereimteste Possen“ lesen, so dürfen wir uns darunter schon etwas Außergewöhnliches vorstellen.

<sup>1</sup> ed. Jos. Anton Steiner Augustae Vindelicorum 1785, 349/50.

<sup>2</sup> Ob der von Benedikt XIV. in den *Institut. eccl.* XXVII, 15 zitierte Erlaß aus d. Ende d. 17. Jahrh.: *ut pravam consuetudinem iam pridem inventam penitus extinguerent, ob quam nonnulli concionatores non sacram doctrinam ac virtutem populos edocebant, ... sed auditorum mentes paradoxis poetarum fabulis vanisque rhetoricorum ornamentis oblectabant* auf die Predigtmärlein überhaupt oder auf die Ostermärlein abzielt, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden.

Und wenn für eventuelle Übertretung des erlassenen Verbotes die schärfste Strafe angedroht wird, so ist dies nur zu verstehen, wenn die Art der Übertretung dem Strafmaß in der Größe entspricht, und damit gewinnen die erwähnten Zeugnisse derer, die den Brauch sehr scharf verurteilen, immer mehr an Glaubwürdigkeit. — Das nächste Testimonium führt wieder nach Süddeutschland, in die Donaustadt Regensburg. In dem *Compendium Constitutionum Ecclesiasticarum Diocesis Ratisbonensis*<sup>1</sup> ist zu lesen: „Hortamur quoque, et obtestamur in domino praedicatores omnes, ne . . . aut ad fabulas, chronodisticha, aut alia apocrypha confugiant. Conciones paschales, vulgo Ostermärlein dictae, numquam instituantur.“ Es werden darin, wie wir hören, die Ostermärlein überhaupt verboten. Es ist ja auch klar, daß bei einer bloßen Mahnung zu Ernst und Strenge doch immer wieder über das gebührende Maß hinausgegangen wird. Wir erhalten aber aus diesem Erlaß gleichzeitig wieder etwas über die Art der Osterpredigten mitgeteilt. Ohne „dogmatische Gewissensbisse“ legten die Prediger den Sinn in die Heilige Schrift, den sie gerade brauchten, machten die Predigt interessanter durch eingelegte Fabeln, wie wir ja wissen, aber auch — und dies ist wieder neu — durch extemporierte Verse.<sup>2</sup> Da nun aber der Ostertag die traditionelle Gelegenheit für derartige Scherze war, so dürfen wir unsere frühere Vermutung wieder aufnehmen, daß auch zur Erzielung des Risus paschalis Verse verwendet wurden; ist es doch zur Genüge aus Altertum und Neuzeit bekannt, daß Spott und Scherz im Gewande des Volksliedes oder sonstiger Verse einen besonderen Reiz ausüben. Daß es in der Tat — allerdings in weit früherer Zeit — im Bereich des Gotteshauses solche Lieder und Späße gab, läßt sich aus geringen Spuren noch erkennen. In dem Prager Poenitentialcodex 1353—1415<sup>3</sup> ist zu lesen: *Cantus et mulierum choros in atrio ecclesiae prohibete. Carmina diabolica, quae super mortuos nocturnis horis vulgus facere solet et cachinnos, quos exercet in contacione dei omnipotentis vetate, und an anderer Stelle*<sup>4</sup>: (Auszuschließen von der Kommunion sind) *item cantantes canciones seculares ineptas et scuriles. Ancille cum famulis vel viri cum mulieribus risus vel cachinnos et pohadky (Märchen) proferentes et ad luxuriam provocantes* (von einem Pergamentblatt des 15. Jahrhunderts). Daraus scheint hervorzugehen, daß es im 14. Jahrhundert in Prag einen besonderen Stand von Lustigmacherinnen und Lustigmachern gab, welche skurrile Lieder im Gotteshause bzw. in dessen Vorhalle zu Gehör brachten, wobei sie *risus vel cachinnos et pohadky*

<sup>1</sup> s. Jos. Lipf, Oberhirtliche Verordnungen u. kirchliche Erlasse f. das Bistum Regensburg, Regensb. 1853, 623/4.

<sup>2</sup> vgl. oben Mathesius.

<sup>3</sup> s. *Concilia Pragensia* ed. C. Höfler, Prag 1862, XVI.

<sup>4</sup> *ibidem* XVII.

vorführten, in solch störender Weise, daß es nötig wurde, kirchlicherseits dagegen einzuschreiten. Diese Verbindung von risus, cachinnus und Märchen ist geeignet zu dem Versuch, das Ganze in eventuelle Beziehung zu bringen mit unserem Risus paschalis, dem Ostermärchen, doch konnte ich trotz eifrigstens Suchens auch nicht die Spur eines Verbindungsgliedes finden. Diese seltsame Tatsache wenigstens anzuführen schien mir im Hinblick auf die verführerische Ähnlichkeit dieser Erscheinung mit dem Ostergelächter zum mindesten wertvoll.<sup>1</sup> Doch nun wieder zurück zur Neuzeit. Im Münchner Tagblatt von 1802, 792 ff. erschien ein offener Brief, überschrieben: An den Redakteur des Tagblattes (ein Ostermärchen betreffend), in dem sich der Verfasser beklagt über die noch gebräuchliche Unsitte des Ostergelächters, wobei der Pfarrer Ausdrücke brachte, „welche die Redaktion, um das Ehrgefühl der Leser nicht zu verletzen, geflissentlich wegläßt“. Und am Schluß heißt es: „Dieser Pfarrer ist nicht der einzige Mann (die Redaktion kann das durch einen andern, mehrere solcher Anzeigen enthaltenden Brief bezeugen), der so spricht und handelt, ich selbst kenne mehrere, die so, wie er, das Volk lehren.“ Schon wieder ist es die Gegend von München, in die uns dieser Bericht führt. Einen Einzelfall stellt das Ganze zweifellos dar als Überbleibsel der einstigen beliebten Sitte. Der Briefschreiber betont, es sei in einer Landgemeinde, wo der Pfarrer den Possenreißer machte. Es ist natürlich, daß der städtische Risus paschalis sich unterscheiden mußte von dem weit derberen, wie er auf dem Lande geübt wurde. Den Bauern mußte eine ganz andere Kost vorgesetzt werden, um bei ihnen das Ostergelächter hervorzurufen, als bei den an Feineres gewöhnten städtischen Bürgern, so daß jenes Märlein von der Wallfahrt eines Bauernpaares geradezu, wie ich schon oben betonte, als Musterbeispiel für den ländlichen Risus paschalis angesehen werden darf. Die Tatsache, daß dieser Fall nicht der einzige war, ist ein deutlicher Beweis dafür, daß es — wie auch dieser Briefschreiber betont — außerordentlich schwer ist, dem Volke solche durch die Tradition sanktionierte Bräuche mit Vernunftgründen zu nehmen. — Aus

<sup>1</sup> vgl. Julius Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882, 419: In der Vorhalle der Kirche trieben die Männer bei solcher Gelegenheit kaum ganz artige Scherze, die Weiber tanzten und ein besonderes Geschlecht von Lustigmachern, die Schwänkeerzähler, mußte man mit dem Anschluß vom Abendmahl bedrohen, um diesen Gewerbszweig allmählich zu unterdrücken. Seit die Kirche in solcher Weise dagegen auftrat, zog sich nun dieser heitere Teil der Feier . . . aus der Kirche hinaus: nur einmal im Jahre erhielt sich als letztes Restchen des Brauches der alte verfolgte cachinnus, die lustige laute Lache . . . in der Kirche — im Ostermärlein und dem Ostergelächter, dem Risus paschalis . . . Er (der Pfarrer) tritt also hier noch einmal des Jahres selbst an die Stelle der aus der Kirche gejagten Lustigmacher.“

dem 19. Jahrhundert stehen uns dann noch zwei Stellen aus Jean Paul zur Verfügung. Die eine findet sich in: Des Feldpredigers Schmelzle Reise nach Flätz<sup>1</sup>, wo zu lesen ist: „... , sey es nun der erste Osterfeiertag gewesen, der mich auf das sogenannte christliche Ostergelächter brachte, oder ...“. Die zweite Stelle steht in den politischen Fastenpredigten während Deutschlands Marterwoche<sup>2</sup>: „... die Osterfladen schmecken, ja das sogenannte ‚christliche Ostergelächter‘ oder die ‚Ostermärlein‘ herrschen in allen Büchern, ja in diesen Fastenpredigten wurde sogar noch früher gescherzt“. Zum ersten Zeugnis darf lediglich bemerkt werden, daß der Feldprediger Schmelzle, in diesem Falle Jean Paul selbst, sei es auf Grund einer diesbezüglichen Lektüre oder vom Hörensagen, an das Osterlachen erinnert wurde. In der zweiten Stelle zählt der Verfasser verschiedene Osterbräuche auf, darunter auch das Ostergelächter. In den Büchern soll darüber geschrieben sein, merkwürdig, daß wir nicht mehr davon haben. Die Sitte an sich hat ja mit der Literatur nichts zu tun, sondern gehört in die Kirche, unter das Volk. Deshalb ist es, wenn auch nicht sicher, anzunehmen, daß Jean Paul das Ostergelächter aus eigener An„hörung“ und aus der Literatur kennt. Es darf als ziemlich sicher behauptet werden, daß Jean Pauls literarische Kenntnis auf dem genannten Lichtenbergischen Artikel fußt, der seinerseits, wie deutlich zu sehen ist, auf Oecolampad zurückgeht. Dieser darf wohl überhaupt als Vater der ganzen literarischen Tradition des Risus paschalis betrachtet werden. — Gerade in der zweiten Stelle hätte die Einführung des Risus paschalis gar keinen Sinn, wenn nicht eine Zusammenfassung einer Anzahl gebräuchlicher Ostersitten vorläge. Umso mehr möchte ich einer solchen Annahme Glauben schenken, als der nächste und letzte Zeuge ähnliches vorbringt, dabei aber glücklicherweise die Quelle, nämlich die Selbstanschauung bzw. Selbstanhörung angibt. Johann Georg Jacobi schreibt an einer Stelle<sup>3</sup>: „... , bis ich daran gedacht habe, wie gewöhnlich es vor Alters gewesen, die wichtigsten Wahrheiten der Religion launicht zu behandeln und ihre heiligsten Gebräuche mit Possen zu vermischen. Noch in meiner Kindheit erzählten die katholischen Prediger ihr sogenanntes Ostermärchen, welches eine drollichte Anspielung auf die Auferstehungsgeschichte enthielt, je lächerlicher, desto besser.“ Da Jacobi seine ganze Kindheit in der Düsseldorfer Gegend verbrachte, so folgt, daß also auch in Norddeutschland der Risus paschalis in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts zuhause war. Es ist dies insofern von Wichtigkeit, als dadurch die oben berechtigt erscheinende Vermutung, es handle sich nur um einen süddeutschen Brauch, illusorisch wird.

<sup>1</sup> Tübingen 1908, 62/3.

<sup>2</sup> Sämtliche Werke 23. Bd., 245, Berlin 1842.

<sup>3</sup> Sämtliche Werke Band V 1819, 39 ff.

Nachdem nun die Zeugnisse gesammelt sind, gilt es, aus ihnen das zu erarbeiten, was für den Brauch des Ostergelächters wesentlich oder doch charakteristisch ist. Die Belege liegen ja zeitlich so günstig, daß wir eine fortlaufende Linie vor uns haben vom 14. bis zum 19. Jahrhundert. Es handelt sich dabei hauptsächlich darum, darzustellen, welches die räumliche Basis dieses Brauches ist, ob der Risus paschalis nur in bestimmten wenigen Gegenden Heimatrechte besitzt, oder ob er allgemein als gesamtdeutscher Brauch gewertet werden darf. Aus den Zeugnissen ist zu erkennen, daß das süddeutsche, besonders bayrische Element bei weitem überwiegt. Im 16. Jahrhundert vermag nur Braunschweig zu beweisen, daß außerhalb Süddeutschlands überhaupt der Brauch in Übung war; umso wertvoller ist dieses Zeugnis. Denn die Möglichkeit, daß die süddeutschen Beispiele durch Zufall in der Überzahl sind, ist dadurch gegeben, zumal wir ja auch Berichte haben, in denen überhaupt keine Lokalisierung des Brauches zu finden ist. Oecolampadius, Erasmus und Seckendorf gehen ganz allgemein gegen ihn vor, und der Schluß braucht daher nur gezogen zu werden, daß sie keinesfalls den Brauch in so allgemeiner Weise behandelt hätten, wenn nicht die Verbreitung auch eine allgemeine war, ja ich möchte sogar die Behauptung wagen, daß eine auf eine bestimmte Gegend beschränkte Sitte diese Beachtung von Männern wie Erasmus oder eine eigene Schrift von Oecolampadius überhaupt nicht gefunden hätte.<sup>1</sup> Dazu kommt, daß in dem Mittelniederdeutschen Handwörterbuch<sup>2</sup> das Wort ostermêreken, das nur aus jener Zeit stammen kann, aufgeführt und erklärt wird: „Risus paschalis, in die Osterpredigt eingeflochtene Schnurre“. Mir scheint es damit klar, daß bis zum 16. Jahrhundert der Brauch des Ostergelächters ein ganz allgemeiner war.

Die Zeugnisse des 17. Jahrhunderts weisen nach Bayern. Aus dem 18. und 19. Jahrhundert stehen uns wieder eine Menge Belege zur Verfügung, die alle — mit einer Ausnahme — von Bayern berichten. Diese Ausnahme, es ist Jakobis Bemerkung, führt ins Rheinland und macht wiederum den Beweis unmöglich, als habe es sich nur um einen bayrischen Brauch gehandelt. Um zur Lösung dieser Frage zu kommen, ist es nötig, zu der mehrfach vorgetragenen Behauptung, das Ostergelächter sei ein Rest altheidnischen Kultes, Stellung zu nehmen, die von Jakob Grimm<sup>3</sup>, A. Freybe<sup>4</sup> und H. Holland<sup>5</sup> vorgetragen werden,

<sup>1</sup> Leider ist die Allgemeinheit der Schwankliteratur in solcher Weise nicht auszubeuten, da sie ja oft nur Topikliteratur war.

<sup>2</sup> ed. A. Lübben, Norden und Leipzig 1888.

<sup>3</sup> Deutsche Myth., 4. Ausg. II, 651, 1876.

<sup>4</sup> Ostern in deutsch. Sage, Sitte u. Dichtung, Gütersloh 1893, 18.

<sup>5</sup> Gesch. d. altdeutsch. Dichtkunst in Bayern, Reg. 1862, 610.

während A. Linsenmayer<sup>1</sup> und Weber<sup>2</sup> einen solchen Beziehungsnachweis ablehnen. Es scheint mir hierbei wichtig festzustellen, daß in der katholischen Kirche auch an andern Festtagen Scherz und Spott heimisch sind<sup>3</sup>, wobei die Bezugnahme auf Geschehnisse der Heiligen Schrift offensichtlich und unzweifelhaft ist, so daß der Gedanke an heidnische Überlieferung geradezu absurd wäre. Und nun glaubt man am Osterfeste, weil der Gedanke an die altheidnische Frühlingsgöttin auftaucht, diese doch immerhin staunenswerte Sitte auf solchen Frühlingskult zurückführen zu müssen<sup>4</sup>, ohne aber dabei zu bedenken, daß man all die Predigtmärlein, wie sie im Laufe des Jahres von der Kanzel gesprochen wurden, mit dieser Theorie vereinbaren müßte. Jedermann würde es auch für verkehrt halten, wenn man bei einem Oster- oder Dreikönigspiel heidnischen Ursprung nachweisen wollte, nur weil z. B. durch einen Wettlauf zum Grabe Christi Scherz und Humor in die Liturgie eindringen. Ist es doch genugsam bekannt, wie in den Mysterien und Mirakelspielen jeweils die lächerliche Seite das Übergewicht erhielt, wie man jeden Anknüpfungspunkt für Witz und Lachen bereitwilligst, ja oft geradezu suchend herbeizog. Am Osterfeste aber brauchte man gar nicht lange nach einer solchen Gelegenheit zu suchen, sie bot sich von selbst in dem freudig-fröhlichen Charakter des Festtages nach der langen traurigen Fastenzeit. Nimmt man noch hinzu, daß der Messetext selbst Anlaß zum Ostermärchen bieten konnte (Luc. 24, 15: *et factum est dum fabularentur, oder der Osterpsalm: Hic est dies, quem fecit dominus, exultemus et laetemur in eo*) so braucht schon im Hinblick auf die ganz analoge Entwicklung im Mysterienspiel, *moralité* usw. eine andere Erklärung nicht gesucht werden. Es ergibt sich demnach, daß der Risus paschalis nicht nur kein Überrest altheidnischer Frühlingsfeier, sondern ein mittelalterliches Produkt der Meßliturgie, also etwas ausgesprochen Christliches ist. Diese meine Ansicht läßt sich sogar beweisen. Wäre der Risus paschalis Überbleibsel eines Ostara- usw. Kultes, so fänden wir ihn nur auf germanischem Boden, und der Nachweis seines Vorkommens auch in romanischen Ländern bringt jene These völlig ins Wanken. Für Frankreich berichtet es Littré<sup>5</sup> *sub voce ris: Ris de Pâques, bon conte que les prédicateurs avaient coutume de faire a leur*

<sup>1</sup> a. a. O.

<sup>2</sup> a. a. O.

<sup>3</sup> vgl. Trede a. a. O., Steger a. a. O.

<sup>4</sup> Völlig unberechtigt ist der Versuch F. Norcks (Der Festkalender, Stuttgart 1847 [Das Kloster ed. Scheible] VII 256), eine Beziehung herzustellen zwischen Ostergelächter und dem Jambus der attischen Baubo (vgl. Verf. a. a. O.).

<sup>5</sup> Dictionnaire de la langue française II, 1869, 1735; vgl. Cl. Klöpffer, Reallexikon III, Leipzig 1902, 302.

auditoire le jour de Pâques, für Italien berichtet es uns Trede<sup>1</sup> in wenig geänderter Form. Daher sind wir zu der Behauptung berechtigt, daß der Risus paschalis gewissermaßen internationaler Bestandteil der Osterfeier in der katholischen Kirche ist, ganz allgemein in Deutschland wie in den anderen Ländern ausgeübt. Anders wird dies vom 16. Jahrhundert an, seitdem die Reformierten diesen Brauch als Stein des Anstoßes, als Erzeugnis abergläubischen Götzendienstes brandmarken. Denn die Folgen dieser Verdammung mußten dazu führen, daß man sich in Zukunft hütete, durch die Ausübung des Brauches die verurteilende Kritik der Glaubensgegner hervorzurufen, daß man infolgedessen immer mehr davon abkam. Weiterleben aber konnte er dort, wo solche Anfeindung nicht zu fürchten war, in überwiegend katholischen Gegenden. So wundert es uns nicht, wenn wir feststellen, daß gerade in dem katholischen Bayern der Brauch solange weiterleben kann, aber — wie wir durch Jacobi wissen — auch im Rheinland, das ja bis heute noch überwiegend dem katholischen Glauben angehört.

Es ergibt sich demnach: Der Risus paschalis entsteht, anknüpfend an die Liturgie des Ostertages, in dem derbsinnlichen, lebensbejahenden Mittelalter, als Parallelerscheinung zu den zahlreichen „Grotesken“, wie sie sich zu jener Zeit in allen Erzeugnissen des menschlichen Geistes zeigen. Als Produkt katholischen Lebens wird er ausgeübt in den diesem Glauben angehörenden Ländern. In Deutschland speziell hält er sich ganz allgemein, bei Klerus und Volk gleich beliebt bis in die Zeit der Reformation, die darin — zum Teil mit vollem Recht — eine Profanierung des Heiligsten, die eines Christen unwürdig ist, sieht und deshalb diese Sitte verurteilt. Als Dokument abergläubischen Unchristentums von den Reformierten gebrandmarkt, wird er, noch ebenso beliebt, aber als Anlaß zu berechtigtem Eingriff von der Gegenseite gefürchtet, immer mehr verdrängt, weiß sich schließlich nur noch in rein katholischen Gegenden wie z. B. in Bayern und in den Rheinlanden bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts zu halten; er macht also im Laufe der Jahrhunderte eine offensichtliche Rückwärtsentwicklung durch, bis er schließlich der „Civilisation“ des 19. Jahrhunderts zum Opfer fällt und völlig verschwindet.

Es ist nun noch das Wesentliche über Name, Inhalt und Zweck des Ostergelächters festzustellen. Die geläufigste Bezeichnung dieser Osterseite ist zweifellos der lateinische Ausdruck Risus paschalis, eine Tatsache, die schon den Schluß ziehen läßt, daß es sich dabei nicht um altüberliefertes Volksgut handeln kann, wie wir schon oben glaubten

<sup>1</sup> a. a. O. 118 ff. Auch das v. Chr. v. Schmid, Schwäb. Wörterb. 416 angeführte Dantewort scheint hierher zu gehören: Ora si va con molti e con iscede/A predicar, e pur che ben si rida, /Gonfia l' capuccio, e piu si richiede.



feststellen zu dürfen. Häufig wird natürlich auch die deutsche Übersetzung dieses der Gebildeten­sprache angehörenden Ausdrucks gebraucht: Ostergelächter; daneben aber werden in den einzelnen Gegenden, wie dies bei solcher Namengebung immer zu sein pflegt, besondere Ausdrücke verwendet, die der Volks­masse besser zusagen, weil sie den Inhalt des zu bezeichnenden Geschehens enthalten. Es sind solche Benennungen etliche überliefert, aber es wäre töricht, dabei an auch nur annähernde Vollständigkeit zu glauben. So wird häufig als *pars pro toto* das vom Pfarrer erzählte Ostermärlein als Bezeichnung der Sitte gebraucht, deren Variationen begegnen in: ostermerlin, ostermärlin, ostermäre, ostermayrl, Ostermärlein und Ostermärchen.<sup>1</sup> Der Bezeichnungen waren es sicher unzählige, aber wenige nur sind überliefert, die jedoch den Reichtum an volkstümlichen Namen dieser Sitte ahnen lassen.<sup>2</sup> Neben den eigentlichen Namensbezeichnungen kommen dann eine Menge Ausdrücke vor, die zur Charakterisierung des Brauches gegeben werden und daher wichtig werden können für die Bestimmung des Inhalts. So spricht Oecolampad von: *ludicrae fabellae, nugae*; Erasmus: *fabulae confictae, plerumque etiam obscoenae*; Bebel: Schwänke und Narrenteiding, schimpfliche Red; Mathesius: närrische Gedicht, ungereumbte und lose Geschwetz; Seckendorf: *scurrilia dicta*; Schuppen: närrische Fabuln und Märlein, wie man sie in Rockenstuben den Kindern erzehlt; Zimmerische Chronik: gueter lecherlicher Schwank; Geiler: fablen und gut schwenk; Fueßlin: gestudierte Possen und Zotten usw. In diesen Bezeichnungen sind fast alle Möglichkeiten, wie der Risus paschalis zustande kam, enthalten. Die erste „harmloseste“ Stufe des Ostergelächters bilden wohl die heiteren Einschüßel, die aus Anlaß des oben erwähnten auf Ostern angesetzten Predigttextes mit moralischer Nutzanwendung eingeflochten wurden. Es konnte eine lustige Darstellung der Höllenfahrt, des Christussieges über Tod und Teufel, oder sonst eine lachenmachende Erklärung des Ostergedankens sein. Naturgemäß mußte der Osterstoff bald ausgeschöpft sein, so daß man nach neuen Motiven suchen mußte, und man erzählte gar bald von der Kanzel Märlein, die nichts mehr mit dem Ostertag gemeinsam hatten. Der Wunsch, damit das Gelächter der Zuhörer zu erregen, wurde immer bedeutsamer und schließlich alleiniger Zweck, so daß wir über allegorische Märlein zu den Schwänken schlechthin kommen. Die Profanierung der kirchlichen

<sup>1</sup> Eine solitäre, wohl urbayrische Form für die Tätigkeit des Risus paschalis weist Max Höfler nach: Das Jahr i. oberbayr. Volksleben 1899, 17 (sie stammt aus dem Jahre 1722): österlen. Für das Geschehen das naheliegende „Ostergerede“.

<sup>2</sup> Nach Lichtenberg a. a. O. kam auch die merkwürdige Bezeichnung „Isaac“ vor.

Sitte ging weiter, und man begrüßte und verwendete bald jedes Mittel als Reiz zum Risus paschalis, wenn es nur den gewünschten Erfolg hatte. Die Schwächen und Fehler des lieben Nächsten an den Pranger zu stellen und lächerlich zu machen, wie wir es schon in der griechischen und römischen Antike finden, wurde bald als erfolgreicher Lachreiz erkannt und begierig benützt und um die Wirkung solchen „Durchhecheln“ zu steigern, griff man zum Vers und predigte mehr oder weniger glatte, aber umso derbere und wirksamere Gedichte. Objekt solcher Sticheleien konnten sowohl Mitglieder der Pfarrgemeinde, als auch Leute sein, die lächerlich zu machen dem Prediger willkommen oder nötig schien, vor allem religiöse Gegner, gegen die ja alles erlaubt war. Aber auch der geistigen Höhe der Zuhörerschaft mußte Rechnung getragen werden, und da das Volk für die Lächerlichmachung solcher Leute weniger Interesse zeigte und nach derberer, ansprechenderer Kost verlangte, so scheute sich der Pfarrer nicht, auch diesem Wunsche Rechnung zu tragen (zumal ja die Bildungsstufe der Geistlichen selbst nicht immer eine hohe war) und das Ostergelächter auf eine Weise hervorzurufen, die keineswegs für eine anständige Gesellschaft, am wenigsten aber für die Kirche paßte. Dabei kamen nicht nur Zwiegespräche zwischen Prediger und Zuhörerschaft, sondern regelrechte Vorfürungen vor, wobei der Pfarrer das, was er darlegen wollte, lebendig vordemonstrierte, öfters in einer Weise, die eines Geistlichen durchaus unwürdig war. Er führte Stellungen aus auf der Kanzel, die unfein, ja geradezu unanständig werden konnten, begleitete diese mit Worten und Gesten, die an Derbheit nichts zu wünschen übrig ließen, trieb Unsinn und Schabernack mit den heiligsten Dingen, umjauchzt und umlacht von der sensationshungrigen, nun befriedigten Menge, die mit ihrem Beifall, dem Ostergelächter, nicht kargte, und es ist wohl verständlich, daß eine solche Sitte nur schwer ausgerottet werden konnte. Aber es muß auch noch gesagt werden, daß es keineswegs bei dem Derben blieb, offensichtliche Obszönitäten mußten zum Mittel dienen, um beim Volke Beifall zu finden. Denn, wenn auch geglaubt werden darf, daß allzuschlimme Dinge nicht die Regel bildeten, so steht es doch fest, daß im 16. Jahrhundert ausreichende Gründe vorhanden sein mußten, um Männer wie Oecolampad, Erasmus u. a. immer wieder das Wort „obscoena“ gebrauchen zu lassen, zumal wir ja aus dem 18. Jahrhundert ein Beispiel haben, in dem auf den Geschmack und die Lüstertheit der Menge genugsam Rücksicht genommen wird. Wenn auch viele diese Tatsache zum Teil geflissentlich, zum Teil aus Nichtwissen übersehen haben<sup>1</sup> oder doch nicht anzusprechen wagen,

---

<sup>1</sup> Dreyer a. a. O.; R. Kleinpaul, *Das bekränzte Jahr*, Berlin 1920, 64/5; P. Sartori, *Sitte und Brauch*, 166/7; A. Freybe a. a. O.

während andere<sup>1</sup> sie geradezu ablehnen oder doch als nicht so schlimm hinzustellen suchen, so wird sie doch von anderen ausgesprochen<sup>2</sup> und kann nicht abgeleugnet werden. Es erinnert dieses Obszöne an Riten antiker Kulte, und doch ist diesem dort eine ganz andere Bedeutung zuzumessen. Denn dort ist das Skurril-obszöne das Primäre, auf Grund kultischer Vorstellungen entstanden, das dann, weil allgemein beliebt, schließlich auch profane Verwendung findet, während bei dem Ostergelächter das Obszöne, zunächst fast völlig unbekannt, sich erst nach und nach einbürgert, dem Wunsche der Menge und dem Zeitgeist Rechnung tragend. Es wäre daher auch vergebliche Mühe, die Brücke aus der Antike zum Risus paschalis schlagen zu wollen, obgleich es feststeht, daß die Wurzeln für die zahlreichen katholischen Kirchenbräuche nicht erst im 16. Jahrhundert zu suchen sind.

Fragen wir noch nach dem Zweck des Ostergelächters, so brauchen darüber nicht viele Worte gemacht zu werden. Der Zweck besteht, wie so und so viele Male aus den angeführten Zeugnissen zu ersehen war, darin, die Zuhörer am ersten Freudentag nach so langer Trauer und Fastenzeit zu erfreuen und zu erheitern. Diesem Zwecke wird dann bald alles andere untergeordnet, so daß diese eben angedeuteten Formen des Ostergelächters entstehen und sich einbürgern konnten. An zwei Stellen nur<sup>3</sup> wird als Zweck des Risus paschalis die Behebung der Schläfrigkeit der Zuhörer angegeben und damit auf die ursprüngliche Bedeutung des Märleins in der Predigt überhaupt hingewiesen, die ja darin bestand, „dem Volke die daran angeknüpfte religiöse Wahrheit verständlicher zu machen und tiefer einzuprägen“<sup>4</sup> und durch den ansprechenden und heiteren Charakter der Predigt das Interesse der Zuhörer zu gewinnen und wachzuhalten, ein „Gebrauch, der übrigens, cum grano salis gehandhabt, dem klaren Sinn der Menge weit besser zusagte als die giftigen Controverse oder die „wässerige Moral“ oder haltlose Mystik neuester Zeit.“<sup>5</sup> Wie wir aber gesehen, trat diese Absicht immer mehr hinter dem rein Skurrilen zurück, der Risus paschalis, der zuerst für den Prediger lediglich ein Mittel zu dem erstrebten Zweck war, wurde gar bald zum Zweck selbst, wodurch sofort die Möglichkeit zu Mißbrauch und Ausartung gegeben war.

<sup>1</sup> Daniel, Theolog. Controv., Halle 1843, 80; Weber a. a. O.

<sup>2</sup> Chr. v. Schmid a. a. O.; H. Rinn a. a. O.; Chr. Lichtenberg a. a. O.

<sup>3</sup> Pauli und Rechtsmeyer.

<sup>4</sup> nach Weber a. a. O.

<sup>5</sup> Wie Schmeller, Bayr. Wörterb. I, 1635, 1827, sagt.

## LITERATUR

Oecolampadius, De Risu paschali epistola apologetica, Basel 1518. — Se. Frank, Weltbuch, Basel 1534. — Erasmus v. Rott., Ecclesiastae, Basel 1535. — J. Mathesius, Historien v. d. Ehrwird. Dr. M. Luther, Nürnberg 1566. — L. Seckendorf, Commentarius de Lutheranismo, Leipzig 1694. — A. Strobl, Ovum paschale novum, 3 Teile, Salzburg 1700. — Chr. Harpagaeus, Geistliche Hirtentäsch, Kempten 1701. — Ph. Reichtmeyer, Kirchenhistorie von Braunschweig, Braunschweig 1707. — Joh. Schuppen, Lehrreiche Schriften, Leipzig 1719. — M. Crusius, Schwäbische Chronik übers. v. Moser II, Regensburg 1738. — J. Fueßlin, Beyträge z. Kirchengesch. d. Schweiz, Zürich 1752. — F. Gözenberger, Die kath. wordene Lutheraner, Augsburg 1753. — J. Steiner, Acta sel. Eccl. Augustanae, Aug. Vindel. 1785. — C. Flögel, Gesch. d. Groteskekommischen, Leipzig 1788. — Tagblatt München 1802. — J. Paul, Schmelzles Abenteuer, Tübingen 1809. — J. Jacobi, Sämtliche Werke V, Zürich 1819. — Schmeller, Bayr. Wörterbuch, bearb. v. Fromann, München 1827. — T. Röhrich, Gesch. d. Reform. i. Elsaß I, Straßburg 1830. — Chr. v. Schmid, Schwäbisches Wörterbuch, Stuttgart 1831. — J. Paul, Pol. Fastenpredigt, Sämtl. Werke 23, Berlin 1842. — Chr. Lichtenberg, Vermischte Schriften V, Göttingen 1844. — J. Lipf, Erlasse f. d. Bistum Regensburg, Regensburg 1853. — F. Nork, Der Festkalender = Kloster VII, Stuttgart 1854. — F. Pfeiffer, Predigtmärlein in der „Germania“ III, Stuttgart 1858. — H. Holland, Gesch. d. altdeutsch. Dichtkunst i. Bayern, Regensburg 1862. — C. Simrock, Deutsche Mythologie, Bonn 1864. — E. Littré, Dict. de la langue française II, Paris 1869. — K. Barak, Zimmerische Chronik ed. Tübingen 1869. — F. Steger, Ostermärchen in der „Europa“, Nr. 15, 1871. — K. Wander, Deutsches Sprichwörterlexikon III, Leipzig 1873. — A. Birlinger, Aus Schwaben II, Wiesbaden 1874. — J. Grimm, Deutsche Mythologie, 4. Ausg. II (v. Meyer) 1876. — J. Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1882. — H. Rinn, Kulturgesch. aus deutsch. Predigten d. Mittelalters, Hamburg 1883. — A. Linsenmayer, Geschichte der Predigt in Deutschland, München 1886. — A. Lübber, Mittelniederdeutsches Handwörterbuch, Leipzig 1888. — J. Grimm, Wörterbuch, 1889. — Th. Trede, D. Heidentum in d. röm. Kirche IV, Gotha 1891. — A. Freybe, Ostern i. d. Sage; Sitte u. Dichtung, Gütersloh 1893. — Welzer u. Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl. IX, Freiburg i. Br. 1895. — M. Höfler, Das Jahr i. oberbayr. Volksleben, München 1899. — C. Klöpffer, Französisches Reallexikon III, Leipzig 1901. — H. Bebel, Schwänke ed. Albert Wesselsky, München 1908. — P. Sartori, Sitte und Brauch, Leipzig 1914. — H. Fischer, Schwäbisches Wörterbuch V, Tübingen 1920. — A. Dreyer, Ostermärchen i. d. Beil. z. Münchn.-Augsb. Abendz., 1923. — J. Pauli, Schimpf und Ernst (1522) ed. Bolte, Berlin 1924. — J. Scheidl, Ein Ostermärlein in Zeitschr. f. Kirchengesch. 45, 8, 1927. — K. Schrems, Die rel. Volks- u. Jugenderz. in d. D. Regb., München 1929. — H. Bebel, Schwänke ed. Bebermeyer Bibl. d. l. V. 276, Stuttgart 1931.

## II. BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

---

### NEUERE BEITRÄGE ZUR ALTNORDISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON *EMIL OLSON* IN LUND

#### I.

Solange noch die beiden Edden die Hauptquellen für den nordischen Götterglauben darstellten, war es natürlich, daß die Forschung auf dem Gebiet der nordischen Religionsgeschichte wesentlich philologischer Art war. In früherer Zeit bestand diese Forschung hauptsächlich aus Interpretation und Kommentieren dieser beiden Quellenschriften. Diese Arbeit wird immer noch fortgesetzt und muß für absehbare Zeiten eine der Hauptaufgaben der nordischen Philologie bleiben.<sup>1</sup> Ihre Bedeutung für die Religionsforschung ist jedoch in hohem Grade gesunken, in gleichem Maße wie die Bedeutung der genannten Quellen für die nordische Religionsgeschichte in der letzten Zeit in den Hintergrund getreten ist, und der Charakter der Arbeit hat sich auch verändert, indem nämlich bei der Deutung und Analyse andere Hilfsmittel als die rein sprachlichen und literarischen immer mehr zur Anwendung kommen.

Die Philologie im weiteren Sinne hat dadurch indessen noch keineswegs ihre Rolle in der nordischen Religionsforschung ausgespielt. Neben dem Studium der literarischen Quellen hat sich die Realphilologie auch für diesen Zweig der Geschichte der nordischen Kultur einen immer stärker hervortretenden Platz erkämpft, und besonders haben hierbei die Runologie und die Ortsnamenforschung in den letzten Jahren eine tief einschneidende Bedeutung erlangt. Neben der Philologie hat vor allem die volkskundliche Forschung in neuerer Zeit das religionshistorische Studium fruchtbar beeinflußt, und die Archäologie hat auch auf diesem Gebiet der ältesten Kulturgeschichte immer mehr einen bedeutenden Platz eingenommen. Durch das

---

<sup>1</sup> Von dieser Seite der Forschung wird in dieser Übersicht abgesehen. Eine Reihe neuerer Arbeiten werden von F. R. Schröder, *Germ.-Rom. Monatsschrift* 17 (1920) 177 ff. erwähnt.

große Quellenmaterial und die früher unbeachteten Gesichtspunkte, die durch alle diese verschiedenen Forschungszweige ans Licht gebracht wurden, hat das Studium erheblich an Umfang und Vielseitigkeit gewonnen. Vor allem ist vielleicht hervorzuheben, daß auf Grund der Art der neuen Quellen nicht nur der Götterglaube, sondern auch der religiöse Kult immer mehr in den Gesichtskreis der Forscher gezogen worden sind — die ältere einseitige Mythologie hat sich zu Religionsgeschichte im weiteren Sinne entwickelt.

Die verschiedenen Richtungen in der altnordischen Religionsforschung, die hier angedeutet wurden, sind indessen nicht alle ganz neuen Datums. Verschiedene derselben strecken, wie Maurice Cahen in seiner vortrefflichen Übersicht «L'Étude du paganisme scandinave au XX<sup>e</sup> siècle»<sup>1</sup> hervorgehoben hat, ihre Wurzeln tief in die Wissenschaft des 19. Jahrh. hinab. Während z. B. Sophus Bugge wie auch sein Gegner Viktor Rydberg wesentlich mit literarischen Quellen und philologischer Methode arbeiteten, hatte schon H. Petersen (1876) die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit des Bildes der altnordischen Religion hervorgehoben, welches man aus den Edden erhält, und auf die volkstümliche Tradition und die Archäologie als wichtige Hilfsmittel für die religionshistorische Forschung hingewiesen. Die dominierende Bedeutung der volkskundlichen Forschung besonders für die sogen. niedere Mythologie und das Verständnis der Entwicklung der Fruchtbarkeitsgötter war von W. Mannhardt in seiner epochemachenden Arbeit „Wald- und Feldkulte“ (1875—1877), die einen durchgreifenden Einfluß auf alle späteren Darstellungen der altnordischen Mythologie ausgeübt hat, klargelegt worden. Auch nicht alle runologischen, toponymischen und archäologischen Forschungen, um die es sich hier handelt, stammen aus den allerletzten Jahren. Die impulsgebenden Arbeiten sind schon etwa ein Jahrzehnt alt oder älter. Eine Übersicht über die neueste Forschung, die beinahe überall eng an die voraufgehende anknüpft, muß daher bis zu einem gewissen Grade auch auf gewisse ältere grundlegende Arbeiten eingehen. Einen solchen Überblick scheint man am besten durch einen Versuch einer Gruppierung nach den Beiträgen der verschiedenen Forschungszweige, soweit dies möglich ist, gewinnen zu können, worauf Arbeiten allgemeinerer und vergleichender Art soweit wie möglich nach leitenden Gesichtspunkten in der Forschung behandelt werden.

## II.

Wie oben schon angedeutet, hat die philologisch-literarische Bearbeitung des religionsgeschichtlichen Stoffes, die immer noch einen Teil der Forschungsaufgaben auf diesem Gebiete darstellt, in der letzten

<sup>1</sup> Revue de l'hist. d. religions 92 (1926) 33—107.

Zeit sowohl hinsichtlich des Zieles wie der Hilfsmittel ihren Charakter teilweise geändert. Ein charakteristischer Ausdruck für den veränderten Gesichtswinkel, unter welchem man die Snorra-Edda als Quelle für die Mythologie betrachtet, ist die kleine Arbeit E. Mogks „Novellistische Darstellung mythologischer Stoffe Snorris und seiner Schule“ (FF Communications Nr. 51, 1923). In dieser Arbeit will der Verf. zeigen, daß die meisten beleuchtenden Erzählungen (*dæmisögur*) mit mythologischem Inhalt in Snorres Edda durchaus keine alten volkstümlichen Mythen sind, sondern literarische Produkte, die Snorre und seine Schule im Anfang des 13. Jahrh. in Rejkjavik geschaffen haben. Sie haben unter Einfluß des allgemeinen literarischen Interesses in Europa im 13. Jahrh., das ein Aufblühen neuer Dichtarten wie der Legende, der Novelle usw. mit sich brachte und auch die skandinavischen Germanen stark beeinflusste, auf älteren Quellen und Zeugnissen aufgebaut. Die Arbeiten Snorres und seiner Schule sind nicht als mythologische Dichtung, sondern als Novellendichtung mit mythologischem Hintergrund zu betrachten. Mogk sucht dies in Einzelheiten nachzuweisen, indem er den Stoff von älteren Quellen bis zu der Verwandlung, der er in der Snorreschen Schule und teilweise in noch späteren und mehr märchenartigen Ausläufern unterworfen worden ist, verfolgt. Die gleiche kritische Einstellung gegenüber der literarischen Tradition trifft man in seinen späteren Aufsätzen: „Die Überlieferungen von Thors Kampf mit dem Riesen Geirröd“ (Festskrift till Pipping 1924, 379 ff.), „Zur Gigantomachie der *Völuspá*“ (FF Communications Nr. 58, 1925), „Lokis Anteil an Baldrs Tode“ (FF Communications Nr. 57, 1925), „Zur Bewertung der Snorra-Edda als religionsgeschichtliche und mythologische Quelle des nordgermanischen Heidentums“ (Ber. der Sächs. Ak. der Wiss. Leipzig, Phil.-Hist. Kl. 84, 2. 1932). Die scharfe prinzipielle Unterscheidung zwischen mythischer Dichtung einerseits und Volksglaube und Kult andererseits, die Mogk in diesen Arbeiten vertritt, ist der Hauptgedanke in „Nordgermanische Götterverehrung nach den Kultquellen“ (Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstag, 1925, 258 ff.), wo der Verf. in Anlehnung an neuere Forschungen in Kürze die Verehrung der Hauptgötter bei dem Volk auf Island und in Norwegen schildert. Diese Arbeiten zeigen übrigens, daß der greise Forscher noch seine ganze kritische Schärfe besitzt und auch die neueren Strömungen in den religionsgeschichtlichen Forschungen, worüber unten gesprochen werden soll, beherrscht.

Mit im wesentlichen philologisch-literarischer Methode hat H. J. Falk in einigen größeren oder kleineren Beiträgen zu der religionshistorischen Diskussion der letzten Jahre gearbeitet, von denen „Mytologiens gude-sønner“ (Festskrift til A. Kjær, 1924, 1 ff.), „Sjelen i hedentroen (Maal

og Minne 1926, 169 ff.) und „Odensheite“ (Videnskapsselskapets skrifter. II. Hist.-filos. kl. Oslo 1924, Nr. 10) genannt werden mögen. Letztere Arbeit ist jedoch hauptsächlich von philologischem und etymologischem Interesse. Von größerer religionsgeschichtlicher Bedeutung sind E. Wesséns „Studier till Sveriges hedna mytologi och fornhistoria“ (Uppsala Univ. Årsskr. 1924, II. 6) besonders das Kapitel „Svenska stamgudar“, in welchem der Verf. durch eine Analyse der germanischen Stammsagen Licht in die Götterverehrung unter den Germanen in vorhistorischer Zeit und besonders in die Religionsveränderungen im Norden zu bringen versucht. Wessén kommt hier zu dem gleichen Hauptresultat, zu dem er in früheren Arbeiten auf anderen Wegen gelangt ist (vgl. unten S. 228): den schon von Tacitus erwähnten ingvæonischen Fruchtbarkeitskult kennen wir am frühesten in Südsandinavien, und von hier aus breitete er sich teils nach Norwegen, teils nach Mittelschweden aus, wo er die älteste uns bekannte Religionsschicht darstellt (mit den Göttheiten *Njord* und *Ull*, später *Frö* und *Fröa*). Der später eindringende Odinsglaube hängt mit den von Osten (von den Goten) kommenden Kulturströmungen in der älteren Völkerwanderungszeit etwa 175—350 n. Chr. zusammen.

Eine großangelegte Arbeit, deren Resultate jedoch leider nicht den Intentionen zu entsprechen scheinen, ist R. Höckerts „Voluspá och vanakulten“ I—II (1926—1928). Der Verf. will durch eine sprachliche und stilistische Analyse gewisser Teile der *Völuspá* eine tiefere Auffassung von dem Inhalt der Dichtung gewinnen, und er konzentriert sich besonders auf den Krieg zwischen Asen und Vanen. Er faßt diesen als den zentralen Inhalt des Gedichtes auf und sieht darin einen Kampf um den sakralen Met, der im Kreise der „Heimdalsverehrer“, wo die Dichtung nach Ansicht des Verf. entstanden ist, das kosmische Lebensprinzip selbst bedeutet. „*Völva*“ — *Heið* — *Gullveig* (die der Verf. identifiziert) ist der Repräsentant der Vanen, Odin der der Asen. Der Kampf, der anfangs für die Vanen glücklich war, endet, nachdem Odin den Met gewonnen hat, mit dem Siege der Asen. Höckerts Schrift enthält außer diesem Hauptgedanken viele neue und originelle Anregungen zur Lösung einzelner textkritischer und mythologischer Fragen. Dieses und jenes ist zweifellos beachtenswert, doch dürften die Ansichten des Verf. in ihrer Gesamtheit unannehmbar sein, da sie sich auf allzu schwache sprachliche und kulturhistorische Gründe stützen. Im ganzen kann ich auf die Kritik verweisen, die E. Wessén in *Arkiv f. nord. filol.* 43, S. 72 ff. (1927) gibt.

An kleineren Beiträgen philologisch-literarischer Natur während der letzten Jahre mögen nur kurz erwähnt werden: N. Gould, „Dwarf-names: A study of old icelandic religion“ (Publ. of the Mod. Langu.



Assoc. of America, XLIV, Nr. 4, 1929), worin der Verf. auf etymologischem Wege Schlüsse über die Natur und den Ursprung der Zwerge im Volksglauben zieht<sup>1</sup>, und von demselben Verf.: „Blótnaut“ in Studies in honor of Hermann Collitz (1930), worin er alle Spuren von Verehrung von Rindern in der nordischen Literatur aufzuzeigen versucht<sup>2</sup>; R. Much, „Der nordische Widdergott“ (Deutsche Islandforschung I, 1930, 63 ff.), wo Heimdal (vgl. Hj. Falk in Aarbøger for nord. oldkyndighed 1891, 270 ff.) als ein ursprünglicher Widdergott erklärt wird und seine Beinamen (*Hallinskíði*, *Gullintanni*) im Zusammenhang hiermit erklärt werden; J. de Vries, „Studiën over germaansche mythologie. II. *Fjörgyn* en *Fjörgynn*“ (Tijdschr. voor Nederl. taal-en letterkunde 50, 1931, 1 ff.), wo der Verf., unter Verwerfung bisher üblicher etymologischer Anknüpfungen für die Namen der beiden Gottheiten, *Fjörgyn* mit *Jord*, *Frigg* und *Freyja* als einer Fruchtbarkeitsgöttin identifiziert und in *Fjörgynn* die männliche Entsprechung hierzu erblickt (vgl. *Ullr*: *Nerthus*, *Freyr*: *Freyja* usw.) — den Stamm *fjörg-* knüpft er an got. *fairheus*, Leben, mit der ursprünglichen Bedeutung „Lebenskraft“ oder dgl. an; M. Kristensen, „Skjaldenes mytologi“ (Acta Philologica Scandinavica 5, 1931, 67 ff.), hauptsächlich eine Materialsammlung; W. Krogmann, „Hœnir“ (Daselbst 6, 1932, 311 ff.), einer der vielen unsicheren Vorschläge, die zur Erklärung dieser dunklen Gottheit aufgetaucht sind (Verf. knüpft formell, wie auch Vígfusson einmal, an griech. *κύκνος* an, jedoch bloß in der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortstammes: „Licht“, also: „der lichte Gott“ oder dgl.). Keiner dieser Beiträge liefert bedeutendere religionsgeschichtliche Resultate.

Eine besondere Stellung nimmt in der philologisch-literarischen Religionsforschung die im Jahre 1927 von Bernhard Kummer herausgegebene Arbeit „Midgards Untergang, Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten“ ein (Veröff. des Forschungsinstituts für vergl. Religionsgeschichte der Univ. Leipzig, Reihe 2, H. 7). Die Schrift stellt einen Versuch dar, auf der Grundlage der isländischen Familiensagas ein Bild des sterbenden Heidentums zu zeichnen, wie dieses in der letzten Zeit vor der Einführung des Christentums auf Island aussah. In der Hauptsache kommt er zu folgenden Resultaten. Unsere nordischen Vorväter waren Monotheisten, sie verehrten nur einen Gott — auf Island meist *Thor*, seltener *Frey*. Dies waren im

<sup>1</sup> Die Mehrzahl der Namen deutet auf die Zwerge als die Geister der Verstorbenen hin. Die Namen sind indessen im allgemeinen sehr jung (12. bis 13. Jahrh.) und in der Hauptsache ein Produkt der antiquarischen Gelehrsamkeit. Vgl. hiermit De Boor, Festschr. Eug. Mogk (1924), 536 ff., der die Vorstellung von Zwergen im Norden im wesentlichen als Lehngut betrachtet.

<sup>2</sup> Teilweise in den Schlußsätzen unannehmbar.

Grunde jedoch nur verschiedene Namen für dasselbe göttliche Wesen, auf welches sie vertrauten und mit dem sie in gegenseitiger Freundschaft verbunden waren. In Norwegen lebte der Einzelne ganz als Glied einer durch gemeinsamen Kult verbundenen Gemeinde: diese war sein Lebenskreis, sein „Midgard“, aus welchem er Kraft und Glück schöpfte. Außerhalb dieses Friedenskreises lag „Utgård“, das Reich der Friedlosigkeit, wo alle feindlichen Mächte ihre Wohnung hatten. Die Sicherheit, die in diesem sozialen Zusammenschluß jeder Gegend im alten Heimatland lag, ging bei der Auswanderung nach Island teilweise verloren. An die Stelle der ganzen örtlichen Einheit trat jetzt der kleinere Kreis der Sippe, die den Häuptling umgab. „Midgard“ zerfiel in eine Anzahl kleinerer „Inseln“, und Utgard rückte dem Einzelnen, der nicht mehr durch das Solidaritätsgefühl des ganzen Volkes geschützt war, näher auf den Leib. Die bösen Mächte erhielten auf Grund dieser Isolierung allmählich die Oberhand: an die Stelle der Sicherheit und des Gottvertrauens traten die Furcht vor den Mächten der Finsternis und ein plumper Aberglauben, die es dem eindringenden Christentum verhältnismäßig leicht machten, das auf diese Weise von innen her zersetzte und geschwächte Heidentum zu unterdrücken. Die letzten Heiden kannten nicht die Edda und ihre Götterwelt. Nicht einmal *Odin* ist dem isländischen Bauernvolk vor der Bekehrung bekannt. *Odin* ist ein Gott des Verfalls, in welchem alle Gewalten Utgards Gestalt gewinnen, sein *Valhall* ist ein schreckerfülltes Totenreich, dem nur die Skalden einen falschen Glanz zu verleihen suchten. Nur bei den heimatlosen Wikingern und den Skalden hat dieser Gott, der von Snorre fälschlich als der Vater und Herrscher der Götterwelt geschildert wird, eine wirkliche Bedeutung gehabt.

Kummers Schilderung der Auflösung des Heidentums und seines wirklichen Zustandes während der letzten heidnischen Zeit — eine Schilderung, die sich, wie der Leser bald merkt, in Menschen- und Gesellschaftsauffassung in vielem auf V. Grönbechs berühmte Arbeit „*Vor folkeæt i oldtiden*“ stützt, — gibt in den Einzelheiten viel Denkwürdiges und ist mit starkem Talent dargestellt. Doch muß sie in ihren Hauptresultaten als höchst einseitig und irreführend bezeichnet werden. Es ist eine romantische Konstruktion recht fern von den Verhältnissen des wirklichen Lebens. Der Verf. hat sich schon dadurch des Bodens für eine allseitige Beurteilung der Frage beraubt, daß er die Zeugnisse der Edda und der Skalden ganz verwirft. Selbst wenn erstere nur Götterfabeln enthält, so können diese wohl nicht ohne jeden Zusammenhang mit dem Götterglauben sein. Und die Skalden und Wiker, was sind sie denn anders als ein Teil gerade dieses Bauernvolkes, dessen Glaube und Anschauung der Verf. so radikal von

ihrem Glauben trennen will? Eine Schilderung des Heidentums, die Anspruch auf Zuverlässigkeit erhebt, kann nicht geschrieben werden, ohne daß alle Quellen vorurteilslos ausgenützt werden. Wäre dies geschehen, so hätte der Verf. nicht zu so seltsamen Ergebnissen kommen können wie dem, Odin sei ein auf Island unbekannter Gott. Aber auch die isländische Familiensaga selbst widerspricht oft den einseitigen Schlüssen des Verf. Daß Odin nicht nur auf Island bekannt war, sondern daß für ihn auch ein Kult bestand, geht z. B. aus der Hallfreds-saga K. 5 hervor, ebenso wie dies auch durch Egil Skallagrímssons Sonartorrek bekräftigt wird. Für den übrigen Norden tritt ja noch das Zeugnis der Ortsnamen hinzu, die es vollständig deutlich machen, daß Odin keineswegs nur eine Schöpfung der isländischen Skaldenphantasie sein kann, sondern, daß er tiefe Wurzeln im Glauben des Volkes besitzt. Aber obgleich die Darstellung also in wichtigen Punkten Einwände hervorruft, enthält sie doch auch einige richtige und bedeutungsvolle Gesichtspunkte, und der Verfasser hat es in seltener Weise verstanden, sich in altnordische Denk- und Fühlweise einzuleben. Als ein Versuch, die Angaben der Familiensagas für die religionshistorische Forschung systematisch auszunutzen, besitzt die Arbeit außerdem von methodischen Gesichtspunkten aus einen gewissen Wert.

### III.

Die neueren runologischen Forschungen, die auch für das Studium der altnordischen Religion große Bedeutung erhielten, wurden durch eine Reihe von Publikationen des bekannten norwegischen Runenforschers Magnus Olsen eingeleitet, unter denen vor allem folgende zu beachten sind: „En indskrift med ældre runer fra Fløksand i Nordhordland“ (Bergens museums aarbog 1909, Nr. 7)<sup>1</sup>, „Runerne paa et nyfunnet bryne fra Strøm paa Hitteren“ (Det Kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1908, Nr. 13), „En indskrift med ældre runer fra Huglen i Søndhordland“ (Bergens museums aarb. 1911, Nr. 11), „En indskrift med ældre runer fra Gjersvik (Tysnesøen) i Søndhordland“ (Das. 1914, Nr. 4), „Inskriften på Eggjumstenen“ (Norges Indskrifter med de ældre Runer, III, 77 ff., 1919)<sup>2</sup>, „En runeamulet fra Utgaard, Stod“ (Det kgl. norske Videnskabers Selsk. Skrifter, 1919, Nr. 2).<sup>3</sup>

Was M. Olsen durch diese und andere Publikationen in ein neues Licht stellte, war vor allem der magische Gebrauch der Runen. Seine

<sup>1</sup> Zusammen mit H. Shetelig.

<sup>2</sup> Über die durch diese Deutung hervorgerufene Literatur siehe Norges Indskrifter III, S. 268 ff. Von späteren Schriften ist besonders die neue Bearbeitung der ganzen Inschrift, die von Lis Jacobsen, „Eggjumstenen“ (Kopenhagen 1931), vorgelegt worden ist, zu nennen.

<sup>3</sup> Zusammen mit Th. Petersen.

scharfsinnigen Deutungen zeigen, daß in der vorhistorischen Zeit im Norden die magische Benutzung der Runen das Normale ist. Die urnordischen Inschriften, auch die Grabzeichnungen, sind Zauberformeln mit dem Zweck, die übernatürlichen Mächte zu beeinflussen. Der Runenschreiber ist der mächtige Zaubererpriester, der mit Stolz seinen Namen und seine übernatürliche Fähigkeit nennt und in dunklen Wendungen die Mächte beschwört oder Flüche über den ausspricht, der die Ruhe des Toten stört. Der Name des Schreibers ist daher in den Grabinschriften wichtiger als der des Toten und kommt daher auch oft allein vor. Die Runenkunst war ein Teil der religiösen Magie und eine Heimlichkeit, die die priesterlichen Familien als ein Privilegium besaßen. Vgl. hierzu auch S. Feist: „Runen und Zauberwesen im germanischen Altertum“ (Arkiv f. nord. filol. 35: 243 ff. [1919]).

Die Gedankengänge, die M. Olsen in diesen Publikationen vorgelegt hat, sind für die Deutung unserer älteren Runeninschriften in den letzten Jahren wegweisend geworden und haben verschiedene Studien über die Runeninschriften unter diesem Gesichtspunkt angeregt. An solchen Beiträgen sind in erster Linie O. von Friesens neue Untersuchung des Röksteins: „Rökstenen läst och tydd av O. von Friesen“ (1920) und I. Lindquists Deutung der Stentofteinschrift: „Galdrar“ (Göteborgs Högskolas årsskrift 1923, Nr. 1) zu nennen. Wie die Inschrift des Eggjumsteins sind die beiden genannten Inschriften nach diesen Forschern in ihren wesentlichen Teilen als magische Formeln anzusehen, erstere mit dem Zweck, die Rache für den Tod eines vom Feinde erschlagenen jungen Mannes zu sichern, die letztere mit der Absicht, Ehre und Reichtum für ein ganzes Volk hervorzubringen. Auch wenn diese Deutungen noch in vielen Einzelheiten unsicher sein mögen, sind doch die Hauptgedanken im Licht des Charakters der urnordischen Inschriften im großen und ganzen wahrscheinlich, und sie laufen ohne Zweifel in der rechten Richtung. An kleineren Beiträgen verdienen genannt zu werden: H. Jungner, „Västergötlands äldsta runinskrifter“ (Festskrift till Pipping 1924, 230ff.), und T. Wennström, „Om runor och magi“ (Studier tillägnade Josua Mjöberg 1926, 260ff.). M. Olsen selbst hat schon 1918 seine Auffassung über das religiöse Problem der Runen systematisch in der bekannten Schrift „Om Trolldruner“ (Edda V, 1916, 225 ff.)<sup>1</sup> zusammengefaßt, eine Schrift, die einen entscheidenden Einfluß auf die Runenforschungen der letzten Jahre ausgeübt hat, und vom religionsgeschichtlichen Ausgangspunkt aus hat Linderholm in seiner Arbeit „Nordisk magi“ (Svenska Landsmål 20, 1918) eine gesammelte

<sup>1</sup> Vgl. auch die übersichtliche Darstellung desselben Verfassers: „Magie et culte dans la Norvège antique“ in Revue de l'hist. d. religions 1927 tome XCVI, nr. 4, 1 ff.

Übersicht über den Stoff gegeben, wobei er sich unter anderem auf die runologischen Forschungen stützt.

Von besonderer Bedeutung wurde die oben erwähnte Schrift „Om Troldruner“ für die neueste Forschung durch die scharfsinnige Untersuchung, die M. Olsen dort über die in den urnordischen Inschriften angewandte Buchstaben- und Zahlenmagie gemacht hat. Schon früher war von L. Wimmer, S. Bugge und anderen beobachtet worden, daß auf dem Rökstein z. B. die Zahlen 16 und 24 bei Abfassung der Inschrift eine große Rolle gespielt haben. Ähnliche Beobachtungen waren schon früher von M. Olsen selbst bei mehreren anderen Inschriften gemacht worden, auch für andere Zahlen, besonders solche, die mit der Zahl 24 in Verbindung stehen (durch Teilung und Multiplikation: 8, 16, 72 usw.). In der erwähnten Arbeit zeigte Olsen nun, daß solche Zahlenausrechnungen durchgängig in den magischen Inschriften vorkommen, und daß diese letzten Endes darauf beruhen, daß das aus 24 Zeichen bestehende Runenalphabet selbst magischen Charakter hat. M. Olsen hob auch die Übereinstimmung hervor, die zwischen dieser Alphabet- und Zahlenmagie und der, die man während der Antike in den Mittelmeerländern findet, bestand, und warf auch den Gedanken auf, daß die mit diesen Zahlenberechnungen verbundene Magie überhaupt als eine Entlehnung von der Alphabetmagie der Antike zu betrachten sei. In gewissen Fällen, wo andere Zahlen als die aus dem Alphabet hergeleiteten vorkommen, z. B. die Zahl 10 in gewissen erotischen Inschriften, wies M. Olsen auch auf andere, mehr spezielle, südländische oder orientalische Einflüsse hin, wie die zehn fallischen *δάκτυλοι*, die aus dem phrygischen Kult der „magna mater“ bekannt sind.

Diese Hauptgedanken bei M. Olsen sind von späteren Forschern in den letzten Jahren weitergeführt worden, und es ergaben sich Resultate, die, wenn sie auch noch nicht abgeschlossen sind, doch von großer Bedeutung nicht nur für die Runologie — besonders für die Frage der Herkunft der Runenschrift — sondern auch für die Religionsgeschichte zu sein scheinen. So hat z. B. S. Feist in *The Journal of Engl. and Germ. Philology* 21 (1922), 601 ff. in den formelhaften Abfassungen der urnordischen Runeninschriften einen deutlichen Einfluß aus den Mittelmeerländern auf die nordische Magie feststellen wollen. Vor allem sind jedoch die Gedanken von Bedeutung, die bezüglich dieses Problems von F. R. Schröder in seinem „Germanentum und Hellenismus“ (1924) und von S. Agrell in seiner großen Untersuchung „Runornas talmystik och deras antika förebild“ (1927) vorgebracht worden sind. Agrell hat seine Resultate später noch in einer Anzahl größerer und kleinerer Schriften erweitert und präzisiert: „Der Ursprung der Runenschrift und die Magie“ (*Arkiv f. nord. filol.* 43 [1927], 97 ff.), „Studier i senantik bokstavs-

mystik“ (Eranos 1928, S. 1 ff.), „Zur Frage nach dem Ursprung der Runennamen“ (1928), „Rökstenens chiffergåtor och andra runologiska problem“ (K. Humanist. Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1929—1930. III), „Senantik mysteriereligion och nordisk runmagi“ (1931), „Die spätantike Alphabetmystik und die Runenreihe“ (K. Humanist. Vetenskapssamfundets i Lund Årsberättelse 1931—1932. VI). Diese beiden Forscher suchen in der antiken Kultur die Vorbilder für die nordische Zahlenmagie. Aber während Schröder ebenso wie Olsen bei der einfacheren Art der Zahlenmystik stehen bleibt, die in der einfachen Buchstabenzählung in einer Inschrift oder Teilen derselben besteht, und die dabei benutzten Zahlen auf die antike Astrologie (die letzten Endes von der Planetenlehre der Babylonier stammt) zurückführt, geht Agrell einen Schritt weiter. Er weist nach, daß in den urnordischen Runeninschriften nicht nur die einfache Buchstabenzählung vorkommt, sondern daß auch eine kompliziertere Berechnung angewandt worden ist, die sich darauf gründet, daß jedes Runenzeichen einen bestimmten Zahlenwert, je nach der Stelle, die es im Alphabet einnimmt, besitzt. Agrell unterwirft diese Zahlenwerte der Runen und die seiner Ansicht nach nahe damit zusammenhängenden Runennamen einer eingehenden Analyse unter Vergleich mit der antiken Buchstabenmagie, und er kommt zu dem Resultat, daß die nordische Zahlenmagie eine direkte Entlehnung der antiken sei. Ihre vornehmste Quelle besitzt sie in der im römischen Reich zur Zeit des Kaisertums weit verbreiteten, ursprünglich aus dem Orient stammenden Mithra-Verehrung, und das Runenalphabet ist von germanischen Legionären, die in ihren Standlagern mit dieser Religion, der die Soldaten im römischen Heer huldigten, bekannt wurden, zu magischem Gebrauch gebildet oder umgebildet worden. In allen Details ist Agrell wohl der Beweis für seine These nicht gelungen, und unzweifelhaft macht er sich oft kühner und wenig überzeugender Kombinationen schuldig, die wenigstens im Augenblick kaum von der Kritik anerkannt werden können. Die Hauptgedanken sind indessen ganz sicher richtig, und diese gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen haben der Forschung bezüglich der kulturellen Beziehungen zwischen dem Norden und der antiken Welt einen neuen Weg geöffnet. Die Resultate sind von um so größerer Bedeutung, als sie von ihrem Ausgangspunkt aus die entscheidenden südlichen und orientalischen Einflüsse auf die germanische Kulturentwicklung und besonders auf die germanische Religion in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung bekräftigt, welche die Forschung auch auf anderen Wegen zeigen zu können geglaubt hat.

Agrells Auffassungen fanden von mehreren hervorragenden Runenforschern und Archäologen Zustimmung (vgl. z. B. H. Shetelig in

Bergens museums aarbok 1930, Hist.-antikv. R. Nr. 1, S. 14ff., O. von Friesen in Nordisk kultur VI. Runorna S. 35ff., 1933). Aber sie sind auch nicht ohne Widerspruch geblieben. Eine scharfe Kritik ist besonders von C. Marstrander in Norsk tidsskrift for sprogvidenskap I (1928) gegen dieselben gerichtet worden. Marstrander, der im ganzen einen anderen Ursprung der Runenschrift sucht, als man bisher nach Bugges und v. Friesens Untersuchungen auf diesem Gebiet getan hat, sieht in der Ordnung des germanischen Runenalphabetes und in den Runennamen vor allem einen starken keltischen Einfluß und im Zusammenhang damit in der Magie und dem Götterglauben der alten galischen Druiden in vielem auch ein Vorbild für die germanische Religion. Auch in dieser Darstellung findet sich manches Erwägenswerte, was näher untersucht zu werden verdient. Daß die altgermanische Religion nicht ohne Einflüsse von dem keltischen Nachbarvolk geblieben ist, dürfte sicher sein, wie auch von archäologischer Seite hervorgehoben worden ist (vgl. z. B. den Kessel aus Gunderup<sup>1</sup> und die stark keltisch beeinflussten Goldhörner von Gallehus.<sup>2</sup>) Aber hier wie auch in Agrells Darstellung warten noch viele Detailprobleme auf ihre definitive Lösung, und der Gedankengang im großen und ganzen dürfte wohl mit den ziemlich sicheren Schlußsätzen, die Agrells Untersuchungen enthalten, nicht verglichen werden können. Wahrscheinlich gehört der keltische Einfluß zum größten Teil einer älteren Schicht in der nordischen Religionsgeschichte an als der klassisch-orientalische, der oben behandelt wurde.

Die Forschungen über die nordische Runenmagie haben im wesentlichen den mit dem älteren Alphabet (dem „urnordischen“) gezeichneten Inschriften gegolten. J. Brøndum-Nielsens Untersuchung des Görlevsteins (Fra Holbæks amt 1923) hat indessen gezeigt, daß auch das jüngere (aus 16 Zeichen bestehende) Alphabet magische Bedeutung gehabt haben kann, und Hans Brix hat in mehreren Abhandlungen: „Runernes magt“ (1927)<sup>3</sup>, „Studier i nordisk Runemagi“ (1928), „Nye studier i nordisk Runemagi“ (1929)<sup>4</sup>, „Systematiske Beregninger i de danske Runeindskrifter“ (1932), ausführlich zu beweisen versucht, daß die magische Buchstabenzählung in weitem Maße auch in den jüngeren nordischen Runeninschriften und bis in christliche Zeit vorkommt. Möglicherweise hat jedoch diese Buchstabenzählung frühzeitig ihren magischen Charakter verloren und ist nur ein von den Runenmeistern geübter ästhetischer Kunstgriff geworden.

<sup>1</sup> Vgl. zuletzt F. R. Schröder, Altgermanische Kulturprobleme 18f. (1928).

<sup>2</sup> Vgl. A. Olrik, Danske Studier 1918, 12 ff.

<sup>3</sup> In „Gorm Konge og Thyre hans Kone“ von H. Brix, Lis Jacobsen og Niels Møller, S. 107 ff.

<sup>4</sup> In Aarbøger for nordisk Oldkyndighed 1929, 1—188.

Die runologische Forschung hat, wie aus dem oben Gesagten hervorgeht, ihre hauptsächlichliche Bedeutung durch den Einblick, den sie uns in die Magie der Völkerwanderungszeit und der Wikingerzeit, in die Formen und Mittel derselben, gewährt. In sehr geringem Maße kann sie, ganz natürlich, Beiträge zu der Frage des Götterglaubens und Kultes (im eigentlichen Sinne) liefern. Doch ist in dieser Beziehung hervorzuheben, daß Agrells und Marstranders Untersuchungen über die Runennamen in gewissem Grade auch die Götternamen sowie die Eigenschaften und Kräfte, die man verschiedenen göttlichen Wesen oder Dämonen beimaß, und ähnliche Fragen berühren. Agrells Untersuchungen geben in dieser Beziehung eine gewisse Bekräftigung von durch jüngere Quellen (die Edda usw.) bekannten Verhältnissen bezüglich z. B. der Anrufung Odins, Thors, Freys und Friggs in verschiedenen Lebensumständen und Situationen. Marstranders kühne Hypothesen über durch die Runennamen bezeugte Verehrung auch fremder Götter, Isis und Horus, ebenso wie seine Herleitung von Odin als dem Gott der Weisheit und des geheimen Wissens usw. aus dem gallischen Ogmios gehören noch zu dem ganz Ungewissen. — An einzelnen religionsgeschichtlichen Resultaten der Runenforschung verdienen noch genannt zu werden M. Olsens Nachweis der Verehrung eines Götterpaares (*erðu* und *ansuR*, d. h. eine Erd- oder Fruchtbarkeitsgöttin und der „Ase“, d. h. Thor) durch die scharfsinnige Deutung des Utgaardmulets (s. oben S. 219), sowie von demselben Verfasser der Nachweis eines phallischen Kultes, der durch eine Quelle aus dem 14. Jahrhundert, dem eigentümlichen *Volsapáttir*<sup>1</sup>, bekräftigt wird. Der erstere Fruchtbarkeitskult wird von demselben Verfasser in der oben erwähnten Schrift über den Kårstadfund im Zusammenhang mit den daran befindlichen Felsenzeichnungen näher untersucht; hierdurch werden Verhältnisse zeitlich verbunden, von denen man vermuten kann, daß sie schon im Bronzezeitalter vorhanden waren (vgl. die Felsenzeichnungsuntersuchungen unten), und die in etwas jüngerer heidnischer Zeit durch das Zeugnis der Ortsnamen vollkommen klar vorliegen, vgl. unten S. 226, 234.

#### IV.

Schon lange vor der wissenschaftlichen Blüte, welche das Studium der Ortsnamen in unseren Tagen erreicht hat, hatte der eine oder andere Forscher seinen Blick auf die Bedeutung, welche die Ortsnamen als Quelle für die altnordische Mythologie haben konnten, gerichtet. So schreibt N. M. Petersen (1833), daß man aus den Ortsnamen die Entwicklung der heidnischen Kulte herauslesen und der Ausbreitung der

<sup>1</sup> Zu der Frage dieser Inschrift und des durch diese bezeugten Kultes, vgl. auch S. Eitrem in *Festskr. t. A. Kjær* 1924, 85 ff.



Asenlehre über Skandinavien folgen könne — ein Programm, welches, wie unten gezeigt werden wird, in den letzten Jahren durch den norwegischen Forscher Magnus Olsen und seine Nachfolger teilweise verwirklicht worden ist. Im Jahre 1878 gab Magnus Lundgren die für seine Zeit vortreffliche Arbeit „Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige“ (Göteborgs Vetenskaps- och Vitterhetssamhälles Handlingar N. F. XVI) heraus, in der er das Zeugnis sowohl der Ortsnamen wie der Personennamen verwertete. In gewissem Maße grundlegend für die Feststellung der Prinzipien, nach denen die Kultnamen zu beurteilen sind, wurde J. Steenstrups Aufsatz: „Nogle Undersøgelser om Guders Navne i de nordiske Stedsnavne“ (Historisk Tidsskrift, 6. Række, VI, 1 ff., 1895—1897, 353 ff.). Steenstrup unterscheidet hier zwischen solchen Schlußgliedern in Ortsnamen, die einen Platz in der Natur oder eine Besiedelung im allgemeinen bezeichnen (z. B. *-berg, -berga, -lösa, -ryd, -torp* usw.), einerseits, und andererseits solchen, die einen Kultplatz bezeichnen (*-harg, -hov, -vi*); nur die letzteren kommen laut Steenstrup mit Götternamen als erstem Glied vor. Diese Regel ist von großer Bedeutung gewesen, obgleich später von anderen Forschern gezeigt worden ist, daß auch andere Schlußglieder (besonders die Namen von Plätzen in der Natur) Stellen bezeichnen können, die irgendwie mit den Göttern in Verbindung standen (z. B. schw. *-land, -åker, -tuna*, norw. *-voll* u. a.). Dasselbe gilt für die von Steenstrup aufgestellte Regel, daß der Name des Gottes immer im Genitiv auftrete. M. Olsen hat gezeigt, daß auch Stammzusammensetzungen vorkommen, und er hat versucht, den Unterschied in dem syntaktischen und inhaltlichen Verhältnis zwischen den Zusammensetzungsgliedern in den beiden Typen festzustellen, (z. B. *Freys-, Frey-, Njardar-, Njard-*).

Unter den jüngeren Forschern, die mit Hilfe der Ortsnamen den religionshistorischen Problemen näher zu Leibe zu rücken versucht haben, steht unbedingt der Norweger Magnus Olsen in vorderster Reihe. In mehreren seiner vielen scharfsinnigen Ortsnamenstudien sowie in den Teilen der Arbeit „Norske Gaardnavne“, die er redigiert hat, hat er religionshistorische Fragen berührt. An Arbeiten, die ganz oder in der Hauptsache diesem Problem gewidmet sind, können genannt werden: „Det gamle norske ønavn *Njardarlog*“ (Christiania Videnskabs-Selskabs forhandling 1905, Nr. 5), „Hærnavi. En gammel svensk og norsk gude“ (Das. 1908, Nr. 6), „Stedsnavnestudier“ (1912) und vor allem das großangelegte, leider noch unvollendete Werk „Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne“, von welchem der erste Teil in [Kristiania] Videnskapskapets Skrifter II. Hist.-filos. Kl. 1914, Nr. 4, herauskam. In der zuerst genannten von diesen Arbeiten weist Olsen u. a. auf Grund der Übereinstimmungen der Fruchtbarkeitsriten uralte Verbindungen zwischen dem südwestlichen Norwegen und Jütland nach, die auch durch den norwegischen Stammnamen *Hordar* bestätigt wird, der in lateinischer Form *Charudi* in einem alten jütländischen Völkerschaftsnamen vorkommt. In „Hærnavi“ weist der Verf. das Vorkommen einer Fruchtbarkeitsgöttin in Schweden, der „Leingöttin“ \**Harwinō* nach, deren Namen er auf westnor-

dischem Boden in dem Beinamen Freyas *Horn*<sup>1</sup> wiederfindet. Von der unvergleichbar größten Bedeutung ist jedoch die große Arbeit „Hedenske Kultminder“. Sie bezeichnet besonders durch ihre neue Methode einen großen Fortschritt in den Studien über das nordische Heidentum. Unter Benutzung des gesamten norwegischen Ortsnamenmaterials, das zu einem größeren Teil als in irgendeinem anderen Land bearbeitet vorliegt, will der Verf. eine Karte über die norwegischen Kultplätze entwerfen, die Zentralgebiete der verschiedenen Gottheiten in verschiedenen Zeitabschnitten nachweisen und hierdurch die Geschichte der verschiedenen Kulte, ihre geographische Ausdehnung, ihre Wanderungen und Kämpfe untereinander um die Macht über die Herzen der Menschen rekonstruieren. Der bisher erschienene Band behandelt in den Einzelheiten Opplandene (die Landschaften innerhalb des Oslofjords, jedoch mit Ausblicken auch nach anderen Richtungen. Eine wertvolle Ergänzung für die noch nicht behandelten Gegenden stellt eine kleinere Schrift dar: „Minner om guderne og deres dyrkelse i norske stedsnavn“ (1922: Anhang zu der vom Verf. herausgegebenen 3. Aufl. von P. A. Munchs „Norrøne gude- og heltesagn“), in welcher das gesamte norwegische Kultnamenmaterial vorgelegt wird, nach Gauen geordnet, nebst einer Einleitung über das Vorkommen und die Bedeutung der Namenglieder sowie einer abschließenden Übersicht über die wahrscheinliche Chronologie der Namen.

Diese Untersuchungen geben ein Bild des älteren norwegischen Götterglaubens und Kultes, das in vielem von dem abweicht, was wir aus der altnordischen Literatur kennen. Wir begegnen da gewiß sehr oft den wohlbekanntesten Göttergestalten *Thor*, *Njord*, *Frey* und *Freyja*. Aber es zeigt sich, daß neben diesen *Ull*, der in der Mythologie der Edda einen sehr bescheidenen Platz einnimmt, in etwas älterer Zeit einer der Hauptgötter gewesen ist; eine Nebenform seines Namens, *Ullin*, die aus der Literatur nicht bekannt ist, kommt in einer Anzahl von Ortsnamen vor, besonders in den östlichen Gegenden von Norwegen, durch welche bezeugt wird, daß er in zentralen Großsiedlungen öffentliche Verehrung genoß. *Ty* trifft man zuweilen an, doch scheint sein Ruf schon stark verblaßt zu sein, während umgekehrt die Seltenheit des Namens *Odins* in den Ortsnamen dadurch erklärt wird, daß er ein spät eingewanderter Gott ist. Dasselbe gilt für *Balder* und *Forsete* sowie *Vidar* und *Våle* (vgl. unten S. 256). Von großem Interesse ist das durch Deutung des Namens *Fillinsey* gewonnene, jedoch nicht vollständig sichere Resultat, daß in Norwegen einmal ein sonst unbekannter Fruchtbarkeitsgott, *Fillin*, verehrt worden ist, der mit dem finnischen *Pellon-Pekko* (vgl. unten S. 249) identisch ist. Bedeutungsvoll, besonders vom methodologischen Gesichtspunkt aus, ist der Nachweis des Vorkommens von „Götterpaaren“,

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch O. Lundberg und H. Sperber „Härnevi“ (Uppsala Universitets Årsskrift 1911). Eine ganz andere Deutung des schwedischen Ortsnamens gibt indessen H. Lindroth in *Namn och bygd* 1915, 57 ff.

die an nahe beieinander gelegenen Kultplätzen verehrt wurden (*Ty: Njord, Ul: Fillin, Ul: Njord, Ul: Frey*), ein Gedanke, der später auch in der schwedischen toponymischen Religionsforschung (vgl. unten) eine große Rolle gespielt hat. Diese intime Verbindung zwischen einer Himmels- und einer Fruchtbarkeitsgottheit (Erdgottheit) — erstere ursprünglich männlich, letztere weiblich — ist auch auf anderen Wegen klargelegt worden und scheint ihre Wurzeln tief bis in die vorhistorische Zeit zu strecken. — Die Arbeit enthält außerdem viele Detailuntersuchungen, Gedanken und Anregungen von großem und bleibendem Wert. Von diesen mögen hier nur die sorgfältigen Untersuchungen der religionshistorischen Bedeutung gewisser Schlußglieder in Kultnamen, wie *-land, -vang, -voll* u. a., hervorgehoben werden.

Wesentlich dieselben Gesichtspunkte wie in den jetzt genannten Arbeiten werden in der kleinen Studie über die Kultnamen Lands vorgelegt, die sich in „*Stedsnavn og gudeminner i Land*“ (S. 68 ff., Avhandl. utg. av det norske Videnskaps-Akademie i Oslo II. Hist.-Filos. Kl. 1929, Nr. 3) findet.

Noch mehr erweitert hat dagegen Olsen seinen Gesichtskreis in den letzten Kapiteln seiner im Jahre 1926 herausgegebenen Schrift „*Ættegård og helligdom*“ (Instituttet for sammenlignende Kulturforskning. IX a). In dieser Arbeit, die einer Untersuchung, hauptsächlich vom sozialen Gesichtspunkt aus, der Entstehung und des Wachstums der norwegischen Besiedelung im Laufe der Zeiten gewidmet ist, werden die früher gewonnenen religionshistorischen Resultate von teilweise neuen Ausgangspunkten aus und mit neuen Ergebnissen für die Forschung verwertet. Der Verfasser zeigt hier unter anderem, welche Bedeutung die durch die Ortsnamen bezeugten religiösen Zentralpunkte auch in politischer Hinsicht gehabt haben. Um diese Zentralpunkte herum und auf der Grundlage der religiösen Einheiten sind auch die politischen Siedlungen aufgewachsen. Die bedeutendsten vorhistorischen Kultplätze leben noch in historischer Zeit als Hauptorte der politischen Verbände weiter. Von besonderem Interesse ist das in diesem Zusammenhang über die Landschaften Trondheims Gesagte, wo von den alten Hauptorten der acht Gaue nicht weniger als vier den Namen *Haug* oder einen mit *-haug* zusammengesetzten Namen tragen. Olsen deutet hier das Wort *haug* als „Grabhügel“, und er erinnert daran, daß die Grabhügel der Herrscher (Könige) auch anderswo im Norden und in den von Nordländern bewohnten Teilen von Britannien in alter Zeit Kultplätze und in Verbindung damit auch politische Sammelplätze (Platz für Gericht usw.) gewesen sind. — Am Schluß seiner Darstellung wirft Olsen anläßlich einiger südostnorwegischer Ortsnamen (*Viskjøl*, ein altes \**Vidar-skjölf*, und \**Valaskioll* aus \**Vålaskjölf*) den Gedanken an einen religiösen Einfluß von Schweden auf, wo Ortsnamen auf *-skjalf* (*-skælv*) in Uppland und mehreren anderen mittelschwedischen Landschaften bezeugt sind. Dieser Gedanke ist auch von anderen Seiten aufgetaucht (vgl. besonders unten S. 251), und er verdient zweifellos eine eingehende Untersuchung.

M. Olsens religionshistorische Ortsnamenstudien zeichnen sich alle durch eine umfassende Gelehrtheit, einen seltenen Scharfsinn und ein sorgfältiges und gründliches Unterbauen der gezogenen Schlüsse aus. Daß trotzdem nicht alle, oft sehr kühnen, Hypothesen dieses Forschers einer zukünftigen Kritik standhalten dürften, ist kaum zu verwundern, da es sich um ein so schwer zu bearbeitendes Feld und ein so vieldeutiges Material handelt. Seine jetzt erwähnte wissenschaftliche Wirksamkeit hat indessen — im Guten wie im Bösen, könnte man beinahe sagen — einen starken Einfluß besonders auf die jüngeren schwedischen Forscher ausgeübt, und in Schweden ist im Laufe der letzten Jahre eine kleine Ortsnamenliteratur entstanden, welche mehr oder weniger getreu die aus Olsens bekannten Gedankengängen widerspiegeln.

Zu den selbständigsten und bedeutendsten Arbeiten aus dieser Literatur, die hier nur in Kürze erwähnt werden kann, gehören eine Anzahl Schriften von E. Wessén. Die wichtigsten von diesen sind: „Forn-tida gudsdyrkan i Östergötland“, I—II (Meddelanden från Östergötlands Fornminnes- och Museiförening 1921, 1 ff.; 1922, 1 ff.), „Minnen av forntida gudsdyrkan i Mellansveriges ortsnamn“ (Studier i Nordisk Filologi XIV, Nr. 1, 1923) und „Schwedische Ortsnamen und altnordische Mythologie“ (Acta Phil. Scand. 4, 97 ff., 1929). In dem ersten dieser Aufsätze behandelt Verf., ausgehend von den Ortsnamen *Ullevi* (altschw. *Ullarvi*) und *Mjärdevi* (altschw. *Nierdhawi*), die Verehrung der Götter *Ull* und *Njord*. Er zeigt, daß die an mehreren Stellen in der Nähe voneinander paarweise vorkommenden Kultstätten in Hauptsiedlungen bei Dörfern belegen sind, die noch heute Großdörfer sind. Während der Zeit, in der die große Besiedlung vonstatten ging, waren also diese Götter die Hauptgötter der Östgöten. Ortsnamen, welche die Namen *Odins*, *Thors* und *Frös* enthalten, gehören dagegen den weniger zentralen Gegenden an, und der Kult dieser Götter ist jüngeren Datums. Eine Übersicht über die schwedischen Kultnamen im allgemeinen zeigt, daß die Verehrung *Njords* auf ein relativ kleines Gebiet beschränkt ist: Uppland, Västmanland, Närke, Östergötland und Vadsbo in Västergötland. In der Kombination *Ull*: *Njord* ist der erstere der Himmelsgott und eigentlich mit dem älteren *Ty* identisch, von welchem in Schweden nur schwache Spuren vorhanden sind; *Njord* ist in dieser Verbindung als die feminine Fruchtbarkeitsgottheit (= *Nerthus*) aufzufassen. Dieser typische Agrarkult war bis zur Wikingerzeit für die ostschwedischen Ackerbaugebiete bezeichnend. Im Westen und Süden waren dagegen *Thor* und *Odin* die Hauptgötter. — Diese Resultate werden in dem zweiten der genannten Aufsätze befestigt und erweitert (Stud. i Nord. Fil. XIV). Der aus Adam von Bremen bekannten Götterverehrung während der Wikingerzeit in Uppland (Uppsala), wo die Hauptgötter *Odin*, *Thor* und *Frö* sind, wird das Zeugnis der Ortsnamen gegenübergestellt. In den uppländischen Ortsnamen begegnet man weder *Odin*, noch *Frö*, *Thor* kommt nur einmal vor. Statt dessen tritt *Ull* hervor (*Ulltuna*, *Ullträker*), und es ist offensichtlich, daß hier eine ältere Pe-

riode der religionsgeschichtlichen Entwicklung vorliegt. Eine Untersuchung der Ortsnamen zeigt, daß dies für Mittelschweden im allgemeinen gilt: *Odin*, *Thor* und *Frö* gehören einer jüngeren Zeit an. Dies zeigt sich auch darin, daß die Namen dieser Götter mit kleineren Siedlungen verbunden sind als die *Ulls* und *Njords*, und daß sie im Gegensatz zu diesen meist Kirchspielen den Namen gegeben haben, welches darauf hindeutet, daß der Verehrung dieser Götter das Christentum unmittelbar folgte. *Odin* und *Frö* sind also spät nach Mittelschweden eingewandert. Was *Thor* betrifft, so ist beachtenswert, daß Zusammensetzungen mit *-åker* als Schlußglied zeigen, daß er im östlichen Schweden als Fruchtbarkeitsgott verehrt worden ist. In Västergötland findet man statt dessen *Odensåker* und *Friggeråker*, ein Gegensatz zwischen Asengöttern und Vanengöttern bei Götén resp. Sveern, den Wessén auch in anderem Zusammenhang hervorgehoben hat. Laut Wessén kam der Odinsglaube vielleicht erst mit der politischen Umwälzung, welche die Sage Ivar Vidfamne zuschreibt, nach Svealand.

Diese Studien über die regionale Verteilung und die verschiedenen Zeitabschnitte in den urzeitlichen schwedischen heidnischen Kulturen sind von bedeutendem Interesse, wenn auch in ihren Resultaten noch nicht endgültig. Von geringerer Bedeutung sind eine Reihe anderer Untersuchungen, die sich in den genannten und anderen Arbeiten Wesséns finden. Es soll nur erwähnt werden, daß der Verfasser in dem letzten der oben genannten Aufsätze (*Acta Phil. Scand.* 4) die Kultortverhältnisse auch in dem alten, von vielen Gesichtspunkten aus interessanten Varend in Småland berührt hat.

Andere Beiträge der letzten Zeit von Seiten der Ortsnamenforscher sind meistens nicht von größerer Reichweite. Eine gesammelte Übersicht für Dänemark gibt G. Schütte in seiner Schrift „Offerpladser i Overlevering og Stedminder“ (1918). Von anderen nicht ganz neuen Beiträgen verdienen besonders beachtet zu werden: Erik Brate, „Thorshugle“ (*Arkiv f. nord. filol.* 29, 1913, 103 ff.), ders.: „Wringdavi“ (*Das.* 109 ff.), wozu zu vergleichen ist O. Lundberg, „Den heliga murgrönan“ (*Namn och bygd* 1913, 49 ff.), sowie H. Lindroth, „En nordisk gudagestalt i ny belysning genom ortnamnen“ (*Antikvarisk Tidskrift för Sverige. Del 20, 1919, Nr. 4*). In der zuletzt erwähnten Schrift sucht der Verfasser aus einer Anzahl norwegischer und schwedischer Ortsnamen (altnorw. *Skædjuhof*, altschw. *Skædhwi*, *Skædharg* u. a.) eine Göttergestalt, altschw. \**Skæþia*, abzuleiten, die er mit westnord. *Skæði* identifiziert, und er will das Wesen dieser dunklen Göttin dadurch erklären, daß er sie als eine ursprüngliche Mondgöttin deutet (Gattin von *Ull*, der ebenfalls als ein Mondgott erklärt wird). Die gelehrte und scharfsinnige Untersuchung bietet viel Interessantes, doch ist ihr in den Hauptpunkten, sicherlich mit Recht, von anderen Forschern widersprochen worden. Das Vorkommen von „Mondgottheiten“ dürfte wenigstens in dem Entwicklungsstadium der altnordischen Religion, um das es sich hier handelt, kaum bewiesen werden können. — Von späteren kleineren

Aufsätzen auf diesem Gebiet kann G. Ekholm: „Gödåker“ (Namn och bygd 13, 1925, 75 ff.) genannt werden, wo der Verfasser zu zeigen versucht, daß der Name *Gödåker* ein altschwed. *gyþia*, „Göttin“ (vgl. isl. *gyðja*, „Priesterin“) enthält, und daß der Acker, dem der Name ursprünglich gegeben worden war, dem Kult einer Fruchtbarkeitsgöttin geweiht war. Die Kombination erscheint jedoch unsicher, und die sprachliche Erklärung ist nicht überzeugend.

Die religionsgeschichtlichen Beiträge zum Studium der Ortsnamen sind von großer Bedeutung gewesen, und viele wertvolle Resultate sind schon gewonnen worden. Es dürfte noch mehr zu erwarten sein, wenn man mehr systematische Untersuchungen aufnimmt. Bisher waren die Beiträge zum größten Teil zerstreut, und die Probleme sind meistens isoliert behandelt worden. — Andererseits kann nicht geleugnet werden, daß sich hier und da die Neigung gezeigt hat, die religionshistorischen Gesichtspunkte und Erklärungen zu weit zu treiben. Der hervorragende Ortsnamenforscher Jöran Sahlgren hat auch mehrfach in seinen zahlreichen Ortsnamenstudien einer Kritik Ausdruck gegeben, die in vielem berechtigt ist, selbst wenn sie ihrerseits vielleicht eine etwas zu skeptische Einstellung verrät. Mit besonderem Nachdruck übt er diese Kritik in den Aufsätzen „Är mytosofien en vetenskap?“ (Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok 1923, 27 ff.) und „Oäkta *vi*-namn“ (Namn och bygd 11, 1923, 110 ff.). Der letztere Aufsatz ist deshalb von großer Bedeutung, weil er zeigt, daß schon in vorliterarischer Zeit das altschwed. *-vidhi*, „Wald“, zu *-vi* zusammengezogen werden konnte, weshalb bei der Behandlung von Ortsnamen, die mit einem vermuteten *vi*, „Kultstätte“, „Heiligtum“, zusammengesetzt sind, die größte Vorsicht geboten ist. Der Verfasser scheidet mit Recht mehrere bisher als Kultnamen betrachtete *vi*-Namen aus.

## V.

Auf dem archäologischen Gebiet ist, zumal nach G. Ekholms in gewissem Grade grundlegendem Artikel „De skandinaviska hällristningarna och deras betydelse“ (Ymer 1916, 275 ff.), die religiöse Bedeutung der nordischen Felsenzeichnungen besonders lebhaft diskutiert worden. Ekholm hat in der genannten und in mehreren anderen Abhandlungen, zumal in „Hällristningsproblemet“ und „Om hällristningarnas kronologi och betydelse“ (beide in Fornvännen 1922), die Auffassung vertreten, daß die Bilddarstellungen der Felsenzeichnungen im wesentlichen der Ausdruck eines Totenkultes (Speiseopfer, Totenfahrt auf Schiffen, Fruchtbarkeitsriten für die Toten usw.) seien, und er knüpft hierbei an orientalische Bestattungsriten und besonders an ägyptische Vorstellungen vom Tode und den Toten an. Ähnliche Gesichtspunkte verfiel u. a. Arthur Nordén in mehreren Schriften (z. B. „Bildgåtan i bronsåldersgraven vid Kivik“, 1917<sup>1</sup>; „Hällristning-

<sup>1</sup> Neue Auflage: „Kiviksgraven och andra fornminnen i Kivikstrakten“, 1926.

garnas kronologi och betydelse“, Ymer 1917; „Kring hållristningsgåtan“, Meddelanden från Östergötlands fornminnesförening 1923—24; „Östergötlands bronsålder“ 1925/6), während andere Forscher, z. B. B. Schnittger (Fornvännen 1922, 77 ff., 229 ff.), energisch zu beweisen versuchten, daß die Felsenzeichnungen im allgemeinen magische Ackerbauarten (Sonnen- und Regenmagie) wiedergeben und nur lokale Verbindung mit dem Totenkult besitzen, wie in den südsandinavischen Grabzeichnungen.

Die bedeutendsten Beiträge zur Klärung dieser wegen der Vieldeutigkeit des Materials äußerst schwierigen Fragen hat in den letzten Jahren Oscar Almgren geliefert. Nachdem er die Probleme in mehreren früheren Abhandlungen: „Tanums härads fasta fornlämningar“ (Bidrag till kännedomen om Göteb. och Bohusl. fornminnen och hist. 8, 1912, 564 ff.), „Kulthandlingar och kultföremål framställda på bronsålderns hållristningar“ (Oldtiden VII [1916] 192 ff.), „Ein schwedischer Festbrauch und eine schwedische Felsenzeichnung“ (Festschr. Adalbert Bezzenberger 1921), Artikel „Felsenzeichnung“ in Eberts Reallex. der Vorgeschichte III (1925) behandelt hatte, hat er die ganze Frage der Felsenzeichnungen in der groß angelegten Arbeit „Hållristningar och kultbruk“ (K. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademiens handl. 35, 1926—27) zusammenfassend und abschließend dargestellt. Mit großer Gelehrsamkeit und bewunderungswürdiger Beherrschung eines ungeheuren Materials unterzieht er hier alle die mannigfaltigen Bilder und Symbole einer eingehenden Analyse. Die Resultate, zu denen der Verfasser kommt, sind in Kürze folgende:

Die Felsenzeichnungsschiffe sind oft mit Einzelfiguren versehen: Sonnenbilder, Bäume, Äxte, waffentragende Männer, ein eine Frau umarmender Mann usw., die nur im Kult Entsprechungen haben, nämlich in den rituellen Festzügen der Vorzeit (und dem modernen Nachfolger derselben, dem Karneval). Das Vorkommen von Schiffen mit solchen Symbolen wird für das östliche Mittelmeergebiet nachgewiesen und ist aus Ägypten und Babylonien bis 2000 v. Chr. bezeugt. Der Bootskult geht von der Fahrt des Sonnengottes im Boot über den Himmel aus, doch ist dieselbe Vorstellung später auch auf die Fruchtbarkeitsgottheiten übertragen worden, z. B. im Osiriskult. Die Schiffe der Felsenzeichnungen sind Zeugnisse dafür, daß die Kultschiffe schon während der Felsenzeichnungszeit im Norden bekannt waren. Auch andere, freistehende, Symbole: Sonnenbilder, Baumbilder, rituelles Pflügen, Kampfszenen, Szenen welche die Hochzeit, den Tod und die Auferstehung des Fruchtbarkeitsgottes darstellen („das rituelle Jahresdrama“), Opfer-szenen, Tierbilder, Umhertragen heiliger Gegenstände usw., haben teilweise wohlbekannte Entsprechungen in klassischen und orientalischen Kultdarstellungen. Von besonderem Interesse ist die Frage nach dem Vorkommen von Göttergestalten (oder Götterbildern) und in Verbindung damit die Frage nach der Bedeutung besonders von Sonnenbildern. Nach Almgren können in einigen Fällen wirklich Göttergestalten

festgestellt werden, die von einer anthropomorphistischen Gottesauffassung zeugen. Die Sonnenbilder stellen dagegen seiner Ansicht nach in der Regel nicht einen persönlichen Gott dar.<sup>1</sup> — Der Sinn der Zeichnungen auf den Felswänden war, die Kraftwirkungen von Riten, die nur bei gewissen Gelegenheiten und an gewissen Plätzen dramatisch ausgeführt wurden, zu befestigen, zu verlängern und vielleicht auch in weiteren Gebieten zu verbreiten. Dies gilt auch für die nicht ausgeführten Szenen, die mehr schematischen Bilder, die nur den symbolischen Gegenstand wiedergeben und die kultische Handlung selbst voraussetzen. Die auf den Felsenzeichnungen abgebildeten Riten müssen in gewissen Fällen, wo sie an Grabdenkmälern vorkommen (z. B. Kivik), dem Totenkult angehören, im allgemeinen stellen sie jedoch Saat- und Ernteriten vor. Daß die Forscher einseitig entweder die eine oder die andere Auffassung vertreten haben, liegt daran, daß sich beide Kulte in weitem Maße derselben rituellen Ausdrucksmittel bedienen. Diese Übereinstimmung zwischen dem Totenkult und dem Sonnen- und Fruchtbarkeitskult erklärt sich dadurch, daß ersterer nicht eine Anbetung der Toten bedeutet, sondern Fürsorge für die Geister der Verstorbenen: was zum Wohl der Lebenden nötig war, war auch für das der Toten notwendig. — Eine besondere Frage ist indessen das Verhältnis zwischen den Totenschiffen und den Kultschiffen. In Ägypten dachte man sich, daß die Toten das Schiff des Sonnengottes oder anderer Götter benutzen, weshalb wenigstens für dieses Land der Gedanke des Totenschiffes von den Vorstellungen über die Fahrzeuge der Götter ausgegangen ist. In Analogie hierzu möchte Almgren die ursprüngliche Bedeutung der nordischen Bootgrabform (die jedoch erst aus der älteren Eisenzeit bekannt ist) so erklären, daß der Tote zur Sonne oder zu einem im Himmel liegenden „Valhall“ fahren sollte.<sup>2</sup> Ein anderer Anknüpfungspunkt ist nach Almgren die auch aus modernen Volksbräuchen bekannte rituelle Sitte, den gealterten Vegetationsgott in einem Schiff zu entfernen, welches verbrannt oder auf den Wogen weggeschickt wurde (Balders und Skölds Leichenfahrt usw.). — Unter den gemeinsamen Bildern der Fels- und Grabzeichnungen sind die Fußsohlen und die Elfenmühlen die am schwersten zu deutenden. Hinsichtlich der ersteren schließt sich Almgren der von französischen Forschern vertretenen Auffassung, daß sie als Fußspuren eines Gottes aufzufassen seien, d. h. daß sie das Vorhandensein eines in menschlicher Gestalt gedachten Gottes (wohl des Sonnengottes) bezeichnen, an. Die Elfenmühlen wiederum, meint Almgren — indem er sich einer Andeutung des englischen Forschers H. Rivett-Carnac anschließt —, geben die durch „Feuerbohren“ hervorgerufenen Löcher wieder und symbolisieren damit

<sup>1</sup> Vgl. die entgegengesetzte Auffassung von Vilh. la Cour in *Danske Studier* 1924, 121 ff.

<sup>2</sup> Vgl. jedoch K. Stjernas Ableitung der Bootbestattung aus den griechischen Vorstellungen vom Charonsnachen (*Studier tillägn. H. Schück* 1905), eine Ansicht, der sich auch andere Forscher angeschlossen haben.



die Befruchtung der „Mutter Erde“ oder dergl. — Dafür, daß die Felsenzeichnungen Fruchtbarkeitsriten für die Lebenden und nicht für die Toten abbilden, sprechen schließlich zwei besondere Umstände: einerseits das Vorkommen von Bildmotiven, die man nicht an Grabdenkmälern findet (Hochzeitsszenen, Tanz, Pflügen), und die nur in schwachen Spuren in dem urzeitlichen Totenkult zu entdecken sind; andererseits die Tatsache, daß Bergzeichnungen ohne Verbindung mit Grabstellen, oft aber in der Nähe der besten Ackerbaugebiete vorkommen. — Bei der Zusammenfassung der religionshistorischen Resultate seiner Untersuchung knüpft Almgren an O. Montelius<sup>1</sup> an, der zu zeigen versuchte, daß die Haustiere und der Ackerbau während der jüngeren Steinzeit von Vorderasien nach Europa gekommen sind. Mit dieser Ackerbaukultur folgten auch die zur Förderung derselben im Orient gebräuchlichen Fruchtbarkeitsriten und damit zusammenhängende religiöse Vorstellungen. Daß es sich hauptsächlich um vorderasiatische und nicht um ägyptische Einflüsse handelt, geht aus mehreren Umständen hervor: die Axt und das Rad kommen in Babylonien und Assyrien, nicht aber in Ägypten vor, der Baumkult war in Asien bekannter als im Nilland usw.

Der orientalische Einfluß auf die nordische Religion ist in der letzten Zeit von mehreren Seiten großem Interesse begegnet.<sup>2</sup> Gewöhnlich handelte es sich dabei um Einflüsse in relativ später Zeit. Almgren glaubt auf Grund seiner Untersuchung die religiösen Einflüsse bis in die Bronzezeit zurückführen zu können und betont, daß wir berechtigt sind, die nordische Bronzezeitreligion in allgemeinen Zügen mit Hilfe orientalischer Religionsformen zu rekonstruieren. Wir dürfen also auch schon während der Bronzezeit mit persönlichen Göttern rechnen. Welches diese Götter waren und ob man sie Gestalt für Gestalt mit den aus der späteren nordischen Religion bekannten Göttern identifizieren kann, das sind Fragen, die nur mit großer Vorsicht zu beantworten sind. Die primären, mit der Ackerbaukultur eingewanderten Gottheiten dürften indessen wahrscheinlich folgende gewesen sein: ein befruchtender männlicher Gott, verbunden bald mit der Sonne, bald mit dem Donner, bald mit dem Lebensbaum, sodann eine mütterliche Erdgöttin, weiterhin der „Rivale“ (der Mörder), der die zerstörenden Mächte der Natur repräsentiert, sowie wenigstens in gewissen Fällen ein Göttersohn, der Rächer und Nachfolger seines Vaters. Züge, die sich auf den Felsenzeichnungen in einer Göttergestalt vereinigt finden, sind jedoch wahrscheinlich erst später auf verschiedene Götter: Thor, Frey, Odin usw. verteilt worden.

Unter den übrigen größeren oder kleineren Schriften aus neuerer Zeit, welche die Probleme der Felsenzeichnungen vom religiösen Gesichtspunkt aus behandeln oder berühren, mögen einige Abhandlungen von Just Bing genannt werden: „Die Götter der südkandinavischen Felsenzeichnungen“ (Mannus 1922, 259 ff.), „Skibsgruppene paa helle-

<sup>1</sup> Siehe das Quellenverzeichnis bei Almgren.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 251 ff.

ristningene fra Berga-Tuna och fra Aspeberget“ (Fornvännen 1922, 206 ff.), „De nordiske helleristninger“ (Heimen 1924, 245 ff.), „Rock carvings of the Norse bronzeage“ (Sagabook of the Viking Society 9 [1925] 275 ff.), „Der Kultwagen von Trundholm und die nordischen Felsenzeichnungen“ (Jahrb. für prähistor. und ethnograph. Kunst 1926, 236 ff.). Weiter: W. Gaerte, „Das Schuhsohlen-, Rad- und Kreuzsymbol auf den schwedischen Felsenzeichnungen“ (Mannus 1923, 271 ff.), I. Lindquist, „Äringsriter i Bohuslän under bronsåldern“ (Göteborgs och Bohusläns fornminnesförenings tidskrift 1923, 1 ff.), sowie die scharfsinnige und originelle Untersuchung von H. Shetelig und M. Olsen: „Kärstadsristningen. Runer og helleristninger“ (Bergens museums aarvog 1929, Nr. 1). Zu Almgrens oben angezeigter Arbeit über Felsenzeichnungen und Kultgebräuche gibt A. W. Persson in Fornvännen 1930, 1 ff. äußerst interessante Ergänzungen und Einzelerklärungen, gestützt auf antikes Vergleichsmaterial. Sie bestätigen im großen und ganzen Almgrens Thesen, weichen nur in gewissen Punkten ab.

Wenn auch diese und andere neuere Beiträge manches Licht auf die dunkle Bildersprache der Felsenzeichnungen werfen, so besteht in den Einzelheiten doch viel Unklarheit, und die gezogenen Schlüsse gehen oft weit auseinander. Besonders Just Bings Kombinationen sind oft allzu kühn, ganz besonders sein Versuch, die Göttergestalten der Bronzezeit näher zu identifizieren. Von großer Bedeutung sind jedoch, falls sie sicher sind, die Resultate, zu denen Shetelig und Olsen in der Schrift über die Kärstadszeichnungen (aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert) gelangen; sie erkennen in diesen das Zeugnis für einen gemeinsamen Kult eines männlichen Himmelsgottes und einer Erd- oder Fruchtbarkeitsgöttin (wahrscheinlich „Thor“ und „Jorden“), den Götterpaaren viel späterer Zeiten (*Ty : Ullin, Njord : Ull, Frö : Gerd* usw.) entsprechend. Sie verbinden hierdurch Almgrens Resultate bezüglich der Religion der Bronzezeit mit neueren Forschungen über die religiösen Verhältnisse während der Eisenzeit und der Zeit der Wikinger (vgl. oben S. 224, 226). Von besonderem Interesse sind bei I. Lindquist die Untersuchungen über das Vorkommen eines „Hirschgottes“ im Norden und den Zusammenhang desselben mit keltischen und südeuropäischen religiösen Einflüssen.

O. Almgrens Aufsatz „Vikingatidens grafskick i verkligheten och i den fornordiska litteraturen“ (Nordiska studier tillägnade A. Noreen 1904, 309 ff.) leitete eine Reihe von Untersuchungen ein, die den Wahrheitsgehalt der alten literarischen Quellen hinsichtlich solcher Angaben, die unter die Gerichtsbarkeit der Archäologie fallen, zu prüfen unternahmen. Auf diesem Gebiet haben sich später besonders die beiden Forscher S. Lindqvist und B. Nerman betätigt, ersterer z. B. durch seine Aufsätze „Snorres uppgifter om hednatidens gravskick och gravar“ (Fornv. 1920, 56 ff.) und „Ynglingaättens gravskick“ (Das. 1921, 83 ff.), letzterer durch eine Reihe von Abhandlungen, von denen hier nur „Den svenska Ynglingaättens gravar“ (Rig 1919, 47 ff.) genannt werden soll.

Hierher gehören auch O. Janses „Notes sur les premiers rois païens de la Suède“ (Revue des études anciennes XXVI. 1924). Diese Schriften beschäftigen sich hauptsächlich mit den Grabformen der Völkerwanderungs- und Wikingerzeit und haben insoweit für die Religionsgeschichte nur ein indirektes oder mehr peripherisches Interesse. Von größerer Bedeutung für die Religionsgeschichte ist H. Jungners Aufsatz „Uppsala- och Vendelkonungarnas mytiska ättfäder“ (Fornv. 1919, 79 ff.), worin er den Gegensatz zwischen dem kriegerischen Odinskult in Vendel und dem friedlichen Frökult in Uppsala nachzuweisen und gleichzeitig den großen Kampf, der sich einmal in Schweden zwischen der Odins- und der Vanenreligion abgespielt hat, zu beleuchten versucht.

Einige interessante Probleme aus der Übergangszeit zwischen Heidentum und Christentum behandelt S. Lindqvist in seiner Arbeit „Den helige Eskils biskopsdöme, några arkeologiska vittnesbörd om den kristna kyrkans första organisation inom mellersta Sverige“ (ATS. XXII [1915] Nr. 1). Es handelt sich um den Einfluß, den christliche Vorbilder auf die Entstehung gewisser heidnischer Symbole, besonders der als Amulette getragenen Thorshämmer und der Hammerzeichen auf den Grabsteinen gehabt haben. Beides sind Nachbildungen der entsprechenden christlichen Kreuzbilder, und gleichzeitig bedeuten sie eine Reaktion gegen diese. Die kleinen Thorshämmer sind also nicht nur magische Gegenstände, sondern auch bewußte religiöse Symbole, und sie sind nicht sehr alt. Ebenso wenig sind die Hammerzeichen Erbgut aus alter Zeit sondern durch das Kreuz der christlichen Grabsteine inspiriert, ebenso wie die Formeln der Runensteine durch die Inschriften dieser Grabsteine beeinflußt sind. Der Nachweis dieser Wechselwirkung zwischen Christlichem und Heidnischem, die sich auch auf anderen Gebieten geltend macht, ist von großer Bedeutung. Doch ist der Verfasser vielleicht zuweilen etwas zu kühn in seinen Schlüssen, und seine Versuche, christliches und heidnisches Gut in den Gräbern zu scheiden, sind wohl nicht immer ganz sicher. Gewisse kritische Einwände von Wert macht J. Steenstrup in Studier tillägnade Axel Kock (1929), 44 ff., wo er besonders hervorhebt, wie wichtig es sei, sorgfältig festzustellen, was nun wirklich Hammerzeichen sind. Eine ganze Reihe von Zeichnungen auf Grabsteinen in Schweden, die bisher als Hammerzeichen angesehen worden sind, sind seiner Ansicht nach in Wirklichkeit Formen des christlichen Kreuzes. Er ist, wahrscheinlich mit Recht, der Ansicht, daß der Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Anschauung von Lindqvist übertrieben scharf dargestellt worden sei. In diesen Übergangszeiten war wohl eher Synkretismus das Normale als Kampf.

Verstreute Beiträge zur Religionsgeschichte von archäologischen Ausgangspunkten während der letzten Jahre sind weiter u. a.: S. Lindqvist, „Hednatemplet i Uppsala“ (Fornv. 1923, 85 ff.), A. F. Major, „Ship burials in Scandinavian lands and the beliefs that underlie them“ (Folklore, Vol. 35 [1924] 113 ff.), Th. Petersen, „Zwei neugefundene

Kultobjekte aus der älteren Eisenzeit“ (Festschrift Mogk 1924, 484 ff.), D. Abrahamsson, „Solkult i nordisk bebyggelse“ (Ymer 1924, 239 ff.), sowie G. Rosenberg, „Et gudebillede fra broncealderen“ (Danske Studier 1929, 1 ff.), in welchem eine Frauenfigur aus dem 6. Jahrh. v. Chr. als das Bild einer Fruchtbarkeitsgöttin (wahrscheinlich Nerthus; vgl. ähnliche Statuetten von Istar und Astarte) identifiziert wird. Auch G. Ekholm, „Gravfältet vid Gödåker“ (Fornv. 1925, 326 ff.) mag erwähnt werden. Auch sei in diesem Zusammenhang an die Beiträge zur Religionsgeschichte erinnert, die H. Shetelig an verschiedenen Stellen seiner Arbeit „Norges forhistorie“ (Instituttet for sammenlignende Kulturforskning V. a., 1925) liefert.

Schließlich mögen noch einige von Bilddarstellungen ausgehende Beiträge besonders erwähnt werden. Die bekannten Bilder auf den Goldhörnern von Gallehus wurden schon 1918 in einem (postumen) Aufsatz von Axel Olrik, „Gudfremstillinger på Guldhornene“ (Danske Studier 1918, 18 ff.) behandelt. Olrik versuchte, in diesen unter starkem keltischem Einfluß stehenden Zeichnungen von Göttern und Dämonen die nordischen Hauptgötter jener Zeit: Odin, Thor und Frö sowie eine Anzahl kleinerer Gottheiten und Dämonen usw. zu identifizieren. Die Resultate sind unsicher, teils weil es schwer ist zu unterscheiden, was sich hier auf nordischen Götterglauben stützt, und was rein keltisches Lehngut ist, teils natürlich auch wegen der Schwierigkeiten, welche die Deutung dieser dunklen Symbole an und für sich verursacht. Die Schrift enthält indessen viele anregende Gedanken über Probleme, die für die Religionsgeschichte der älteren Eisenzeit im Norden von großer Bedeutung sind. Ausgehend von Olriks Resultaten, wenn auch nicht ohne Kritik derselben, hat I. Lindquist: „Eddornas bild av Ull och guldhornens“ (Namn och bygd 14 [1926] 82 ff.) versucht, ein Bild des Gottes Ull und seiner Entwicklungsgeschichte zu geben. Die noch nicht abgeschlossene Abhandlung enthält eine Reihe kühner Annahmen, doch scheint sie besonders dadurch von Bedeutung werden zu können, daß sie sich ausschließlich auf das Quellenmaterial stützt und also von den vielen Vermutungen und Deutungen absieht, welche die Forscher in neuerer Zeit bezüglich dieser Göttergestalt vorgebracht haben, einer Göttergestalt, die in älterer Zeit ohne Zweifel eine große Rolle gespielt hat, aber zu Beginn der Wikingerzeit sowohl im Kult wie im Volksbewußtsein so gut wie vergessen war.

Ein interessanter kleiner Beitrag ist O. von Friesens „Tors fiske på en uppländsk runsten“ (Festschrift Mogk 1924, 474 ff.), welcher das Bild auf dem uppländischen Altunastein behandelt. Dieses Bild zeigt nämlich, daß die Mythe von Thor und Hymir auch in Schweden bekannt war. Vielleicht ist sie dort jedoch nicht heimisch. Dasselbe Bild kommt auf dem Gosforthkreuz in England vor, und dieses ist vielleicht das Vorbild. Der englische Einfluß auf die Darstellungen unserer Runensteine ist ja auch von anderer Seite gut bestätigt worden. Vgl. auch R. Reitzenstein, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24, 149 ff.

(1926), der die Gosforthbilder als rein christliche Symbole betrachtet. — Eine interessante, jedoch unsichere religionshistorische Deutung von Darstellungen auf einem Runenstein gibt auch H. Jungner in dem kleinen Aufsatz „Den gotländska runbildstenen från Sanda. Om Valhallstro och hednisk begravningsritual“ (Fornvännen 1930, 65 ff.).

Edgar Reuterskiölds „Från guldhornen till lapptromman“ (Festskrift til Rektor J. Qvigstad 1928, 211 ff.) stellt in der Hauptsache einen Versuch dar, die Bilder einer gewissen Lappentrommel durch Vergleiche mit den Bildserien der Goldenen Hörner zu deuten. Mit Hilfe derselben will er u. a. einige der Hauptgötter der späteren nordischen Mythologie identifizieren. Umgekehrt meint er, daß gewisse Bilder auf der Trommel dazu beitragen könnten, ein Licht auf die unerklärten Bilder der Goldenen Hörner zu werfen. In dieser Beziehung stellt der Aufsatz einen Beitrag zu der Frage der Bedeutung der lappischen Religion und Magie für die nordische Religionsgeschichte dar (vgl. unten S. 245 ff.).

## VI.

Seit den Tagen W. Mannhardts ist der noch lebende Volksglaube und die Volkssitte immer eine wichtige Quelle auch für die Religionsgeschichte gewesen. In ersterem hat man die Erinnerungen an die religiöse Auffassung unserer Vorfäter wiedergefunden, besonders an die sogenannte niedere Mythologie (den Glauben an Elfen, Wichte, Riesen, Zwerge, Trolle, Gespenster usw.), in letzterer die Erinnerungen an religiöse Riten der Vorzeit. Die Methode ist fruchtbar und geschätzt gewesen, und in der letzten Zeit ist eine sehr große Zahl von Untersuchungen über Volksglauben und Volkssitte mit Beziehung auf die Religionsgeschichte publiziert worden. Es ist indessen zu bedenken, daß es gewöhnlich äußerst schwierig ist, auf diesem Wege zu bestimmten historischen Resultaten zu gelangen, d. h. die Wurzeln des modernen Volksglaubens und der Volkssitte in der alten heidnischen Religion mit voller Sicherheit nachzuweisen. Die meisten der hierher gehörenden Studien erhalten daher für unser Thema nur ein relativ geringes Interesse.

Von den reichlich strömenden Beiträgen können hier nur einige wenige besonders erwähnt werden.<sup>1</sup>

M. Cahen sucht in „La libation. Études sur le vocabulaire du vieu-scandinave“ (1921) auf Grund hauptsächlich ethnographischen Materials zu zeigen, wie die heidnischen Opferbünde und die Riten derselben in den mittelalterlichen Gilden und den offiziell angeordneten Familienfesten (Weihnachts- und Osterfest usw.) zu erkennen sind. Martin

<sup>1</sup> Eine ausführliche Bibliographie über folkloristische Arbeiten vor 1925 gibt M. Cahen a. a. O., S. 42 ff., für die folgenden Jahre findet sich ein ausführliches Verzeichnis in der Bibliographie im Arkiv för nordisk filologi, Bd. 44 ff.

P. Nilssons „Årets folkliga fester“ (1915) und „Festdagar och vardagar. Uppsatser om folkseder och kalender“ (1925) von demselben Verfasser geben beide in mehr populärer Form eine Darstellung des rituellen Verlaufes des Jahres und untersuchen den Ursprung der verschiedenen Festsitten aus heidnischen und christlichen Riten und Zeremonien. Unter den vielen interessanten Untersuchungen hat vielleicht vor allem die scharfsinnige und überzeugende Untersuchung über Weihnachten Bedeutung für die Frage nach der heidnischen Religionsausübung. Zu vergleichen sind hierbei auch Nilssons „Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes“ (d. Archiv 19 [1920] 50ff.).

Eine interessante Frage berührt H. Celanders in dem kleinen Aufsatz „Julkärve och Odinskult“ (Rig 1920, 168ff.), an welchem auch eine weitere Untersuchung der Weihnachtsgebräuche, „Julen som äringsfest“ (Folkminnen och folktankar 12. [1925] 3, 6ff., 4, 1ff.), anschließt. Durch eine Analyse gewisser südkandinavischer und norddeutscher Volksbräuche beim Ernten „der letzten Garbe“, mit welcher die für die Vögel hingesezte Weihnachtsgarbe identifiziert wird, glaubt Celanders ein Ernteopfer für Odin und dadurch die Eigenschaft desselben als Vegetationsgott konstatieren zu können. Dieser Schluß wird nach Celanders Ansicht auch durch Odins Verbindung mit Weihnachten als einem ursprünglichen Fruchtbarkeitsfest, die schon in der altnordischen Literatur bezeugt ist, bestätigt. Indessen ist Odin nur in einem kleinen Gebiet als Saat- und Erntegott bekannt, und auf westnordischem Gebiet ist eine solche Tradition nicht zu entdecken. Gegen Celanders ist auch u. a. von M. P. Nilsson (Folkminnen och folktankar 8 [1921] 57ff.) und, was die Beweisführung betrifft, von J. de Vries in seinen „Contributions to the study of Othin especially in his relation to agricultural practices in modern popular lore“ (FF Communications Nr. 94, 1931) Widerspruch erhoben worden. Diese Schrift von de Vries, die einen grundsätzlichen Versuch darstellt, die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit des volkswissenschaftlichen Materials für religionshistorische Untersuchungen dieser Art nachzuweisen, lehnt den Gedanken ab, daß Odin der ursprüngliche Gegenstand des erwähnten Garbenopfers gewesen sei. Die Identifizierung mit dem norddeutschen *Wode* (*Wold*, *Wauld* usw.) ist höchst unsicher, und wahrscheinlich ist der Name Odin in späterer Zeit, in Gebieten, wo Odin als „der wilde Jäger“ und ähnliches noch im Volksglauben lebt, in diesen Zusammenhang eingedrungen. Diese Kritik ist unzweifelhaft in vielen Beziehungen berechtigt. Selbst will de Vries jedoch, sich dabei auf sehr unsichere Gründe stützend — hauptsächlich eine Gleichsetzung von *Odin* mit Freyjas Gemahl *Óðr* — Odin als einen ursprünglichen Fruchtbarkeitsgott betrachten, und er meint, daß Odin in dieser Eigenschaft nicht ein eingewanderter, sondern ein

einheimischer nordgermanischer Gott sei. Hierin dürften andere Forscher ihm schwerlich zustimmen.

Eine zusammenfassende Darstellung über nordische Weihnachtsbräuche und ihren Ursprung hat Celander in der großen Arbeit „Nordisk jul“ begonnen, deren erster Teil 1928 herauskam. Das große Material in dieser Schrift scheint indessen kaum mit ausreichender Kritik behandelt zu sein, auch ist es recht ungleichmäßig. Die Folgerungen gehen oft zu weit, und neue Beiträge von größerem Belang zur Geschichte der heidnischen Religion im Norden bietet die Arbeit nicht.

Ein großes und sehr umstrittenes Problem griff derselbe Verf. in seiner Abhandlung „Lokes mytiska ursprung“ (1911) zur Behandlung auf. Der Verf. sucht auf der Grundlage sowohl sprachlicher Untersuchungen wie vor allem folkloristischen Materials die aus der altisländischen Literatur bekannten Loke-Mythen aus volkstümlichen, mit dem Feuer und der Spinne verknüpften Vorstellungen, die noch im skandinavischen Volksglauben lebendig sind, abzuleiten. Mit Snorres Erzählung von Loke und dem Fischnetz stellt er so z. B. das schwedische Dialektwort *lockanät*, „Spinnenweb“, zusammen, dessen mythische Anknüpfungen auch aus dem gleichbedeutenden dialektischen *dvärgsnät*, „Netz der Zwerge“, hervorgehen. Andere schwedische, norwegische und dänische volkstümliche Vorstellungen verknüpfen Loke mit dem Feuer, besonders mit dem Feuer auf dem häuslichen Herd und dem unterirdischen Feuer, welches laut Celander in Analogie hiermit aufgefaßt wird. Die letztere Vorstellung zeigt indessen Loke auch als einen unterirdischen Wicht, wodurch auch die aus der isländischen Mythologie bekannten Züge der List und Kunstfertigkeit bei Loke erklärt werden. Andere „Mythen“ von Loke sind nicht ursprünglich und beruhen, wie schon v. der Leyen gemeint hat, zum großen Teil auf reinen Volksmärchenmotiven. Zu diesen nicht ursprünglichen Zügen gehört vor allem die Verbindung mit Thor; Loke kann deshalb nicht als Repräsentant des Gewitterfeuers, des Blitzes, erklärt werden, wie dies die allgemeine Auffassung lange getan hat. Dagegen steht Loke in alter Verbindung mit Odin (*Völuspá*, *Lokasenna* usw.), was durch Lokes Wichtnatur erklärt wird, die ihn nach Celanders Auffassung solcher Wesen zu einem Glied in denselben Totenreichvorstellungen macht, zu denen auch Odin als Totengott gehört.

Celanders Untersuchung ist von A. Olrik einer sehr scharfen Kritik unterworfen worden (*Danske Studier* 1912, 90ff.). An die Hauptgedanken desselben schließt sich dagegen eine neuere Arbeit über dasselbe Problem von Elizabeth J. Gras an, „De noordse Loki-mythen in hun onderling verband“ (1931). Die Verfasserin prüft in dieser Arbeit kritisch alle in der altisländischen Literatur vorkommenden Loke-Mythen,

um dadurch Lokes ursprüngliches Wesen und die spätere Entwicklung desselben zu bestimmen. Wie Celandier sucht sie den Ursprung Lokes in der volkstümlichen Vorstellung eines Wichtes oder Zwerges, dessen Charakter der eines listigen und vielseitigen, jedoch nicht boshaften Wesens sei. Die Auffassung von Loke als der Inkarnation des Bösen ist erst allmählich entstanden, wesentlich unter dem Einfluß des christlichen Glaubens und seiner Teufelsvorstellungen. Als ein gutartiges Wesen, ein Ratgeber und Helfer, tritt Loke noch in den Mythen auf, wo er mit Odin verbunden wird (die Schöpfung der Menschen nach der *Völuspá* 17—18<sup>1</sup>; der Erwerb von Reidmars Schatz; das Abenteuer mit Þjazi und der Raub Iduns; der färöische Lokkatáttur usw.). Die Mythen hingegen, in denen Loke mit Thor verbunden ist, und in denen seine boshafte Natur sich schon zu zeigen beginnt, sieht die Verfasserin in Übereinstimmung mit Celandier als nicht ursprünglich an. Noch jünger als diese Thorsmythen, und erst entstanden, nachdem Loke unter Einfluß des Christentums zu einem bösen Dämon entwickelt worden war, sind die übrigen Mythen, in denen sein boshafter Charakter klar hervortritt; hierher gehören der Diebstahl des „Brisingamen“<sup>2</sup>, die Auslieferung von Freyja an die Riesen, das Abenteuer mit dem Riesen-Baumeister, das Abschneiden von Sifs Haar usw., und vor allem die Rolle, welche Loke laut Snorre bei Balders Tod spielt. Außer dem Einfluß der christlichen Legende war in diesen Mythen, wie übrigens teilweise schon in den Odinsmythen der Einfluß des Volksmärchens, wie schon v. d. Leyen, C. von Sydow und andere gezeigt haben, von großer Bedeutung. Durch christliche Vorstellungen vom Teufel wird auch Lokes Strafe sowie seine Rolle in Ragnarök erklärt.

Einen hervorragenden Platz nimmt in der folkloristisch-religionsgeschichtlichen Forschung E. Hammarstedt ein. Von seinen vielen bedeutenden Beiträgen seien hier nur genannt: „Kvarleva av en Fröritual i en svensk bröllopslek“ (Svenska landsmål 1911, 489 ff.), „Svensk forntro och folksed“ (Hävd och hembygd 1923, 53 ff.), „Julkakor-solbilder“ (Från Nordiska Museets samlingar, tillägnad G. Upmark 1925, 58 ff.) Hammarstedt ist in vielem anregend und vorbildlich für jüngere Forscher gewesen.

Ein besonders erfolgreicher Forscher, gute Methode und Kritik mit sorgfältigem Sammeln von Material verbindend, ist in den letzten Jahren

<sup>1</sup> Die Identifikation *Lódurrr-Loki* wird hier von der Verfasserin angenommen und mit dem Hinweis auf einen im flämischen Volksglauben vorkommenden Wicht *Loeke-Lodder* gestützt (vgl. Grüner Nielsen und A. Olrik in Danke Studier 1912, 87 ff.). Die Zusammenstellung ist indessen, wenigstens vom sprachlichen Gesichtspunkt aus, schwach unterbaut.

<sup>2</sup> Diese Mythe ist jedoch schon aus Þjóðólfs Haustlög ca. 900 bekannt.



in dem Norweger Nils Lid hervorgetreten. Besonders hat er sich mit dem nordischen Weihnachtsfest und den nordischen Wachstumsgottheiten beschäftigt: „Um upphavet til jolehögtidi. Kritikk av dei ymse teoriane“ (Syn og segn 31 [1925] 417 ff.), „Vegetasjonsgudinne og vårplantar“ (Festskrift til Rektor J. Qvigstad 1928, 132 ff.), „Joleband og vegetasjonsguddom“ (Skrifter utg. av Det Norske Vid.-Akad. i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1928, Nr. 4), „Jolesveinar og grøderikdomsgudar“ (Das. 1932, Nr. 5). Besonders die beiden letzten, größeren Arbeiten geben, auf Grund eines großen folkloristischen Stoffes, sehr wertvolle Beiträge zu der Frage nach der Ausformung der niederen und höheren Fruchtbarkeitsgottheiten im Volksglauben und dem Zusammenhange derselben mit heutigen volkstümlichen Festbräuchen, vor allem den mit Weihnachten verbundenen.

Eine Arbeit, die nur teilweise zu der folkloristischen Forschung zu rechnen ist, ist A. H. Krappes „Études de mythologie et de folklore germaniques“ (1928). Der Verf. wendet nämlich neben der folkloristischen auch eine allgemeinere, vergleichende Methode an. Die mythologischen Kombinationen sind indessen meist allzu kühn und die Resultate wenig wahrscheinlich (Tyr als „Pfeilgott“ und „Wolfsgott“, die Zusammenstellung der Sage von Oden und Gunnlöd mit der griechischen Mythe von Zeus und Persephone, Thor als eine ursprünglich keltisch-germanische „Wassergottheit“ usw.).

An verstreuten volkskundlichen Beiträgen jüngerer Datums verdienen noch genannt zu werden: H. de Boor, „Der Zwerg in Skandinavien“ (Festschr. Mogk 1924, 536 ff.), R. Stübe, „Kvasir und der magische Gebrauch des Speichels“ (Ebenda 500 ff.), K. Rob. V. Wikman, „Bröllopsträdet“ (Rig 7 [1924] 143 ff.), ders., „Fröja och hennes släkt“ (Brage. Årsskr. 1923, 113 ff.), Axel Olrik, „Odins ridt“ (Danske Studier 1925, 1 ff.; posthum), ders., „Træk af hedensk dyrkelse i sjællandsk folkeskik“ (Gads danske Magasin 1926, 563 ff., posthum), J. Götting, „Valhall och ättestupa i västgötsktradition“ (Folkminnesstudier tillägn. H. Celander 1926, 69 ff.), Hans Ellekilde, „Lollands mytiske folkesagn“ (Lolland-Falsters historiske Samfunds Aarbog XV. 2 [1927] 56 ff.), ders., „Odinsjægeren paa Møn“ (Nordiskt folkminne 1928, 85 ff.) — der Verfasser zeigt hier, daß die Sagen vom „wilden Jäger“ als „Opferempfänger“ und „Totengott“ deutlich auf eine alte und echte Verbindung mit dem heidnischen Odinsglauben hinweisen —, H. Celander, „Slakta julbocken“ (Nordiskt folkminne 1928, 25 ff.), E. Elgqvist, „Vad man i Varend ännu vet berättat om Oden och Fröa“ (Folkminnen och folktankar 1929, 91 ff.), J. de Vries, „Van Alven en Elfen“ (Antwerpen-Volkskunde 1931). Auch in dieser letztgenannten Arbeit nimmt der Verfasser dieselbe kritische Einstellung gegenüber

dem volkskundlichen Material ein wie in der oben S. 238 genannten Untersuchung über Odin.

Eine kleine, aber interessante Materialsammlung, der in diesem Zusammenhang gleichfalls ein Platz gebührt, ist als Nr. 13 von „Norsk folkminnelag“ (1926) unter dem Titel „Mytiske sagn fra Telemarken. Efterladte optegnelser av M. B. Landstad“ herausgegeben worden.

Einer der Hauptzwecke dieser und ähnlicher Arbeiten, die nun genannt worden sind, ist es, wie schon angedeutet wurde, mit Hilfe des volkskundlichen Materials alte religiöse Vorstellungen und Riten zu rekonstruieren. Die sehr divergierenden Resultate, zu denen verschiedene Forscher gekommen sind — besonders können hier die verschiedenartigen Auffassungen über den religiösen Ursprung der Weihnachts- und Hochzeitsgebräuche, den ursprünglichen Charakter des Weihnachtsens, die Entwicklung der Fruchtbarkeitsriten usw. hervorgehoben werden — zeigen, welch große Schwierigkeiten dem Forscher hier begegnen, und welche Menge von Erklärungsmöglichkeiten durch Anknüpfung nach verschiedenen Richtungen eines bestehenden Volksglaubens oder Volksbrauches gegeben ist. Als besonders schwierig hat es sich erwiesen, bei der Deutung volkstümlicher Gebräuche (z. B. Festbräuche) zwischen heidnischem und christlichem Ursprung zu unterscheiden. Viele dieser Untersuchungen haben daher einen sehr problematischen Wert. Als die wertvollsten Versuche, auf diesem Wege zu den heidnischen Wurzeln des Volksglaubens und der Volkssitte hinabzudringen, verdienen — neben M. P. Nilssons auf ein ausgedehntes Material und eine seltene Einfühlungsfähigkeit in volkstümliche Vorstellungen gegründeten Untersuchungen — Hammarstedts gelehrte und zuverlässige, Ollriks von einer tiefen Intuition und vielseitiger folkloristischer Erfahrung zeugende sowie Nils Lids originelle und anregende Arbeiten besonders hervorgehoben zu werden.

Unter den mehr peripherischen Fragen auf religionsgeschichtlichem Gebiet ist auch von volkskundlicher Seite der nordischen Magie ein starkes Interesse entgegengebracht worden, und auch hier hat die volkskundliche Forschung dazu beigetragen, neues Licht auf die Verhältnisse der heidnischen Zeit zu werfen. Von großem Interesse ist z. B. die von Fr. Ohrt (1917—21) herausgegebene große Sammlung dänischer Zauberformeln: „Danmarks Tryldeformler“, an welche sich die kleine vortreffliche Studie „Trylleord. Fremmede og danske“ (1922) anschloß. Zusammen mit A. Ch. Bangs bekannter älterer Arbeit „Norske Hexeformularer og magiske Opskrifter“ (1901—02) stellt die Sammlung von Ohrt ein reiches Material zur Verfügung, welches gestattet, die alten Fragen bezüglich des Vorkommens heidnischer Zauberformeln

(„galdrar“) auf festerer Grundlage wieder zur Behandlung aufzunehmen. In der zweiten Schrift hat Ohrt in scharfsinniger und verdienstvoller Weise die historischen und prinzipiellen Fragen diskutiert, die sich aus dem nordischen Material ergeben. Er gibt einen Entwurf der Geschichte der magischen Formeln in ihren wichtigsten Zügen und fügt sie in einen größeren Zusammenhang ein. Was die heidnische Magie betrifft, so scheinen diese neueren Materialsammlungen und die auf diesen aufgebauten Untersuchungen insofern von negativer Art zu werden, als es sich im Lichte einer eingehenderen Betrachtung immer mehr herauszustellen scheint, daß die erhaltenen skandinavischen Zauberformeln in allem Wesentlichen christlichen Ursprungs sind. Dasselbe Resultat ergeben neuere Untersuchungen des entsprechenden finnischen Materials, siehe z. B. K. Krohns weiter unten (S. 247) genannte große Arbeit „Magische Ursprungsrunen der Finnen“ (1924). Auch die früher allgemein als echt germanisch-heidnisch betrachteten Beschwörungen gegen „Verrenkung und Blut“, die in ihrer ältesten Form in dem bekannten zweiten Merseburger Spruch vorliegen, gehen nach der Ansicht von Forschern wie z. B. R. T. Christiansen („Die finnischen und nordischen Varianten des zweiten Merseburger Spruches“, 1914) und Fr. Ohrt („De danske Besværgelser mod Vrid og Blod“, 1922) auf christliche Vorbilder zurück. I. Lindquists Versuch („Galdrar“, 1923), den heidnischen Ursprung der Merseburger Sprüche zu verteidigen und die nordische Mythe zu finden, auf welche sich die Beschwörung beziehen könnte, dürfte kaum Aussicht haben, sich gegenüber dem Zeugnis des großen folkloristischen Materials zu behaupten.

Im Zusammenhang mit diesen Studien und Materialsammlungen über die Magie mag auch erwähnt werden, daß in den letzten Jahren eine große Anzahl von Büchern über die Schwarze Kunst herausgegeben worden sind, die ebenfalls dazu beitragen können, den Aberglauben vergangener Zeiten zu beleuchten. Das interessanteste von diesen dürfte das isländische Schwarzkunstabuch aus dem 16. Jahrh. sein, das von N. Lindquist ediert und mit einer erklärenden und wertvollen Einleitung versehen worden ist („En isländsk svartkonstbok från 1500-talet“, 1921). Eine Anzahl anderer vor 1925 erschienener Schwarzkunstabücher werden von M. Cahen in „L'étude du paganisme etc.“ S. 50, Fußnote, genannt. Zu diesen können u. a. noch folgende hinzugefügt werden: F. Ohrt, „En siällandsk Mane- og Signebog“ (Aarbog udg. af Historisk Samfund for Københavns Amt 1923, 16 ff.), „Jugas Olof Jonssons svartkonstbok. Med kommentarer utgiven av N. Sjö Dahl“ (Meddelanden från Dalarnes fornminnesförening 9 [1924] 35 ff.), „Troll-Markens svartkonstbok. Med inledning och ordförklaringar av Herman Geijer“ (Fornvårdaren 1 [1925] 59 ff.).

Das Verhältnis zwischen Mythen und Volksmärchen ist ein Problem, welches seit langem Gegenstand des Interesses der Mythologen gewesen ist. Die in älterer Zeit übliche Auffassung der Volksmärchen als verblaßter Mythen, die z. B. bei der Erklärung der Märchengestalt Sigurd Fafnisbanes eine so große Rolle gespielt hat, dürfte heute wohl vollständig oder wenigstens beinahe überwunden sein. Die moderne Forschung sieht im Gegenteil im Mythos lieber Volksmärchenmotive, Sagen und Legenden. Ein Vorläufer dieser Richtung war in gewissem Sinne schon S. Bugge durch seine kühnen Hypothesen über die Abstammung gewisser Edda-Mythen aus der klassischen Mythologie und Sage. Die von der neueren Forschung im großen und ganzen überwundenen Mythendeutungen Bugges stützten sich indessen auf den Gedanken an literarisches (in der Hauptsache durch die christlichen Iren vermitteltes) Lehngut. Die neuere, durch die Volkskunde befruchtete Forschung rechnet dagegen mit der mündlichen Erzählung als dem normalen Weg für die Entlehnung. Die mündliche Erzählung findet leichter den Weg von Land zu Land. Der Schatz an Erzählungen kann beinahe international werden, und die Anzahl der Wege, auf denen die Motive eingewandert sein können, wird erheblich vermehrt. Indessen muß man auf Grund der Ähnlichkeit in der menschlichen Psyche und der Übereinstimmung des „mythologischen“ Denkens bei weit getrennten Völkern auch mit der Möglichkeit rechnen, daß dasselbe Motiv spontan an verschiedenen Stellen entstanden sein kann. Dies setzt bei Untersuchungen dieser Art eine Vorsicht und methodische Schärfe voraus, die leider keineswegs immer bei den Vertretern der Bedeutung der mündlichen Tradition in ausreichendem Grade zum Vorschein kommt.

Unter den Studien über den Einfluß des Volksmärchens auf die alt-nordische Mythologie nimmt M. v. der Leyens Arbeit „Das Märchen in den Göttersagen der Edda“ (1899) den Platz eines Vorläufers ein. Diese Schrift hat ihre Bedeutung indessen mehr vom methodischen Gesichtspunkt aus, indem sie die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit mündlicher Anleihen aus ganz verschiedenen Richtungen lenkte, als durch ihre Resultate bezüglich Einzelheiten. Die Entlehnungen von Märchenmotiven in der altnordischen Mythologie, die v. d. Leyen annimmt, sind oft wenig überzeugend.

Die durch v. der Leyen aufgenommenen Probleme sind in neuerer Zeit besonders von dem schwedischen Volkskundler C. W. v. Sydow weiter verfolgt worden. Von den hierher gehörenden Arbeiten dieses Forschers seien besonders genannt: „Tors färd till Utgård“ (Danske Studier 1910, 65 ff., 145 ff.), „Jätten Hymes bågare“ (Folkminnen och folktankar 1914, 113 ff.) und „Iriskt inflytande på nordisk guda- och

hjaltesaga“ (Vetenskapssocietetens i Lund Årsbok 1920, 19ff.).<sup>1</sup> Die Analyse des Verfassers der verschiedenen Motive der Hymiskvida ist scharfblickend und überzeugend. Das Volksmärchenmotiv der Kraftprobe wird klar herausgearbeitet. Weniger überzeugend sind die Versuche, in der nordischen mythologischen Erzählung keltische Märchenmotive wiederzufinden, die der Verfasser in den beiden anderen Aufsätzen unternimmt. Dasselbe gilt in noch höherem Grad für die übrigens in vielen Einzelheiten beachtenswerte Untersuchung über das Eddagedicht „Skírnismál“, welche der Schüler v. Sydows in der Folkloristik, J. Sahlgren, in *Eddica et scaldica* 2 (1927—28) 211 ff. vorlegt, in deren Hauptmotiven (Frös Werbung um Gerd usw.) er ein ursprünglich keltisches Märchen von einer durch Mauern oder Flammen geschützten Jungfrau und ihrem Bezwinger sehen will (vgl. unten S. 249, Fußnote 1).

## VII.

Schon frühzeitig richtete sich die Aufmerksamkeit der Forschung auf die Quellen für den altnordischen Götterglauben und Kult, die in den Resten der heidnischen Religion der Lappen und Finnen zu finden sind. Der Vorläufer ist hier J. Fritzner durch die für seine Zeit vortreffliche Arbeit „Lappernes Hedenskab og Troldomskunst sammenholdt med andre Folks, især Nordmændenes, Tro og Overtro“ (1877). Er zeigte hier den skandinavischen Einfluß auf die lappische Religion, doch waren seine Resultate, weil die Quellenschriften noch nicht genügend publiziert worden waren, und auch weil die Religionsausübung der übrigen finnisch-ugrischen Völker zu jener Zeit noch wenig bekannt war, teilweise unsicher. Außerstande, die fremden Bestandteile sicher von den indigenen zu trennen, ging er in der Annahme von Entlehnungen von den Nordleuten zu weit. Nachdem die genannten Mängel durch Veröffentlichung viel neuen Quellenmaterials und neue Studien über die Religion der finnisch-ugrischen Völker behoben worden waren<sup>2</sup>, wurden die Untersuchungen auf diesem Gebiet von Axel Olrik in einer Reihe von Studien ernsthaft aufgenommen. Die wichtigsten seiner Arbeiten auf diesem Gebiete sind: „Nordisk og lappisk gudsyndyrkelse“ (*Danske Studier* 1905, 39 ff.) — eine grundlegende und methodisch bedeutsame Arbeit — sowie die Spezialstudien „Tordenguden og hans dreng“ (*Das.* 1905, 129 ff.) und „Irmisul og gudestötter“ (*Maal og Minne* 1910, 1 ff.). Auch in anderen Schriften hat Olrik die lappischen Religionsquellen stark berücksichtigt, so z. B. in der schon oben erwähnten Studie über die Bilddarstellungen der goldenen Hörner (s. oben S. 236). Olrik unterscheidet in der lappischen Religion neben den einheimischen Bestandteilen zwei Arten von skandinavischen Entlehnungen: Riten und

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch A. G. van Hamel in *Arkiv för nordisk filologi* 41 (1925) 293 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Cahen, a. a. O. S. 58 ff.

Götter. Die Analyse der ersteren hat auch Licht in Fragen gebracht, die durch die archäologischen Funde aufgetaucht waren, von der archäologischen Wissenschaft allein jedoch nicht gelöst werden konnten (so bezüglich der Bedeutung gewisser Kult- und Votivgegenstände). Die lappische Religion wiederum gibt einen Einblick in einen skandinavischen Götterglauben einer älteren Form als der der Edda. Wir lernen so z. B. durch dieselbe eine Thorsgestalt kennen, die in vielem von der durch die literarischen Quellen bezeugten der Wikingerzeit abweicht, aber mehr mit der uns aus späterem nordischen Volksglauben und den Volksliedern des Mittelalters bekannten übereinstimmt. Von besonderem Interesse ist das Zeugnis, das wir durch die lappische Religion über Thor als Fruchtbarkeitsgott erhalten, und im Zusammenhang damit über die Verehrung Thors zusammen mit einer „Erdgöttin“, ein Verhältnis, welches sowohl durch neuere Forschungen über die Felsenzeichnungen als auch durch gewisse runologische Funde (vgl. S. 234) sowie durch die Ortsnamenforschungen (vgl. S. 228/9) entscheidend bekräftigt worden ist.

Olricks vergleichende Untersuchungen über lappische und nordische Religion hat einen bedeutenden Einfluß auf die Auffassung über diese Fragen in der wissenschaftlichen Welt ausgeübt. Spätere Forscher haben jedoch keine Beiträge von gleichem Wert liefern können. Von Bedeutung ist E. Reuterskiölds „Källskrifter till lapparnas mytologi“ (Bidrag till vår odlings hävder utgivna av Nordiska museet, 1910), wo sich der Verfasser u. a. gegen Olricks ganz sicher übertriebene Auffassung bezüglich des Alters der lappischen Entlehnungen wendet, selbst aber ohne Zweifel in entgegengesetzter Richtung zu weit geht, wenn er meint, daß die Mehrzahl dieser Entlehnungen erst während des Mittelalters stattgefunden hätten. Ein anderer kleiner Beitrag desselben Forschers ist oben in anderem Zusammenhang genannt worden (S. 237). Die groß angelegte Arbeit von W. v. Unwerth: „Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen“ (1911), ist wohl in ihrer Hauptabsicht, die Identität zwischen Odin und dem lappischen Totengott Rota nachzuweisen, oder in der Schilderung der Entwicklung der Odinsgestalt im altnordischen Glauben, die er hierauf aufbaut, kaum als geglückt zu betrachten. In vielen Einzelfragen hat diese Arbeit jedoch ein gewünschtes Licht über wichtige Seiten des älteren nordischen Volksglaubens geworfen.<sup>1</sup> Kaarle Krohns „Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie“ (Finnisch-ugrische Forschungen VI [1906] 155 ff.) heben gemäß der allgemeinen Anschauung des Forschers sehr stark den christlichen Einfluß auf die heidnische Religion hervor — nur was durch die lappische Mythologie und den lappischen Kult bekräftigt werden kann, wird als echt germanisch anerkannt — und geben im übrigen in der Hauptsache einige Detailergänzungen zu Olricks Arbeiten.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch K. B. Wiklund, „Till frågan om de nordiska beståndslärderna i lapparnas religion“ (Le monde oriental X [1916] 45 ff.).

Aus den allerletzten Jahren sind nur ein paar kleinere Beiträge zu nennen: „Lappiske Smaating“ von G. Schütte (Maal og Minne 1924, 192 ff.), und F. Liljeholms „Nordiska fruktbarhetsriter i lapparnes björnfest“ (Folkminnen och folktankar 13 [1926] 157 ff.).

Verglichen mit den lappischen Forschungen sind die Studien über die finnische heidnische Religion in der letzten Zeit verhältnismäßig weniger ergiebig für die Religionsgeschichte gewesen. Sehr unsicher sind z. B. die sich auf die Untersuchung einiger finnischer magischer Runen stützenden Resultate bezüglich der Auffassung der Lokegestalt in der nordischen heidnischen Zeit, zu denen E. N. Setälä in seinem Aufsatz: „Aus dem Gebiete der Lehnbeziehungen: Louhi und ihre Verwandten“ (Finnisch-ugrische Forschungen XII [1912] 210 ff.) gekommen ist. Der eventuelle Einfluß des schwedischen Volksglaubens dürfte nicht weiter als bis ins Mittelalter zurückzudatieren sein. Eine gewisse Zustimmung fanden Setäläs Gedankengänge bei A. Olrik, (Danske Studier 1912, 95 ff.). Im großen und ganzen aber kann man auf Kaarle Krohns Darstellung in seiner Arbeit „Magische Ursprungsrunen der Finnen“ (FF Comm. Nr. 52, 1924) hinweisen. In dieser Arbeit scheint der Verf. treffend aufzuweisen, daß das Alter der magischen Runen nicht so hoch sein kann, wie Setälä und andere angenommen haben; diese Runen gehören im wesentlichen der katholischen Zeit zu, und die darin gebrauchten Motive finden sich in biblischen Erzählungen und christlichen Legenden wieder.

Die früher allgemein anerkannte große Bedeutung des Kalevala-Epos für die skandinavische Mythologie ist in der letzten Zeit recht stark in den Hintergrund getreten. Entscheidend für diese Änderung der allgemeinen Auffassung waren vor allem die Studien über das finnische Epos, welche die beiden Forscher Julius und Kaarle Krohn vorgelegt haben. Besonders die „Kalevala-Studien“ I—VI (FF Communications 53, 67, 71—72, 75—76, 1924—28) des letzteren haben bezüglich der Genesis der Kalevala-Sagen die Untersuchung auf ganz neue Spuren gelenkt.<sup>1</sup> Laut K. Krohn sind die meisten „mythischen“ Bestandteile der Kalevala nicht als wirkliche Mythen zu betrachten, sondern als aus dem christlichen Schatz des mittelalterlichen Europa stammende Sagen und Legenden. Hierdurch erhalten sie größere Bedeutung für die Folkloristik als für die Religionsgeschichte. Wo diese Kalevala-Sagen gleichwohl auch Reminiszenzen aus der skandinavischen Mythologie enthalten, ist dies nach K. Krohn teilweise dadurch zu erklären, daß diese skandinavischen Mythen selbst von den gleichen Quellen entlehnt sind. Diese Gedankengänge hat K. Krohn auch in freistehenden Untersuchungen einzelner Märchenmotive ausgesprochen, z. B. in dem Aufsatz „Lemminkäinens Tod < Christi > Balders Tod“ (Finnisch-ugrische Forschungen V [1905/6] 83 ff.) u. a., ebenso wie in seiner Übersicht „Skandinavisk mytologi“

<sup>1</sup> Vgl. W. Berendssohn in German.-Roman. Monatsschrift 1931, 241 ff.

(1922). Möglicherweise unterschätzt K. Krohn bis zu einem gewissen Grade das Alter der Sagen und ihren Zusammenhang mit altem heidnischen Götterglauben und Göttersagen. Sein Einsatz ist jedoch von großer Bedeutung gewesen, teils durch seine Warnung, allzu weitgehende Schlüsse aus den Ähnlichkeiten zu ziehen, die zwischen den altnordischen Mythen und den Sagen der Kalevala bestehen, teils dadurch, daß er die Aufmerksamkeit auf die wichtige Quelle, welche das mittelalterliche Sagenmaterial darstellt, gerichtet hat. In letztgenannter Hinsicht trifft Krohn auf Gedankengänge, die schon von A. Chr. Bang und S. Bugge vor bald einem halben Jahrhundert entwickelt worden sind. Ein wichtiger Unterschied zwischen den älteren Forschern und dem jüngeren liegt jedoch darin, daß letzterer von der mündlichen Überlieferung ausgeht und dadurch auf die große Bedeutung der volkskundlichen Forschung auch für die nordische Religionsgeschichte hinweist.

Wenn also die Kalevala für die nordische Religionsgeschichte in der letzten Zeit etwas an Bedeutung verloren hat, so sind doch in einzelnen Fällen fruchtbare Studien mit dieser Quelle als Vergleichsmaterial gemacht worden. So hat z. B. K. Krohn selbst in seinem Aufsatz „Sampsapellervoinen < Njordr, Freyr“ (Finnisch-ugrische Forschungen IV [1904/5] 231 ff.) die Sagen von Sämpsä aus denselben Vorstellungen abgeleitet, die in der nordischen Mythologie mit der Verehrung von Njord und Frö verknüpft sind. Laut K. Krohns sicher richtiger Auffassung ist die Sämpsä-„Mythe“ aus Schweden entlehnt, wo, wie wir wissen (vgl. oben S. 248), in älterer Zeit Njord, in späterer Frö eine weit verbreitete Verehrung genossen. Die Einwände, die A. Olrik (Da. Studier 1907, 62 ff., Danmarks helseidigtning 2 [1910] 252 ff.) gegen die Zusammenstellung von Sämpsä und Njord-Frö gemacht hat, scheinen Krohns hauptsächliche Resultate nicht erschüttern zu können. Nach Finnland kann die „Mythe“ von Sämpsä kaum anderswoher gekommen sein als aus Schweden, da dieselbe bei den übrigen finnisch-ugrischen Völkern nicht vorkommt und also nicht ein Erbe aus der Zeit vor der Ansiedlung der Finnen im Norden der Finnischen Bucht sein kann. Dagegen kann diese Mythe sehr wohl älter sein als die hoch entwickelte Verehrung von Njord und Frö, die uns aus verhältnismäßig jungen skandinavischen Quellen bekannt ist, und dies ist eine notwendige Folgerung, wenn Olrik recht damit hat, daß der finnische Ritus, von dem die Sämpsä-„Mythe“ zeugt, den primitiven Riten, die in den ländlichen volkstümlichen Festen späterer Zeiten weiterleben, näher steht als dem genannten höheren Njord- und Frö-Kult. Dies bedeutet indessen nur eine leichte Modifikation der Auffassung Krohns, dahingehend, daß sowohl der Njord- und Frökult als auch die finnische Sämpsärite von denselben älteren schwedischen Fruchtbarkeitsriten ausgegangen sind.

Ein anderes Beispiel für ein erfolgreiches Ausnutzen des Vergleichsmaterials der Kalevala ist M. Olsens scharfsinnige Deutung der Mythe von Frös Werbung um die Riesentochter Gerd und die Hochzeit der-



selben im Hain Barre, die wir in der Dichtung *Skárnismál* in der älteren Edda wiederfinden (Maal og Minne 1909, 17 ff.).<sup>1</sup>

Es sind indessen nicht nur die finnischen magischen und epischen Runen, die für die nordische Religionsgeschichte von Bedeutung sein können. Auch andere Quellen bezüglich der finnischen heidnischen Religionsausübung können Aufklärungen zu geben haben. So hat Setälä in der oben, S. 247, genannten Schrift, ausgehend von Angaben, welche der bekannte Bischof Agricola in seiner finnischen Übersetzung des Psalters 1551 über karelische Götter macht, in überzeugender Weise die Gemahlin des karelischen Gottes Ukko, *Rauni*, zusammengestellt mit der Göttin der Enarelappen, *Raudna*, welcher die Eberesche geheiligt ist. Der Name kommt bei den schwedischen Lappen in der Bedeutung „Eberesche“ vor und hängt nahe mit den skandinavischen Wörtern, die diese Baumart bezeichnen, zusammen (isl. *reynir*, schwed. *rönn* usw.). Es besteht daher kein Zweifel darüber, daß sowohl *Rauni* wie *Raudna* aus Skandinavien entlehnt sind, und höchstwahrscheinlich stammen auch die mythologischen Vorstellungen, die mit dem betreffenden Baum verknüpft sind, aus dem altnordischen Volksglauben. M. Cahen erinnert in diesem Zusammenhang (*L'étude du paganisme* etc. S. 39 ff.) an die Erzählung bei Snorre (Edda, *Skaldskaparmál*, Kap. 18), wie Thor (Ukkos Entsprechung in der nordischen Mythologie) beinahe im Flusse Vimur ertrunken wäre, sich aber rettet, indem er sich an den Zweigen einer Eberesche festhielt, woher laut Snorre auch das Sprichwort: *reynir er björg þórs* stammt. Über Thors Verbindung mit der Eberesche haben wir sonst keine Zeugnisse, aber es ist deutlich, daß er in älterer Zeit auf nordischem Boden auf dieselbe Weise mit diesem Baume wie z. B. in der griechischen Mythologie der Gewittergott mit der Eiche verbunden war.

Auf einer Angabe bei Agricola baut auch M. Olsens überzeugende Zusammenstellung des durch Ortsnamen bezeugten altnorwegischen Gottes *Föllin* und der finnischen Fruchtbarkeitsgottheit *Pellon-Pekko* in „Hedenske Kultminder“ 1915, 103 ff. auf.

Von den vergleichenden finnisch-ugrischen religionshistorischen Forschungen gehen auch in gewissem Sinne einige Studien von H. Pipping aus, die er in seinen „Eddastudier“ I—III (*Studier i nordisk filologi* 15 [1925] 2; 17 [1926] 3; 18 [1928] 4) und in populärer Form in seinem Aufsatz „Völuspå och Sverige“ (*Finska Vet.-soc. Minnestal och föredrag* IV [1925] 1) vorgelegt hat, und die von gewissen Seiten als epochemachende Anregungen für die nordische mythologische Forschung bezeichnet worden sind.<sup>2</sup> Der finnische Religionshistoriker Uno Holmberg (Harva) hat in einer vortrefflichen Arbeit „Der Baum des Lebens“ (1922) eingehend die uralten Vorstellungen über „den heiligen Baum“ als die

<sup>1</sup> Die vollkommen abweichende Deutung dieser Eddadichtung, welche J. Sahlgren in „*Eddica et scaldica*“ 2 (1927—28), 211 ff. gibt, ist für den Verfasser dieses Aufsatzes nicht überzeugend.

<sup>2</sup> Vgl. B. Collinder in *Nordisk Tidskrift* 1926, 220 ff.

Quelle und erhaltende Kraft alles Lebens studiert. Besonders hat er das Vorkommen dieser weit verbreiteten Vorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern im nördlichen Rußland und in Sibirien nachgewiesen und hat klargelegt, wie diese Vorstellungen differenziert worden sind und dadurch teils die Mythe von einem Weltbaum, einem „Schutzbaum“ der ganzen Menschheit, dessen Wurzeln sich herunter in die Unterwelt strecken, und dessen Krone in den Himmel hinauf reicht, entstanden ist, teils die nahe damit verwandte Vorstellung von einer Weltachse, die das Himmelsgewölbe trägt, und in deren Spitze der Polarstern wie der Kopf eines Nagels eingeschlagen ist. Sowohl der Weltbaum wie die Weltachse sind vielerorten als göttliche Wesen verehrt worden, die letztere oft unter der Form einer „Göttersäule“ oder dgl. Daß ähnliche Vorstellungen auch in dem altskandinavischen heidnischen Glauben vorkommen, hat man lange gewußt, und auch Holmberg richtete seine Aufmerksamkeit darauf. Man braucht z. B. nur an den Weltbaum Yggdrasill der eddischen Mythologie und an den in Form eines nach Osten geneigten, in den Boden gesteckten (zuweilen am oberen Ende mit einem Nagel versehenen) Pfahls verehrten lappischen Fruchtbarkeitsgott *Väralden radien* („Herrscher oder Schutzgeist der Welt“) zu erinnern, für den Olrik die Entsprechung und den Ursprung in dem skandinavischen Frö (nach Snorre *Veraldar goð*) gezeigt hat, sowie an die nordischen Riten oder religiösen Gebräuche, die von Olrik hiermit zusammengestellt worden sind (Hochsitzsäulen, „reginnaglar“ u. dgl.). In den genannten Arbeiten sucht Pipping nun in einem besonderen Punkt weiter vorzudringen, indem er, von Holmbergs Arbeit ausgehend, eine der am schwersten zu deutenden Gestalten der eddischen Mythologie, den Gott Heimdall, der besonders in der *Völuspá* eine zentrale Stellung einnimmt, in ein neues Licht stellen will. Nach ihm ist *Heimdall* identisch mit dem Weltbaum oder — unter anderem Aspekt — der Weltachse in personifizierter Gestalt und als Gegenstand göttlicher Verehrung. Schon der Name wird als „Baum der Welt“ gedeutet (*heimr*, Welt, und *dallr*, „üppiger Baum“), oder — in Anlehnung an Läckflers Auffassung (Svenska Landsmål 1911, 617 ff.), daß der Weltbaum in Gamla Uppsala in der Form eines neben dem Tempel wachsenden Eibenbaumes verehrt wurde — geradezu als die „Welteibe“. Mehrere der in der isländischen Literatur bewahrten Beinamen für *Heimdall* oder diesem beigelegten Epitheta sucht Pipping aus der genannten Identifikation mit dem Weltbaum oder der Weltachse („dem Säulengott“), zu erklären, wie *naddhöfgan*, „der Nagelköpfige“, *Gullintanni*, „er mit der goldenen Spitze“ (d. i. die Weltachse mit ihrem goldenen Abschluß, dem Polarstern, der auch durch den Nagelkopf auf der lappischen Göttersäule symbolisiert wird, und der laut Pipping auch in dem bei Snorre vorkommenden Ausdruck *veraldarnagli* wiederzufinden ist), *Hallinskíði*, „der geneigte Stab“ usw. Mit denselben Vorstellungen oder mit der, wie Holmberg gezeigt hat, nahe damit verbundenen Personifikation des Himmelsgewölbes, das von der Weltachse getragen wird und oft mit dieser zu verschmelzen

scheint, verbindet Pipping auch andere bei den Nordländern angetroffene mythische Andeutungen über Heimdall, so z. B. wenn er *Vindhler* „Windlee“, „der Windschutz“ genannt wird, was laut Pipping zeigt, daß das Himmelsgewölbe auf altnordischem Boden wie auch bei anderen nördlichen Völkern als Schutz gegen Kälte und Wind betrachtet wurde. Aus gewissen sprachlichen Gründen, die auch durch andere Überlegungen gestützt werden, glaubt Pipping schließlich den Schluß ziehen zu können, daß sich die betreffenden mythischen Vorstellungen über Heimdall ursprünglich auf schwedischem Boden entwickelt haben und sich von dort nach dem westlichen Norden verbreitet haben.

Die sprachlichen und religionshistorischen Kombinationen, mit welchen Pipping seine Thesen zu stützen versucht, dürften, trotz der unbestreitbaren Gelehrsamkeit und dem großen Scharfsinn einer nüchternen Kritik äußerst unsicher, in mehreren Fällen unannehmbar, vorkommen. Doch sind diese Untersuchungen deshalb keineswegs bedeutungslos. Von großem Wert ist z. B. der Hinweis darauf, daß nicht nur in dem heidnischen Glauben des lappischen und des finnischen Volkes, sondern auch in dem anderer subarktischer Völker ein Vergleichsmaterial vorliegt, das für das Studium der heidnischen Religion unserer eigenen Vorfahren von Bedeutung sein kann. Im Zusammenhang damit entsteht die Frage nach der Genesis eventuell gemeinsamer religiöser Vorstellungen, nach den Wanderwegen, auf denen etwaige Einflüsse von den uralten asiatischen oder europäischen Kulturvölkern gekommen sein mögen, sowie nach den Zeiten ihres Eindringens zu den verschiedenen Völkern. Über die nordischen Völker können die weitverbreiteten Vorstellungen, die oben berührt wurden, nicht zu den finnisch-ugrischen gekommen sein. Damit taucht auch die Frage auf, ob andere finnisch-lappische Religionselemente, die bisher allgemein als Entlehnungen von den nordischen Völkern betrachtet worden sind, wirklich solche sind, oder ob sie vielleicht auf gemeinsame Urquellen zurückgehen. Erneute Untersuchungen mit geschärften Methoden sind hier notwendig. — Ein Punkt von großem Interesse ist der Einfluß, den Schweden, wie Pipping feststellen zu können glaubt, auf die religiösen Vorstellungen der westnordischen Völker während der Wikingerzeit hatte. Das hierfür vorgelegte Beweismaterial erscheint sehr schwach, doch trifft Pipping hier in der Hauptsache auf Gedankengängen, welche auch andere nordische Religionsforscher eingeschlagen haben, zusammen. Ich erinnere besonders an M. Olsens Untersuchung über die norwegischen Ortsnamen *Valaskjalf* usw. (s. oben S. 227).

### VIII.

Im vorstehenden ist schon mehrfach die Frage fremder Einflüsse auf die altnordische heidnische Religion berührt worden. Diese Frage ist in der letzten Zeit, nicht zum wenigsten auf Grund der Wege, welche die durch die Folkloristik beeinflussten Studien der Forschung geöffnet haben, in ein teilweise neues Stadium eingetreten. Dies gilt nicht am

wenigsten für die vermuteten christlichen Einflüsse. In älterer Zeit neigte man dazu, alle diese fremden Impulse auf die Wikingerzeit zu konzentrieren, auf die Zeit, wo in ganz besonders hohem Grade sozusagen die Türen geöffnet wurden für den kulturellen Austausch zwischen dem Norden und dem übrigen Europa. Bugges Studien bauten auf diesem Gedanken auf. Mit der Annahme der mündlichen Mitteilung als des normalen Vermittlungsweges öffnen sich hier andere Perspektiven. Glaubensvorstellungen, Märchen, Sagen und Legenden, die in dem christlichen Europa zirkulierten, können auf diesem Wege lange vor der Wikingerzeit nach dem Norden gekommen und dort der heidnischen Gedankenwelt einverleibt worden sein. Für Bugge waren Irland und England die vermittelnden Länder, wo die Berührung zwischen christlicher und klassischer Kultur auf der einen Seite und nordisch-heidnischer auf der anderen Seite Früchte trug. Für die neueste Forschung laufen die Wege ebenso sehr nach Osten oder Süden, nach Byzanz und dem Orient, und man braucht hierbei nicht nur oder in erster Linie an die Verbindungen zu denken, welche durch die schwedischen Wikinger in diesen Richtungen geknüpft wurden, sondern kann mit weit älteren Beziehungen rechnen, z. B. durch die Goten, die auch nach der Auswanderung in die Gegenden am Schwarzen Meer, wo sie die oströmischen Kulturelemente aufnahmen, noch lange mit ihren zu Hause gebliebenen Stammesgenossen in Skandinavien in lebhafter Verbindung standen. Diese Verschiebung in der Auffassung bezüglich des Alters der angenommenen Entlehnungen, besonders der christlichen Vorstellungen, ist ein besonders wichtiger Faktor in der ganzen Frage der fremden Einflüsse. Sie erklärt die intime Vereinigung, welche die fremden Elemente mit den einheimischen heidnisch-religiösen Motiven schon sehr früh eingehen konnten (z. B. in der eddischen Eschatologie), und diese älteren Einflüsse bilden ein wichtiges Zwischenglied in den Einwirkungen auf nordischen Glauben und Kult, die sich, wie immer klarer zu werden scheint, seit ältesten Zeiten vom Orient aus geltend gemacht haben (vgl. oben S. 233), und die in der Christianisierung der nordischen Länder ihren Höhepunkt erreichten.

Der großzügigste und am besten durchgeführte Versuch, die nordischen Mythen auf den nun angedeuteten Wegen zu analysieren, sind unzweifelhaft A. Olriks ausführliche Untersuchungen: „Om Ragnarök“ (Aarbøger for nord. Oldkyndighed 1902, 157 ff.) und „Om Ragnarök. Anden Afdeling: Ragnarökforestillingernes Udspring“ (Danske Studier 1913) in deutscher Übersetzung „Ragnarök. Die Sage vom Weltuntergang“ (1922), unter Benutzung hinterlassener Aufzeichnungen des Verfassers. Olrik greift hier das Problem der christlichen Vorstellungen in der Völuspå, worüber die Ansichten der Forscher weit auseinander ge-

gangen sind und auch jetzt noch auseinander gehen, zu eingehender Behandlung auf. Er vergleicht die Schilderung der Völuspá mit den Resten von eschatologischen Vorstellungen, die in den übrigen Eddagedichten verstreut sind, und untersucht jedes Motiv einzeln, indem er es mit ähnlichen Vorstellungen bei anderen Völkern zu verschiedenen Zeiten vergleicht. Unter den christlichen Motiven, welche er hier neben älteren heidnischen Glaubensfragmenten unterscheidet, findet er einige, die in der Wikingerzeit allgemein verbreitet sind, andere, die nur in der Völuspá vorkommen. Aber Olrik begnügt sich nicht damit, auf diese Weise die christlichen Vorstellungen von den heidnischen zu trennen. Auch die letzteren unterzieht er einer eingehenden Analyse. Der Verfasser geht hierbei von einer Untersuchung der eschatologischen Vorstellungen bei einer großen Zahl von Völkern auf niedrigeren Zivilisationsstadien aus, teilt diese in Typen und Gruppen mit ihren verschiedenen Varianten ein und beschreibt die Verbreitung derselben in Raum und Zeit. Indem er die nordischen Vorstellungen mit den Typen verbindet, mit welchen sie nach Inhalt und Ausformung am ehesten übereinstimmen, folgt er den Wegen, auf denen sich die eschatologischen Mythen ausgebreitet haben, und er kommt zu dem Ergebnis, daß auch viele der heidnisch-nordischen Vorstellungen fremden Ursprungs sind. Besonders eingehend beschäftigt er sich mit den Mythen von dem gefesselten Ungeheuer, dessen Freilassung einer der Vorboten des Weltuntergangs ist. Olrik führt diese Vorstellungen von einem „Erdbeben-dämon“ auf die Gegenden des Kaukasus mit ihrer vulkanischen Natur zurück (vgl. die griechische Prometheussage). Im Norden haben sich die eingewanderten Sagen von diesem Riesen nach Olrik natürlich mit dem „Feuerdämon“ Loke verbunden.

Olriks Schlüsse sind wohl nicht in allem dazu angetan, allgemeine Anerkennung zu gewinnen, und gegen verschiedene seiner Ergebnisse lassen sich sicher berechnete Einwände erheben. Der allgemeine Gedankengang dürfte indessen einen bleibenden Gewinn der Wissenschaft darstellen, und der Scharfsinn und die Genauigkeit der Methode sind ein Muster für ähnliche Untersuchungen.

Neben Olrik hat in erster Linie Kaarle Krohn während der letzten Jahrzehnte die folkloristisch-vergleichende Methode in der nordischen Religionsforschung vertreten. Die wichtigsten Beiträge dieses Forschers sind schon oben, S. 246/8, in anderem Zusammenhang erwähnt worden. Hier sei nur nochmals an seine „Skandinavisk mytologi“ (Olaus-Petrieföreläsningar, 1922) erinnert. Der finnische Religionsforscher will in dieser Arbeit eine allgemeine Übersicht über die gesamte altnordische Mythologie der Wikingerzeit geben. Als Vergleichsmaterial benutzt er

besonders teils den neueren Volksglauben, teils die lappische und finnische Religion. Bezüglich der letzteren Quelle ist bemerkenswert, daß Krohn die erhaltenen Reste der lappischen und finnischen Religion auch in negativer Beziehung als autoritativ betrachtet: was auf diesen Gebieten nicht vorhanden ist, kann auch nicht der skandinavischen Religion zur Zeit der Wikinger angehört haben. Es ist offenbar, daß diese methodische Einstellung zu sehr schiefen Folgerungen Anlaß geben kann. Krohn glaubt indessen hierdurch ein Kriterium dafür gefunden zu haben, was in der altnordischen Mythologie jüngere Entlehnungen sind, und Entlehnungen nimmt er in größerem Ausmaß an als wohl irgend ein anderer skandinavischer Forscher. Es handelt sich hier zwar auch um ältere Einflüsse aus dem Orient, aber nach Krohn stammen die meisten fremden Vorstellungen in der Religion der Wikingerzeit aus der mittelalterlichen christlichen Bibel- und Legendenliteratur in Europa, und auch in den Fällen, wo sich die Gedanken letzten Endes auf verschiedene vorchristliche orientalische Glaubens- und Kultphänomene zurückführen lassen, sind sie nach seiner Ansicht auf schriftlichem oder mündlichem Wege durch die genannte christlich-europäische Literatur vermittelt worden. Ein grundlegender Gedanke in Krohns Darstellung ist im übrigen, daß die ursprüngliche Form nordischer heidnischer Religion die Verehrung der Geister der Verstorbenen gewesen sei, woraus er auch alle im Volksglauben vorkommenden Vorstellungen von Elfen, Wichten, Erdgeistern usw. herleiten will. Aus dem Glauben an die Mächte der Natur sind keine Dämonen oder Gottheiten hervorgegangen. Zwerge und Riesen sind aus der Sage, besonders aus der Heldensage, in den Volksglauben eingedrungen, die letzteren auch aus biblischen Erzählungen (Bergelmer, Ymir). Die großen Naturgötter sind alle aus dem Orient eingewandert, wo sich der Ausgangspunkt der Verehrung derselben wahrscheinlich in den ackerbautreibenden Ländern zwischen Euphrat und Tigris befunden hat. So die Fruchtbarkeitsgöttheiten: *Nerthus*, identisch mit der phrygischen *Kybele*, der assyrischen *Ištar* usw., später in männlicher Gestalt unter dem Namen *Njǫrðr*, *Freyr* (mit seiner Schwester und Gattin *Freyja*, die jedoch eine junge Schöpfung ist), *Skadī* (die Krohn auch zu dieser Gruppe rechnet). Ein eingewandter Gott ist auch *Thor*: der „Gott mit der Doppelaxt“ in Vorderasien; christlicher Einfluß auf den Kult desselben im Norden tritt jedoch stark in der Weihe mit Thors Hammer hervor, der in dem christlichen Kreuz sein Vorbild hat, in dem Tragen des Hammerzeichens u. dgl. Bezüglich *Odin* liefern die alten Funde laut Krohn keine sichere Stütze für die Annahme, daß dieser lange vor der Wikingerzeit Verehrung im Norden genossen hat. Die in Südsandinavien lebendigen Vorstellungen vom nächtlichen Jäger usw. sind gewiß echter alter Volksglaube, aber

der Name *Odin* ist jung.<sup>1</sup> Odins Erhebung zum Kriegsgott und höchsten Gott wurde unter keltischem und römischem Einfluß in Westdeutschland vorgenommen, und seine spätere Entwicklung ist durch christliche Glaubenselemente beeinflusst (Odin als „Allvater“, seine Brüder *Vili* und *Ve* usw.); sogar die Auffassung von Odin als Zauberer hängt mit der mittelalterlichen volkstümlichen Auffassung von Christus zusammen. Auch *Ty* ist kein ursprünglicher gemeingermanischer persönlicher Gott, obgleich der Zusammenhang mit einem indoeuropäischen, weit bekannten Himmelsgott (griech. *Zeus*, altind. *Dyaus* usw.) nicht bestritten wird. Vollständig christlichen Ursprungs sind laut Krohn *Balder* und *Heimdall*. Beide sind Christusgestalten in heidnischer Verkleidung; die Verehrung des ersteren bei den Germanen ist nicht bewiesen. *Loke* leitet Krohn ebenso wie Celandar (vgl. S. 239) von einer Wichtvorstellung her; seine Rolle bei Balders Tod, seine Gefangennahme und Strafe stammen aus fremden Mythen und Legenden. Der gebundene Teufel, der bei dem Untergang der Welt losgelassen wird, ist eine christliche, ursprünglich iranische Vorstellung. Das Erdbebenmotiv stammt eher vom Ätna auf Sizilien als aus dem Kaukasus (Olrik). Auch Lokes Söhne gehen auf mittelalterliche christliche Erzählungen zurück. Der Fenreswolf ist der Teufel in Wolfsgestalt, die Midgardschlange der Leviathan der Bibel. In noch höherem Grade als die Göttervorstellungen selbst hängen die mit diesen verknüpften Mythen mit christlichen Vorstellungen zusammen. *Yggdrasil* geht auf biblische Erzählungen vom Baum des Lebens im Paradies und das mit diesem identifizierte Kreuz auf Golgatha zurück. Der Urdarbrunnen wird aus der Erzählung vom heiligen Jordan, Mimes Brunnen aus „Adams Quelle“ abgeleitet usw. Die kosmologischen und eschatologischen Vorstellungen haben alle ihre Wurzeln in dem christlichen Glauben und der Legende. Krohn bezweifelt sogar, daß überhaupt der Gedanke an einen Weltuntergang einheimisch germanisch ist. Neben der Bibel und dem christlichen Legendenschatz sind jedoch auch die Heldensage und andere Wandersagen in vielen Fällen die Quelle für nordische Mythen gewesen.

Krohns Gedankengänge sind ohne Zweifel in vielem richtig, und seine Ergebnisse fallen in mehreren Punkten mit den Ansichten sowohl älterer wie jüngerer Forscher zusammen. Als Ganzes leidet indessen seine Darstellung an einer sehr einseitigen Einstellung den Problemen gegenüber, und in einzelnen Fällen an offenbaren Unrichtigkeiten.<sup>2</sup> Die

---

<sup>1</sup> Vgl. hierüber auch oben S. 238.

<sup>2</sup> So hat die neuere Forschung z. B. für Odin festgestellt, daß dieser Gott ohne jeden Zweifel schon während der Völkerwanderungszeit im Norden bekannt gewesen ist. Bezüglich der Baldersverehrung kann auf die von C. W. Voll-

Übertreibung, deren er sich bezüglich des alles dominierenden christlichen Einflusses auf die nordische Mythologie schuldig macht, gibt Anlaß zu ernstlicher Kritik und stellt eine Warnung davor dar, eine Forschungsmethode und einen Gesichtspunkt einseitig auf die Spitze zu treiben, wie verdientlich, belebend und anregend die so betriebenen Untersuchungen im übrigen auch sein mögen.<sup>1</sup>

In der Frage der fremden Einflüsse auf die heidnische Religion in Skandinavien richteten sich indessen die Blicke in der letzten Zeit vor allem nach dem Orient mit seinen mannigfachen, aber in vielen Beziehungen auch gleichgearteten Religionsformen. Unter den neueren Arbeiten auf diesem Gebiet gehört G. Neckels „Die Überlieferungen vom Gotte Balder, dargestellt und vergleichend untersucht“ (1920) zu denen, die am meisten Interesse und Diskussion hervorgerufen haben. Der Grundgedanke dieser breiten Untersuchung ist der, daß der Gott Balder letzten Endes auf den *Tamuz* der Babylonier zurückgeht, der unter verschiedenen Namen, *Adonis*, *Attis* usw. auch bei den übrigen Völkern um das östliche Mittelmeer herum vorkommt, und daß er also ein ursprünglicher Fruchtbarkeitsgott ist, dessen Lebensdrama Tod und Auferstehung des Lebens in der Natur darstellt. Am originellsten ist vielleicht jedoch in Neckels Auffassung, daß er annimmt, die Vermittlung dieses Gottes an die Germanen sei über Thrazien erfolgt. Ein Bindeglied zwischen der orientalischen und der thrazischen Mythe war eine lydische Sage von *Atys*, der durch einen unglücklichen Zufall auf der Jagd von seinem Begleiter und Beschützer *Adrastes* getötet wurde. Eine Widerspiegelung derselben Sage findet Neckel auch in den Andeutungen der Beowulfdichtung über ein Lied von den zwei Söhnen *Herebeald* und *Hæðryn* des Geatenkönigs Hredel, von denen ersterer durch einen unglücklichen Schuß mit dem Bogen des zweiten fiel. Die Kombinationen sind oft sehr kühn, und die Beweisführung ist trotz großen Wissens und Scharfsinns nicht recht überzeugend. Was den Hauptgedanken selbst, Balders Einreihung unter die Vegetationsgötter und seine Herkunft aus dem Orient, betrifft, hat Neckel möglicherweise recht, wahrscheinlich aber dann auf eine andere Weise, als er selbst angenommen hat. M. Olsen, der in *Arkiv för nordisk filologi* 40 (1924) 148 ff. gewisse Teile von Neckels Schrift einer eingehenden Betrachtung unterzogen hat, gibt mit guten Gründen der Ansicht Ausdruck, daß die Verehrung Balders von Süden nach dem Norden gekommen sei, am ehesten von den Friesen, unter dem Einfluß der Verehrung Christi im Christentum. Balder wäre

---

graff in Mededeel. der Kon. Akad. van Wetensch. Afd. Letterkunde, deel 70, serie B, nr. 5 (1930) behandelte Inschrift von Utrecht und auf M. Olsens Abhandlung in *Arkiv f. nord. filol.* 40 (1924) 148 ff. verwiesen werden.

<sup>1</sup> Vgl. M. Cahen in *Revue de l'histoire des religions* 87, 139 ff.



also ein sehr junger Gott im Norden. Aber sein Zusammenhang mit den anderen großen Vegetationsgöttern ist deshalb nicht ausgeschlossen, und für diese rechnet auch M. Olsen mit einem orientalischen Einschlag, der jedoch viel älteren Datums ist.

In einer großen und vielseitigen Arbeit, „Gudinnan Frigg och Als härad“ (1922), an welche sich auch der Aufsatz „Om Friggproblemet“ (Namn och bygd 12 [1924] 1ff.) anschließt, hat H. Jungner die Verehrung von *Frigg* im Norden behandelt und versucht, die Genesis dieser Göttin klarzulegen. Er baut hierbei sowohl auf sprachwissenschaftlichen wie auch archäologischen und vergleichenden religionshistorischen Grundlagen auf. Die Göttin *Frigg* wird ihrem Wesen nach mit *Freyja* identifiziert und also als eine ursprüngliche Fruchtbarkeitsgöttin betrachtet. Der Name *Frigg* ist zwar germanisch (urgerm. *Frjō-* = Sanskr. *prīyā* „die Geliebte“, „Gattin“), nicht aber ein Name einer gemeingermanischen Göttin. Bei den Ostgermanen und den südlichen Westgermanen sind keine Angaben über sie vorhanden. In Anlehnung an eine Erklärung des verwandten *Fricco* (= *Frey*, *Frö*) bei Adam von Bremen, die S. Bugge schon 1904 gegeben hat, nach welchem dieser mit dem orientalischen *Priapos* zusammenzustellen ist, meint Jungner, daß *Frigg* die weibliche Entsprechung dieses Gottes und ihrem ursprünglichen Wesen nach die apotheosierte Braut bei der Kulthochzeit sei. Den Beweis dafür sieht er in gewissen Zügen bei *Frigg*, die an die Reste alter Wachstumsriten, welche noch in der modernen Volkssitte unter der Form einer Vermählung zwischen dem „Maigrafen“ und der „Maigräfin“ usw. weiterleben, erinnern. Den Zeitpunkt für den religiösen Einfluß, der die Verehrung *Friggs* mitbrachte, will Jungner frühestens zu Beginn der Eisenzeit ansetzen. Hierbei stützt er sich auf die Grabform, die nach ihm eine von neuen religiösen Vorstellungen zeugende Veränderung durchmacht. Archäologische Gründe sprechen dafür, daß die neue Grabform von Südosten, aus den Gegenden am Schwarzen Meer und Kleinasien eingewandert ist, mit welchen Gegenden die Bewohner des Nordens seit 200 v. Chr. eine ausschließlich über germanische Völker gehende Verbindung besaßen, und auf diesem Weg ist auch die Verehrung von *Frigg*—*Fricco* eingewandert. Daß diese neuen Göttervorstellungen so schnell, wie sie es nach dem Zeugnis der Archäologie getan haben, im Norden Wurzel schlagen konnten, wird dadurch erklärt, daß schon seit der Bronzezeit Götter vorhanden waren, die ihrem Wesen nach mit den neuen Göttern übereinstimmten. Die Entlehnung bestand vielleicht im wesentlichen im Namen und einigen einfacheren Mythen. Die ältesten Spuren von *Frigg*—*Fricco* gehen nach Västergötland, und der Weg für die Entlehnung führte über die Ostgermanen an der Weichsel, wo noch zur Zeit des Tacitus ein germanisches Volk, die Esten, wohnte,

dessen Götterverehrung große Ähnlichkeiten mit der Verehrung von *Frigg—Fricco* besitzt.

Gegen viele Einzelheiten in Jungners Auffassung lassen sich berechnete Einwände erheben. Seine Darstellung weist viele unannehmbare Kombinationen und Einfälle auf, und besonders die sprachliche Beweisführung ist oft schwach.<sup>1</sup> Was die eigentliche Hauptfrage, die Entwicklung der Frigg-Gestalt im Norden, betrifft, so wird seine Auffassung wohl kaum Zustimmung gewinnen. Trotzdem muß man das Werk als eine fruchtbare, an Anregungen reiche Arbeit bezeichnen, deren großes Material und gründliche Bearbeitung eines gewissen Kultes für die Religionsforschung von Wert ist. In ihren allgemeinen Gedanken bewegt sie sich auf Wegen, die auch von anderen Forschern in den letzten Jahren mit Erfolg betreten worden sind.

Unter diesen neueren Forschern ist in erster Linie F. R. Schröder zu nennen. In der Schrift „Germanentum und Hellenismus“ (1924) greift er die von Olrik, Neckel u. a. behandelten Probleme klassischer und orientalischer Einflüsse auf die germanische Religion auf, zum Teil in Anlehnung an diese Verfasser, zum Teil unter Kritik derselben. Der Verfasser hebt zunächst, wesentlich im Anschluß an M. Olsens bekannte Untersuchungen (vgl. oben S. 220 ff.), den Zusammenhang des Runenalphabetes mit klassisch-orientalischer Buchstabenmystik hervor und geht dann auf einige kosmologische Vorstellungen ein. Der Valhallsglaube, den er zwar mit Neckel in seiner primitiven Form als einheimisch betrachtet, ist im Norden durch den Einfluß antiker Weltvorstellungen (die elyseischen Gefilde u. dgl.), die man in anderer Form auch im christlichen Glauben (Das Neue Jerusalem der Offenbarung des Johannes usw.) wiederfindet, weiter entwickelt worden. Die Wohnungen der Götter in *Grimnismál* werden (in Anlehnung an einen schon bei älteren dänischen Forschern vorhandenen Gedanken) aus den zwölf Bildern des Tierkreises hergeleitet.<sup>2</sup> Aus dem Weltbild der Antike wird auch *Bifrost* abgeleitet und als die Milchstraße gedeutet. Der größte und wichtigste Teil dieser Schrift Schröders beschäftigt sich indessen mit den Baldersvorstellungen. Der Verfasser geht mit Neckel (s. oben S. 256) davon aus, daß Balder ein Vegetationsgott gewesen sei, im Grunde wesensgleich mit den orientalischen *Attis*, *Tamuz*, dem griechischen *Adonis* usw. Aber er will in den nordischen Mythen von Balder zwei

<sup>1</sup> Vgl. die ausführliche Rezension von E. Wessén in *Namn och bygd* 10 (1922) 97 ff.

<sup>2</sup> Schröder verzichtet auf eine nähere Identifikation der einzelnen Wohnungen mit den entsprechenden Bildern des Tierkreises. Der Gedanke ist indessen später aufgegriffen worden und im Detail von S. Agrell in *Vetenskaps-societetens i Lund Årsbok* 1929, 7 ff. ausgeführt worden.

verschiedene Schichten feststellen: eine germanische und eine klassisch-orientalische. Bezüglich der ersten erinnert er an andere germanische Fruchtbarkeitsgottheiten und ihre Riten, besonders an den *Nerthus*-, später den *Frey*- und *Freyja*-kult. Für diese religiösen Vorstellungen hält er zwar einen orientalischen Einfluß nicht für an und für sich ausgeschlossen, doch gehört dieser, wenn er vorhanden war, einer viel älteren Periode (Bronze- und Steinzeit) an als der, um die es sich hier in seiner Untersuchung handelt, selbst wenn sich auch neuere fremde Zusätze feststellen lassen. Der Kern in der ursprünglichen Baldersmythe ist Balders Tod durch Höds Pfeilschuß und die Rache durch *Vále*. Diese beiden Motive treten in der nordischen Literatur zwar nicht gemeinsam auf, sondern kommen an verschiedenen Stellen vor, stellt man sie aber zusammen, so erhält man die wohlbekanntere Mythe von „dem getöteten und wiedererstehenden Gott“, der für die Vegetationskulte charakteristisch ist. Diese Mythenform ist nach Schröder auch bei den Germanen uralte, und er lehnt daher Neckels oben berührte Ansicht über die späte Einwanderung derselben nach dem Norden vollständig ab.<sup>1</sup>

Bezüglich der hellenistischen Schicht in der Balderssage geht Schröder von der Gefangennahme Lokes aus, welche in der *Snorra-Edda* auf Balders Tod folgt. Diese Episode ist unter Einfluß des Isiskultes mit der Baldersmythe verknüpft worden. Die Dreiheit *Osiris, Isis, Horus* hat ihre Entsprechung in *Balder, Frigg, Vále*. *Osiris* wird durch *Set* getötet; *Horus* rächt ihn, als er „kaum geboren“ ist. *Set* ist das böse Prinzip, und er wird mit einer Bronzekette an den Himmel gefesselt. *Isis* ist seine Wächterin. Das Motiv der Gefangennahme Lokes stammt zwar nach Ansicht Olriks, welcher sich Schröder anschließt, von einer kaukasischen Sage von „dem gefesselten Riesen“ (vgl. die Prometheussage), aber als die Germanen die ägyptische Mythe kennen lernten und dabei ganz natürlich *Loke* mit *Set* gleichstellten, flossen diese verschiedenen Gestalten zusammen, und *Loke* wurde — wohl nicht Balders Mörder im eigentlichen Sinne — aber der Ratgeber des Mörders. Das Wichtigste in dem hellenistischen Einfluß liegt indessen nicht in diesem und ähnlichen Beiträgen zur Entwicklung der Baldersmythe. Die bisher behandelten Züge zeigen nur, daß *Balder* ein ursprünglicher Vegetationsgott ist, erklären aber nicht das Wesentliche, wodurch sich *Balder* von allen anderen Göttern unterscheidet, die eigenartige Mystik und Stim-

<sup>1</sup> Die Detailkritik an Neckels Darstellung ist ohne Zweifel in vielen Punkten berechtigt, obgleich auch Schröders eigene Ansichten oft zweifelhaft erscheinen, so z. B., wenn er die Rolle der Mistel als ein junges, novellistisches Motiv erklärt, oder wenn er meint, daß *Hermod's* Ritt zur Unterwelt ursprünglich nicht zu der Sage gehört.

mung, die seine Sage erfüllt. Schröder richtet hier die Aufmerksamkeit auf die Mysterienreligionen, welche von Fruchtbarkeitskulten zu Erlösungsreligionen übergegangen waren. In dem antiken Synkretismus dieser Mysterienreligionen verschmelzen alle Gottheiten (*Adonis, Attis, Osiris, Dionysos* usw.) in einer einzigen großen Gestalt: dem getöteten und wiedererstandenen Gott. Man ist deshalb berechtigt, die Einflüsse auf die germanische Religion nicht nur von einem bestimmten Kult, sondern von der ganzen synkretistischen Richtung herzuleiten. In dieser Richtung nahm der Gnostizismus einen großen Platz ein. Eine der zentralen Lehren desselben ist die vom „Urmenschen“, der auch mit *Aion* (der Zeit) und mit „dem toten und wiedererstandenen Gott“ identifiziert wird. Dieser wird durch die Verschmelzung dieser verschiedenen Gedankengänge, die auch im Christentum festzustellen sind, der höchste Gott, der Schöpfer, Erhalter und Erlöser. Besonders tritt er in dieser Eigenschaft als der Vertreter und Beschützer der sittlichen Weltordnung hervor. Aus diesen Vorstellungen stammt Balders innerstes und eigentliches Wesen. Der Hauptgedanke in den neuen Glaubensvorstellungen wird Balders Tod und Wiedergeburt und die Bedeutung derselben in der Weltordnung; die zu dem ursprünglichen Fruchtbarkeitskult gehörenden Züge verblassen allmählich. Ebenso wie Bugge, Kaarle Krohn, M. Olsen und andere Forscher sieht auch Schröder letzten Endes in Christus ein Vorbild für den neuen Balder, den Balder, den wir aus der altnordischen Mythologie kennen.

Ähnliche Gedankengänge hat Schröder später in seiner Arbeit „Altgermanische Kulturprobleme“ (1929) und in dem Aufsatz „Germanische Schöpfungsmythen I—II“ (*German.-Roman. Monatsschrift* 19 [1931] 10 ff., 81 ff.) weiter zu vertiefen, zu bekräftigen und exemplifizieren versucht.<sup>1</sup> Die erstgenannte Arbeit erhält ihre Bedeutung vor allem dadurch, daß der Verfasser hier die Wege und damit auch die Zeit für die Einwanderung der klassisch-orientalischen Gedanken zu den Germanen näher zu bestimmen versucht.

Er hebt im Anfang mit Recht die Bedeutung hervor, welche die lange und intime Berührung mit der klassischen Kultur während der Völkerwanderungszeit für die Entwicklung der germanischen Kultur gehabt haben muß. Daß sich die Impulse auch auf religiösem Gebiet geltend gemacht haben müssen, ist selbstverständlich. Um die Stärke dieser Einflüsse richtig beurteilen zu können, muß man bedenken, daß sich die Germanen während der Völkerwanderungszeit die klassische Bildung in weit größerem Umfang zu eigen machten, als man im allgemeinen an-

<sup>1</sup> Vgl. auch verstreute Stellen in dem Aufsatz „Forschungen zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte“ (*Germ.-Rom. Monatsschrift* 17 [1927] 177 ff., 271 ff., 401 ff.).

zunehmen geneigt ist. Als die vornehmlichsten Vermittler zwischen der klassisch-orientalischen und der germanischen Welt sind bisher gewöhnlich die Goten betrachtet worden. Der Verfasser schließt sich im großen und ganzen in dieser Frage den Resultaten an, die unter anderen B. Salin und O. von Friesen gewonnen haben. In gewissen Punkten versucht er indessen die Auffassung auf Grund der Ergebnisse der neueren Archäologie in Südrußland zu vertiefen. So besonders in der Frage des Charakters der eigentümlichen skythisch-sarmatisch-keltisch-germanischen Mischkultur in diesen Gegenden, von welcher schon vor der Ankunft der Goten Einflüsse nach dem Norden gedrungen sind (der Gundestrupkessel).

Von noch größerer Bedeutung für den kulturellen Austausch als das südrussische Gebiet seien aber jene Gegenden Westdeutschlands gewesen, wo die Germanen in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in nächster Berührung mit den Kelten wohnten. Auch andere Forscher haben ihren Blick auf die Frage der keltischen Kulturvermittlung gerichtet. So hat man bezüglich der Runenschrift Entlehnungen von der lateinischen Schrift durch die Kelten (H. Pedersen) oder wenigstens einen starken Einfluß auf die Entwicklung der Runenschrift angenommen (C. Marstrander); vgl. oben S. 223. Schröder neigt dazu, sich in vielem der Ansicht dieser Verfasser anzuschließen. Wie Marstrander setzt er den Odinskult mit den Runen in Verbindung und hebt er die Gleichheiten zwischen Odin und dem keltischen Gott Ogmios hervor. Schon früh drang das Christentum in die Rheingegend vor. Um die Mitte des 3. Jahrh. war Trier Bischofssitz, und Köln, Metz u. a. folgten bald nach. Daß die Germanen in diesen Gegenden also frühzeitig mit dem Christentum in enge Berührung gekommen sind, ist offenbar. Aber auch die, letzten Endes aus dem Orient stammenden, spätklassischen Mysterienreligionen waren in diesen Gegenden wohlbekannt, was durch eine Menge von Denkmälern und Inschriften bezeugt ist. Schröder stützt sich hier u. a. auf H. Lehnens Untersuchungen über die orientalischen Mysterienkulte im römischen Rheinland. Diese haben ergeben, daß man hier mit einer allgemeinen Teilnahme der Eingeborenen an den Mysterienkulten zu rechnen hat, und diese also nicht nur die Religion der fremden Herren waren. Unter solchen Umständen — meint der Verfasser — ist es nicht anders denkbar, als daß zwischen diesen großen religiösen Strömungen, dem Christentum und Mysterienkult auf der einen Seite, und der germanischen Religion auf der anderen, eine starke Wechselwirkung stattgefunden haben muß.

Mit diesen Voraussetzungen wendet sich der Verfasser dann wieder den germanischen kosmologischen und religiösen Vorstellungen zu. Eine der zentralen Lehren der weit verbreiteten gnostischen Bewegung war,

wie Schröder schon in der vorhergehenden Arbeit hervorgehoben hatte, die von einer wiederholten Weltschöpfung und einem wiederholten Weltuntergang, welche an die Vorstellung von einem aus dem ewigen Licht oder Leben stammenden „Urmenschen“ geknüpft ist, mit dessen Geburt in der Materie die Welt beginnt, und mit dessen Tod, d. h. der Erlösung von der Materie, die Welt untergeht. Einen Reflex dieser Lehre will der Verfasser in der Schilderung der *Völuspá* von dem Verlauf der Welt mit Götterdämmerung und Welterneuerung sehen. Die zentrale Gestalt ist hier Balder, mit dessen Fall der Untergang der Welt eingeleitet wird. Hiermit verbindet der Verfasser auch, wie in seinem „Germanentum und Hellenismus“, die mystische Zahl 432 000, mit der in der Edda die Anzahl der *einherjar* in Valhall angegeben wird ( $800 \times 540$ ), und die nach babylonischen Berechnungen die Anzahl der Jahre jedes Weltzyklus ist.

Als Beispiel für den Einfluß der astrologischen Gedankenströmungen wird in erster Linie die Einführung der ursprünglich aus Babylonien stammenden Planetenwoche genannt. Die germanischen Wochentagnamen zeigen, daß die Benennungen in heidnischer Zeit aufgenommen worden sind, und gewisse Verhältnisse, auf die der Verfasser näher eingeht, machen es wahrscheinlich, daß die germanischen Namen gerade in den Teilen der Rheingegenden, wo sich die keltisch-germanische und die römisch-hellenistische Kultur trafen, entstanden sind. Ob die Einführung der Planetenwoche besonders mit der in diesen Gegenden verbreiteten Mithraverehrung zusammenhängt, für welche die Verehrung der Planeten bezeichnend war, ist vielleicht unsicher. Schröder nimmt an, daß dieser Kult wenigstens ein beitragendes Moment darstellte. — Ein anderer Zug im Mithrakult, dem der Verfasser dagegen große Bedeutung für die altgermanische Religion beimißt, ist die bekannte Lehre von der „Himmelfahrt der Seele“ durch die sieben Sphären bis zum obersten Himmel. Dies ist eine iranische, durch babylonische Astrologie beeinflusste Vorstellung. In der germanischen Welt findet der Verfasser die Ausläufer derselben in der Lehre vom Weltbaum und den neun Welten (*Völuspá* 1). Um dies zu verstehen, muß man indessen zunächst einen Umweg über religiöse Vorstellungen machen, die man bei den primitiven Nomadenstämmen in Nordrußland und Sibirien findet. Wie Uno Holmberg in seinem Buch „Der Baum des Lebens“ gezeigt hat, ist die Vorstellung von einer Säule, die sich vom Mittelpunkt der Erde bis zum Polarstern erstreckt, und die das Weltall trägt, bei den Völkern Asiens und Europas sehr verbreitet. Nahe verwandt oder identisch mit dieser Vorstellung ist auch die von einem Weltbaum, die u. a. aus der nordischen Mythologie wohlbekannt ist (vgl. oben S. 250). Bei den genannten Völkern in Nordasien denkt man sich diese Weltsäule oft in sieben Teile

geteilt, die offensichtlich den sieben Himmelsphären entsprechen. Zuweilen findet man auch eine Einteilung in neun Teile, und sowohl die Sieben- wie die Neunzahl haben in den mithraistischen Lehren Entsprechungen. Auch eine Parallele zur Wanderung der Seele durch die Himmelsphären kommt bei gewissen nordasiatischen Völkern in einer Zeremonie vor, bei welcher der Schaman an dem die Weltsäule vorstellenden Baum, der durch tiefe Kerben in neun Teile eingeteilt ist, emporklettert. Diese Verhältnisse werfen nun, wie auch Pipping in seinen „Edda-studier“ meint, ein Licht auf die erste Strophe der *Völuspá*, wo es heißt: *nío man ek heima, / nío íviði, miðvið maran / fyr mold nedan*. Die neun Welten sind die neun Himmelsphären, und *nío íviði*, das der Verf. mit „neun stützende Bäume“ übersetzt, bedeutet dasselbe, da, wie er vorher erwähnt hat, der neungeteilte Baum bei den genannten asiatischen Völkern auch durch neun Bäume ersetzt werden kann. Die Übereinstimmung der Vorstellungen in so weit getrennten Religionsgebieten erklärt der Verf. durch Entlehnungen aus derselben Quelle: ursprünglich handelt es sich um iranische Glaubensvorstellungen, die sich einerseits nach Norden, andererseits nach Westen ausgebreitet haben. Für die Entlehnung an die germanischen Völker nimmt der Verf. den Mithraismus als den wahrscheinlichen Vermittler an. Doch kann man hier auch an manichäische Einschläge denken.

Einen starken Einfluß aus dem Mithrakult will der Verf. auch in der Heimdallgestalt sehen. So vergleicht er den Namen der Burg Heimdalls, *Himinbjörg*, „die Himmelsberge“, mit der verbreiteten Vorstellung von einem „Weltberg“, die auch darin zum Ausdruck kommt, daß Mithra als aus dem Felsen geboren bezeichnet wird. Weiter erinnert er an die große Ähnlichkeit zwischen den Ausdrücken, die in der Snorra-Edda für Heimdall gebraucht werden, und denen, die in einigen alten avestischen Mithrahymnen vorkommen. Hier geht der Verf. auch auf Heimdalls Rolle beim Weltuntergang ein, wo er, indem er in sein Horn stößt, das Signal zum Weltkampf gibt. Auch der von Ulfr Uggason und bei Snorre erwähnte Kampf zwischen Heimdall und Loke wird in diesen Zusammenhang gestellt: er entspricht der ewigen Feindschaft zwischen Mithra und Ariman (Ormuzd und Ariman). Der Verf. führt auch andere vermeintliche Detailähnlichkeiten an und glaubt gezeigt zu haben, daß Heimdalls Gestalt in ihren wesentlichsten Zügen eine Germanisierung des persischen Mithra und verwandter iranischer Vorstellungen sei.

Schließlich handelt Schröder in einigen besonderen Kapiteln über die Schöpfung der Welt in der nordischen Mythologie. Hier findet er nähere Verwandtschaft mit den iranischen Mythen als mit irgendeiner anderen der zahlreichen Welterschöpfungsvorstellungen. Besonders habe hier die manichäische Tradition eine große Rolle gespielt.

In „Germanische Schöpfungsmythen“ sucht der Verf. diese letztgenannten Fragen noch eingehender zu beleuchten. Die grundlegende Vorstellung von der Entstehung des Lebens aus Kälte und Hitze, die im Mittelalter gewöhnlich war, stammt nach Schröder ursprünglich aus dem Iran mit seinem ausgeprägten Dualismus in Weltauffassung und Religion. Aus der gleichen Quelle will Schröder auch die spezielle Mythe von *Ymir*, ursprünglich ein hermaphroditisches Wesen, herleiten, welcher dem androgynen „Urmenschen“ der alt- und mittelpersischen Tradition entspricht, der auch in altindischen Vorstellungen auftritt (*Yima* resp. *Yama*, welche Namen nach Schröder auch etymologisch mit *Ymir* verwandt sind). Ein androgynes Wesen ist auch die germanische „Erdgöttin“, wodurch die Doppelheit *Nerthus*, Fem.: *Njörðr*, Mask., zu erklären ist.<sup>1</sup> In Verbindung hiermit stehen auch die Geschwisterehen bei den nordischen Vanengöttern. *Ymirs* Stammvaterschaft ist indessen auch mit der biblischen Erzählung von Adam zu vergleichen, die ihrerseits in einem alten babylonischen Schöpfungsepos ihre nächste Parallele hat. Schröder meint, daß diese für Inder, Iranier und Semiten gemeinsame Vorstellung von einem androgynen „Urmenschen“ ihre Quelle in ursprünglich iranischen Traditionen hat, die durch die Hettiten an die Semiten und auf unbekanntem Wege an die Germanen vermittelt wurden.

Gleichzeitig mit Schröders erster Arbeit hat R. Reitzenstein in den Aufsätzen „Weltuntergangsvorstellungen, eine Studie zur vergleichenden Religionsgeschichte“ (Kyrkohistorisk årsskrift, Uppsala 1924), und „Die nordischen, persischen und christlichen Vorstellungen vom Weltuntergang“ (Vorträge der Bibliothek Warburg [1923—1924] 149, 1926), versucht, die altnordischen Erzählungen über den Kampf zwischen den guten und den bösen Mächten, den Weltuntergang und die Wiedererstehung der Welt durch Beeinflussung von christlich-iranischen Gedankenströmungen zu erklären. Reitzenstein denkt hier hauptsächlich an späte manichäische Tradition, und in der ersten Arbeit nimmt er den Einfluß derselben möglicherweise so spät wie im 11. Jahrh. an, wo manichäische Mönche Island besucht haben sollen.<sup>2</sup> In der letzteren Schrift drückt er sich unbestimmter aus und läßt die Frage offen, ob das Christentum der Vermittler gewesen oder die iranische Tradition direkt zum Norden hinauf gedrungen sei. Neben den großen Ähnlichkeiten zwischen altnordischer Mythe und iranischer Tradition verkennt Reitzenstein indessen auch nicht die tiefgehenden

<sup>1</sup> Vgl. hierzu schon E. Lehmann in *Maal og Minne* (1919) 1 ff.

<sup>2</sup> Diese Tatsache selbst wird indessen von Clemen in dem hier unten angeführten Aufsatz bestritten.



Verschiedenheiten, und er erkennt die Originalität der Nordländer in der Ausformung der fremden Gedanken an.<sup>1</sup>

Schließlich sollen in diesem Zusammenhang nur ein paar kleinere Beiträge genannt werden: J. Palmér, „Om Voluspá“ (Festschrift till Axel Kock [1929] 108 ff.), wo der Verf. in Anlehnung an die antike Astrologie die altnordische Schöpfungsgeschichte analysiert, und der kleine originelle Aufsatz von Magnus Olsen, „Valhall med de mange dører“ (Acta Philol. Scand. 6 [1931] 151 ff.). Der Verf. der letztgenannten Schrift versucht zu zeigen, daß die Valhall, die wir aus der altnordischen Literatur kennen, ihr nächstes Vorbild in dem griechisch-römischen Amphitheater und vor allem im Kolosseum in Rom, mit seinen berühmten Gladiatorenkämpfen, hatte. Letztere hörten zwar um das Jahr 400 n. Chr. auf, aber der Verf. hält es nicht für unwahrscheinlich, daß die Kenntnis von diesen Dingen vor dieser Zeit nach dem Norden gedrungen ist, über Nordwestdeutschland vermittelt, von wo die Odinsverehrung überhaupt eingewandert ist. Der Gedanke erscheint recht kühn, ist aber, wie gewöhnlich bei diesem Verf., sorgfältig unterbaut.

Die eben erwähnten Forschungen haben unzweifelhaft dazu beigetragen, unsere Einsicht bezüglich des Problems der Abhängigkeit der germanischen Religion von fremden Vorstellungen in hohem Grade sowohl zu vertiefen wie zu erweitern. Besonders bedeutungsvoll erscheinen Schröders prinzipielle Untersuchungen über die Kultur- und Zeitvoraussetzungen für die fremden Einflüsse. Weniger überzeugt ist die Kritik, wenn es sich um die einzelnen Fälle von Einwirkung und um die Detaillierungen handelt.<sup>2</sup> Daß Gedanken aus dem Süden und dem Orient seit uralten Zeiten bis hin zum Ende des Heidentums in immer neuen Wogen über die germanische Welt dahingegangen sind, steht jetzt wohl außer allem Zweifel, es bietet jedoch beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten, diese verschiedenen Entlehnungen voneinander zu unterscheiden und sie zeitlich festzulegen. Nicht weniger schwierig ist es indessen, auf eine überzeugende Art zu zeigen, wie diese Gedankenfragmente aus so vielen verschiedenen Religionsformen zu dem organischen Zusammenhang verschmelzen konnten, den die germanischen religiösen Vorstellungen doch im ganzen gesehen darstellen. Es ist wahr, wie Schröder hervorhebt, daß Verschmelzungen schon in den synkretistischen Religionsformen in der hellenistischen Welt stattgefunden

---

<sup>1</sup> Eine zusammenfassende Darstellung der hellenistisch-orientalischen Einflüsse auf die germanische Religion, im wesentlichen in Anlehnung an Olrik, Neckel und Schröder, ohne eigene Beiträge von größerer Bedeutung, gibt H. Hempel in German.-Roman. Monatsschr. 16 (1928) 185 ff.

<sup>2</sup> Vgl. betr. Schröder E. Olson in Arkiv f. nord. filol. 49 (1933) 189 ff.

haben. Das erklärt aber nicht alles; der Anteil der Germanen an der Entwicklung der Gedanken und ihre eigenen religiösen Gestaltungen treten allzu leicht zu sehr in den Hintergrund.

Unter diesen Umständen braucht man sich nicht darüber zu wundern, daß sich von seiten gewisser Forscher eine starke Skepsis gegenüber dieser ganzen Einstellung geltend macht. Einen klaren Ausdruck findet diese Skepsis in der kritischen Zusammenfassung von C. Clemen: „Südöstliche Einflüsse auf die nordische Religion“ (Ztschr. f. d. Phil. 55 [1930] 148 ff.). Nach einem Überblick über die hierhergehörende Literatur von S. Bugge (1904) bis heute unterzieht der Verf. vor allem die letzten Untersuchungen von Neckel, Reitzenstein, Schröder usw. einer scharfen Prüfung, und er kommt zu dem Hauptergebnis, daß ein Einfluß des Manichäismus auf die altnordische Religion überhaupt nicht erwiesen ist, und daß ältere orientalische Einwirkungen weit weniger bedeutend gewesen sind, als man anzunehmen pflegt.

Eine Reaktion gegen die vielleicht allzu weit getriebenen Entlehnungstheorien kommt auch in einigen religionshistorischen Untersuchungen zum Ausdruck, welche mehr oder weniger bestimmt den lange Zeit beinahe aufgegebenen Gedanken des gemeinsamen indoeuropäischen Ursprungs gewisser Göttergestalten und religiöser Vorstellungen aufgenommen haben. An Beiträgen in dieser Richtung sind hier zu nennen: H. Collitz, „Wodan, Hermes und Pushan“ (Festschrift till H. Pipping [1924] 574 ff.), Sten Konow, „Njord og Kali“ (Festschrift til A. Kjær [1924] 53 ff.) und N. Ödeen, „Studier över den nordiska gudavärldens uppkomst“ (Acta Phil. Scand. 4 [1929] 122 ff.). — Für die Frage der religiösen Entlehnungen bei den Germanen vergleiche man auch die Gedanken, die Güntert in seiner großen Arbeit „Der arische Weltkönig und Heliand“ (1923) entwickelt, wo schon in prähistorischer Zeit ein intimer Zusammenhang zwischen Germanen, Thrako-Skythen (Phrygiern, Hettiten), Indo-Iraniern usw. angenommen wird.

## IX.

Zum Schluß mögen hier einige Arbeiten allgemeinerer Natur über die altnordische Religionsgeschichte einen Platz finden, sowie einige Schriften über die germanische Religion im allgemeinen, in denen auch der altnordische Götterglaube und Kult behandelt werden, oder die auch für diese von Interesse sind.

Von solchen allgemeinen Übersichten und Sammelwerken besitzen wir in R. M. Meyers „Altgermanische Religionsgeschichte“ (1910) und Karl Helms Buch mit demselben Titel (1913) schon alte und wohlbekannte Arbeiten. Helms Arbeit ist ein Werk von bedeutendem For-

mat, sowohl durch ihre umfassende Gelehrsamkeit als auch durch den nüchternen, kritischen Blick und die gründlichen und wohl überlegten Hypothesen. Von grundlegender Bedeutung für die künftige Darstellung der germanischen Religion dürfte dieses Werk dadurch werden, daß es mit der landläufigen systematischen Aufstellung gebrochen hat und die germanische Religion in ihrer Entwicklung beschreibt, indem der Zustand der Religion, der Götterglaube und der Kult als ein Ganzes innerhalb jeder einzelnen historischen Epoche behandelt werden. Leider ist von dieser groß angelegten und soliden Arbeit bisher nur ein Band erschienen. Bis zu einem gewissen Grade wird die Lücke durch die von Helm später herausgegebene kürzere Übersicht „Die Entwicklung der germanischen Religion, ihr Nachleben in und neben dem Christentum“ (Germanische Wiedererstehung, hrsg. von H. Nollau, 4, 1926) ausgefüllt. Eine ausführliche altnordische Mythologie nach ähnlichen Prinzipien wie den von Helm in seiner „Religionsgeschichte“ angewandten war von Axel Olrik geplant, doch hat erst sein Schüler Hans Ellekilde nach dem Tode Olriks mit der Herausgabe derselben unter dem Titel „Nordens Gudeverden“ begonnen. Bisher sind erst vier Hefte erschienen (1920 ff.), welche die Religion der Stein- und Bronzezeit, die ältesten Entlehnungen aus der nordischen Religion im finnischen Volksglauben und der Götterverehrung der Lappen, sowie alte Religion in den volkstümlichen Überlieferungen behandeln. In dieser Darstellung sind alle Ergebnisse der neueren Forschung nach einheitlichen Gesichtspunkten berücksichtigt worden, in denen man in vielem die Verdienste des genialen Forschers Olrik, aber auch etwas von seiner einseitigen folkloristischen Einstellung zur Religionsgeschichte erkennt.

Eine Sonderstellung nimmt die Arbeit des originellen G. Schütte, „Hjemligt hedenskab“ (1919; in deutscher Übersetzung unter dem Namen „Dänisches Heidentum“ in der Sammlung Kultur und Sprache, Nr. 2, 1923) ein, wo der Verf. unter Zugrundelegung archäologischen, volkswissenschaftlichen und literarischen Materials eine Übersicht über die Entwicklung der heidnischen Religion speziell in Dänemark, doch verglichen mit Glaube und Kult der übrigen nordischen Völker, geben will. Einen großen Platz räumt der Verf. der „niederen Mythologie“ ein, welche er auf Grund volkstümlicher Vorstellungen und Sitten, die weit bis in die christliche Zeit hinein lebendig gewesen sind und zum Teil heute noch im Volke weiterleben, ziemlich ausführlich schildert. Den Götterglauben und den mit persönlichen Göttern verknüpften Kult sucht er im Anschluß daran in ihrer Entstehung und Entwicklung zu schildern. Wichtig — sicher aber stark übertrieben — ist der Gesichtspunkt, den er hierbei nach dem Vorbild Frazers bezüglich der großen Rolle des „Götter-

tötens“ im Kult anlegt, ein Gedankengang, dem er auch früher eine besondere kleine Studie, „Gudedræbning i nordisk Ritus“ (Samleren [1915] 21 ff.), gewidmet hat. Bezüglich anderer orientalischer Elemente — daß das Göttertöten ein solches ist, dürfte kaum bezweifelt werden können — schließt sich der Verf. in vielem den von Neckel u. a. (vgl. oben S. 256 ff.) geäußerten Gedankengängen an. Die Arbeit ist anregend und verdienstvoll, leidet aber an der gewohnten starken Einseitigkeit dieses Verfassers und an kühnen, nicht zu beweisenden Hypothesen, und sie erweckt in vielem Widerspruch.

An anderen hierher gehörigen größeren und kleineren Arbeiten sind noch zu nennen: Fr. von der Leyen, „Die Götter und Göttersagen der Germanen“ (3. Aufl. 1924); — J. H. Schlender, „Germanische Mythologie, Religion und Leben unserer Urväter“ (4. Aufl. 1925), hauptsächlich eine Kompilationsarbeit; — Paul Herrmann, „Deutscher und nordischer Glaube in seinen Grundzügen“ (1925); ders., „Deutsche und nordische Göttersagen“ (1925); — C. Clemens, „Religionsgeschichte Europas“ I, besonders S. 335 ff. (1926); — V. Grönbech in „Lehrbuch der Religionsgeschichte, begr. von P. D. Chantepie de la Saussaye“ (4. Aufl., hrsg. von Berthelot und E. Lehmann, 1925) II, 540 ff.; ders., „Nordiska myter och sagor. Med kulturhistorisk inledning“ (1926); — G. Neckel, „Altgermanische Kultur“ (1925), 82 ff., „Die altgermanische Religion“ (Ztschr. f. Deutschkunde 1927, 465 ff.); — H. J. Falk, „De nordiske hovedguders udviklingshistorie“ (Arkiv för nord. flol. 43 (1927), 34 ff.); — E. Mogk, „Germanische Religionsgeschichte und Mythologie“ (3. Aufl. 1927); — W. Golther, „Götterglauben und Göttersagen der Germanen“ (4. Aufl. 1928); — J. de Vries, „De germaansche oudheid“ (1930, Kap. 31—49); — H. Naumann, „Die Götter Germaniens“ (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 8 [1930], 13 ff.). In diesem Zusammenhang mag schließlich auch daran erinnert werden, daß M. Olsen eine Neuauflage der klassischen Arbeit P. A. Munchs, „Norrøne gude- og heltesagn“ herausgegeben hat, in welcher dieses Werk auf den wissenschaftlichen Stand unserer Zeit gebracht worden ist (Oslo 1922; auch in englischer Übersetzung von S. B. Hustvedt, New York 1926).

Die meisten dieser Schriften sind ganz kurze Übersichten über die altnordische oder allgemeine germanische Mythologie oder Religionsgeschichte, und sie haben ihr Interesse in erster Linie als Lehrbücher oder populärwissenschaftliche Darstellungen, weniger als wissenschaftliche Originalbeiträge. Als von einer persönlichen wissenschaftlichen Auffassung zeugend, mögen jedoch besonders Clemens, Grönbechs und Neckels Schriften hervorgehoben werden, in gewissem Grade auch Nau-

manns kleiner Beitrag, der die Entwicklung der altnordischen Religion vor allem in Zusammenhang mit der politischen Entwicklung und den sozialen Verhältnissen betrachtet, der aber durch unkritische Übertreibung diesen an und für sich richtigen Gedanken teilweise verdirbt. Mit verschiedenen anderen deutschen Forschern, z. B. Schlender und Naumann, teilt Neckel den Fehler, in allzu hohem Grade das ganze germanische Gebiet in religionswissenschaftlicher Hinsicht als ein Ganzes zu betrachten und auch nicht in genügend hohem Maße Rücksicht auf die zeitliche Entwicklung bei den verschiedenen germanischen Völkern während der langen Zeitspanne, um die es sich hier handelt, genommen zu haben. Rein prinzipiell hat Neckel diese seine Auffassung über die Homogenität des Materials auch in dem kleinen Aufsatz „Germanische und klassische Philologie“ (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung [1925] 46 ff.) verfochten. Neckels Ansichten ist K. Helm in dem klugen und methodisch klarlegenden Beitrag „Spaltung, Schichtung und Mischung im germanischen Heidentum“ (Vom Werden des deutschen Geistes, Festgabe Gust. Ehrismann, 1925) mit befugten Einwänden entgegengetreten, worin er sowohl die lokalen wie die zeitbedingten Unterschiede in religionshistorischer Hinsicht in der germanischen Welt stark hervorhebt und eine Übersicht über die Entwicklung der germanischen Religion unter dem Gesichtspunkt eines ständig fortschreitenden Synkretismus gibt, wobei nicht nur eingewanderte, den Germanen ursprünglich fremde religiöse Gedanken der germanischen Vorstellungswelt einverleibt werden, sondern wobei in ebenso hohem Maße auch innerhalb des Kreises der germanischen Völker eine Verschiebung der Götterverehrung stattfindet, durch Ausbreitung lokaler Kulte und Glaubensvorstellungen auf größere Gebiete und durch gegenseitige Beeinflussung.

Ein paar sehr verdienstvolle Arbeiten, die jedoch nur ein mehr indirektes Interesse für das hier behandelte Thema, die altnordische Religionsgeschichte, besitzen, seien hier ganz zum Schluß genannt: Wilh. Boudriot, „Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrh.“ (Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, hrsg. von C. Clemen H. 2, 1928) und E. A. Philippon, „Germanisches Heidentum bei den Angelsachsen“ (1929). Beide Arbeiten verwerten mit rühmenswürdiger Kritik ein großes und schwer zu behandelndes Material und suchen auf Grund desselben eine systematische Darstellung der germanischen heidnischen Religion, wie sie sich in den zerstreuten Zeugnissen dieses Materials zeigt, zu geben. Die größere Reichweite hat Philippons Arbeit insofern, als er nicht nur die christliche Literatur, sondern alle zugänglichen Quellen, vor allem literarische, sagengeschichtliche, archäologische und topony-

mische, benutzt. Am ergiebigsten sind diese beiden Untersuchungen auf dem Gebiet des niederen Volksglaubens, doch werden auch einige interessante Fakta bezüglich der Verehrung der höheren Götter ans Licht gebracht, Tatsachen, die auf anderen Wegen gewonnene Resultate in der altgermanischen Religionsgeschichte bestätigen und vervollständigen.

### NACHTRÄGE

Nachdem die obige Übersicht schon abgeschlossen war (Dez. 1933), sind mehrere neue Beiträge zur altnordischen (und altgermanischen) Religionsgeschichte erschienen. Was von diesen besonders genannt zu werden verdient, führe ich an und trage ein paar frühere Arbeiten nach, die ich in meinem Aufsätze übersehen hatte. *Zu Kap. II:* Auf wesentlich philologischer Grundlage sind auch die beiden jüngst erschienenen Arbeiten von Jan de Vries aufgebaut: „Studien over germaansche Mythologie VI. Over enkele godennamen“ (Tijdschr. voor Nederl. taal-en letterk. 53: 192 ff., 1934) und „De skaldenkenningen met mythologischen inhoud“ (1934), die letztere auch in Literaturhistorischer Hinsicht von großem Belang. — *Zu Kap. III:* Die Literatur über den Runenstein von Eggjum ist vor kurzem mit einer neuen, im großen und ganzen doch nicht sehr fördernden, Arbeit von Anne Heiermeier, „Der Runenstein von Eggjum“ (1934) vermehrt worden. S. Agrell hat in dem Werke „Lapptrummor och runmagi“ (1934) seine Studien über den Ursprung der Runenmagie noch erweitert und die magischen Zeichen der Lappentrommel mit dem urnordischen Runenalphabet in Verbindung gesetzt. Einige magische Runeninschriften sind von A. Nordén in Fornvännen 1934, S. 97 ff. behandelt worden (teilweise zweifelhaft). — *Zu Kap. V:* Über die ältesten Felsenzeichnungen handelt in einem hervorragenden kleinen Werke der norwegische Archäologe G. Gjersing: „Arktiske Helleristninger i Nord-Norge“ (Institutet for sammenlignende Kulturforskning. Oslo 1934). Betreffs der religiösen Bedeutung dieser Zeichnungen vergleiche auch F. R. Schröder in German.-Roman. Monatschr. 1934, S. 180 ff. O. Almgren's große Arbeit „Hällristningar och kultbruk“ ist jetzt in deutscher Übersetzung erschienen: „Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden“ (1934). — *Zu Kap. VI:* Zur Frage nach der Bedeutung des volkskundlichen Materials für religionshistorische Untersuchungen hätte auch die grundsätzliche Auseinandersetzung von J. de Vries in German.-Roman. Monatschrift XX (1932): 27 ff. erwähnt werden sollen. Derselbe Verf. hat in einem ausführlichen Werke, „The problem of Loki“ (FF Communications 110, 1934) die ganze Frage von dieser dunklen und vieldeutigen Gottesgestalt wieder aufgenommen. Seine kritische und scharfsinnige Analyse des literarischen Stoffes ist in vielem ansprechend. Ob er Recht hat mit seiner Auffassung, daß der Kern der Lokegestalt in der Vorstellung von einem, ursprünglich ethisch indifferenten, „Schelmendämon“ zu suchen ist, bleibt doch m. E. sehr fraglich. — *Zu Kap. VIII:* Zur Frage nach dem Lehngut in der altnordischen Religion vergleiche noch W. Krogmann: „Mudspelli auf Island, eine religionsgeschichtliche Untersuchung“ (1933). Die Herleitung der betreffenden Vorstellungen aus christlichen Grundlagen ist doch wenig überzeugend (vgl. G. Neckel, Zeitschr. f. d. Alt. 70, Anz. S. 164 ff.). Von neuen Gesichtspunkten behandelt F. R. Schröder in German.-Roman.-Monatsschr. XXII (1934) den Ursprung gewisser nordischen (germanischen) Göttergestalten, wie *Skadi*, die Wanen (*Nerthus* usw.), die er als von der nicht indoeuropäischen Ur-

bevölkerung Germaniens stammend betrachten will. Die Ausführung ist interessant, der Gedanke doch wohl allzu kühn. — *Zu Kap. IX*: Vgl. noch die folgenden Arbeiten: J. A. Mac. Culloch „Eddic mythology“ (1930); C. Clem en „Urgeschichtliche Religion“ (I—II, 1932—1933); H. Güntert, „Der Ursprung der Germanen“ (1934); H. Naumann „Germanischer Schicksalsglaube“ (1934); Otto Höfler „Kultische Geheimbünde der Germanen“ (I. 1934), die letztere ein groß angelegtes Werk, dessen erster Teil schon, „Das germanische Totenheer“, viele wichtige Fragen der altgermanischen Religionsgeschichte gründlich und scharfsinnig erörtert.

# EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE STUDIE ZU DEM URSPRÜNGLICHEN PASSAHOPFER

VON ALBERT BROCK-UTNE IN OSLO

Die allgemeine Auffassung des ursprünglichen Passahopfers ist hauptsächlich von Wellhausen<sup>1</sup> begründet worden. Seiner Auslegung nach wurde das Passahopfer bei einem Dankfest der Hirten im Frühling ausgeführt. Die Historifizierung geschah relativ spät und war zunächst mit dem Deuteronomisten vollendet. Das Opfern der Erstgeborenen, das bei diesem Fest ausgeführt wurde, bewirkte die Geschichte von der Tötung der Erstgeborenen in Ägypten. Das Mazzenfest war eine kanaanäische Erntefeier und ursprünglich von dem Passahfest unabhängig.

Obgleich die Hypothese Wellhausens viele Fragen in Verbindung mit diesem Problem beantwortet — z. B. scheinen durch die Trennung der Mazzenfeier und des Passahfestes beide in einem helleren Licht zu stehen — so hat es nicht an Einwendungen gefehlt.<sup>2</sup> Man muß auch zugeben, daß die Auffassung Wellhausens für unsere Zeit mit der erweiterten Erkenntnis von Gedankengang und Handlungen der Primitiven nicht befriedigend ist. Die Besonderheiten des Passahopfers (der familiäre Charakter, die Zeit des Opfers usw.) werden von Wellhausen gar nicht oder unbefriedigend erklärt. Wenn das Passahopfer nur bei einem gewöhnlichen Hirtenfest ausgeführt worden ist, so ist es eine Frage, wie dasselbe mit der Mazzenfeier der Ackerbauern verschmelzen konnte. Besonders wird es schwierig, die Historifizierung zu erklären. Man kann viele Beispiele dafür anführen, daß im Laufe der Zeit kultische Handlungen mit (wirklichen oder angenommenen) historischen Ereignissen in

<sup>1</sup> Prolegomena (1886) 88 ff. — Eine Übersicht über ältere Auffassungen des Passahopfers gibt W. J. Moulton, A Dictionary of the Bible III (1900) 684 ff. — Weitere Literatur bei Benzinger, Hebräische Archäologie (1927) 378. — Viele religionsgeschichtliche Parallelen bei Frazer, The golden Bough. 3. Ausg. IV 174 ff., IX 419 f. Trumbull, The threshold Covenant, 1906. Sehr lehrreich ist in Dalmans „Sitte und Arbeit in Palästina“ (I [1928] 444 f.) das Kapitel: „Das Passahfest“, wo Dalman das biblische und nachbiblische Material in Beziehung zum palästinischen Naturjahr setzt.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Orelli, Realenzyklopädie f. prot. Theologie und Kirche XIV (1904) 754.



Verbindung gesetzt worden sind. Aber im allgemeinen kann man gleiche Momente in dem Kult und in der geschichtlichen Lage entdecken. Die Kultgeschichte ist nicht ganz aus der Luft gegriffen. Gewöhnlich finden sich im Kult Handlungen, die relativ leicht mit der Kultgeschichte verbunden werden können. Es ist aber schwierig, das Dankfest der Hirten mit dem Aufbruch der Israeliten aus Ägypten ohne weiteres zu verknüpfen. Es mag eine Verbindung da sein, aber es ist in diesem Falle unsere Pflicht, diese Verbindung näher zu bestimmen.

Soll man das ursprüngliche Passahopfer erklären, so ist es kaum methodisch richtig, mit der Sitte, Blut an die Türpfosten zu schmieren, zu beginnen. Dieser Ritus ist so allgemein und wird bei vielen verschiedenen Angelegenheiten wie Krankheit, Hochzeit, Beschneidung usw. gebraucht<sup>1</sup>, daß es ein Zufall sein würde, wenn wir das Richtige auf diese Weise träfen. Soll man das Problem lösen, muß man vor allem die Lage der Opfernden, die Situation des Opfers, bestimmen. Welche Begebenheiten waren in der Zeit des Passahopfers<sup>2</sup> von so wichtigem Charakter, daß dieselben das Passahopfer bewirken konnten?

Eine nähere Untersuchung<sup>3</sup> ergibt, daß in den palästinischen Gegenden eine sehr wichtige Begebenheit in den Frühling fiel. In der Zeit des Monats Nisan geschah der jährliche Aufbruch aus dem Winterquartier.

Man muß sich vor Augen halten, daß die Arbeit des Palästinensers im höchsten Grade von den Jahreszeiten abhängig ist.<sup>4</sup> Den ganzen Winter lebt er gewöhnlich in dem sogenannten Winterquartier, nämlich der Stadt, dem Dorf oder einem festen Bauplatz. In der Regenzeit hört, um praktisch zu reden, alles Wander- und Reiseleben auf.<sup>5</sup> Eine große Änderung geschieht in diesem Dorfleben in dem Monat Nisan.

In dieser Zeit ziehen die Hirten mit ihren Herden auf, um das sommerliche Weiden zu beginnen.<sup>6</sup> Nach jüdischen Traditionen war für die

<sup>1</sup> Vgl. Curtiß, *Ursemitische Religion* (1903) 206 ff., 259 ff., 264. — Vgl. auch Trumbull, *Op. cit.*

<sup>2</sup> Der Zeitpunkt des ursprünglichen Passahopfers war wahrscheinlich nach dem Mond reguliert. (Vgl. unten.) Es kann doch mit ziemlicher Sicherheit gesagt werden, daß das Passahopfer, nach den Quellen zu urteilen, im allgemeinen in dem Frühlingsmonat Nisan (Abib) ausgeführt wurde (Exod. 12, 1, 6, 13, 4, Dtn. 16, 6). — Die bitteren Kräuter (Exod. 12, 8) passen auch nur im Frühling. (Vgl. Dalman, *Op. cit.* 346 f., 444.)

<sup>3</sup> Die Quellenfrage ist sehr schwierig. Exod. 11—13 ist wahrscheinlich hauptsächlich von P. und E. erzählt, aber Sicheres kann nicht gesagt werden (Exod. 12, 1—14 von P.). Auch sonst ist das Passahfest am meisten von jungen Quellen geschildert: Lev. 23, 5 f. (P.), Nu. 9, 1 f., 28, 16 f. (P.), Dtn. 16, 1 f. (D.). Es ist doch sehr wahrscheinlich, daß besonders Exod. 12 alte Sachen schildert.

<sup>4</sup> Vgl. Dalman, *Op. cit.* I 1 ff.

<sup>5</sup> Vgl. *ibid.* 190 f.

<sup>6</sup> Vgl. *ibid.* 421 f.

Hirten die Osterzeit am geeignetsten, um auszuziehen.<sup>1</sup> Ein palästinensischer Spruch<sup>2</sup> lautet: „Feiere Osterfest und ziehe aus.“ Daß diese Begebenheit für die berufsmäßigen Hirten ein großes Geschehnis war, liegt auf der Hand. Aber auch für die Ackerbauern, die im allgemeinen auch Tiere besaßen und ihre Kinder als Hirten verwendeten, war der Aufbruch der Kinder und der Tiere aus dem Heim eine bedeutungsvolle Familienangelegenheit. — In derselben Zeit zog der Ackerbauer selbst auf den Acker und wohnte da einige Tage, um zu ernten. Andere ziehen in dieser Zeit auf Pilgerfahrt zu einer Anhöhe oder einem Heiligtum, wie man noch heute im Frühling die Pilgerprozessionen beobachten kann.<sup>3</sup> Im Frühling ziehen auch die Soldaten ins Feld. Man muß sich erinnern, daß Kriege in Palästina wie in den meisten anderen Ländern des Orients nur zu bestimmten Jahreszeiten ausgekämpft wurden.<sup>4</sup> Kurz, auf irgendwelche Weise wurde fast jede Familie von diesem jährlichen Aufbruch berührt.

Viele Momente bewirken, daß dieses Geschehnis ein gemeinsamer Aufbruch wurde. Die Orientalen pflegen — um Räubern, wilden Tieren usw. zu entgehen — in großem Gefolge aufzubrechen. Dazu kommt, daß bestimmte Zeiten als „glückliche“ betrachtet wurden. Da man gern in der Nacht und am Morgen wandert, liegt es auf der Hand, daß die erste Vollmondnacht in dem Monat Nisan die gewöhnliche Aufbruchszeit wurde. Und das Passahopfer scheint eben in einer solchen Nacht ausgeführt worden zu sein.<sup>5</sup> Welche kultische Handlungen würde ein primitiver Israelit-Palästinenser bei einem solchen Aufbruch ausführen?

Einer kürzeren oder längeren Ausfahrt folgten bei den Primitiven religiöse Handlungen.<sup>6</sup> Während der Reise mußte man die Hilfe der gött-

<sup>1</sup> Vgl. *ibid.* 422. — Nach Redsløb, Hamburger Gymnasial-Programm 1856, war das Passahfest ein in der Nacht vor dem Auszug der Hirten auf die Triften gefeiertes Hutfest. (Da es unmöglich war, dies Werk hier in Oslo anzuschaffen, muß ich leider aus zweiter Hand [nach Moulton, *Op. cit.* 688] zitieren.) — Dalman, *Op. cit.* 445, nennt den Auszug der Hirten unter den Momenten, die das Passahfest geprägt haben können.

<sup>2</sup> Dalman, *Op. cit.* 169.

<sup>3</sup> Vgl. Dalman, *Op. cit.* 421. — Vgl. die Pilgerfahrt der Israeliten bei dem Aufbruch aus Ägypten. Exod. 3, 18, 5, 3.

<sup>4</sup> Vgl. II. Sam. 11, 1.

<sup>5</sup> Vgl. Benzinger, *Op. cit.* 382. — Man bedenke, daß, wenn einer das Fest am 14. Nisan versäumte, er es erst nach einem Monat nachholen konnte.

<sup>6</sup> Betreffs kultischer Handlungen und Aberglauben bei einer Reise oder kürzeren Ausfahrt vgl. Curtiſ, *Op. cit.* 179. 235; van Gennep, *Les Rites de Passage* (1909) 19 ff. Frazer, *The golden Bough I* (1912) 121; Skeat, *Malay Magic* (1900) 279 f.; Caland, *Altindisches Zauberritual* (1900) 46, 63, 175, 179, 180; Hillebrandt, *Ritual-Literatur, Vedische Opfer und Zauber* (1879) 60, 70; Erdland, *Die Marschall-Insulaner* (1914) 59; Friderici, *Die Schifffahrt der Indianer*

lichen Mächte bekommen.<sup>1</sup> Hier werden wir jedoch nur von dem Aufbruch sprechen. Daß der Primitive vor der Reise den Göttern Opfer und Gebete darbringt, ist natürlich. Von außerordentlicher Bedeutung ist, daß der Gott bei der Ausfahrt der Reisenden nicht um sein Eigentum betrogen wird. Was dem Gott gehört, darf der Reisende nicht unterlassen, ihm zu geben. Sonst wird der Gott glauben, daß der Abfahrende zu flüchten wünscht, ohne ihm die schuldigen Gaben zu geben.<sup>2</sup> Menelaos wurde in Ägypten zurückgehalten, weil er nicht den Göttern die Festopfer dargebracht hatte.<sup>3</sup>

Nun gehörten uralter palästinensischer Auffassung nach die Erstgeborenen dem Gott.<sup>4</sup> Die Erstgeborenen und die Erstlinge von Menschen, Tieren und Pflanzen wurden gern dem Gott geweiht. „Alles, was den Mutterschoß durchbricht, gehört mir“, sagt Jahwe.<sup>5</sup> Ob der Erstgeborene als ein Tribut oder etwas anderes (tabu<sup>2</sup>) aufgefaßt werden soll, ist für unsere Untersuchung nicht von Bedeutung. Es ist aber unzweifelhaft, daß der Gott und der Erstgeborene zueinander in einem besonderen Verhältnis stehen. Im allgemeinen war es wohl so, daß der Erstgeborene dem Gott geweiht war, und daß er in besonderen Gefahren oder wenn man glaubte, daß der Gott böse war, geopfert wurde.<sup>6</sup>

Ein gemeinsamer Aufbruch von einem Orte ist indessen ein Geschehnis, bei welchem der Gott glauben konnte, daß sein besonderes Verhältnis zu dem Erstgeborenen gebrochen werden möchte. Er konnte glauben, daß die Reisenden mit den Erstgeborenen flüchten würden. Nach primitivem Gedankengang wollte der Gott in der Nacht des Aufbruches den Erstgeborenen fordern.

Daß Kinderopfer in Palästina oft stattgefunden haben, ist eine Tatsache.<sup>7</sup> Aber früh entstand bei den israelitischen Juden ein Widerwille gegen das Menschenopfer.<sup>8</sup> Diese entgegengesetzten Tendenzen wurden

(1907) 86; Sartori, Sitte und Brauch II (1911) 49 ff. Vgl. auch die Artikel: „Ausfahrt“, „Ausfahrtregen“, „Austrieb des Viehs“ in Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I 1927 f.

<sup>1</sup> Vgl. Ps. 107, 4 f. 23 f.

<sup>2</sup> Man muß sich erinnern, daß es in einer primitiven Gesellschaft eine sehr verdächtige Handlung ist, einen Ort zu verlassen. Der König hat guten Grund, den Mann, der das Reich verläßt, zu verdächtigen. (Vgl. I. Sam. 20, 27 ff.) Der Auswanderer hat vielleicht ein schlechtes Gewissen oder will den schuldigen Tribut nicht bezahlen. Daß Pharao sehr böse wurde, wenn Moses sagte, daß die Israeliten auswandern wollten, ist nach primitivem Gedankengang ganz natürlich; ebenso im religiösen Leben.

<sup>3</sup> Hom. Od. IV 352. 475. <sup>4</sup> Vgl. Curtiß, Op. cit. 203 ff. <sup>5</sup> Exod. 13, 2 u. öft.

<sup>6</sup> II. Reg. 3, 27.

<sup>7</sup> I. Reg. 16, 34; II. Reg. 16, 3, 21, 6, 23, 10; Ezek. 23, 39; Jer. 7, 31, 32, 35; Hos. 13, 2.

<sup>8</sup> Jer. 7, 31; Ezek. 20, 26; Lev. 20, 2 u. öft.

derart ausgeglichen, daß die Idee des Opfers nicht verleugnet, aber die Ausführung bekämpft wurde. Dieser Gedankengang kommt deutlich in der berühmten Geschichte von der Opferung Isaaks (Gen. 22) zum Vorschein. Der Stammvater hat durch eine Probe bewiesen, daß er seinen eigenen Sohn dem Gott geben will. Aber durch eine Gnadenbezeugung des Gottes kann er dem Kindesopfer entgehen. Die Israeliten haben — durch die Probe des Stammvaters — ihre Jahwetreue bewiesen, und sie bekommen deshalb dieselbe Gnadenbezeugung.<sup>1</sup>

Zwei Momente waren somit bei einem israelitischen Aufbruch besonders von Bedeutung. Erstens glaubte man, daß der Gott in der Nacht des Aufbruches draußen vor den Haustüren lauerte, um den Erstgeborenen zu töten. Es war das Recht des Gottes, alles was ihm gehörte, von den Reisenden zu fordern. Zweitens meinten die Israeliten, daß sie allein durch eine Gnadenbezeugung des Gottes davor verschont geblieben waren, das Erstgeborenenopfer auszuführen. Es mußte deshalb in einer solchen Lage von Bedeutung sein, das intime Verhältnis zu dem Gott zu erleben. Dies macht der Primitive im allgemeinen durch eine Bundesmahlzeit.

Eine solche Bundesmahlzeit bei dem jährlichen Aufbruch aus dem Winterquartier scheint das Passahfest zu sein. Wir wollen es der Übersicht halber punktweise darlegen:

1. Das Passahopfer ist bei einem Aufbruch ausgeführt. Wie oben gezeigt, ist der Monat Nisan die Zeit des Aufbruchs aus dem Winterquartier, und das Passahopfer scheint in der ersten Vollmondnacht dieses Monats ausgeführt worden zu sein. Auch auf eine andere Weise läßt sich wahrscheinlich machen, daß das Passahfest bei einem Aufbruch gefeiert worden ist. In diesen Gegenden beginnt das Wandern am frühen Morgen.<sup>2</sup> Da das Opfer in der Nacht ausgeführt wurde, geschieht das Fest unmittelbar vor der Aufbruchzeit. Der familiäre Charakter des Rituals stimmt auch sehr gut mit einem Aufbruch überein. Es liegt in der menschlichen Natur, daß die Familienglieder sich vor einer Reise sammeln, um Abschied von den Reisenden zu nehmen. Die obengenannte Gefahr, in welcher der Erstgeborene sich befindet, ist auch ein Moment, das bewirkt, daß die Feier des Aufbruches einen besonders familiären Charakter bekommt. Die Lage der Teilnehmer am Kultus wird auch durch die Bestimmung, daß sie Reisekleider tragen sollten, pointiert.<sup>3</sup> Das ungesäuerte Brot, das besonders auf Wanderungen

<sup>1</sup> Die Versprechen und der Segen des Gottes gegen den Stammvater sind wirkungskräftig auch gegen die Nachkommen. Vgl. Johs. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture I—II* (1926) 190 ff. 276 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Dalman, *Op. cit.* 599 f.

<sup>3</sup> Exod. 12, 11.

und im Felde verwendet wird<sup>1</sup>, paßt sehr gut in Verbindung mit einem Aufbruch. Dazu kommt, daß die Kultgeschichte eben von einem Aufbruch erzählt. Es gibt also viele Momente, die deutlich das Passahfest in Verbindung mit einem Aufbruch setzen.

2. Das Passahfest besteht hauptsächlich aus einer Bundesmahlzeit. Die Tatsache, daß es sich um eine Mahlzeit handelt, ist ein Beweis dafür, daß die Kultusteilnehmer in ein besonderes Verhältnis zu Gott zu kommen wünschen.<sup>2</sup> Nur die Bundesgenossen konnten an der Mahlzeit teilnehmen. Das besondere Bundeszeichen, die Beschneidung, war eine Voraussetzung, an dem Fest teilzunehmen.<sup>3</sup> Wie sonst öfters mußten die Bundesgenossen das Tier, das man aß, mit besonderer Achtung behandeln. Kein Knochen des Tieres durfte gebrochen werden.<sup>4</sup> Auch durfte man kein Fleisch am Morgen hinterlassen.<sup>5</sup> Es ist deutlich, daß es von großer Bedeutung war, daß nur die Bundesgenossen allein von dem Tiere aßen. — Als ein Bundeszeichen muß auch die Beschmierung der Türpfosten mit Blut aufgefaßt werden. Durch dieses Zeichen wird klar, daß drinnen im Hause nur Bundesgenossen wohnten. Die Kultgeschichte erzählt auch, daß durch das Blutzeichen der Gott sah, daß Israeliten in dem Hause wohnten.<sup>6</sup> Es ist nicht ein Zufall, daß das Passahfest mehr als die anderen israelitischen Feste bis heute als das besondere Jahwefest aufgefaßt worden ist.

Wir können die Lage der Teilnehmer an dem ursprünglichen Passahfest folgendermaßen schildern: Es ist Frühling. In der ersten Vollmondnacht des Monats Nisan findet der allgemeine Aufbruch aus dem Winterquartier statt. Der Erstgeborene gehört dem Gott, und es liegt in der Natur der Sache, daß der Gott fürchten wird, daß die Reisenden mit den Erstgeborenen zu flüchten wünschen. Deshalb fährt er in der Nacht des Aufbruches durch das Land, um die Erstgeborenen zu töten. Die Israeliten aber konnten durch eine Bundesmahlzeit das Gelübde des Gottes zu den Vorfahren erneuern. Sie konnten durch die Gnadenbezeugung des Gottes das Erstgeborenenopfer unterlassen. Während der Gott durch das Land fährt und die Erstgeborenen tötet<sup>7</sup>, geht er schonend

<sup>1</sup> Dalman, Op. cit. 416. 452. — Vgl. auch Jacob, Altarab. Beduinenleben (1900) 67.

<sup>2</sup> Vgl. Pedersen, Op. cit. 305 f. — Die Auffassung des Passahopfers als eine Bundesmahlzeit ist u. a. besonders von Trumbull (Op. cit.) hervorgehoben.

<sup>3</sup> Exod. 12, 43 ff.

<sup>4</sup> Exod. 12, 46, Nu. 9, 12. — Vgl. wie Thor, als er in einer Nacht bei einem Bauer aß und seine Böcke zum Essen darbot, sehr böse wurde, als er am Morgen entdeckte, daß ein Knochen der Tiere während des Nachtmahls gebrochen war. (Snorra, Edda I 142 f.)

<sup>5</sup> Exod. 12, 10, 46; Nu. 9, 12.

<sup>6</sup> Exod. 12, 13.

<sup>7</sup> Exod. 12, 23.

am Hause der Israeliten vorbei. Und drinnen in dem Hause sitzt die Familie und erlebt durch die Bundesmahlzeit die freundliche Gemeinschaft mit dem Gott. Während der Mahlzeit wird die Kultgeschichte erzählt.<sup>1</sup> Einmal — so sagt man — schonte der Gott bei einem großen Aufbruch den israelitischen Erstgeborenen. Und wenn die Bundesmahlzeit zu derselben Zeit wiederholt wird, so wird der Gott wieder den Israeliten schonen. — Es ist ganz natürlich, daß eine solche Kultgeschichte im Laufe der Zeit zu dem Aufbruch aus Ägypten historifiziert wurde.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Exod. 12, 26 f.

<sup>2</sup> Sowohl die Abreisenden als auch die Feldarbeiter essen in der Zeit nach dem Passahfest ungesäuertes Brot. (Vgl. oben.) Es liegt deshalb in der Natur der Sache, daß das Mazzenfest mit dem Passahfest verschmelzen konnte. Das Mazzenfest war wohl ursprünglich eine Erntefeier, dessen natürlicher Ursprung in dem Essen des ungesäuerten Brotes in der Erntezeit der Ackerbauern lag.

# III. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

## BERICHTE

### ALTTESTAMENTLICHE RELIGION (1928—1933)

VON WALTER BAUMGARTNER IN BASEL

#### VORBEMERKUNG

Dieser Bericht schließt an meinen vorigen in Bd. 26 (1928) 52—114 an, der die Literatur von 1917—1927 umfaßte. Wieder sei daran erinnert, daß grundsätzlich nur vom Verlag eingesandte Bücher besprochen werden, darunter auch einige nachträglich eingegangene aus der früheren Berichtsperiode; andere, hier mit † gekennzeichnet, sowie Zeitschriftenaufsätze sind nur erwähnt, soweit es im Zusammenhang angebracht schien. Leider war äußerste Knappheit geboten.

#### INHALTSVERZEICHNIS

- I. Einführungen, Sammelwerke, moderne Übersetzungen, Verschiedenes. § 1—4.
- II. Aus der Geschichte der atl. Wissenschaft. § 5—6.
- III. Text und alte Übersetzungen. § 7—8.
- IV. Einleitungswissenschaft, Literaturgeschichte, Metrik. § 9—11.
- V. Erklärung einzelner Bücher und Buchteile. § 12—27.
- VI. Geographie und Landeskunde. § 28.
- VII. Politische und Kulturgeschichte. § 29—38.
- VIII. Religionsgeschichte und Theologie. § 39—58. 1. Gesamtdarstellungen der israelitischen Religionsgeschichte. 2. Monographien. a) Allgemeines. b) Vorzeit und Primitives. c) Die Anfänge des Jahwismus. d) Kult. e) Prophetismus. f) Eschatologie. 3. Atl. Theologie.

#### VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN

- AT. atl. = Altes Testament, alttestamentlich  
BhZAW. = Beihefte zur Zeitschrift für die atl. Wissenschaft  
BWANT. = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, begr. v. R. Kittel, hrsg. v. A. Alt u. G. Kittel  
DLZ. = Deutsche Literaturzeitung  
ExHdb. = Exegetisches Handbuch zum AT., begr. v. J. Nikel, hrsg. v. A. Schulz  
FRLANT. = Forschungen zur Religion und Literatur des AT. und NT., hrsg. v. R. Bultmann u. H. Gunkel  
HSchrAT. = Die Heilige Schrift des AT., übersetzt u. erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, hrsg. v. Fr. Feldmann u. H. Herkenne  
KAT. = Kommentar zum AT., hrsg. v. E. Sellin  
LXX. = Septuaginta  
MT. = Masoretischer Text  
NKZ. = Neue kirchliche Zeitschrift

OLZ.	= Orientalische Literaturzeitung
ThBl.	= Theologische Blätter
ThRdsch.	= Theologische Rundschau
ThLBl.	= Theologisches Literaturblatt
ThLZ.	= Theologische Literaturzeitung
ZAW.	= Zeitschrift für die atl. Wissenschaft
ZDMG.	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV.	= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
ZS.	= Zeitschrift für Semitistik

Ein Gesamtbild der reichen und mannigfaltigen Tätigkeit der atl. Forschung in der Berichtsperiode zu geben, hält schwer. Im ganzen dauert der Bd. 26, 53 angedeutete Zustand einer starken Verschiebung und Umgestaltung an, wobei auch jetzt wieder in vielen und wichtigen Punkten (Mose, Dekalog u. a.) die Meinungen weit auseinander gehen. Die gegenwärtige Lage kennzeichnet im Bereich der Literarkritik der Angriff auf den Elohisten (§ 13), in der Religionsgeschichte die stärkere Betonung der mosaischen Zeit (§ 40), endlich die intensive systematische Arbeit am AT. und das Wiederaufleben der atl. Theologie (§ 50–52). Deutlich ist auch das Bestreben, wieder mehr aufs Ganze zu gehen und das AT. als Einheit zu erfassen, wobei freilich die Gefahr, die literarkritischen und historischen Fragen zu leicht zu nehmen und in fühlbarer Annäherung an die Tradition das Geschichtsbild allzusehr zu vereinfachen und auf eine Fläche zu ersehen, nicht immer vermieden ist.

## I. EINFÜHRUNGEN, SAMMELWERKE, ÜBERSETZUNGEN

### 1.

1. **Meinholds** Einführung<sup>1</sup>, die so trefflich mit den Problemen der atl. Einleitung, der israelitischen Geschichte und Religionsgeschichte bekannt macht (vgl. Bd. 26, 54), ist in der neuen Auflage dem heutigen Stand möglichst angepaßt. Wünschenswert wäre noch ein stärkeres Eingehen auf die Probleme der archäologischen Forschung und der Chronologie, wogegen bloß nacherzählende Partien, wie S. 80 ff., sich kürzen ließen. — Auch die Brauchbarkeit von **Beers** Quellenkunde<sup>2</sup> ist durch eine Reihe Änderungen und Verbesserungen noch erhöht.

2. Zwei Sammelschriften liegen vor: Die von **Simpson** herausgegebenen *Old Testament Essays*<sup>3</sup> umfassen die September 1927 an der Alttestamentlertagung in Oxford von 16 Gelehrten Großbritanniens, des Kontinents und Amerikas gehaltenen Vorträge, während das

<sup>1</sup> Joh. Meinhold, Einführung in das AT. 3. Aufl., sorgfältig durchgesehen und vermehrt. (Sammlung Töpelmann I 1) Gießen 1932, Töpelmann. XI, 372 S.

<sup>2</sup> G. Beer, Kurze Übersicht über den Inhalt der atl. Schriften. 2. Aufl. Tübingen 1932, Mohr. VII, 177 S.

<sup>3</sup> *Old Testament Essays. Papers read before the Society for Old Testament Study at its Eighteenth Meeting, Held at Keble College, Oxford. London 1927, Griffin & Co. VII, 174 S.*



gleichbetitelt Buch von **Kennett**<sup>1</sup> einen Strauß eigener Aufsätze enthält, die mit ihren oft stark abweichenden literarkritischen Voraussetzungen und durch eine besondere Art, die Dinge anzusehen, ebenso anregen wie zum Widerspruch reizen. Aus beiden werden die wichtigsten Aufsätze je an ihrem Ort erwähnt.

## 2. MODERNE ÜBERSETZUNGEN

3. Die rhythmische Übersetzung von **Buber** und **Rosenzweig**<sup>2</sup> (s. Bd. 26, 55), die jetzt stillschweigend Textänderungen aufnimmt (Jes. 1, 31, 9, 2 u. ö.), ist einer gewissen ästhetischen Wirkung sicher, wird aber oft durch gesuchte Nachahmung hebräischen Stils und gequälte Neuschöpfungen (Hinleitspende, Schickplatz, Darhöhung, Sasse, geniedert, ich werde gestummt usw.) ungenießbar. Die feine poetische Übertragung des Hiob durch **Schmidt**<sup>3</sup> vermag gerade durch die Kürzung einen starken Eindruck des Ganzen zu vermitteln. — **Rieblers**<sup>4</sup> zuverlässige und geschmackvolle Übertragung von 60 außerkanonischen jüdischen Schriften vereinigt in einem handlichen Bande außer den bekannten „Pseudepigraphen“ viele seltenere Texte (die Apokalypsen des Abraham, Mose, Sedrach, Sophonia, die Testamente des Adam, Abraham, Hiob, Isaak, Mose, Salomo, die Schatzhöhle, Pseudophokyliedes und Menander, den Tragiker Ezechiel und die Damaskusschrift usw.). Die gleichmäßig stichische Anordnung ist freilich kaum allen Texten angemessen, und die Anmerkungen dürften reicher sein.

## 3. VERSCHIEDENES

4. Im heutigen Kampf ums AT. leisten die drei folgenden Schriften jede an ihrem Orte gute Dienste. **Meinhold**<sup>5</sup> erörtert gegenüber der kirchlichen Tradition die Schwierigkeiten der Inspirationsidee und den Hergang der Kanonbildung und verfiert Recht und Notwendigkeit der historisch-kritischen Betrachtung. **Hempel**<sup>6</sup> legt das Hauptgewicht auf die positive Seite: wiewohl ein altorientalisches Literaturdenkmal, eine Urkunde der jüdischen Religion und in mancher Hinsicht ein unterchristliches Buch, hebt sich das AT. von seiner Umwelt doch wiederum scharf

<sup>1</sup> R. H. Kennett, *Old Testament Essays*. Cambridge 1928, University Press. IX, 270 S.

<sup>2</sup> Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift zu verdeutschen unternommen*. VI. Das Buch Jehoschua. VII. Das Buch Richter. VIII. Das Buch Schmel. IX. Das Buch Könige. X. Das Buch Jeschajahu. XI. Das Buch Jecheskel. Berlin o. J., L. Schneider. 100, 112, 259, 270, 278 u. 231 S.

<sup>3</sup> Hans Schmidt, *Hiob. Das Buch vom Sinn des Leidens*. Gekürzt und verdeutscht. Tübingen 1927, Mohr. 54 S.

<sup>4</sup> Paul Riebler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Augsburg 1928, Filser. 1342 S. [Der Preis ist von 30 (32 *RM*) auf 10 (12 *RM*) herabgesetzt.]

<sup>5</sup> Joh. Meinhold, *Das AT. und evangelisches Christentum*. Gießen 1931, Töpelmann. 147 S.

<sup>6</sup> Joh. Hempel, *Fort mit dem AT.?* (Aus der Welt der Religion, Bibl. Reihe Heft 6.) Gießen 1932, Töpelmann. 32 S.

ab, wächst über sein eigenes Volkstum hinaus und ist die Vorbereitung für das NT. Ähnlich zeigt Sellin<sup>1</sup>, wie die Angriffe auf das AT., so berechtigt sie im einzelnen oft sind, gerade das Wertvollste darin übersehen und auf einer längst aufgegebenen Auffassung von Offenbarung und heiliger Schrift fußen; eine Abschaffung des AT. müßte notwendig die des NT. nach sich ziehen, der angebliche Ersatz taugt wenig. — Ohne alle Polemik erörtert Dürr<sup>2</sup> in populären Vorlesungen verständnisvoll erst die allgemeine literarische, geistes- und religionsgeschichtliche Bedeutung des AT., dann seinen religiösen Gegenwartswert (Gottesbewußtsein, Gottvertrauen, Lebensweisheit usw.). — Der beliebte Leitfaden zum atl. Unterricht von Rothstein<sup>3</sup> liegt in neuer Auflage vielfach verbessert vor. — Am Beispiel des heiligen Berges gibt Frieling<sup>4</sup> aus R. Steiners Imagination heraus eine Ausdeutung der „Hieroglyphik der heiligen Schrift“, die über den Symbolismus von Joh. Jeremias' Gottesberg (1919) noch weit hinausgeht — „die Bergeshöhe ist eine gültige Hieroglyphe für den Urstand in himmlischen Höhen“ (S. 16) — und jedem, der nicht von vornherein diesem Kreis angehört, unfaßbar bleibt.

## II. AUS DER GESCHICHTE DER ATL. WISSENSCHAFT

5. Der Exegese Philos und seiner Zeit gelten zwei eindringende Untersuchungen von Stein.<sup>5</sup> Die erste bespricht Philos Vorgänger (u. a. Aristobul, an dessen Echtheit St. mit Schürer gegen Wendland, Bousset festhält) und stellt fest, daß, weil Philo gar kein Hebräisch kannte, mindestens die hebräischen Etymologien Quellen entnommen sind, womit sein Verdienst sich auf die Erhaltung älterer Literatur beschränkt. Die zweite, ein Beitrag zur Frage nach dem Verhältnis zwischen palästinischer und hellenistisch-jüdischer Haggada, kommt in Vergleichung der Allegorese Philos mit dem palästinischen Midrasch zum Ergebnis, daß die Merkmale jener im Keime, nur weniger systematisch und ohne daß damit die Wirklichkeit der Personen und Ereignisse aufgehoben wäre, bereits in der haggadischen Ausschmückung der biblischen Überlieferung vorliegen.

6. Ein Bild von Reuß im Rahmen seiner Zeit und nach seiner Bedeutung für die protestantische Theologie Frankreichs entwirft

<sup>1</sup> Ernst Sellin, *Abschaffung des AT.?* (Der Weg der Kirche, hrsg. v. Georg Burghart u. E. Sellin, Heft 1.) Berlin 1932, de Gruyter. 39 S.

<sup>2</sup> Lorenz Dürr, *Religiöse Lebenswerte des AT.* Freiburg i. Br. 1928, Herder. 155 S.

<sup>3</sup> Gustav Rothstein, *Leitfaden zum Unterricht im AT.* 6. Aufl. Halle 1929, Buchhandlung des Waisenhauses. 88 S.

<sup>4</sup> Rud. Frieling, *Der heilige Berg im AT. und NT. Ein realexegetischer Versuch.* (Theologie u. Kultus, hrsg. v. R. Goebel. H. 4.) Stuttgart 1930, Verlag d. Christengemeinschaft. 119 S.

<sup>5</sup> Edm. Stein, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandrien.* BhZAW. 51. 61 S.; ders. *Philo und der Midrasch.* BhZAW. 57. 52 S. Gießen 1929 u. 1931, Töpelmann.

**Causse**<sup>1</sup>, während **Rahlf's**<sup>2</sup> seine † Gedächtnisrede zu Paul de Lagardes 100. Geburtstag (Geschäftl. Mitteilungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1927/28, auch separat bei Weidmann, Berlin) mit einer auf ausgedehntes Quellenmaterial gegründeten aufschlußreichen Biographie Lagardes unterbaut.

Überzeugt vom Versagen der anthropozentrisch und entwicklungs-geschichtlich eingestellten Schule Wellhausens verlangt der Utrechter Alttestamentler **Noordt'zj**<sup>3</sup>, daß das AT. noch mehr (!) in die altorientalische Umwelt hineingestellt und als geistige Einheit und planmäßiges Ganzes mit theozentrischer Pragmatik und primärer geistlicher Autorität genommen werde. An der Kritik ist manches richtig; die Einheit des AT. und seine „Bestätigung“ durch die Ausgrabungen sind stark überschätzt, des Verfassers Stellung zur Arbeit am AT. bleibt gebrochen. — Von modern jüdischer Seite beklagt **Feuchtwanger**<sup>4</sup> das Versagen des Judentums in der bibelwissenschaftlichen Forschung und die bei allen Verdiensten doch willkürliche Alleinherrschaft der christlichen Kritik (S. 100 ff. Polemik gegen die „Frömmigkeitsgeschichte“, s. Bd. 26, 114); das Heil erwartet er von ausschließlicher Erforschung des AT. im Rahmen der semitischen Philologie, der antiken Geschichte und vergleichenden Religionswissenschaft. — Gegenüber dem oft zu hörenden Gerede von Wellhausen als einer überwundenen Größe führt **Harford**<sup>5</sup> in glücklicher Konzentration auf ein paar Hauptpunkte (Recht der Quellentheorie, Überlieferung der Gottesnamen, MT. oder LXX., Deuteronomium, Priesterschrift) aus, wie die Hauptstützen seiner Pentateuchtheorie durchaus unerschüttert seien. Vgl. auch meinen Aufsatz *ThRdsch.* 1930, 287 ff., anderseits hier § 13. — Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der letzten sechs Jahrzehnte ist auch das Verzeichnis der Arbeiten von **Budde**<sup>6</sup> (438 Nummern). — Gleich unbefangen gegenüber der Tradition wie gegenüber den kritischen Theorien und mit warmem Eintreten für die „zugleich faszinierende und ernüchternde“ Arbeit am AT. zeichnet

<sup>1</sup> A. Causse, *La Bible de Reuß et la renaissance des études d'histoire religieuse en France*. (Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuse publiés par la Faculté de Théol. prot. de l'Université de Strasbourg. N° 19.) Paris 1929, Alcan. 43 S.

<sup>2</sup> Alfred Rahlfs, *Paul de Lagardes wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt*. (Mitt. d. Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. IV, 1.) Berlin 1928, Weidmann. 98 S.

<sup>3</sup> A. Noordt'zj, *Das Rätsel des AT.* Braunschweig o. J., Wollermann. 80 S.

<sup>4</sup> Ludw. Feuchtwanger, *Grundsätzliches zur Forschung über das AT.* Sonderdruck aus der *Zweimonatsschrift „Der Morgen“* 5 (1929/30) 173—193, 264—279, 600—614. Berlin, Philo-Verlag.

<sup>5</sup> John Battersby Harford, *A Brief Survey of Recent Pentateuchal Criticism.* Sonderdruck aus dem *Expositor* 1925. Gießen 1926, Töpelmann. 144 S.

<sup>6</sup> Karl Buddes *Schrifttum bis zu seinem 80. Geburtstag.* *BhZAW.* 54. Gießen 1930, Töpelmann. 28 S.

**Cook**<sup>1</sup> Entwicklung, Stand und Aufgaben der atl. Forschung; ihre organische Stellung in der Gesamtheit moderner Wissenschaft sieht er in der Mitarbeit der verschiedensten Disziplinen und im einzigartigen Beitrag des AT. zur Erkenntnis unseres Selbst.

### III. TEXT UND ALTE ÜBERSETZUNGEN

#### 1. ZUM HEBRÄISCHEN TEXT

**7. Kahle**<sup>2</sup>, der ThRdsch. 1933, 227 ff. selber über seine grundlegenden Arbeiten zur Vorgeschichte und Entstehung des heutigen Bibeltextes berichtet, vereinigt im zweiten Band seiner „Masoreten des Westens“ (zum ersten vgl. Bd. 26, 56) drei Untersuchungen: 1. über neugefundene Fragmente des alten palästinischen Pentateuchargums, wichtige Zeugen des in Palästina gesprochenen Aramäisch, 2. eine Art Einführung in das Studium der palästinischen Punktation; 3. über den Text des Ben Naftali. Eine Ergänzung dazu ist sein Aufsatz „Die hebräischen Bibelhandschriften aus Babylonien“ ZAW. 1928, 113—137, mit 70 Lichtdrucktafeln (auch separat bei Töpelmann, Gießen). — Einen Papyruskodex des Pentateuch mit kröchenartigen Zeichen über einzelnen Buchstaben veröffentlicht **Gaster**.<sup>3</sup> Er sieht darin eine alte Vorlage für die abzuschreibenden Pentateuchrollen; Kahle OLZ. 35, 118 ff. schätzt seinen Wert geringer ein.

#### 2. ZUR SEPTUAGINTA

**8.** Über den gegenwärtigen Stand und die neueren Erscheinungen der LXX.-Forschung orientiert **Bertram**, ThRdsch. 1931, 283 ff.; 1933, 173—186. — Durch prächtige Ausstattung wie durch allseitige Bearbeitung vorbildlich ist die Ausgabe zweier große Teile der Genesis und der Kleinen Propheten umfassender Papyri durch **Sanders** und **Schmidt**.<sup>4</sup> — **Rahlfs'** Ausgabe des griechischen Psalters<sup>5</sup>, das erste Stück, das von der lange geplanten Göttinger-Septuaginta im ursprünglichen Umfang erscheint, bedeutet durch die selbständige Durcharbeitung und Ordnung der gesamten älteren Überlieferung mit Herausarbeitung der entschei-

<sup>1</sup> Stanley Arthur Cook, *The Place of the Old Testament in Modern Research*. Cambridge 1932, University Press. 47 S.

<sup>2</sup> Paul Kahle, *Masoreten des Westens. II. Das palästinische Pentateuchargum, die palästinische Punktation, der Bibeltext des Ben Naftali*. Mit einem Beitrag von Dr. R. Edelman. (Texte u. Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen, hrsg. von P. Kahle, I u. IV = BWANT. III 14.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. 68, 95 S. 16 Lichtdrucktafeln.

<sup>3</sup> Moses Gaster, *The Titled Bible. A Model Codex of the Pentateuch. A Dissertation of the History of Tittles, their Origin, Date and Significance*. London 1929, Maggs Bros. 55 S. Mit 1 Lichtdrucktafel.

<sup>4</sup> Henry A. Sanders and Carl Schmidt, *The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis*. (University of Michigan Studies, Hum. Series Vol. XXI.) New York 1927, Macmillan. 436 S. Mit 6 Lichtdrucktafeln.

<sup>5</sup> Alfr. Rahlfs, *Septuaginta Societatis Scientiarum Göttingensis auctoritate ed. X. Psalmi cum Odis*. Göttingen 1931, Vandenhoeck-Ruprecht. 366 S.

denden Gruppen einen großen Fortschritt. Sein Text bietet die Lesart, die ihm jeweils „nach dem Gesamtstand der Überlieferung als die ursprünglichste erschien“. Allgeier hat Bedenken dagegen, daß die Vulgärüberlieferung zugunsten der unter- und oberägyptischen zurückgeschoben wird. (DLZ. 1931, 1635 ff., 1932, 341 ff.) — Fischer<sup>1</sup> ergänzt seine frühere Arbeit † Das Alphabet der Septuagintavorlage im Pentateuch (Atl. Abhandlungen, hrsg. v. Nikel, X 2, 1924), wo er dasselbe als neuaramäisch, bereits auf dem Weg zur Quadratschrift, bestimmt hatte, durch eine Untersuchung der Orthographie der LXX.-Vorlage und eine Widerlegung von Wutz (s. Bd. 26, 57 ff.), dessen These Sperber OLZ. 32, 534 ff. aufnimmt. Mit demselben Ergebnis dehnt F. seine Untersuchung auf das Jesaiabuch aus.<sup>2</sup> Seine sorgfältigen Beobachtungen behalten auch dann ihren Wert, wenn grundsätzlich oft mit wirklichen Varianten des MT. gerechnet werden muß. — Sperber<sup>3</sup>, Mitarbeiter Kahles, glaubt, beim Scheitern von Lagardes Versuch, die LXX.-Handschriften nach den drei durch Hieronymus bezeugten altkirchlichen Rezensionen zu gruppieren, ein besseres Kriterium zur Klassifikation in den Verschreibungen der hebräischen Eigennamen gefunden zu haben. Gegenüber Fischer (s. o.) will er schärfer zwischen dem der LXX. zugrunde liegenden Text und dem MT. geschieden wissen und gibt als Probe die Rückübersetzung einiger Texte mit ihren Varianten. Ebenso sieht er in den Varianten, aus denen Rahlfs auf die Existenz verschiedener LXX.-Texte geschlossen, Zeugen verschiedener hebräischer Vorlagen. Bertram OLZ. 1930, 889 ff. stimmt grundsätzlich zu, ist aber im einzelnen skeptisch. Rahlfs, ThLZ. 1930, 104 ff., bezweifelt die Möglichkeit einer Klassifikation nur auf Grund der Schreibfehler und lehnt auch solch isolierende Retroversion ab. — Daß die LXX.-Forschung nun auch bei jüdischen Gelehrten Fuß zu fassen beginnt, zeigt eine Arbeit von Kaminka<sup>4</sup>, die an z. T. richtige Beobachtungen höchst fragwürdige Schlüsse knüpft: die Übersetzung der nicht für Synagogenzwecke bestimmten Schriften und Abschnitte das Werk sprachkundiger Laien, die von den bereits übersetzten Teilen höchstens den griechischen Text kannten; die Konsonantenverwechslungen nicht Folge von Verlesungen oder von Fehlern der Vorlage, sondern Zeugen eines Systems haggadischer Auslegung, wie es der Talmud kennt — womit die grundsätzliche Unversehrtheit und Überlegenheit des MT. glücklich gerettet ist!

<sup>1</sup> Joh. Fischer, Zur Septuagintavorlage im Pentateuch. BhZAW. 42. Gießen 1926, Töpelmann. 44 S.

<sup>2</sup> Ders., In welcher Schrift lag das Buch Isaias der LXX. vor? BhZAW. 56; ebd. 1930. 98 S.

<sup>3</sup> Alex. Sperber, Septuaginta-Probleme I. (Texte u. Unters. zur vormasoret. Grammatik d. Hebr., hrsg. v. P. Kahle, III = BWANT. III 13.) Stuttgart 1929, Kohlhammer. 101 S.

<sup>4</sup> Armand Kaminka, Studien zur Septuaginta an der Hand der Zwölf Kleinen Propheten-Bücher. (Schriften d. Gesellsch. z. Förderung d. Wissensch. d. Judentums Nr. 33.) Frankfurt a. M. 1928, Kauffmann. 48 S.

#### IV. EINLEITUNG, LITERATURGESCHICHTE, METRIK

##### 1. ALTTESTAMENTLICHE EINLEITUNGSWISSENSCHAFT

9. Neben Meinholds Einführung (§ 1) steht Sellins<sup>1</sup> Einleitung, die erstmals 1910 mit ihren neueren Gesichtspunkten, aber auch unverkennbarer Neigung zu möglichst hohen Ansätzen dem damals das Feld beherrschenden Lehrbuch Cornills entgegentrat, vgl. die immer noch lehrreichen beidseitigen Broschüren † Zur Einleitung ins AT. (1912). All die seitdem erschienenen Neuauflagen legen beredtes Zeugnis ab von des Verfassers Beweglichkeit und seiner Fähigkeit, die Arbeiten anderer kritisch zu sichten und einzuarbeiten und zugleich selber immer neue Lösungen zu finden. Jene anfänglich vorhandene konservative Neigung ist mehr und mehr geschwunden, wenn man auch über manchen Ansatz immer noch rechten kann. Diesmal betrifft die Umarbeitung namentlich Deutero- und Tritojesaja, Kleine Propheten und Chronik. Der 2. Bd. seiner Geschichte (§ 29) bringt z. T. schon wieder veränderte Stellungnahme. Allzu knapp ist der Anhang über Apokryphen und Pseudepigraphen, wo auch die neuere Forschung oft unberücksichtigt bleibt. — Wie beste katholische Forschung bei aller Wahrung ihres Standpunktes die kritischen Probleme in ihrer ganzen Schwere empfindet und mit ihnen ringt, dabei freilich öfter, als uns zugänglich scheint, zu Kompromissen oder zu einem ignoramus greift, zeigt Goettsbergers<sup>2</sup> Werk, in dem sich kritische Einsichten und Vorbehalte im Sinn der Tradition eigenartig mischen: beim Hohen Lied die Annahme von ursprünglich weltlichen Liedern mit einer allegorischen Deutung verbunden; die historischen Anstöße in Judith werden aus der Textgeschichte erklärt usw. Störend wirkt die starke Ungleichmäßigkeit in der Behandlung (Text- und Kanongeschichte, Penta-teuch sehr ausführlich behandelt, die Kleinen Propheten auf 24 Seiten abgetan), wie auch in den Literaturangaben. Dankenswert ist die Mitteilug und Erörterung der Entscheide der päpstlichen Bibelkommission und die Heranziehung patristischer und spätjüdischer Literatur.

##### 2. LITERATUR- UND FORMGESCHICHTE

10. Neben Hempel, † Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben (in O. Walzels Handbuch der Literaturwissenschaft, 1930 ff.) ist nur wenig zu nennen: Eißfeldt<sup>3</sup> (s. § 17) beantwortet die Frage nach den kleinsten literarischen Einheiten in den erzählenden Büchern des AT. zutreffend dahin, daß ihr Umfang nach dem Horizont der einzelnen Geschichte zu bestimmen sei; aus den sich

<sup>1</sup> E. Sellin, Einleitung in das AT. 5. neubearbeitete Aufl. (Evangelisch-theol. Bibl., hrsg. v. B. Beß.) Leipzig 1929, Quelle & Meyer. 178 S.

<sup>2</sup> Joh. Goettsberger, Einleitung in das AT. (Herders Theol. Grundrisse.) Freiburg i. Br. 1928, Herder. 532 S. Mit 12 Bildern auf 4 Tafeln.

<sup>3</sup> Otto Eißfeldt, The Unit in the Narrative Books of the Old Testament. Old Testament Essays (§ 2) 85—93 = ThBl. 1927, 333 ff.

dabei ergebenden größeren Zusammenhängen folge, daß die Erzählliteratur des AT. ihre Analogien nicht bei den einzelstehenden Märchen und Sagen habe, sondern in zusammenhängenden Geschichtswerken, historischen Novellen und Romanen. Nur sind diese größeren Zusammenhänge oft recht lose aus Erzählungen gebildet, die einmal einzeln umliefen und wesentliche Merkmale davon noch an sich tragen, so daß die atl. Forschung doch allen Anlaß hat, ihr Augenmerk auf beides zu richten. — Die verschiedenen Arten des außerkultischen Prosagebets behandelt mit reichem Ertrag für die „private“ Religion Israels eine formgeschichtliche Untersuchung von **Wendel**<sup>1</sup>, wenn auch die Beschränkung auf die vorexilische Zeit und die völlige Loslösung vom kultischen Gebet ihre Nachteile hat. Unter den religionsgeschichtlichen Parallelen befinden sich selbstgesammelte Zauberformeln und -handlungen aus dem Vogelsberg. In der Aufstellung einer Entwicklungsreihe ist W. zurückhaltender geworden (s. Bd. 26, 106 f.).

Die innere und äußere Geschichte der Weisheitsliteratur in Zusammenhang mit der verwandten ägyptischen, babylonisch-assyrischen und aramäischen Dichtung habe **ich**<sup>2</sup> in großen Zügen zu zeichnen versucht. Ähnlich kommt die mehr ins einzelne gehende schöne Untersuchung von **Fichtner**<sup>3</sup> zur Feststellung einer zunehmenden Angleichung der ursprünglich allgemein menschlich orientierten Weisheit an das besondere Glauben und Denken Israels. Vgl. auch **L. Dürr**, † Das Erziehungswesen im AT. und im antiken Orient (Mitt. d. Vorderasiat.-äg. Gesellsch. XXXVI 2 (1932)). — **Heinisch**<sup>4</sup> gibt eine hübsche Darstellung der israelitischen Totenklage und ihrer literarischen Entwicklung bei David und den Propheten, mit schönem ethnologischen Vergleichsmaterial. Vollständiger hat den Gegenstand **H. Jahnow**, † Das hebräische Leichenlied (BhZAW. 36 [1923]) behandelt.

### 3. METRIK

**11.** Für den allgemeinen Stand der metrischen Arbeit am AT. vgl. **J. Begrich**, ThRdsch. 1932, 67 ff., der im wesentlichen an **Sievers** Theorie festhält, auch zu den nachfolgenden Arbeiten Stellung nimmt. **Bruno**<sup>5</sup>, der nur volltonigen Wörtern rhythmischen Wert zuerkennt und die Senkungen als ganz gleichgültig behandelt, arbeitet oft mehr mit grammatisch logischen Einheiten als mit rhythmischen, will zuviel Silben unter eine Hebung bringen und muß allzu oft der Theorie zuliebe den Text

<sup>1</sup> Ad. Wendel, Das freie Laiengebet im vorexilischen Israel. Leipzig 1932, Pfeiffer. 288 S.

<sup>2</sup> W. Baumgartner, Israelitische und altorientalische Weisheit. (Sammlg. gemeinverst. Vorträge 166.) Tübingen 1933, Mohr. 34 S.

<sup>3</sup> Joh. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. BhZAW. 62. Gießen 1933, Töpelmann. 128 S.

<sup>4</sup> Paul Heinisch, Die Totenklage im AT. (Bibl. Zeitfragen XIII 9/10.) Münster i. W. 1931, Aschendorff. 84 S.

<sup>5</sup> Arvid Bruno, Der Rhythmus der atl. Dichtung. Eine Untersuchung über die Ps. 1—72. Leipzig 1930, Deichert. 349 S.

ändern. — Vom ungarischen Versbau ausgehend sieht **Gábor**<sup>1</sup> in der Alliteration einen Grundpfeiler der hebräischen Poesie und will Spuren einer solchen alliterierenden Dichtung mit Stabreim bis auf Jesaja hinab nachweisen. Doch läßt sich die von ihm behauptete ältere Betonung der alliterierenden Silbe mit den Gegebenheiten der historischen Grammatik nicht leicht vereinigen.

## V. ZUR ERKLÄRUNG EINZELNER BÜCHER UND BUCHEILE

### 1. PENTATEUCH

**12.** Während Harford (§ 6) mit Geschick die Position Wellhausens vertritt, versucht von orthodox jüdischer Seite aus **Lipmann**<sup>2</sup> eine Rettung der mosaischen Verfasserschaft, die in der Erfassung der Probleme ebenso ungenügend ist wie in der Kenntnis der Literatur. — Gegenüber dem protestantischen Apologeten Wilhelm Möller, †Die Einheit und Echtheit der fünf Bücher Mosis (Salzuflen 1931) verteidigt **König**<sup>3</sup> mit gewohnter Gründlichkeit das Recht der Kritik. — **Yahuda**<sup>4</sup> will mit dem ersten Band eines größeren Werkes den „Grundstein zu einer neuen Auffassung des Pentateuchs“ legen. Der starke ägyptische Einschlag im Sprachschatz des Pentateuchs beweise, daß der schon von früher mit akkadischen Elementen durchsetzte hebräische Dialekt während des ägyptischen Aufenthalts neu bereichert und zur Schriftsprache ausgestaltet wurde, was die Tradition, die den Pentateuch gerade zwischen Auszug und Einzug entstanden sein lasse, bestätige. Über die ägyptologische Seite des Buches hat Spiegelberg ZS. 7, 86 ff. 113 ff. ein vernichtendes Urteil abgegeben, dessen Eindruck Y.s Entgegnung (Beilage zu ZS 7, 1930, 38 S.) kaum entkräftet. Auch der Nichtägyptologe stützt bei den nicht seltenen Fällen, wo die lautliche Entsprechung ganz gering, das ägyptische Äquivalent überhaupt nur postuliert ist oder eine ausreichende semitische Etymologie vorliegt. Die aufgestellten Entsprechungen entbehren der Beweiskraft bei Wörtern und Wendungen, die außerhalb des Pentateuchs oder in anderen semitischen Dialekten wiederkehren und bei so weit verbreiteten Erscheinungen wie den Höflichkeitszeremonien (vgl. I. Oestrup, †Orientalische Höflichkeit 1929), der Verwendung von Körperteilen als Maßbezeichnung, der

<sup>1</sup> Ignaz Gábor, Der hebräische Urrhythmus. BhZAW. 52. Gießen 1929, Töpelmann. 31 S.

<sup>2</sup> Armand Lipmann, Authenticité du Pentateuque ou la critique devant la tradition. Paris 1929, Leroux, 290 S.

<sup>3</sup> Ed. König, Ist die moderne Pentateuchkritik auf Tatsachen begründet? Stuttgart 1933, Belser. 54 S.

<sup>4</sup> A. S. Yahuda, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen. I. Berlin 1929, De Gruyter. 302 S.



Siebenzahl, Namendeutungen usw., und die auch nur diskutabeln haben nicht solche Tragweite, da sie bei den seit alters bestehenden Beziehungen Ägyptens zu Kanaan ebensogut älter wie jünger sein können. So muß ich mich der scharfen Ablehnung, die dem Buch von atl. Seite her durch J. Begrich (ZS. 7, 86 ff.), von semitistischer durch Bergsträßer (ebd. 8, 1 ff.) zuteil wurde, anschließen und kann nur bedauern, daß die wertvollen Ansätze, die in der Frage nach dem Anteil Ägyptens an der hebräischen Sprache und Kultur vorhanden sind, teils durch die apologetische Grundeinstellung und die unglückliche Verquickung mit dem Pentateuchproblem, teils durch starke methodische Mängel nicht besser zur Entfaltung kommen. Günstiger urteilen Sellin (DLZ. 1929, 937 ff.) u. a.

13. Die Schrift des Jahwisten läßt Kennett<sup>1</sup> kurz nach 621 im Bereich von Hebron mit bewußter Ignorierung Jerusalems entstanden sein. — Hatten Smend und Eißfeldt die Zahl der Pentateuchquellen um eine vermehrt (s. Bd. 26, 62), so bestreiten jetzt Volz und Rudolph<sup>2</sup> die Existenz einer besonderen elohistischen Quelle: der einzige Erzähler sei der Jahurist, dessen Werk in der Folge mehrfach überarbeitet und neu herausgegeben wurde; E habe, soweit die ihm sonst zugeschriebenen Stücke nicht wie c. 22 vielmehr J zugehören, die Überlieferung des J für den Unterricht oder gottesdienstlichen Gebrauch umgestaltet (z. B. 20, 1—17, 21, 8—21), ähnliches gelte für P. Die Einwände gegen die übliche Handhabung der Quellenscheidung decken sich vielfach mit Bedenken, wie sie mir und gewiß manch anderem schon lange gekommen sind. Jene Sicherheit, mit der die Älteren den ganzen Hexateuch auf Halb- und Viertelsverse genau aufteilen zu können glaubten, ist tatsächlich erschüttert. Gottesnamen und Sprachbeweis sind unsichere Kriterien: manche Dubletten werden besser anders verstanden, als Textvarianten und Glossen, als Sagenvarianten innerhalb des J, als stilistische Erscheinungen und psychologische Feinheiten. Aber für den Wechsel der Gottesnamen erhält man keine bessere Erklärung: Horeb z. B. soll geistliches Ersatzwort für Sinai sein (S. 19). Die Tatsache, daß die Estücke geistig und auch in Erzählungsweise und Stil eine gewisse Einheit bilden, kommt nicht zu ihrem Recht. Die Gefahr der Harmonistik ist nicht ganz vermieden. Für Stücke wie c. 28. 37 ist die Quellenscheidung immer noch die beste Lösung. Das Fehlen von Worten und Wortgruppen in manchen Textzeugen kann auch von einer Tendenz

<sup>1</sup> R. H. Kennett, *The Early Narratives of the Jahvistic Document of the Pentateuch. Old Testament Essays* (§ 2) 1—41.

<sup>2</sup> P. Volz u. Wilh. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert.* BhZAW. 63. Gießen 1933, Töpelmann. 184 S.

zur Glättung herrühren, wie so oft in der Paraphrase des Josephus. Breite und Wiederholungen sind nicht jedem Stil angemessen, und das dem Redaktor zugemutete Verfahren hat seine Parallele an den Evangelienharmonien seit Tatian. Ebenso wenig überzeugt das zu P Ausgeführte: „Erzählung“ und theologische Abzweckung schließen sich nicht notwendig aus; auch die P-Stücke hält eine ganz eigene Geistesart zusammen und auch hier begegnen altertümliche Züge, die sich nicht aus J ableiten lassen.

14. **Heinischs** dicker Genesiskommentar<sup>1</sup>, eine beachtliche Leistung katholischer Gelehrsamkeit, zeigt, mit welchem Ernst und welcher Sachlichkeit sich diese heut mit den bekannten Schwierigkeiten gerade dieses Buches auseinandersetzt, wenn auch die gebotenen Lösungen uns oft nicht genügen können. In ähnlichem ehrlichem Bemühen, den wissenschaftlichen Befund mit der Kirchenlehre zu vereinen, versteht **Junker**<sup>2</sup> Gen. 1—11 als ideale Geschichte, eine thematische Einleitung zur Vätergeschichte, deren Stoff dementsprechend ausgewählt und zusammengestellt sei. Wir freuen uns allerdings, der hier zur Wahrung der Irrtumslosigkeit der Bibel eingeschlagenen Umwege (*citatio explicita* und *implicita*, Dramatisierung eines Gedankens usw.) nicht erst zu bedürfen, und fragen, ob den Erzählern an der Geschichtlichkeit des Erzählten nicht doch mehr gelegen war. — **Weiser**<sup>3</sup> betont richtig und fein den Unterschied zwischen den in ihren religiösen und sittlichen Anschauungen oft noch primitiven Einzelerzählungen und dem sehr viel höheren Standpunkt der Quellschriften.

**Smith**<sup>4</sup> verteidigt die Auffassung von Gen. 1, 1—3 als einer Satzkonstruktion und übersetzt v. 22 b „a mighty wind was beating“ (?). — **Caspari**<sup>5</sup> schlägt für demüt 1, 26 f. die Bedeutung „Weltplan“ vor (?). Dem neu erwachten Interesse an der Geschichte vom Sündenfall, vgl. die Diskussion zwischen E. Brunner, K. Budde, H. Greßmann und L. Köhler im Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1926 und in der Christl. Welt 1926, entspricht eine vermehrte fachwissenschaftliche Behandlung von Gen. 2 f., die freilich auch all die Schwierigkeiten dieser Kapitel

<sup>1</sup> Paul Heinisch, Das Buch Genesis übersetzt und erklärt. HSchrAT. I 1. Bonn 1930, Hanstein. 436 S.

<sup>2</sup> Hub. Junker, Die biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage der atl. Offenbarung. Bonn 1922, Hanstein. 58 S.

<sup>3</sup> Artur Weiser, Religion und Sittlichkeit der Genesis in ihrem Verhältnis zur atl. Religionsgeschichte. Heidelberg 1928, Evangel. Verlag. 77 S.

<sup>4</sup> J. M. Powis Smith, The Syntax and Significance of Gen. 1, 1—3. Old Testament Essays (§ 2) 163—171.

<sup>5</sup> Wilh. Caspari, Imago divina Gen. 1. Sonderdruck aus der Reinhold Seeberg-Festschrift. Leipzig 1929, Deichert, S. 197—208.

deutlich werden läßt. Einmal die Frage ihrer Einheitlichkeit. **Schmidt**<sup>1</sup> findet hier drei verschiedene Erzählungen kombiniert, die jede in ihrer Weise, mit einer Art Schöpfungsgeschichte, mit dem Erkenntnis- und mit dem Lebensbaum, vom Zug der Geschlechter zueinander und von der Entstehung der Liebe handeln. Die Schwächen dieser mit bestrickender Wärme vorgetragenen Auffassung legt **Budde** bloß (Christ. Welt 1932, Nr. 5; Replik und Duplik, ebd. Nr. 9 u. 12). Aber wenn er selber<sup>2</sup> mit der Streichung zweier Verse (3, 22, 24) auszukommen glaubt, überschätzt er die Einheitlichkeit. Frage ist nur, wie die vorhandenen Dubletten und Anstöße am besten erklärt werden; ob mit Quellenscheidung (vgl. auch **Begrich** ZAW. 1932, 93 ff.), oder aber aus dem natürlichen Wachstum der Erzählung heraus, die allerlei Seitenschosse treibt und verwandte Stoffe anzieht (**Staerk** ZAW. 42, 45 ff., ThLBl. 1932, 432f.). Ebenso gehen die Meinungen über den Sinn der Erzählung und ihrer Teile auseinander. So gleich in der Auffassung des „Wissens um Gut Böse“: nach **H. Schmidt** wäre es die geschlechtliche Erkenntnis, nach **Budde** die moralische (ZDMG, 86, 101 ff.), nach **A. d. Lods** (§ 29) die intellektuelle (vgl. seinen Briefwechsel mit **Budde**, ThBl. 1933 Nr. 1). Daß das erste Menschenpaar im Paradies von den Früchten des Lebensbaumes regelmäßig aß und sich dadurch die Unsterblichkeit bewahrte, die es mit der Austreibung dann verlor, vertritt **Obbink**<sup>3</sup> (vgl. Bd. 26, 64). Für die jetzige Gestalt der Erzählung hat **Budde** widerlegt (ZAW. 47, 54 ff.), denkbar wäre es dagegen für eine frühere. Daß **B.** mit einer solchen zu wenig rechnet, die Erzählung ganz als Wurf aus einer Hand behandelt, dürfte die Schranke seiner scharfsinnigen und in ihrer Art meisterhaften Exegese bedeuten. Vgl. noch **Hempel**, *Gott, Mensch und Tier im AT*, Ztschr. f. syst. Theol. 1931, 211 ff. — Gleich **Fried. Delitzsch** sucht **Theis**<sup>4</sup> das Paradies in Babylonien (ähnlich **Kj. Jensen** ZAW. 49, 274 ff.), während der Arabist **J. J. Heß** (mündlich) gerade **Pischon** und **Gichon** in Flußtäälern Arabiens nachweisen kann: *faischān* in der *Temāma dschaischān* im *Nedschd.* — Die Schlange war, wie **Renz**<sup>5</sup>, die Bearbeiterin von **Ploß**, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker* (1911) an einem mit großer Belesenheit und wenig Kritik gesammelten Material darzutun

<sup>1</sup> Hans Schmidt, Die Erzählung von Paradies und Sündenfall. (Samml. gemeinverständl. Vorträge 154). Tübingen 1931, Mohr. 54 S.

<sup>2</sup> Karl Budde, Die biblische Paradiesgeschichte BhZAW. 60. Gießen 1932, Töpelmann. 91 S.

<sup>3</sup> H. Th. Obbink, The Tree of Life in Eden. Old Testament Essays (§ 2) S. 25—28, ausführlicher ZAW. 46. S. 105 ff.

<sup>4</sup> Joh. Theis, Das Land des Paradieses. Trier 1928, Paulinusdruckerei. 39 S.

<sup>5</sup> Barbara Renz, Der orientalische Schlangendrache. Ein Beitrag zum Verständnis der Schlange im biblischen Paradies. Augsburg 1930, Haas & Grabherr V, 123 S.

sich bemüht, ursprünglich ein wichtiger Gott, den dann politische und religiöse Umwälzungen — in Israel der Monotheismus — zum bösen Dämon machten, so daß durch lautliche Umstellung(!) und religiöses Umdenken aus dem lebenspendenden Gott Schachan der nachasch, das Symbol des Satan, wurde. Daß die Schlange nicht von jeher ein böses Wesen war, ist nicht neu; die Ableitung aus Schachan hat gegen sich, daß das Wort auch im Äthiopischen vorkommt und nicht bloß das mythische Tier bedeutet.

15. Beim Dekalog nimmt **Mowinckel**<sup>1</sup> Positionen der älteren Kritik in seiner Weise auf: in Dt. 5 und Ex. 20 eingeschoben, jünger als die Dekalogue von Ex. 23 (E) und 34 (J), ist er wegen Bilderverbot, Sabbatverbot und religiöser Höhenlage nicht älter als das 7. Jahrh., wegen Nichterwähnung der Beschneidung aber auch nicht nachexilisch. Neu und einleuchtend erklärt er solch dekalogische Bildungen und die verwandte Form der Einzugsstora ( $\psi$  15. 24): als Heiligtumsregeln sind sie aus Fragen und Antworten hervorgegangen, die bei der Ankunft der Festteilnehmer am Heiligtum erfolgten und über den Zutritt entschieden. Ist das eine entscheidende Förderung des Problems, so bleibt die Verbindung mit dem Herbst- und Neujahrsfest (s. Bd. 26, 174 ff.), dem auch die Darstellung der Sinaiereignisse nachgebildet sein soll, problematisch. Vgl. A. Weiser, ThLZ. 1928, 554 ff., sowie auch L. Köhler, ThRdsch. 1929, 161 ff., der mit Recht Trennung der Altersfrage von der literarkritischen verlangt, von der heute beliebten mosaïschen Abfassung (vgl. Volz § 40) aber ebensowenig wissen will.

**Jepsen**<sup>2</sup> läßt das Bundesbuch nach formalen und inhaltlichen Kriterien aus vier Quellen („hebräischen“ Mischpatim in Wennformulierung, altisraelitischen in Partizipialstil, einem altisraelitischen Sittengebot und israelitischen Kultgesetzen) in israelitischen Priesterkreisen vorköniglicher Zeit zusammengearbeitet sein, als ein Zeugnis, vielleicht gar die Bundesurkunde für die Vereinigung von Israeliten und Kanaanäern. Unwahrscheinlich ist die Zurückführung der ersten Gruppe auf die Chabiru, zu vermissen eine Auseinandersetzung mit der Auffassung, die zuletzt Mowinckel (s. o.) vertritt und die in der Tat viel für sich hat: das „Bundesbuch“ eine späte redaktionelle Vereinigung einer Sammlung Mischpatim und einer von kultischen Debarim, der elohistischen Parallele zu Ex. 34 (J).

<sup>1</sup> Sigm. Mowinckel, *Le Décalogue (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de Théor. prot. de l'université de Strasbourg No. 16)*. Paris 1927, Alcan. IX, 162 S.

<sup>2</sup> Alfr. Jepsen, *Untersuchungen zum Bundesbuch*. BWANT III 5. Stuttgart 1926, Kohlhammer. 108 S.

16. Der Streit um das Deuteronomium (s. Bd. 26, 65 ff.) ist im Abflauen, ohne daß de Wettes These zu Fall gebracht wäre, vgl. ThRdsch. 1929, 7 ff. und das Symposium von Bewer, Paton und Dahl im Journal of Bibl. Lit. 1928, 305—379. Anders Welch, Jeremia (s. § 48), †The Code of Deuteronomy (1924), †Deuteronomy (1932): Das Dt. im Nordreich entstanden als das Gesetz, das die heidnischen Kolonisten nach 721 den Jahwismus lehren sollte; mit der übrigen Literatur des Nordens nach Juda gekommen, im Tempel versorgt und bis auf Josia vergessen, kennt es keine Zentralisation; vgl. L. Köhler, OLZ. 36, 530 ff. Dafür, daß Josias Reform in zwei Etappen verlief, wofür die Chronik freilich ein fragwürdiger Gewährsmann bleibt, bringt Proecksch (s. § 33) ein neues Argument bei: Zephania polemisiert noch gegen ausländische Kulte, Jeremia nur gegen kanaanäische. — Gerade von der Basis de Wettes aus wird das Verständnis des Dt. vertieft: Erdmans<sup>1</sup> skizziert die Verhältnisse, die im 7. Jahrh. zu seiner Abfassung führten, sowie seine Umgestaltung und Umdeutung älteren Brauches. — In fruchtbarer Verbindung von literarhistorischer und rechtsgeschichtlicher Untersuchung unterscheidet Horst<sup>2</sup> in Dt. 12—18 vier Schichten: vordeuteronomistische Rechtssätze, ihre deuteronomistische Bearbeitung und zwei jüngere Redaktionen nach dem Exil. Bleibt bei so subtiler Analyse notwendig manches offen (vgl. Hempel, ThLZ. 1930, 290 ff.) und ist die Zurückführung jener Rechtssätze auf einen levitischen Dekalog eine reine Vermutung, so sind außer dem Nachweis, in welchem Maße die Zentralisationsidee die Rechtsgestaltung jener Zeit bestimmt, namentlich die rechtsgeschichtlichen Beobachtungen verdienstlich, die man nur gern abgerundet und systematisch verarbeitet sähe. — In einer trotz gelegentlicher Übertreibungen fruchtbaren „theologischen“ Studie bestimmt v. Rad<sup>3</sup> als Leitidee des Dt. die Auffassung von Israel als dem Gottesvolk von seiner Erwählung an; aus ihr sind die Zentralisationsforderung, die übrigen kultischen und die „humanitären“ Gebote zu verstehen, während die jüngeren Erweiterungen hiervon charakteristisch abweichen.

<sup>1</sup> B. D. Erdmans, Deuteronomy. Old Testament Essays (§ 2). S. 77—84.

<sup>2</sup> Friedr. Horst, Das Privatrecht Jahwes. Rechtsgeschichtl. Untersuchungen zum Deuteronomium. FRLANT. NF. 28. Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. II, 124 S.

<sup>3</sup> Gerh. v. Rad, Das Gottesvolk im Dt. BWANT. III 11. Stuttgart 1929, Kohlhammer. 100 S.

## 2. DIE HISTORISCHEN BÜCHER

17. Der historisch-archäologische Kommentar von Garstang<sup>1</sup>, dem langjährigen Leiter der britischen archäologischen Schule in Jerusalem und des palästinischen Departements der Altertümer, zu den älteren Partien von Josua und Richter legt das Hauptgewicht auf die Festlegung der Örtlichkeiten und die Einordnung der Handlung in die ägyptische Zeitgeschichte: die Zeiten israelitischer Unterdrückung fallen mit den Zeiten ägyptischer Schwäche, die der „Ruhe“ mit solchen unangefochtener ägyptischer Oberhoheit zusammen. Die Abgrenzung des Bestandes von J und E erfolgt sehr summarisch. Überraschend ist die Selbstverständlichkeit, mit der die Darstellung von J und E fast im ganzen Umfang, einschließlich der auf natürliche Ereignisse zurückgeführten Wunder und der Reihenfolge der Richter mit der gesamten Chronologie kurzweg in Geschichte umgesetzt und in den Zeitraum von 1410 bis 1060 eingespannt wird. Schon seine Datierung der Einwanderung nach dem archäologischen Ansatz für die Zerstörung der Doppelmauer Jerichos, kann nicht als völlig gesichert gelten, solange die zeitliche Reihenfolge der verschiedenen Umwallungen noch so umstritten ist und P. Vincent die Zerstörung durch Josua gegen Ende des 13. Jahrh. setzt, *Revue Biblique* (1930) 403 ff., vgl. *ZAW.* 50, 199, *Syria* 11, 30 f. Das reiche Material, vor allem im archäologischen Anhang (S. 349 ff.), und die prächtige Ausstattung mit seltenen Bildern, Karten und Plänen sichern dem Buche indessen auch so seinen Wert.

Zum Richterbuch hatte O. Eißfeldt, †Die Quellen des Richterbuches (1925) in Fortsetzung seiner Hexateuchsynopse (s. Bd. 26, 62) drei durchgehende Quellen unterschieden (L, J, E), wogegen Steuernagel, *ThLZ.* 1926, 51 ff. Bedenken äußerte. Auch Wiese<sup>2</sup> meint die Dubletten und Widersprüche, auf die Eißfeldt seine Quellenscheidung gründet, besser als Textvarianten, Auffüllungen, stilistische Erscheinungen verstehen zu müssen, wie schon Greßmann, *Schriften des AT I* 2<sup>2</sup> (1922). Leider hat er die Anhänge des Richterbuches nicht mit behandelt, wo für c. 17 f. selbst Greßmann nicht ohne Quellenscheidung auskommt. Gewisse Schwächen hat er richtig gesehen. Nur ist damit die Frage, ob die Richtergeschichten nicht schon vordeuteronomistisch in Reihe und Zusammenhang gebracht waren, nicht erledigt; W.s Bemerkungen zur Komposition (S. 4 f.) sind ungenügend. Dasselbe Problem besteht ja für die Samuelisbücher, auf die Ei. seine Untersuchung seitdem ausgedehnt

<sup>1</sup> John Garstang, *Joshua Judges*. London 1931, Constable & Co. XXIV, 423 S. mit 73 Photos, 19 Karten, 14 Textzeichnungen und 12 Lokalplänen.

<sup>2</sup> Kurt Wiese, *Zur Literarkritik des Buches der Richter*. BWANT. III, 4, 2. Teil. Stuttgart 1926, Kohlhammer. 61 S.

hat. — †Die Komposition der Samuelisbücher (1931), dazu K. Budde, OLZ. 34, Sp. 1056 ff. — wo die Annahme, erst der Deuteronomist habe die Einzelerzählungen verbunden, offensichtlich nicht ausreicht (s. Bd. 26, 68 f.). Hier liegt das relative Recht von Ei. (s. § 10). — Eine ernsthafte quellenkritische Untersuchung zu Richter Samuel, ohne die sonstige apologetische Tendenz, aber mit großer Skepsis gegenüber der Möglichkeit, den komplizierten Werdegang noch aufzuhellen, hat Wiener<sup>1</sup> hinterlassen: zwei durchgehende Quellen; die eine, mit Ri 9 einsetzend, von Natan unter Salomo verfaßt, die andere mit ausgesprochener Neigung für David und gegen Eli, Saul und das Nordreich, wenig jünger; keine im Zusammenhang mit den Hexateuchquellen. Dazu gute Einzelbeobachtungen, u. a. über „resumptive repetitions“. — Die methodisch lehrreiche traditionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Sam. 1—15 von Hylander<sup>2</sup> ist glänzend in der Analyse der einzelnen Stücke, in der Feststellung und der Heimweisung der oft halb verwischten Traditionen in der Gewinnung der Zusammenhänge und der durchgehenden Schichten. Daß sie in den für jung geltenden Stücken öfter Spuren älterer Tradition findet, und umgekehrt in den meist für historisch genommenen (I. Sam. 11. 13 f.) novellistischen Einschlag, macht sie auch geschichtlich bedeutsam. Freilich weckt das ungemein komplizierte Ergebnis (s. die Tabellen S. 309 ff.) mit den starken Verschiebungen innerhalb der Traditionen — nicht bloß der Stoff von I. Sam. 1, sondern auch die Kultsage von Zora (Ri. 13) ursprünglich von Saul, der Amalekiersieg von David erzählt usw. — die Frage, wie weit sich da gesicherte Einzelergebnisse überhaupt noch gewinnen lassen. — Landersdorfers populärer Kommentar zu den Königsbüchern<sup>3</sup> geht auf die textlichen literarischen und geschichtlichen Schwierigkeiten wenig, und auf die gerade hier doch unentbehrliche Sagenbehandlung gar nicht ein.

### 3. PROPHETENBÜCHER

18. Der sorgfältige und inhaltsreiche Jesaja kommentar von Procksch<sup>4</sup> bietet außer einer eindrucksvollen Gesamtauffassung auch im einzelnen viel Neues (Ansetzung der assurfeindlichen Worte und von c. 22 unter Sargon; messianische Deutung von 22, 15 ff. 28, 16; c. 15 f. 21. 29. 17 ff.

<sup>1</sup> Harold Wiener, The Composition of Judges II 11 to I. Kings II 46. Beiheft zur OLZ. Leipzig 1929, Hinrichs. 40 S.

<sup>2</sup> Ivar Hylander, Der literarische Samuel-Saul-Komplex (I. Sam. 1—15), traditionsgeschichtlich untersucht. Almqvist & Wiksell, Uppsala; Leipzig 1932, Harrassowitz. XIII, 336 S.

<sup>3</sup> Simon Landersdorfer, Die Bücher der Könige. HSchrAT. III 2. Bonn 1927, Hanstein. 251. S.

<sup>4</sup> Otto Procksch, Jesaja I. KAT. IX. Leipzig 1930, Deichert. XII, 476 S.

30, 18 ff. ganz oder teilweise echt). Die Formgeschichte ist ignoriert und die politische Einsicht des Propheten bei c. 7 und sonst auf Kosten des „Utopischen“ (s. zu Weinrich §47) überschätzt, vgl. Hempel, ZAW. 49, 151 ff., Begrich, ThLZ. 1931, 603 ff. — **Buddes**<sup>1</sup> Auslegung von Jes. 6, 1—9, 6, die diesen Abschnitt als zusammenhängende und vom Propheten selber stammende Denkschrift erweisen will, ist ein Muster scharfsinniger und wohlüberlegter Exegese, die gerade in der Behandlung von scheinbar unheilbaren Stellen Hervorragendes leistet und auch dem viel bietet, der der Umsetzung von c. 7 in die erste Person, der Streichung von 8, 9 f., der kollektiven Fassung des Immanuel u. a. die Gefolgschaft verweigert und darum auch der Hauptthese nur bedingt zustimmt. — Gedankenreich und tief empfunden ist **Volz'** Kommentar<sup>2</sup> zu Jes. 40—66, der auf religions- und literargeschichtlicher Grundlage bewußt, mitunter auf Kosten der zeitgeschichtlichen Beziehung (z. B. S. 29), „theologisch“ sein will. Die Erklärung gilt mit Recht nicht Kapitel und Buch, sondern Spruch und Lied, die zunächst vor der sabbatlichen Gemeinde vorgetragen, dann wohl als Flugblätter verbreitet wurden. Bei der Würdigung des Dichters vermißt man ein Eingehen auf die Gattungen, das schon von H. Greßmann und L. Köhler angebahnt und gerade hier so lohnend ist. Die Gottesknechtlieder sind um 42, 5—9 vermehrt, dafür ist c. 53 für sich behandelt: stellen jene eine Selbstbiographie des Propheten dar, in der aus der Missionsidee die Missionstat erwächst, so redet dieses, um Jahrhunderte jünger, vom Kommen eines Mittlers, der aus göttlichem Gnadenakt Erlösung bringt, ohne eigentlich Messias zu sein. Für Tritojesaia lehnt V. die Einheit des Zeitraums und Verfassers ab, die durch die stil- und formgeschichtliche Untersuchung **Elligers**<sup>3</sup> neuerdings nachdrücklich vertreten wird: außer wenigen Zusätzen das Ganze aus der Hand eines Schülers des Deuterojesaia, um 520 verfaßt. Die auch im einzelnen recht förderliche Untersuchung ergänzt nach der theologischen Seite hin ein Aufsatz in ZAW. 1931, 112 ff. Leicht modifizierend setzt E. Sellin, NKZ. 1930, 73 ff. 145 ff. den Verfasser noch etwas früher, in allen Teilen vor der Vollendung des Tempelbaues an und findet in ihm auch den Dichter von Jes. 53, wozu auch Ell., ZAW. 1931, 138 f. seine Zustimmung gibt. Aber trotz allem fällt es schwer, ein Stück wie 66, 1—4 mit den übrigen unter einen Hut zu bringen.

<sup>1</sup> Karl Budde, Jesaias Erleben. Eine gemeinverständliche Auslegung der Denkschriften des Prophet. (Bücherei der Christl. Welt) Gotha 1928, Klotz. 123 S.

<sup>2</sup> Paul Volz, Jesaia II, übersetzt und erklärt. KAT. IX. Leipzig 1928. Deichert. XII, 310 S.

<sup>3</sup> Karl Elliger, Die Einheit des Tritojesaia. BWANT. III 9, 126 S. Stuttgart 1928, Kohlhammer. 126 S.



**19.** Die neue Auflage von **Volz'** Jeremiakommentar<sup>1</sup> (s. Bd. 26, 70 f.) ist im einzelnen ergänzt und verbessert, im ganzen aber mit Fug unverändert gelassen. — **Welch** s. § 54.

**20.** Wie bei **Ezechiel**, der sich einst durch das Fehlen aller Probleme vom ganzen übrigen AT. zu unterscheiden schien, „heute nichts weniger als alles strittig und problematisch geworden ist“, macht das Referat von **C. Kuhl**, *ThRdsch.* 1933, 92 ff. anschaulich. So tritt der radikalen Kritik **Hölschers** (s. Bd. 26, 71 f.) eine beachtliche Untersuchung **Spranks**<sup>2</sup> entgegen, die Tempelvision und Thronwagenbeschreibung durch stärkere Ausscheidungen und Zurechtrückung sinnvoll und echt zu machen sucht; erst spätere Priesterspekulation (in c. 10 und von da auch in c. 1 eingedrungen) habe aus der Lade, um die es sich dort ursprünglich gehandelt, die Merkaba gemacht. Hatte die andere Schwierigkeit, daß auf die Verhältnisse des Exils so wenig Bezug genommen wird, die Unheilspredigt Jerusalem und seinen Machthabern gilt, **Torrey** u. a. veranlaßt, die Exilssituation überhaupt nicht mehr ernst zu nehmen, so begegnet dem **Hertrich**<sup>3</sup> mit der Annahme zweier verschiedener Hintergründe: die Schrift des um 600 in Palästina wirkenden **Ezechiel** sei von einem Schüler im babylonischen Exil, der ihn auch erst in die Gola von 597 einreichte, überarbeitet worden. **Sellin**, *Geschichte II* (s. § 29) S. 34 ff., ist dem nicht abgeneigt, möchte nur die Entrückungen und visionären Fernwanderungen, die bei **H.** dem Redaktor zufallen, lieber als Fernsprüche und Fernhandlungen verstehen. — **Kennett**<sup>4</sup> erklärt ansprechend manche Eigenheiten des Propheten aus der Nachwirkung all der von ihm miterlebten tiefgreifenden Ereignisse. — **Gronkowskis**<sup>5</sup> Darstellung seiner messianischen Hoffnung fußt auf der Echtheit des ganzen Buches und entspricht dem älteren zweigeteilten Bild (erst Unheils-, dann Heilsprophet), ohne besondere Probleme und Ergebnisse. — In c. 28 stellt **Cook**<sup>6</sup> babylonische Vorstellungen fest, die er z. T. bei **Henoch** wiederfindet.

**21.** Die neue und vermehrte Auflage von **Sellins**<sup>7</sup> Kommentar zu den Kleinen Propheten ist bestrebt, als unecht geltende Partien

<sup>1</sup> P. Volz, *Der Prophet Jeremia*, übersetzt und erklärt. 2. Aufl. AT. X. Leipzig 1928, Deichert. LII, 450 S.

<sup>2</sup> Siegr. Sprank, *Ezechielstudien*. BWANT III 4, 1. Teil. Stuttgart 1926, Kohlhammer. 74 S.

<sup>3</sup> Victor Hertrich, *Ezechielprobleme*. *BhZAW.* 61. Gießen 1932, Töpelmann. 138 S.

<sup>4</sup> R. H. Kennett, *Ezekiel. Old Testament Essays* (§ 2) S. 42—58.

<sup>5</sup> W. Gronkowski, *Le messianisme d'Ezechiel*, Paris 1930, Gauthner. 202 S.

<sup>6</sup> Stanley A. Cook, *The Paradise Story of Ez. XXVIII. Old Testament Essays* (§ 2) S. 37—45.

<sup>7</sup> E. Sellin, *Das Zwölfprophetenbuch*. 2. u. 3. umgearbeitete Aufl. KAT. XII. Leipzig 1929/30, Deichert. VIII, 619 S.

durch besseres Verständnis für den betreffenden Propheten zu retten (Hos. 2, 1—3, 12, 13 f. Am. 1, 9—13 u. a.), wobei er mehrfach mit Budde zusammentrifft. Wenn auch nicht alle diese Rettungsversuche geglückt sind, hat der Kommentar viel gewonnen. Wenig befriedigen manche Umstellungen (Am. 8, 9 f. hinter 5, 18—20; 9, 7—10 hinter 3, 2; 9, 11—15 hinter 7, 17 oder Hos. 13, 14 f. als Verheißung hinter 14, 5<sup>1</sup> usw.), zu denen wohl Abneigung gegen kleine Einheiten verführte. Wäre übrigens nicht die bekannte Rolle der Heuschrecke im Volksaberglauben — s. Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens III (1930) 1823 ff. — Grund genug, bei Joel Duhms Unterscheidung einer älteren prophetischen Schrift und ihrer späteren apokalyptischen Überarbeitung endlich aufzugeben?

**Lindblom**, dem das Verdienst zukommt, erstmals die Revelationsliteratur der mittelalterlichen Mystiker als Gegenstück zum prophetischen Schrifttum herangezogen zu haben (s. Bd. 26, 60 f.), läßt nach den dort gewonnenen Gesichtspunkten monographische Untersuchungen zu einzelnen Propheten folgen, die sich freilich, abgesehen von der konsequenten Betonung des Sammelcharakters der Bücher, in der Kritik gar nicht so sehr unterscheiden. Bei Hosea<sup>2</sup> sieht er in c. 1 und 3 zwei parallele Darstellungen davon, wie Hosea die symbolische Ehe mit der Dirne eingeht, in deren Verlauf er dann all seine anfängliche Hoffnung verliert. Neben wenigen Zusätzen unterscheidet er 18 „Relationen“ aus 4 Perioden. Die Arbeit ist reich an selbständigen Beobachtungen und fördert das Verständnis des so schwierigen Buches, auch wenn die Streichung von 2, 18 ff. 3, 5. 14, 2 ff., die Parallelisierung von c. 1 und 3, die Unterscheidung jener Perioden u. a. nicht überzeugt.

**Cramers**<sup>3</sup> Versuch von der „dialektischen“ Theologie aus zu einem tieferen Verständnis des Propheten und seiner Botschaft zu kommen, wird von Staerk, ThBl. 1930, 177 f. freudig begrüßt, während Hempel, ZAW. 48, 315, Volz, OLZ. 36, 242 f., Eißfeldt, ThLZ. 1931, 122 f., L. Köhler, ThRdsch. 1932, 195—213 (Replik und Duplik s. ThBl. 1933, 231 f. 315 f.) die stärksten Bedenken äußern. Man stimmt Cramer gerne darin zu, daß die moderne Persönlichkeitsidee nicht an den Propheten heranzutragen ist, und daß er weder Ethiker noch Geschichtsphilosoph war. Aber man konstatiert starke philologische Mängel —

<sup>1</sup> So zuerst in der Reinhold Seeberg-Festschrift (1929) S. 307—317. Leipzig, Deichert.

<sup>2</sup> Joh. Lindblom, Hosea literarisch untersucht. Acta Academiae Aboensis. Humaniora V. Helsingfors 1927. Akademiske Bokhandeln. 149 S.

<sup>3</sup> Karl Cramer, Amos, Versuch einer theologischen Interpretation. BWANT. III 15. Stuttgart 1930, Kohlhammer. 215 S.

die Textkritik unkritisch an Ehrlich orientiert, die Abgrenzung der Einheiten ungenügend, die literarischen Formen gar nicht berücksichtigt, ungenaue und unmögliche Erklärungen, willkürliche Übersetzungen, schlechtbegründete Rettungsversuche beim Judaspruch und bei den Doxologien — die auf die Erfassung des Inhalts zurückwirken. Die Ideen der Berith und des Ehebundes werden in den Mittelpunkt gestellt, obwohl Amos weder jenen Ausdruck noch dieses Bild je gebraucht. Ekstase und Gesichte werden ihm abgesprochen — letztere seien bloße Stilform zur Hebung der Anschaulichkeit (vgl. dagegen Häußermann § 47, S. 69 ff.) — sein Berufungserlebnis als Angelegenheit des ganzen Volkes auf die Seite geschoben, das „er nahm mich“, 7, 15, damit entkräftet, daß hier kein authentisches Prophetenwort vorliege. Die Eschatologie wird zur bloßen Form, das starke geschichtliche Moment in Israels Erwählungsbewußtsein zum bloßen Beispiel degradiert, ein leidenschaftlich derbes Drohwort (4, 1—3) unter Ehrlichs Ägide zahm und salonfähig gemacht, die überschwängliche Erwartung von 9, 13 f. zu etwas ganz Natürlichem und das Gericht über die Völker 1, 3 ff., weil der Prophet doch nicht Sittlichkeitsprediger sein darf, trotz 2, 1 damit erklärt, daß jene dem Gottesvolk zu nahe getreten seien! So sind richtige Gedanken und Einsichten vorgefaßter Theorie zuliebe bis zur Verzerrung übersteigert. Man denkt mit Befremden daran, wie sich solche Betrachtung auf das ganze AT. ausgedehnt auswirken müßte. — Weisers<sup>1</sup> umfangreiche Amosstudie weiß den sooft behandelten Texten erstaunlich viel Neues abzugewinnen. In der religiösen Struktur des Amos unterscheidet er zwei Grundlinien, eine durch ichfremdes irrationales Erleben in den Visionen gewirkte Gottesgewißheit und eine rationale Entfaltung eigener Gedanken in der Perspektive dieses Erlebnisses in den Sprüchen; das Entscheidende liege nicht in der neuen Sittlichkeit, sondern in der neuen Gewißheit, aus der allein auch der Gerichtsgedanke fließe. Uneingeschränkte Zustimmung ist aber auch hier nicht möglich. Mit willkürlicher Einengung des Begriffes „prophetisch“ werden die zwei ersten Visionen einer „vorprophetischen“ Zeit (vor der Berufung) zugewiesen, um eine in sich geschlossene Verkündigung zu erhalten. Die Streichung von 5, 6—14 f. 8, 4—18. 9, 8—10 wirkt nicht überzeugend, weil die „Stilkritik“ von subjektiven Geschmacksurteilen nicht frei ist. So bleibt auch die mit viel Scharfsinn aufgebaute Kompositionstheorie — eine von Amos selber zusammengestellte Sammlung seiner Worte, der Grundbestand von c. 1—6, und eine Sammlung der Visionen durch Freundeshand, der Kern von c. 7—9, redaktionell verbunden — bei der Unge-

<sup>1</sup> Artur Weiser, Die Profetie des Amos. BhZAW. 53. Gießen 1929, Töpelmann. 332 S.

sicherheit seiner Voraussetzungen in der Luft hängen. — Rosts<sup>1</sup> Untersuchung von 7, 10ff. verdient im meisten Zustimmung, nur gerade nicht in der Hauptthese, 7, 11 b sei der Abschluß der mit 2, 6 beginnenden Israelstrophe.

Bei Micha beweist Lindblom<sup>2</sup>, der hier 11 echte Revelationen unterscheidet, die in zwei Malen gesammelt wurden, in der Abgrenzung der Einheiten meist eine glückliche Hand, vermag aber bei c. 4 ff. die in der Echtheitsfrage liegende Unsicherheit nicht zu überwinden, wenn er 6, 1—8, nicht aber 5, 1—5 für echt nimmt. Gut sind die Bemerkungen zum Stil (S. 162 ff.) und zur Geistesart des Propheten (S. 166 ff.).

#### 4. HAGIOGRAPHEN

22. Für die Psalmenforschung im allgemeinen vgl. M. Haller, ThRdsch. (1929) 377 ff. Unter den Kommentaren steht an erster Stelle derjenige von Gunkel<sup>3</sup>, der vornehmlich die von ihm begründete Gattungsforschung anwendet, aber auch viel für den Text tut und durch feine Einzelbeobachtungen und ein reiches kultur- und religionsgeschichtliches Material das Verständnis der Lieder im Rahmen ihrer altorientalischen Umwelt fördert. Die gesondert erscheinende Einleitung<sup>4</sup> gibt eine eingehende Darstellung und Geschichte der einzelnen Gattungen. Hervorgehoben seien § 3 (Thronbesteigungslieder in Auseinandersetzung mit Mowinckel u. H. Schmidt, s. Bd. 26, S. 74 ff.) und § 5 (Königspsalmen mit viel Material zum israelitischen Königtum). Die Vollendung der Einleitung ist J. Begrich anvertraut. — Eine neue Psalmengattung, Lieder von solchen, die in Untersuchungshaft sitzen und das Gottesurteil anrufen, erschließt Schmidt<sup>5</sup> durch Kombination von I. Kön. 8, 31 f., Exod. 22, 6 ff., Dtn. 17, 8, 21, 1—8 und Elephantine-Pap. 27 (Gerichtsverfahren im Gottesurteil) mit  $\psi$  7. 17. 31, 1—9. 142. Das Gebet entspreche dem von I. Kön. 8, 31, der Übergang von der Bitte zur Gewißheit der meist über Nacht erfolgten Rettung, d. h. dem günstigen Gottesentscheid; die Erwähnung von Gefängnis, Ketten und Banden, die Klage über Verfolger, Nachstellung, Verleumdung erkläre sich so erst befriedigend. Für einen solchen Eid käme aber doch höchstens die Unschuldsbeteuerung

<sup>1</sup> Leonh. Rost, Zu Amos 7, 10—17. Sonderdruck aus der Zahn-Festgabe. Leipzig 1928. Deichert. S. 229—236.

<sup>2</sup> Joh. Lindblom, Micha literarisch untersucht. Acta Academiae Aboensis Humaniora VI 2. Helsingfors 1929, Akademiske Bokhandeln. 177 S.

<sup>3</sup> Herm. Gunkel, Die Psalmen übersetzt u. erklärt. (Handkomm. z. AT., hrsg. v. Nowack II 2.) Vandenhoeck & Ruprecht, 1926. XVI, 639 S.

<sup>4</sup> Herm. Gunkel, Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels. Ergänzungsband zum Kommentar. Ebd. 1928. I. Lieferung. 176 S.

<sup>5</sup> H. Schmidt, Das Gebet der Angeklagten. BhZAW. 49. Gießen 1928, Töpelmann. 46 S.; in verkürzter Form in Old Testament Essays (s. o. § 2) 143—155.

in Betracht, nicht die ganzen Gebete mit der sich gelegentlich bis zum Fluche steigenden Bitte; jene Deutung der Gewißheit würde zudem die Einheit der Situation sprengen. Oft dürften „Ketten und Banden“ wohl auch nur bildlich gemeint sein. — **Dürr**<sup>1</sup>, der mit soviel Erfolg um Auswertung der antiken Kulttexte zum Verständnis der Psalmen bemüht ist — vgl. seine † Reichsgründungsfeiern im antiken Orient (Theol. u. Glaube 20, 305 ff.) — deutet  $\psi$  110 nach ägyptischen Parallelen als Krönungslied, was im Ganzen einleuchtet, während Einzelheiten der Textgestaltung und Auslegung fraglich bleiben. — Völlig unberührt von der neueren Psalmenforschung läßt **Kennet**<sup>2</sup> den ganzen Psalter in der nachexilischen, ja größtenteils in der makkabäischen Zeit aus Kult- und Sprachgebrauch der Synage entstanden sein und weiß für die meisten Lieder, selbst für  $\psi$  8. 23. 104, den geschichtlichen Anlaß zur Entstehung genau anzugeben. — Originell und gelehrt, wenn auch nicht immer überzeugend, sind die textkritischen Bemerkungen von **Schulz**<sup>3</sup> zu 13 Psalmen, meist Versuche, durch neue Erklärung schwieriger Stellen ganz ohne oder mit möglichst geringfügiger Änderung auszukommen. **Daiches**<sup>4</sup> gibt eine Reihe absonderlicher Wortbestimmungen ('adam der böse Reiche, ebenso gojim und le 'ummim; 'enosch der gewalttätige Landbesitzer usw.) und als Anwendung eine entsprechende Auslegung von  $\psi$  2! — Eine beachtenswerte Untersuchung von **Marschall**<sup>5</sup> kommt durch Beiziehung der übrigen nachexilischen Literatur zu dem gewiß richtigen Ergebnis, daß die „Gottlosen“ und „Frommen“ in den Psalmen keine geschlossenen Richtungen darstellen, sondern recht verschiedene Gegensätze dahinterstehen; daß die Psalmen in ihrer großen Mehrheit doch die nachexilische Zeit widerspiegeln, wird durch seine Ausführungen bestätigt. — Die Monographie von **Courte**<sup>6</sup> zu  $\psi$  22 bietet einiges Neue zu Text und Auslegung, verteidigt aber auch davidische Verfasserschaft und messianische Beziehung, wobei das Lied ungebührlich isoliert wird.

<sup>1</sup> L. Dürr, Psalm 110 im Lichte der neuen altorientalischen Forschung. Verzeichnis d. Vorlesungen a. d. Staatlichen Akademie zu Braunsberg im WS. 1929/30. Kirchhain N.-L., Schmersow. 26 S.

<sup>2</sup> R. H. Kennett, The Historical Background of the Psalms. Old Testament Essays (§ 2) 119—218.

<sup>3</sup> Alfons Schulz, Kritisches zum Psalter. (Atl. Abhandlungen, hrsg. v. A. Schulz, XII 1.) Münster i. W. 1932, Aschendorff. 66 S.

<sup>4</sup> Sam. Daiches, Studies in the Psalms I. London 1930, Humphrey Wilford. 50 S.

<sup>5</sup> Gerh. Marschall, Untersuchung über die Gottlosen im Psalter. Münster i. W. 1929, Heliosverlag. 126 S.

<sup>6</sup> Ed. Courte, Le Psaume vingt-deuxième au point de vue ecdotique, exégétique, de la forme ainsi qu'au point de vue messianique et dans la Liturgie. Paris 1933, Geuthner. VIII, 144 S.

23. Bei Proverbien steht (vgl. § 10) die Frage nach den Beziehungen zur orientalischen Weisheitsdichtung im Vordergrund. Sie beherrscht den Kommentar von W.O.E. Oesterley, † *The Book of Proverbs* (1929), und auch der eher magere von **Wiesmann**<sup>1</sup> stellt Prov. wenigstens grundsätzlich in diese Zusammenhänge hinein.

24. Die Vorzüge von **Königs Hiob**<sup>2</sup> liegen in der konservativen Textbehandlung, der grammatisch-historischen Exegese und der ausgedehnten Diskussion der Fachliteratur, während die dichterische Schönheit nicht zur vollen Würdigung kommt und die literarische Form kaum als Problem empfunden wird. K. bestreitet das „Volksbuch“; der Prolog sei aus einer kürzeren Einleitung erweitert. Einschübe in der um 600 verfaßten Dichtung sind ihm 27, 11—23. 40, 15—41, 26 und die Elihureden. — In mancher Hinsicht reichhaltiger ist das katholische Gegenstück von **Szycgiel**<sup>3</sup>, das besonders um die Textbehandlung bemüht ist. Hier gilt der ganze Umfang als echt und ebenfalls kurz vor dem Exil verfaßt. Ein älteres rhythmisch prosaisches Werk sei, wahrscheinlich vom Verfasser selber, nachträglich in Verse umgesetzt. Als Beispiel für das, was man bei beiden umsonst sucht, vgl. L. Köhler, † *Die hebräische Rechtsgemeinde* (1931) 10 ff., der die Dialogform aus den Reden vor Gericht herleitet, während H. Torczyner, *Hiobdichtung und Hiobsage*, *Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums* 69 (1926), wieder abgedruckt bei M. Soloweitschik, *Vom Buch, das 1000 Jahre wuchs* (1932) 147 ff., kühn als ursprünglich Hiobs Bekehrung zum Gott Israels annimmt und in Prov. 30, 1—4 Reste einer Paralleldichtung dazu findet. — Den Textstudien **Richters**<sup>4</sup> kommt mehr das Verdienst zu, Schwierigkeiten des überlieferten Textes erkannt zu haben, als daß er sie auch einleuchtend beseitigt hätte. — **Baumgärtel**<sup>5</sup> gründet eine neue Deutung — Hiob bekämpft nicht den Vergeltungsglauben, sondern kämpft dafür, daß Gott selber ihn darnach behandle — auf eine scharfe Analyse des Dialogteiles, die zahlreiche kleinere und größere Abschnitte (u. a. die psalmartigen Stücke, die Weisheitspartien und c. 31) ausscheidet und einen einzigen Gesprächsgang, der einen noch älteren Dialog verdrängt habe, nebst anschließendem Monolog Hiobs übrigläßt; in mehreren Stufen sei daraus

<sup>1</sup> Herm. Wiesmann, *Das Buch der Sprüche übersetzt u. erklärt*. HSchrAT. VI 1. Bonn 1923, Hanstein. 100 S.

<sup>2</sup> Ed. König, *Das Buch Hiob eingeleitet, übersetzt und erklärt*. Gütersloh 1929, Bertelsmann. VIII, 510 S.

<sup>3</sup> Plac. Szycgiel, *Das Buch Job übersetzt u. erklärt*. HSchrAT. V 1. Bonn 1931, Hanstein. 258 S.

<sup>4</sup> Georg Richter, *Textstudien zum Buche Hiob*. BWANT. III 7. Stuttgart 1927, Kohlhammer. 92 S.

<sup>5</sup> Friedr. Baumgärtel, *Der Hiobdialog. Aufriß und Deutung*. BWANT. IV 9. Stuttgart 1933, Kohlhammer. VIII, 201 S.

das jetzige Buch geworden: scharfsinnig und aller Beachtung wert, wenn auch die literarische Unterbauung kaum überzeugt.

**25. Millers**<sup>1</sup> Kommentar zum Hohen Lied, der vieles zur Auslegungsgeschichte bietet, vertritt eine doppelte Deutung: über dem Strich die realistische, darunter die typische, „Des Messias Beziehungen zu seiner Gemeinde“, wobei er die Schwierigkeiten solchen Verfahrens freilich gelegentlich (zu 1, 5 f. 4, 1 ff.) selber empfindet. Der Name Salomos ist ihm literarische Fiktion, die Abfassung spät. — Zu Threni verteidigt **Paffrath**<sup>2</sup> die Abfassung durch Jeremia und vermag darum der Art dieser Lieder nur beschränkt gerecht zu werden. — **Allgeiers** knapper Kommentar zum **Prediger**<sup>3</sup>, der die Einheit und einen gewissen durchgehenden Plan des Buches vertritt und es in der jetzigen Form der hellenistischen Zeit zuweist, ist nach Textbehandlung und Auslegung eine gute selbständige Leistung. Dieselbe Abneigung gegen literarkritische Zerstückelung zeigt der ausführlichere Kommentar von **Hertzberg**<sup>4</sup>, der das ganze Buch außer Überschrift und Epilog von einer Hand gegen 200 v. Chr. in Jerusalem verfaßt sein läßt und Eigenart und Stellung in der israelitischen Religion (anlehnend an Gen. 1—4, kritisiert in Sap.) gut herausarbeitet. Im Gegensatz zu seinen 12 Gedichten unterscheidet **K. Galling**, der für die literarischen Probleme das schärfere Auge hat, 37 Sentenzen und stellt es noch mehr in den Zusammenhang der Weisheitsliteratur hinein (ZAW. 50, 276 ff.). — **Kuhn**<sup>5</sup> bietet außer Einzelklärung und gelehrten Bemerkungen zu den alten Übersetzungen eine merkwürdige Gesamtauffassung: „Qohelet“ sei Deckname für die in großer Versammlung redende Weisheit, im Unterschied von der nur in kleinem Kreise sich kungebenden Sulammith des Hohen Liedes (vgl. Bd. 26, 80); für die große Menge bestimmt, übergehe das Buch demgemäß alles, was über deren Horizont hinausginge und behandle nur, was „unter der Sonne“, d. h. vor Augen liege (!); eben darum sei auch nur das Negative ausgeführt, das Positive dagegen kaum angedeutet.

**26.** Zu Daniel wahrer der Kommentar von **Goettsberger**<sup>6</sup> im ganzen den traditionellen Standpunkt, sucht aber unter Verzicht auf die aus-

<sup>1</sup> Ath. Miller, Das Hohe Lied übersetzt u. erklärt. HSchrAT. VI 3. Bonn 1927, Hanstein. 76 S.

<sup>2</sup> Thars. Paffrath, Die Klagelieder übersetzt und erklärt. HSchrAT. VII 3. Bonn 1932, Hanstein. 55 S.

<sup>3</sup> Arthur Allgeier, Das Buch des Predigers oder Koheleth übersetzt u. erklärt. HSchrAT. VI 2. Bonn 1925, Hanstein. 56 S.

<sup>4</sup> H. W. Hertzberg, Der Prediger (Qoheleth). KAT. XVI 4. Leipzig 1932, Deichert. XII, 196 S.

<sup>5</sup> Gottfr. Kuhn, Erklärung des Buches Kohelet. BhZAW. 43. Gießen 1931, Töpelmann. 113 S.

<sup>6</sup> Joh. Goettsberger, Das Buch Daniel übersetzt u. erklärt. (HSchrAT. VIII 2.) Bonn 1928, Hanstein. 104 S.

getretenen apologetischen Pfade neue Lösungen für die stark empfundenen Schwierigkeiten — so läßt er das Buch allmählich, bis in die griechische Zeit hinab, entstanden sein — was seiner Arbeit eigenen wissenschaftlichen Wert verleiht. Noch weiter kommt **Junker**<sup>1</sup> der kritischen Forschung entgegen, um sie dann freilich an entscheidendem Punkte umzubiegen. Unter Preisgabe der Echtheit und strengen Geschichtlichkeit des Buches behauptet er nämlich nicht bloß für c. 1—7 eine vor-makkabäische Grundlage, sondern auch für c. 8—12; alle Weissagungen seien zunächst ideell, mehr symbolisch als mythologisch gemeint und erst sekundär auf bestimmte Ereignisse und Reiche bezogen. Was dem an konkreten Beziehungen entgegensteht, ist ihm Ergebnis der Bearbeitung (?). Mir scheinen auch in c. 8 f. nur einzelne Materialien, nicht geschlossene Vorlagen, benützt zu sein. — Unter Aufwand eines reichen Vergleichsmaterials erweist **Kuhl**<sup>2</sup> Dan. 3 als ursprünglich einzeln umlaufende Märtyrerlegende, die einerseits in Schriftstellen, andererseits in Sagen- und Märchenmotiven wurzelt. Die Untersuchung der griechischen Zusätze führt ihn für diese und folgerichtig für das ganze Buch zur Annahme eines hebräischen Originals, womit aber noch nicht das letzte Wort zum Sprachenproblem gesprochen sein dürfte.

##### 5. APOKRYPHEN UND PSEUDEPIGRAPHEN

27. Zu den Vorzügen des „Bonner AT.“ gehört, daß es auch die Apokryphen umfaßt, wo neuere Kommentare sonst rar genug sind. Besonders begrüßt man, trotz der stark konservativen Haltung in den literarischen und den geschichtlichen Fragen, **Bévenots**<sup>3</sup> Behandlung der Makkabäerbücher, die mit allen Problemen und der ganzen Literatur wohl vertraut, namentlich durch die erstmalige Heranziehung der öfter abweichenden altlateinischen Texte Wert erhält. — Die Stärke von **Schumpps**<sup>4</sup> gelehrtem Kommentar zu Tobit liegt in der sorgfältigen Vergleichung der weiten Textüberlieferung. Ist schon der Zweck des Buches mit der Kennzeichnung als „Brautspiegel und Familienspiegel zugleich, ein Handbuch der sozialen Pflichten wie der Völkerrechte“ (S. XIII), eher übersteigert, so enttäuscht Sch. vollends beim Stoffproblem, wo er hinsichtlich der Geschichtlichkeit zu keinem klaren Entscheid kommt und jeden Zusammenhang mit Achikar und dem Märchen vom dankbaren

<sup>1</sup> Hub. Junker, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel. Bonn 1932, Hanstein. 109 S.

<sup>2</sup> Curt Kuhl, Die drei Männer im Feuer (Daniel Kap. 3 und seine Zusätze). BhZAW. 55. Gießen 1930, Töpelmann. 171 S.

<sup>3</sup> Hugo Bévenot, Die beiden Makkabäerbücher. HSchrAT. IV 4. Bonn 1931, Hanstein. 260 S. Mit 2 Karten und einer chronologischen Tabelle.

<sup>4</sup> Meinr. M. Schumpp, Das Buch Tobias. ExHdb. XI. Münster i. W. 1933, Aschendorff. LXXXVIII, 292 S.



Toten bestreitet. — **Eberharter**s *Sirach*<sup>1</sup>, der den griechischen (!) Text zugrunde legt, läßt leider jedes Eingehen auf moderne literarische Fragestellungen vermissen. — Gegenüber den neueren Versuchen, die Einheit der *Sapientia* und damit meist auch die Ursprünglichkeit ihrer griechischen Sprache zu bestreiten, nimmt **Feldmann**<sup>2</sup> den älteren Standpunkt von Grimm auf; den philosophischen Einschlag schätzt er vielleicht allzu gering ein (vgl. zu 8, 20); das Buch sei in ptolemäischer Zeit verfaßt und von Paulus benützt. — **Kalt**<sup>3</sup> vertritt zu *Baruch* Abfassung durch den Genossen *Jeremias* und Priorität des Gebetes 1, 15—2, 20 vor *Dan.* 9, 4 ff. Die angehängte Erklärung des *Jeremias*briefes nimmt denselben mit Recht als wertvollen Zeugen für die spätbabylonische Religion, womit sich allerdings die behauptete Verfasserschaft des *Jeremia* schlecht verträgt.

## VI. GEOGRAPHIE UND LANDESKUNDE

28. Hier ist neben der neuerdings von M. Noth herausgegebenen Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins des nach G. Dalman Rücktritt von A. Alt geleiteten Palästina-Jahrbuchs zu gedenken, das, gemeinverständlich gehalten, mit dem Jahresbericht über die Tätigkeit des Instituts, den gediegenen Aufsätzen zur Topographie und Geschichte des Landes, dem Bilder- und Kartenschmuck nicht weniger wertvoll ist. Aus dem allein zur Besprechung vorliegenden Bande<sup>4</sup> sei ein Aufsatz des Herausgebers über das „Taltor“ Jerusalems erwähnt, der zur Klärung einer schwierigen topographischen Frage beiträgt. — Einen unschätzbaren Beitrag zur Landes- und Volkskunde Palästinas hat aus langjähriger intimster und vielseitigster Vertrautheit mit Land und Leuten **Dalman**<sup>5</sup> geliefert, dabei neben dem biblischen Material auch die jüdisch-palästinische und die arabische Literatur verwertet. Weit über das hinaus, was der Titel verspricht, erweist sich das Buch als ein unvergleichliches Hilfsmittel zur Kenntnis des Landes wie zum Verständnis der Bibel,

<sup>1</sup> Andr. Eberharter, *Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus* übersetzt u. erklärt. HSchrAT. VI 5. Bonn 1925, Hanstein. 167 S.

<sup>2</sup> Frz. Feldmann, *Das Buch der Weisheit* übersetzt u. erklärt. HSchrAT. VI 4. Bonn 1926, Hanstein. 129 S.

<sup>3</sup> Edm. Kalt, *Das Buch Baruch* übersetzt u. erklärt. HSchrAT. VII 4. Bonn, Hanstein. 31 S.

<sup>4</sup> Palästina-Jahrbuch d. Deutschen evangelischen Instituts f. Altertumswissenschaft d. Ilg. Landes zu Jerusalem. 24. Jahrg. Berlin 1928, Mittler & Sohn. 140 S.

<sup>5</sup> Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*. Bd. I. Jahreslauf und Tageslauf. 1. Hälfte: Herbst und Winter. XIV, 279 S. mit 37 Abb. 1928. 2. Hälfte: Frühling und Sommer. 429 S. mit 38 Abb. u. 1 Vierfarbendruck. 1928. Bd. II. Der Ackerbau. XV, 350 S. mit 77 Abb. 1932. (Sammlg. Wissensch. Monographien Bd. 14. 17. 27 = Schriften d. Deutschen Palästina-Instituts. Bd. III 1. 2. V.) Gütersloh, Bertelsmann.

wobei neben den geologischen, klimatischen, botanischen, zoologischen und technischen Realien auch die religionsgeschichtlichen Gesichtspunkte, als Hintergrund der Regenbitten, Erntebräuche, Feste, nicht zu kurz kommen. Gegenüber den zahllosen Bibelstellen, die so aus der Isolierung heraus in lichtvolle Zusammenhänge treten, wiegen die vereinzelt Fälle, wo seiner Erklärung vielleicht eine andere, etwa als Sagenzug o. ä., vorzuziehen ist (I S. 197. 211. 316. 321. 389 usw.), nicht schwer. — Aus einheimischem Volksglauben, ergänzt aus jüdischer und arabischer Literatur, hat ein Landeskind, der durch verschiedene volkskundliche Arbeiten über Palästina bekannte Arzt **Canaan**<sup>1</sup> ein reiches Material zum palästinischen Dämonenglauben zusammengetragen, das für die Bibel wie auch sonst von Interesse ist. — **Schmidt**<sup>2</sup> läßt der Sammlung von Volkserzählungen, die er in einem mittelpalästinischen Bergdorf mit Hilfe eines einheimischen Lehrers aufgenommen und 1918 veröffentlicht hat, eine zweite Sammlung aus der Hand jenes Lehrers folgen, die wiederum Lokalsagen, Anekdoten, Schwänke, Legenden und Märchen umfaßt. Wenn die Sammlung, vorbildlich in ihrer lokalen Begrenzung und durch die Art der Veröffentlichung, wobei **P. Kahle** für die sprachwissenschaftliche Seite Sorge trug, mehr Beziehungen zur allgemeinen Märchenforschung hat als zum Erzählungsstoff des AT., so fällt doch auch für die Bibel mancherlei ab. — Ausgezeichnet ist die auf gründlichster Kenntnis der Gegend wie der literarischen Quellen beruhende Untersuchung von **Kopp**<sup>3</sup> über die Ruinen, heiligen Stätten und Traditionen des Karmel, die den Überlieferungen der Karmeliter ebenso kritisch gegenübersteht wie den „prähistorischen“ Entdeckungen von Mülinens.

## VII. POLITISCHE UND KULTURGESCHICHTE

### 1. POLITISCHE GESCHICHTE

**29. Kittel**<sup>4</sup> hat seiner Geschichte der vorexilischen Zeit (s. Bd. 26, 82 f.) eine Fortsetzung folgen lassen, die freilich unter etwelcher Breite leidet und auch nicht mehr überall dieselbe Beherrschung des Stoffes

<sup>1</sup> Taufik Canaan, Dämonenglaube im Lande der Bibel. (Morgenland Heft 21.) Leipzig 1929, Hinrichs. 64 S.

<sup>2</sup> H. Schmidt u. P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, gesammelt bei den Bauern von Bir-Zet und in Verbindung mit Dschirius Jusif herausgegeben. II. Bd. Mit 48 Abb. Nach Photographien, einer Einleitung über die Bauern von Bir-Zet, einem Verzeichnis der Wörter und der Märchenmotive. FRLANT. I 18. Göttingen 1930, Vandenhoeck & Ruprecht. 22, 252 S.

<sup>3</sup> Clem. Kopp, Elias und Christentum auf dem Karmel (Collectanea Hierosolymitana, Veröffentlichungen d. Wissenschaftl. Station d. Görres-Gesellschaft in Jerusalem. III. Bd. Paderborn 1929, Schöningh. 184 S. 19 Abb.

<sup>4</sup> Rud. Kittel, Geschichte des Volkes Israel. III. Bd. Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde. Stuttgart 1927/29, Kohlhammer. VIII, VI, 762 S.

und der Literatur verrät, z. B. in der Darstellung vom Falle Babylons (S. 17 ff.). Für Heimkehr und Restauration nimmt K. gegenüber Torrey, Mowinkel, Hölscher mit teilweise neuen Argumenten den konservativeren Standpunkt Ed. Meyers auf. Weiter Raum ist der Darstellung von Kultur, Literatur und Religion gewidmet. Hervorgehoben seien die Kapitel über Ezechiel und Deuterjesaia, sowie die Ausführungen über die ersten Berührungen mit der griechischen Kultur (§ 4—6. 56, 2—5). — Von ähnlicher Grundhaltung ist der II. Band Sellins<sup>1</sup>, der frisch und sehr viel kürzer dieselbe Zeit bestreicht. Die Neigung zu kühnen Hypothesen und hohen Datierungen macht sich hier weniger geltend als im ersten. Auch hier spielen die literarischen Fragen eine große Rolle, wobei die Bedeutung gerade des 4. Jahrh. für die innere Geschichte der jüdischen Gemeinde herausgestellt wird. Die Ansätze weichen von denen in der Einleitung (§ 9) z. T. schon wieder ab. — Bewunderungswürdig in der Sachkenntnis und Literaturbeherrschung, glänzend in der Darstellung, klar in der Linienführung — eine einfache Dreiteilung (das vorisraelitische Kanaan, die Hebräer, Israel in Kanaan), die großes Gewicht auf die Vorgeschichte fallen läßt — wohl überlegt und erfrischend nüchtern im Urteil (z. B. über Patriarchen, Auszug usw.), „un mélange d'objectivité et de sympathie“, wie H. Berr im Vorwort treffend sagt, ist das Werk von Lods<sup>2</sup>, wo höchstens die Arbeiten von Alt (§ 39) und Noth (§ 32) nachzutragen wären. Da es in der Darstellung der israelitischen Religion gipfelt, sei es unten (§ 36) nochmals erwähnt. — Dagegen ist Feldmanns<sup>3</sup> Lehrbuch für katholische Studenten eine „biblische Geschichte“ alten Schlages, eine einfache Nacherzählung von der Schöpfung an, mit knappen Erörterungen der Glaubwürdigkeit und der Kultur der einzelnen Perioden. Soweit Schwierigkeiten zugegeben werden, bleiben sie ohne Folge. Etwas mehr, auch altorientalisches Material, bietet das Buch von der Königszeit an; höheren Ansprüchen kann es aber auch da nicht genügen.

**30. Jampel**<sup>4</sup> warnt die jüdische Orthodoxie vor der destruktiven Kritik, als deren vornehmste Vertreter er Wellhausen und Ed. Meyer bekämpft, und entwirft ein von Absonderlichkeiten und Unmöglichkeiten

<sup>1</sup> E. Sellin, Geschichte des Volkes Israel. II. Teil Vom babylonischen Exil bis zu Alexander dem Großen. Leipzig 1932, Quelle & Meyer. 197 S.

<sup>2</sup> Ad. Lods, Israël des origines au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle. (L'évolution de l'humanité. Dir. p. H. Berr, II 1.) Paris 1930, La renaissance du Livre. XVI, 595 S. mit 3 Karten, 38 Abb. im Text u. 12 Tafeln.

<sup>3</sup> Franz Feldmann, Geschichte der Offenbarung des AT. bis zum babylonischen Exil. 3. verb. Aufl. Bonn 1930, Hanstein. 230 S.

<sup>4</sup> Siegm. Jampel, Vorgeschichte des israelitischen Volkes und seiner Religion. 2. umgearb. u. erweiterte Aufl. in 3 Teilen. I. Teil. Die Methode. Frankfurt a. M. 1928, Kauffmann. 160 S.

strotzendes Bild der israelitischen Vorgeschichte. — **Spinner**<sup>1</sup> hat entdeckt, daß das Altertum für Völker- und Personennamen synonyme Bezeichnungen liebte, womit sich die Menge der altorientalischen Namen auf die im AT. erwähnten reduziert und dessen hoher historischer Wert in neues Licht tritt. Auch abgesehen von jenen Gleichsetzungen (z. B. Subari = Apuriu = Ophir) spottet sein Verfahren aller Beschreibung (Keilschriftideogramme werden syllabisch gelesen und dann aramäisch gedeutet) und führt zu Ergebnissen, die sprachlich, geschichtlich und geographisch gleich toll sind. — **Böhl**<sup>2</sup> bemüht sich um die Aufhellung des politischen Hintergrundes der Patriarchenzeit, wobei er Gen. 14 wie schon in ZAW. 36, 65 ff. an den Hetiterkönig Tudchalia II. (um 1500) als den Tid'al der Bibel anknüpft. Soviel Interessantes B. über diese Zeit bietet, so wenig Durchschlagendes im Grunde für die Geschichtlichkeit der Erzväter. Das Einzige, was heute dafür anzuführen ist, ihre Rolle als Begründer von Kulturen (s. Alt § 39), läßt über Zeit und Raum alles offen; vgl. J. Lewy, DLZ. 1931, 1319 ff. Sagenanalyse im Sinne von Gunkel und Greßmann ist da auch heute noch das erste Erfordernis und dürfte vor manch übereilem Schluß bewahren.

**31.** Daß das wissenschaftliche Bemühen um eine auf so unsicherem und umstrittenem Boden stehende Gestalt wie Mose Außenstehenden meist nicht genügt, ist verständlich. Niemand wird darum dem Dichter wehren, unbeschwert von aller Problematik das Leben Moses als Dichtung zu geben und dabei die Lücken der Überlieferung aus der eigenen Phantasie oder der üppig wuchernden jungen Legende aufzufüllen, wie es **Fleg**<sup>3</sup> tut; nur liegt das dann auf einer ganz anderen Ebene, so daß die im Vorwort erhobenen Vorwürfe gegen die Wissenschaft ebenso wenig am Platze sind, als diese solche Dichtung zu kritisieren hat. — Auch in **Birnbaums** Mose<sup>4</sup> mischt sich kritiklos benützte biblische Überlieferung mit jüdischer Legende. Sein gesetzlich jüdischer Standpunkt läßt ihn in Katholizismus und Islam die geradlinige Fortsetzung von Moses Intentionen sehen, während der Protestantismus ihm der Anfang aller Anarchie ist. Volz s. u. § 39. — Hatte **Nielsen** früher (Die alt-arabische Mondreligion und das AT. [1904]) Petra nur vergleichsweise zum Verständnis der Sinaiüberlieferung herangezogen, so glaubt er nun

<sup>1</sup> S. Spinner, Herkunft, Entstehung und antike Umwelt des hebräischen Volkes neu dargestellt im Lichte der alten Urkunden, neuen Ausgrabungen und der allgemeinen Geschichte der Völker Vorderasiens. Wien 1933, Vernay. 539 S.

<sup>2</sup> Franz Böhl, Das Zeitalter Abrahams. (Der Alte Orient XXIX 1.) Leipzig 1930, Hinrichs. 55 S.

<sup>3</sup> Edm. Fleg, Moses. München 1929, Piper. 269 S.

<sup>4</sup> Uriel Birnbaum, Mose. (Religio, Religiöse Gestalten und Strömungen.) München 1928, G. Müller. 95 S.

nach einem Besuch daselbst tatsächlich den Sinai gefunden zu haben<sup>1</sup>, zugleich mit deutlichen Beweisen für den Mondcharakter des dortigen Kultes. Daß man sich in der einzigartigen Landschaft von Petra an die Sinaigeschichten erinnert fühlt, ist zu verstehen, genügt aber zur Identifikation ebensowenig wie die dortige Lokaltradition („Aaronsberg“), zumal jene Höhenplätze gar nicht so alt sind (vgl. Journ. of the Pal. Orient. Soc. 9, 136 ff.) und anderseits das AT. nichts von den für Petra noch charakteristischeren Felsengräbern weiß.

**32.** Eindrucksvoll durch die Verbindung eindringender historischer Kritik und glänzender Darstellung, die plastische Schilderung eines Saul oder David, mit lehrreichen Skizzen (Schlachtplänen usw.) und schönen Bildern ausgestattet, von stärkerem Vertrauen zur Überlieferung getragen und auch tatsächlich geeignet, das Verständnis der Einwanderungs- und Richterzeit in manchem zu fördern, ist das breit angelegte Werk des jüdischen Arztes **Auerbach**<sup>2</sup>, der aus jahrzehntelangem Aufenthalt das Land und seine Lebensbedingungen genau kennt und sich auch in die Forschung schön eingearbeitet hat. Indessen unterschätzt er das von den Vorgängern Geleistete — auch der Gegensatz von Nomadentum und Sesshaftigkeit ist keineswegs so neu — und überschätzt die eigenen Entdeckungen (Ri. 1 als authentischer Einwanderungsbericht „das älteste historische Dokument der Bibel“; „Richterbuch“ und Patriarchenerzählungen wegen innerer Verwandtschaft vom selben Verfasser u. a.), ebenso Sicherheit und Tragweite seiner chronologischen Schlüsse. Menschenopfer werden bestritten, die Israeliten sind zu Erfindern des Alphabets gemacht! **Eißfeldt**, ZDMG. 87, 82 ff., beanstandet mit Recht die Vermischung literarischer und historischer Kritik. — Für dieselbe Zeit vgl. auch **Garstang** (§ 17). — Eine durch methodische Klarheit ausgezeichnete, mit literarkritischen Kursen zu Nu. 26, Jos. 24, Dtn. 11, 29f. 27, 1 ff., Ri. 19—21 gestützte Arbeit von **Noth**<sup>3</sup> gewinnt aus dem Schema der 12 Stämme, das nicht rein fiktiv ist, sondern Verhältnisse der Richterzeit widerspiegelt, unter Zuhilfenahme griechischer Parallelen eine altisraelitische Amphiktyonie von 12 Stämmen, der vor dem Einbruch des Josephstammes eine solche der 6 Leastämme vorangegangen sei; Sicheim, später Silo, zuletzt Jerusalem, sind Bundesheiligtum, das Bundesbuch

<sup>1</sup> Dietlef Nielsen, The Site of the Biblical Mount Sinai. Sonderdruck aus dem Journal of the Palestine Oriental Society 7 (1927) 187—208. Leipzig 1928, Harrassowitz. 24 S. mit 6 Abb. u. 1 Plan.

<sup>2</sup> Elias Auerbach, Wüste und gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos. Berlin 1932, Wolff. 307 S. mit 18 Bildtafeln u. 8 Abb.

<sup>3</sup> Martin Noth, Das System der 12 Stämme Israels. BWANT. IV 1. Stuttgart 1930, Kohlhammer. 174 S.

das Amphiktyonenrecht; Ri. 19—21 einziges Beispiel einer Bundesaktion; der Jahwekult nur als Bundeskult exklusiv. Manches (die Anfänge, die Rolle des Zentralheiligtums u. a.) bleibt freilich hypothetisch, und die Beweiskraft der griechischen Analogien hat ihre Grenzen.

**33.** Populär erbaulich ist **Kroekers**<sup>1</sup> Darstellung der Königszeit. — Eine feine Studie über König Josia, seine Reform (s. § 16) und seine Politik von **Procksch**<sup>2</sup> wird ergänzt durch einen Aufsatz von P. Rost, † Jeremias Stellungnahme zur Außenpolitik der Könige Josia und Jojakim (Christentum u. Wissenschaft [1929] H. 2). — Im Gegensatz zur landläufigen Auffassung, die mit einer jüdischen Diaspora erst seit dem Exil rechnet, läßt **Causse**<sup>3</sup> dieselbe schon weit früher beginnen: mit israelitischen Händlern (I. Kön. 20, 34) und Söldnern im Ausland, sowie den Verbannten von 721, Gruppen, die um heidnische Elemente vermehrt, noch im babylonischen Exil existierten und eine Rolle spielten und an der Bildung der jüdischen Gemeinde und an der Literatur Anteil hatten: beachtlich, wenn man auch fragen mag, wie weit hier der Ausdruck „Diaspora“ schon paßt und was von ihrem Einfluß wirklich feststellbar ist. — Im Streit um die Bücher Esra—Nehemia und die Reformbewegung des 5. Jahrh. wird die gemäßigt kritische Auffassung von Ed. Meyer und Kittel (s. § 29) erfolgreich aufgenommen und weitergeführt durch **Schae-der**<sup>4</sup>. Während seine Kompositionstheorie gewissen Zweifeln unterliegt — s. Hempel, DLZ. 1931 4 ff., Eißfeldt, ThLZ. 1931 241 ff. — dürfte es ihm gelungen sein, die wesentliche Echtheit der aramäischen Urkunden und mit dem Nachweis persischer Fachausdrücke auch die Zuverlässigkeit der Esramemoiren zu sichern und damit das erschütterte Zutrauen zu der nur in chronistischem Zusammenhang erhaltenen Überlieferung wiederherzustellen und Esras Person und Werk sinnvoll zu machen.

**34.** Die früheren Arbeiten zur Chronologie (s. Bd. 26, 84) der Königszeit werden von **Begrich**<sup>5</sup> einer lehrreichen Kritik unterzogen und scharfsinnig weitergeführt. Aus den Regierungszahlen und den für echt

<sup>1</sup> Jakob Kroeker, Das Königtum und die Theokratie in Israel. (Das lebendige Wort, Bd. V.) Gießen 1931, Brunnenverlag. 380 S.

<sup>2</sup> O. Procksch, König Josia. Sonderdruck aus der Zahn-Festgabe (1928) 19—53. Leipzig, Deichert.

<sup>3</sup> A. Causse, Les dispersés d'Israël. (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la faculté de théol. protest. de l'université de Strasbourg. No. 19.) Paris 1929, Alcan. 166 S. Die Grundgedanken auch in Old Testament Essays (s. o. § 2) 109—117.

<sup>4</sup> Hans Heinr. Schaefer, Esra der Schreiber. (Beiträge z. histor. Theologie 5.) Tübingen 1930, Mohr. 77 S.

<sup>5</sup> Joach. Begrich, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quelle des Rahmens der Königsbücher. (Beitr. z. histor. Theol. 3.) Tübingen 1929, Mohr. 214 S. mit 5 ausführl. Tabellen.

genommenen Synchronismen zusammen mit den Varianten der LXX. und des Josephus gewinnt er 5 verschiedene chronologische Systeme(!), wobei er fast ohne Annahme von Textverderbnissen auskommt. Die dankenswerte Erörterung der Vorfragen (Kalenderjahr, Zählweise der Königsjahre usw.) zeigt im israelitischen Kalender die wechselnden fremden Einflüsse. Daß indes auch seine Ergebnisse noch nicht als abschließend gelten können, wenn dies ohne neue Funde überhaupt je der Fall sein wird, lehren die Besprechungen von J. Lewy, DLZ. 1930 673 ff. und Rudolph, ThLZ. 1930 578 ff., sowie eine nicht minder scharfsinnige, in den Resultaten öfter abweichende Untersuchung von Mowinckel, † Die Chronologie der israelitisch-jüdischen Könige. Acta Orientalia X (1932) 161—277. — Phantastisch-dilettantisch ist die astralmythologische Ausdeutung der biblischen Chronologie durch Sinaisky.<sup>1</sup>

## 2. KULTURGESCHICHTE

35. In seiner Untersuchung der Formen der hebräischen Rechtsliteratur sucht Jirku<sup>2</sup> dadurch, daß er die erhaltenen Gesetzeskörper zerschlägt und nach den gleichen Formulierungen zusammenstellt, die ursprünglichen Einheiten zu gewinnen. Die „Wenn“- und die „Du sollst“-Formulierung reichen nach ihm in voralästinische Zeit zurück; erstere, auch den meisten altorientalischen Gesetzen eigen, stamme aus einem Urgesetz des 3. Jahrtausends ab; nach einem anderen alten Muster habe Mose den Dekalog verfaßt, der allerdings nur die 8 Gebote „Du sollst“ umfaßte. Die formale Analyse der hebräischen Gesetze (c. V) und die tabellarische Zusammenstellung der altorientalischen Parallelen (c. VI) sind nützlich. Im übrigen fehlt die unerläßliche Verbindung mit dem gesamten hebräischen Rechtsleben — vgl. dafür L. Köhler (§ 24) —, die Frage nach dem „Sitz im Leben“, die über die Sammlungen auf den einzelnen Spruch als letzte Einheit und auf das völlig übersehene Problem des Sammelprozesses hätte führen müssen. Von da aus ergibt sich aber ohne weiteres die Möglichkeit von Sammlungen gemischten Stiles, wie gerade der Dekalog eine ist. Vor der unglücklichen Idee, alle gleichformulierten Bestimmungen zusammenzufassen, hätten schon die Fälle sachlicher Dubletten (Nu. 35, 30, Dtn. 19, 15; Ex. 21, 2—6, Dtn. 15, 12—18; Ex. 23, 10 f., Lev. 25, 3—7) warnen müssen. Damit wird seinen Hauptergebnissen, jenem gemeinsamen Urgesetz und dem mosaischen Dekalog, der Boden entzogen. — Der Bestimmung Ex. 21, 23—25 ihren Stachel zu nehmen und die talmudische Auffassung (nicht leibliche Talio, sondern

<sup>1</sup> Vasili Sinaisky, Von Adam bis zu Jesu Christo. Zur Chronologie und Historiographie der Bibel und zur Genealogie Jesu Christi. Riga 1927. 72 S.

<sup>2</sup> Ant. Jirku, Das weltliche Recht im AT. Gütersloh 1927, Bertelsmann. 160 S.

Ersatz des Schadens in Geld) neu zu begründen, müht sich **Jacob**<sup>1</sup>; erst jüdisch-hellenistische Apologetik habe jene falsche Meinung hineingelegt und erst die Bergpredigt sie zum geflügelten Wort gemacht! Die Häufung der Argumente vermag ihre Schwäche, die mangelnde Vertrautheit mit primitiven Rechtsanschauungen und -bräuchen sowie die Willkür und Künstelei der Exegese nicht zu verdecken. — Vgl. noch die Literatur zu Dekalog, Bundesbuch und Dtn. (§ 15f.). — **Menes' Versuch**<sup>2</sup>, die sozialpolitischen Verhältnisse Altisraels aufzuhellen, speziell eine levitisch-prophetische Bewegung als wichtigen Faktor in der Entwicklung aufzuzeigen, geht von geistvollen Anregungen Greßmanns aus und enthält mancherlei, was Erwägung verdient (das Dt. Revolutionsprogramm einer solchen stadtproletarischen Bewegung), verliert aber in der konstruierten Geschichte der Leviten (ein freier religiöser Verband, dessen Gliedern neben den niederen Diensten an den Heiligtümern die Rechtsprechung oblag; das Bundesbuch Programm der Reformpartei in der durch Aufkommen der Geldwirtschaft veranlaßten Jehurevolution usw.) allen Boden unter den Füßen.

**36.** In einer vorzüglichen Arbeit hat **Noth**<sup>3</sup> die israelitischen Personennamen bis zur hellenistischen Zeit hinab vollständig gesammelt und im weiten Zusammenhang der gemeinsemitischen Namengebung mit guter Methode und gesundem Urteil, die sich gerade bei umstrittenen Namen wie Jahwe, Israel bewähren, untersucht. Er behandelt die grammatische Struktur und die Schichtung der gemeinsemitischen Namen, die israelitische Namengebung, die theophoren Elemente, die Personennamen als Ausdruck der Frömmigkeit (Bekenntnis-, Vertrauens-, Dank- und Wunschnamen), profane Namen. Kritische Bemerkungen macht H. Bauer, *OLZ.* 33, 588 ff. — Eine nützliche lexikalische und archäologische Studie über Quellen, Brunnen und Zisternen von **Jones**<sup>4</sup> läßt gerade die religionsgeschichtliche Seite zu kurz kommen, für die etwa Hempel in *RGG.*<sup>2</sup> IV 1668 ff. zu vergleichen ist. — An den atl. und mischnischen Bestimmungen über Ackerecke und Nachlese zeigt **Schur**<sup>5</sup> richtig, wenn

<sup>1</sup> B. Jacob, *Auge um Auge. Eine Untersuchung zum AT.* Berlin 1929; Philo-verlag. 144 S.

<sup>2</sup> Abram Menes, *Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Vorarbeiten zur Geschichte Israels. Heft 1.* *BhZAW.* 50. Gießen 1928, Töpelmann. VIII, 143 S.

<sup>3</sup> M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung.* *BWANT.* III 10. Stuttgart 1928, Kohlhammer. XIX, 260 S.

<sup>4</sup> T. J. Jones, *Quellen, Brunnen und Zisternen im AT. (Morgenländ. Texte u. Forschungen, hrsg. von A. Fischer, I 6.)* Leipzig 1928, Pfeiffer. 35 S.

<sup>5</sup> Israel Schur, *Jüdische Erntebräuche im Altertum.* (*Societas Scientiarum Fennica. Comm. hum. lit. VI 1.*) Helsingfors, Akadem. Buchhandlung; Leipzig o. J., Harrassowitz. 17 S.



auch nicht neu, zudem unnötig breit, und wie ein Vergleich mit Dalman (§ 28) I 585 f. lehrt, unvollständig, an Hand ethnologischer Parallelen, wie diese sozialen Gebote aus animistischen Bräuchen hervorgegangen sind.

**37.** Was der orientalische Arzt **Gemayel**<sup>1</sup> über Medizin und Hygiene bietet, erfüllt trotz interessanter Ausführungen und lehrreicher Bilder die berechtigten Erwartungen, die der Titel weckt, nur teilweise. Nicht bloß, weil statt sachlicher Anordnung die Stellen einfach nach ihrer Reihenfolge abgehandelt werden, wobei erst noch ein Sachregister fehlt, sondern weil der Verf. eine ganz laienhafte Stellung zur Bibel und von medizin- und religionsgeschichtlich volkskundlicher Betrachtung keine Ahnung hat. Die eingeflochtenen moralischen Betrachtungen wiegen diese Mängel nicht auf. — Die Gebärdensprache im AT. behandelt **Vorwahl**<sup>2</sup> in einer psychologisch und religionsgeschichtlich gut fundierten Schrift, deren Brauchbarkeit bei enger gezogenem Rahmen — Fluch, Segen, Gebet und die symbolischen Handlungen der Propheten sind miteinbezogen — und größerer Sorgfalt und Vollständigkeit noch gewonnen hätte. — Der Versuch eines Nervenarztes, **Merzbach**<sup>3</sup>, durch eine Untersuchung der Symbole des Seins (Personalpronomina), Habens (Nominalsuffixe) und Tuns (Verbalsuffixe) die Ich-, Du- und Erbeziehungen im Hebräischen zu klären und damit „am Beispiel des Biblisch-Hebräischen auf seelische Grundhaltungen der vorderasiatisch-semitischen Antike vorzustoßen“, leidet trotz richtiger Einzelbeobachtungen gleich seinem früheren Bemühen<sup>4</sup>, die Ergebnisse moderner Gehirnphysiologie auf das Hebräische des AT. anzuwenden und mit ihrer Hilfe die sprachlichen Wiederholungen zu gruppieren und zu erklären<sup>5</sup> (vgl. ThLZ. 1929, 99 f.), an ungenügender sprachwissenschaftlicher Schulung und am Fehlen allgemeinesemitischer Kenntnisse.

**38.** Nicht gerade tief, oft schief, oft ganz geistvoll plaudert **Gadala**<sup>5</sup> über die Frau im Pentateuch und der zugehörigen Haggada, von Eva, der „Vorkämpferin des féminisme“, bis zur „letzten Frauengestalt in Moses Leben“, nämlich „la Mort“, was allerdings weder im Deutschen noch auch im Hebräischen stimmt.

<sup>1</sup> Amin Gemayel, *L'hygiène et la médecine à travers la Bible*. Paris 1932, Geuthner. 296 S. u. 10 Tafeln.

<sup>2</sup> Hrch. Vorwahl, *Die Gebärdensprache im AT*. Berlin 1932, Ebering. 80 S.

<sup>3</sup> Arn. Merzbach, *Psychologie der hebräischen Personalsymbole*. (Sonderabdruck a. d. Festschrift für Jacob Rosenheim.) Frankfurt a. M. 1931, Kauffmann. 32 S.

<sup>4</sup> Derselbe, *Über die sprachliche Wiederholung im Biblisch-Hebräischen*. Ebd. 1928. 39 S.

<sup>5</sup> Marie Thérèse Gadala, *Le féminisme dans la Bible*. I. La Genèse et l'Exode. Paris 1930, Geuthner. 107 S. mit 2 Holzschnitten.

## VIII. RELIGIONSGESCHICHTE UND THEOLOGIE

### 1. GESAMTDARSTELLUNGEN DER RELIGIONSGESCHICHTE

**39. Löhrs**<sup>1</sup> Abriß ist gegenüber der 2. Auflage (s. Bd. 26, 94) zumal für die vorprophetische Zeit stärker verändert. Die Paragraphen über Zusammenhänge mit der altorientalischen Umwelt sind gefallen, aus dem Literaturverzeichnis alle älteren Werke (einschließlich Stade, Wellhausen!) verschwunden und durch jüngere ersetzt, Abschnitte über Patriarchenreligion (§ 5), den vormosaïschen Jahwe (§ 7), den priesterlichen Jahwismus (§ 14), volkstümliche Zukunftshoffnung (§ 15) ganz oder teilweise neu hinzugekommen, die Reform des Josia (§ 23) überarbeitet, der Unterschied zwischen Nord- und Südreich stärker betont (S. 5, 8, 26 ff.) — bei dem knappen Raum eine erstaunlich reichhaltige und interessante Darstellung. — Für studentische Bedürfnisse geschrieben, aber weit darüber hinaus von Interesse und Bedeutung ist **Sellins** Religionsgeschichte<sup>2</sup> mit ihrer übersichtlichen Viergliederung, die allerdings auf Kosten der zeitlichen Folge geht: mosaïsche Religion, Entwicklung in Kanaan, prophetische Reaktion (bis auf Maleachi und Joel hinab), Gesetzesreligion (beginnend mit Dt.). Mose läßt er von der „Religion der Väter“ (im Sinne Alts § 39), von der ägyptischen und der midianitisch-geritischen beeinflußt sein. Über Jahwes Namen und Herkunft äußert er sich zurückhaltend, gewinnt aber ähnlich wie Volz (§ 45) aus Dekalog und Bundesbuch Moses Religion. Die Schaffung des „Volkes Israel“ ist das Werk Josuas, eine Kombination von „Sinai“ und „Garizim“ an Stelle des von M. Bin Gorion (1926) befürworteten Entwederoder. Bei der kanaanäischen Religion wird auch die positive Seite ihres Einflusses betont und die deuteronomistische Idee eines Abfalls abgelehnt; Nahum und Habaquq sind den vulgären Heilspropheten nahegerückt. Alles in allem eine reiche, durch Unbefangenheit und Aufgeschlossenheit ausgezeichnete Darstellung, die die großen Linien und treibenden Kräfte gut hervortreten läßt und auch richtig die zwei großen Strömungen der nationalen Kultreligion und der sittlich universalen Prophetenreligion unterscheidet. — Für **Lods** (§ 29) ist bezeichnend, daß er die mosaïsche Zeit als „Yahvisme des temps nomades“ noch dem II. Teil (Die Hebräer) zuweist, das Entwicklungsmoment stärker hervortreten läßt und im einzelnen (zu Dekalog und Bundesbuch, Lade usw.) oft älteres kritisches Urteil mit Bedacht weiter

<sup>1</sup> Max Löhr, *Atl. Religionsgeschichte*. 3. völlig neu bearb. Aufl. (Sammlg. Göschen 292.) Berlin 1930, de Gruyter. 140 S.

<sup>2</sup> E. Sellin, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*. (Atl. Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. I. Teil.) Leipzig 1933, Quelle & Meyer. 152 S.

vertritt. — Das Werk von **Toussaint**<sup>1</sup>, das in drei Absätzen (die Religion der Väterzeit, der Henotheismus Moses, die Umgestaltung des Jahwismus in Kanaan) bis zum 8. Jahrh. führt, ist ein nicht unsympathischer Vertreter der vorletzten Phase der Forschung: Mose steht viel tiefer als die Propheten, die vorprophetische Religion unterscheidet sich von der der Nachbarn nicht wesentlich. Eigentlich Neues bietet es kaum, ist aber so solid gearbeitet und so reichhaltig (mit einem Anhang außerbiblicher Texte und guter Bilder) daß es, ohne an wissenschaftlicher Originalität an Lods heranzureichen, im französischen Sprachgebiet gute Dienste leisten wird.

## 2. MONOGRAPHIEN

### a) Einzelnes

**40.** Im Ringen um das Problem der sittlichen Idee sieht **Mugler**<sup>2</sup> den wesentlichen Verlauf der israelitischen Religion darin, daß die Hochprophetie als Vertreter einer sittlichen Religionsauffassung, die im Dienst am Nächsten den wahren Gottesdienst erkennt, der egoistischen Kultfrömmigkeit der israelitischen Volksreligion (zu der auch Dt. und Ezechiel gerechnet werden) entgegentritt, zur Durchsetzung des göttlichen Willens aber selber wieder des Kultes bedarf und durch dessen schließliches Überwiegen zur Gesetzesreligion wird. Scheint die ganze Problemstellung wenig aktuell und die Formel allzu einfach, um den Propheten wie der Kultfrömmigkeit gerecht zu werden, so ist doch der tragische Charakter der Entwicklung, der Kampf zwischen den wahren religiösen Führern und der verständnislosen Masse gut gesehen. — **Cook**<sup>3</sup> entwickelt an lehrreichen Beispielen (Münzen, Statuen usw.) die Bedeutung der archäologischen Funde für die Erforschung der israelitischen Religion, wie er es seitdem in viel größerem Umfang in seinem schönen Werke † *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology* (Schweich, *Lectures on Archaeology XVIII*, 1930) ausgeführt hat. — **B. Duhms**<sup>4</sup> längst vergriffener Vortrag über das Geheimnis in der Religion, der erfreulicherweise neu aufgelegt ist, gehört bekanntlich zum Besten und Tiefsten, was er hinterlassen. Seinen Grundgedanken, daß „ekstatisches“ Erleben einer Begegnung mit Gott am Anfang aller Reli-

<sup>1</sup> C. Toussaint, *Les origines de la religion d'Israël. L'ancien Jahvisme.* Paris 1931, Geuthner. 438 S., 24 Tafeln mit 4 Karten und vielen Abb.

<sup>2</sup> Edm. Mugler, *Gottesdienst und Menschenadel.* I. Buch. Die israelitische Volksreligion und die Propheten. Stuttgart 1927, Fromann. 154 S.

<sup>3</sup> Stanley A. Cook, *Archaeology and the Religion of Israel.* *Old Testament Essays* (§ 2) 99—108.

<sup>4</sup> Bernh. Duhm, *Das Geheimnis in der Religion.* 2. durchgesehene Aufl. (Sammlg. gemeinverständl. Vorträge 1.) Tübingen 1927, Mohr. 29 S.

gion steht, hat ja seitdem selbständig W. Hauer, *Die Religionen. I.* (1923) an der Religion der Primitiven durchgeführt.

41. In schärfstem Gegensatz nicht nur zur heute vielfach vorhandenen Neigung, einen mehr oder weniger bestimmten Monotheismus schon bei Mose anzunehmen, sondern auch zur Schule Wellhausens, die ihn von der Hochprophetie seit Amos proklamiert werden läßt, glaubt Nicolsky<sup>1</sup> in dem „kritisch geprüften und von späteren tendenziösen Änderungen und Interpolationen gesäuberten Bibeltexte“ bis zum Exil und noch weit darüber hinaus nur reinen Polytheismus feststellen zu können: erst die althebräischen Sippen- und Stammesgötter (Abraham, Isaak, Israel, Jakob, Ephraim, Joseph, Rahel, Levi usw.), dann in Kanaan die dortigen örtlich-feudalen Gottheiten (Anath, Lechem, Schemesch usw.), in Nord- und Südreich zusammen ein Pantheon von 53 Göttern! Auch die Propheten kennen noch eine Götterwelt als Spiegelbild der die zeitgenössische Feudalgesellschaft regierenden Kreise und suchen Jahwe darin den ersten Platz zu erkämpfen; was bei Deuteropropheten nach Glauben an einen Universalgott aussieht, ist Nachahmung babylonischen Hymnenstils oder Zusatz. Wirklicher Monotheismus begegne erst in hellenistischer Zeit, in Konkurrenz zu monotheistischen Strömungen in anderen Religionen und in Zusammenhang mit der Entstehung des jüdischen Leih- und Handelskapitals, das zur Gewinnung einer Monopolstellung auf dem Markt auch religiöse Propaganda entfaltet; und selbst da ist es im Grunde nur maskierter Polytheismus (Heilige, Engel, Teufel, Hypostasen wie Chokma, Bath Qol, Memra, Thora, Sabbath). — Man hat tatsächlich allen Grund, zu fragen, wie weit Jahwes Stellung als Volksgott doch die Verehrung untergeordneter Numina zuließ, da mehr als eine Stelle im AT. (vgl. namentlich Dt. 32, 8f. und dazu Budde, † *Das Lied Moses* [1920] 16 ff.) und in Inschriften (Mesa Z. 12, Elephantine-Pap. 18 VIII 3—6) noch für lange reinen Monotheismus ausschließt (vgl. auch B. D. Erdmans, † *De Godsdienst van Israel* (1930—1932). Aber N. fällt ins andere Extrem, huldigt längst widerlegten Auffassungen (die Patriarchen usw. als Götter!) und hat kein Verständnis für die treibenden Kräfte, die ganz anderswo liegen als in der Wirtschaftsform, für den komplexen Charakter des Problems (Jahwe als Volksgott in der polytheistischen Umwelt) und die nach Zeit, Ort und bestimmten Kreisen gewiß sehr verschiedenen Lösungen, die schließlich zum Monotheismus hinführen.

42. Mit bewußtem Ausschluß der historischen wie der theologisch-systematischen Fragestellung weist Galling<sup>2</sup> im AT. eine doppelte Er-

<sup>1</sup> N. M. Nicolsky, *Polytheismus und Monotheismus in der hebräischen Religion.* (Russisch mit deutscher Inhaltsangabe S. 110—117.) Minsk 1932. 120 S.

<sup>2</sup> Kurt Galling, *Die Erwählungstraditionen Israels.* *BhZAW* 48. Gießen 1928, Töpelmann. 96 S.

wählungstradition nach, einmal in Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten, dann mit den Patriarchen — die letztere, offensichtlich jüngere, läßt er von J<sup>1</sup> (L), bei dem sie zuerst auftritt, auch geschaffen sein — und verfolgt ihre weitere Geschichte, auch nach der politischen Seite („großisraelitischer Gedanke“). Fragen, zu denen die schöne Arbeit anregt, nennt Eißfeldt, ThBl. 1928, 123 ff. — Ist seit Reitzenstein der Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen auf Judentum und Christentum vielfach erörtert worden, so geht Kittel<sup>1</sup> an Holl und Norden anknüpfend umgekehrt der Frage nach einem allfälligen Anteil des Judentums an der Ausgestaltung der hellenistisch-ägyptischen Mysterien nach, speziell für die Verbindung der Lichtfeiern am 25. Dezember und 6. Januar mit der Begehung der Geburt des Sonnengottes oder Aion: hatten doch die alexandrinischen Juden den Glauben an das jungfraugeborene Gotteskind als Bringer der Heilszeit, an die enge Verbindung von Gott und Zeit, die Verbindung von Gott und Mensch beim König und beim Propheten, endlich die kultische Gottesschau mit der dadurch gesicherten Unsterblichkeit bereits mitgebracht. Aber die angeblichen Entsprechungen zur Aionidee usw. bleiben äußerlich, und noch weniger kennt Israel Mysteriengedanken und -stimmung, so daß für jene Berührungen eine andere Erklärung doch wohl näher liegen dürfte. M. Nilsson, DLZ. 1926, 1081 ff. bringt auch schwerwiegende kalendarische und heortologische Bedenken vor.

#### b) Vorzeit und Primitives

**43. Beers**<sup>2</sup> gedanken- und stoffreicher Vortrag über Israels vormosaische Religion behandelt Jahwe als Stammgott (schon damals ein Ober- oder Großgott!), Polytheismus und Polydämonismus, Dynamismus. Daß manches in der Schwebe bleibt, liegt am Fehlen unmittelbarer Quellen und an der Unsicherheit aller Rückschlüsse; auch Jahwes Beziehung zu vormosaischen Gruppen unterliegt starken Zweifeln. — Das orthodox-jüdische Gegenstück von Rabin<sup>3</sup> spielt unter Ablehnung aller Quellenscheidung und aller vernunftgemäßen Entwicklung die verschiedenen modernen Theorien über vormosaische Religion und Ursprung des Jahwismus gegeneinander aus, um sie alle miteinander zu verwerfen. Seine eigene Ansicht wird zum Schlusse eben angedeutet: „Das Charak-

<sup>1</sup> Rud. Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das AT. BWANT. II 7. Stuttgart 1924, Kohlhammer. 100 S.

<sup>2</sup> Georg Beer, Welches war die älteste Religion Israels? Gießen 1927, Töpelmann. 37 S.

<sup>3</sup> Israel Rabin, Studien zur vormosaischen Gottesvorstellung. I. Abschnitt: Untersuchung der entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen. Breslau 1929, Marcus. 100 S.

teristische der Gottesvorstellung des Pentateuchs(!) offenbart sich in der Einheitlichkeit des religiösen Erlebnisses“. — Scharf gegen alle entwicklungsgeschichtliche Betrachtung wendet sich auch eine katholische Schrift über den Dämonismus von Kaupel.<sup>1</sup> Im einzelnen enthält sie allerlei Beachtliches, z. B. gegen Mowinckels Awentheorie (s. Bd. 26, 74 f.), überspannt aber die Einheitlichkeit der atl. Religion, wenn sie Dämonenglauben und Zauberei von jeher und durchgängig als in Gegensatz zu ihr stehend sieht. Das geht soweit, daß K. die Wunder der ägyptischen Zauberer in Ex. 7 nicht als solche gelten läßt, selbst für Azazel und Satan den dämonischen Charakter bestreitet — bei I. Chron. 21, 1 denkt er mit Kugler an einen menschlichen Intriganten! — und höchstens „Personifizierungen“ wie den Mittagsdämon von  $\psi$  91, 5 f. anerkennt. — Ausdehnung und wechselnde Bedeutung der magischen Vorstellungen und Bräuche schildert anschaulich Lods.<sup>2</sup> — Mit einer heute überraschenden Begeisterung für Tylor und Frazer macht Astley<sup>3</sup> weiteren Kreisen durch Aufzeigen primitiver Vorstellungen und Bräuche die Bedeutung der ethnologischen Betrachtungsweise klar; S. 97 ff. Material über regelmäßige Tabu- und Markttag als primitive Ruhetage.

44. Etwas vom religiösen Sonderbesitz der hebräischen Stämme und Geschlechter noch in der atl. Überlieferung festzustellen ist einer vorzüglichen Arbeit von Alt<sup>4</sup> gelungen: der „Gott der Väter“, (der „Gott Abrahams“, der „Schrecken Isaaks“ und der „Starke Jakobs“) ist ein besonderer, aus den nabatäischen und palmyrenischen Inschriften bekannter Typus, der nicht an einem bestimmten Orte haftet, sondern zu einer Gruppe Menschen in Beziehung steht, im Personenamen den Stifter jenes Kultes verewigt und in besonderer Weise fähig ist, sich den wirtschaftlichen und geschichtlichen Verhältnissen seiner Gruppe anzupassen. So wurde auch der Kult jener drei „Vätergötter“ aus ihrer Heimat nach Palästina gebracht, an den Hauptstätten der einzelnen Patriarchenüberlieferungen verankert und zunächst noch neben Jahwe verehrt, bis sie dann mitsamt ihren Traditionen in ihm aufgingen, was ihre besondere Art erleichterte. In der religiösen Seite der Vätergestalten, ihrer Rolle als Offenbarungsempfängern und Kultstiftern möchte A. die älteste Schicht der Vätertradition sehen. Der frühere Ausweg, jene Namen seien bloße Rücktragung aus späterer Zeit, läßt die Eigenart gerade des zweiten

<sup>1</sup> Hrch. Kaupel, Die Dämonen im AT. Augsburg 1930, Filser. VIII, 150 S.

<sup>2</sup> Ad. Lods, Le rôle des idées magiques dans la mentalité israélite. Old Testament Essays (§ 2) S. 55—76.

<sup>3</sup> H. J. D. Astley, Biblical Anthropology. Oxford 1929, University Press. 362 S.

<sup>4</sup> Albr. Alt, Der Gott der Väter. BWANT. III 12. Stuttgart 1929, Kohlhammer. 84 S.

und dritten in der Tat ungeklärt. Dann ist auch die Frage der Geschichtlichkeit der Patriarchen (s. § 36) neu zu prüfen, wenn sich auch vielleicht nichts mehr als die bloßen Namen fassen läßt. Vgl. Hempel, ThLZ. 1930, 266 ff. — Das Problem des Jahwenamens unterzieht Driver<sup>1</sup> einer erneuten Untersuchung; vgl. auch Noth (§ 30).

### c) Die Anfänge des Jahwismus

45. Wieviel mehr man heute über Moses Person und Werk zu sagen wagt als um 1900, obwohl der Sagencharakter der Überlieferung ja nicht zu bestreiten ist, und wie anders sich von da aus auch der Gesamtverlauf der israelitischen Religion darstellt, wird an Volz' Mose<sup>2</sup> deutlich. Hatte V. in der 1. Aufl. (1907) beim Fehlen sicherer unmittelbarer Zeugnisse sich aus der nachmosaisch-vorprophetischen Periode zu ihm zurückzutasten gesucht, was, wie immer man sich zum Einzelnen stellen mochte, jedenfalls grundsätzlich richtig und förderlich war, so legt er nun den Dekalog als Programm und Satzung des Mose zugrunde, um daraus und aus dem „Gesamtgeist des AT.“ die mosaische Religion zu erschließen. Mose wird dabei zum schöpferischen Genius der israelitischen Religion und seine Zeit zu einem ersten Höhepunkt, auf den zunächst ein starker Abstieg folgt, bis die Hochprophetie den z. T. verschütteten Quell wieder freilegt, in der Entfaltung seiner Botschaft dann allerdings noch über ihn hinausschreitet. Das wird von V. ausführlich, fein und eindrucksvoll entwickelt, bedarf aber im einzelnen doch sehr der Nachprüfung. Ist es wirklich so, daß heute die Mehrzahl der Alttestamentler der mosaischen Abfassung des Dekalogs zuneigt (S. 20 f.)? Ich erinnere an Mowinkel und L. Köhler (§ 15), an Lods (§ 39), an Meinhold (Bd. 26, 65); auch Greßmann sollte nicht immer nach seinem Mose (1913) in jenem Sinne zitiert werden, wo seine letzte Äußerung zur Sache, HSchrAT. II 1<sup>2</sup> (1921) 237 f., so ganz anders lautet. Bei aller Anerkennung der grundlegenden Bedeutung von Moses Werk sieht man doch mit einiger Verwunderung, was hier alles auf ihn zurückgeführt wird. U. a. die Lade (S. 100 ff., mit der Begründung „Es ist ohnehin am wahrscheinlichsten, daß dieses hochbedeutsame Symbol auf den Religionsstifter zurückgeht“ — vgl. die Kaaba im Islam!) und der Sabbat (S. 45 ff.), der doch, abgesehen wieder vom Dekalog, nirgends in der Überlieferung mit Mose verbunden wird. Die Beschneidung dagegen, die in Ex. 4, 24—26 in so enge Beziehung zu ihm und seiner Familie gesetzt erscheint, soll wegen Jos. 5, 2 ff.

<sup>1</sup> George R. Driver, The Evidence for the Name Yahwe outside the Old Testament. Old Testament Essays (§ 2) S. 18—24; ausführlicher in ZAW. 46 (1928) 7—25.

<sup>2</sup> Paul Volz, Mose und sein Werk. 2. völlig Neubearb. Aufl. Tübingen 1932, Mohr. 143 S. Die Grundgedanken auch in Old Testament Essays (§ 2) S. 29—36.

von ihm abgelehnt und erst in Kanaan wieder aufgenommen worden sein (S. 105 ff.); ist diese Auffassung wirklich besser begründet als die ältere, nach der jene Sagen ebenso wie Gen. 17 einfach verschiedene Versuche darstellen, den altüberlieferten Brauch da oder dort in der klassischen Vorzeit ätiologisch unterzubringen? Daß Jahwe schon vorher ein oder gar der Hauptgott der Israeliten gewesen sei (S. 59) und Israel kein völkischer, sondern ein religiöser und darum auch auf Mose zurückgehender Name (S. 77 f. 88), ist unerweislich und m. E. recht unwahrscheinlich. Dafür, daß Moses Religion kultlos gewesen sei, müssen Am. 5, 25, Jer. 7, 22 f. als Hauptzeugen dienen (S. 91 f.), die doch zeitlich so weit abstehen und deren scharfe Formulierung sich vollauf aus der Polemik gegen den Kult ihrer Zeit begreift, den sie — und im ganzen ja auch historisch mit Recht! — als kanaänisch empfinden und ablehnen. So kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß mit solch summarischer Lösung des Guten doch zuviel geschieht und die sehr viel zurückhaltenderen Ausführungen von Lods (§ 29. 36) S. 357 ff. der ganzen Sachlage angemessener sind.

46. Im ersten Teil einer groß angelegten Trilogie über die Entstehung des Messianismus sucht **Buber**<sup>1</sup> für Israels Frühzeit die Vorstellung einer Theokratie, eines exklusiven Volkskönigtums Jahwes, die in der atl. Forschung als spätere Konstruktion gilt, mit allen Mitteln heutiger Wissenschaft als historisch zu erweisen. Vom Gideonspruch Ri. 8, 22 f. ausgehend, findet er eine theokratische und volksfeindliche Tendenz im ältesten Richterbuch, dem Grundbestand von c. 1—12. Der Alte Orient bietet ihm wenigstens Beispiele „mittelbarer Theokratie“ (der Gott als Volkskönig mit dem irdischen König als Stellvertreter). Jahwe selber, Stammesgott im Sinn des westsemitischen Melek, ist seit dem Sinai-bund seines Volkes unbedingter König, der nur ein charismatisches Führertum neben sich duldet. Nach der Landnahme und der Schaffung einer Amphiktyonie durch Josua bleibt die Theokratie als religiöse Idee, die ihre Hüter im Nabitum und den charismatischen Richtern findet, wobei sich das deuteronomistische Bild der Richterzeit (Wechsel von Fremdherrschaft und Auftreten des neuen Richters) als historisch bestätigt. — So reich das Buch an neuen Ideen und Ausblicken, an anregenden exegetischen, literarischen und religionsgeschichtlichen Bemerkungen ist, so wenig hat B. die Hauptthese vom Zurückreichen des theokratischen Ideals in die Anfänge des Jahwismus zu erweisen vermocht, vgl. DLZ. 1933, 1348 ff.

<sup>1</sup> Martin Buber, Das Kommen. Untersuchung zur Entstehungsgeschichte des messianischen Glaubens. Bd. I. Königtum Gottes. Berlin 1932, Schocken-Verlag. XX, 260 S.



## d) Kult

47. In der Frage nach dem Baustil des salomonischen Tempels dürfte der philologisch-archäologischen Untersuchung von **Möhlenbrink**<sup>1</sup> gegenüber den bisherigen Lösungsversuchen aus dem Phönikisch-Ägyptischen der Nachweis assyrischer Herkunft gelungen sein: die Dreiteiligkeit des Baues, seine einzelnen Bestandteile und die Verbindung mit dem Königspalast haben ihre nächste Entsprechung im assyrischen Sakralbau, während Serubabels Tempel mit dem dreistöckigen Umbau (im Zusatz I. Kön. 6, 5 f. 8) ihn nach dem Muster des persischen Apadana umgestaltet. Fraglich bleibt an M.s Ausführungen namentlich die Annahme eines für Sakralbauten bisher nicht sicher zu belegenden Oberstockes (I. Kön. 6, 10). Auch Galling, ZDPV. 55, 245 ff. und Thiersch, OLZ. 36, 534 ff. stimmen in der Hauptsache zu. — **Schmidt**<sup>2</sup> weist nach, daß der Stein im Felsendom nicht den Brandopferaltar des Tempels getragen haben kann, weil sonst das Tempelgebäude über den Westrand des Plateaus hinausragte. Er bezeichnet vielmehr die Stätte des Debir, das, weil seine Maße größer sind als die des Debir, über ihm errichtet war (mußte die dafür nötige Übermauerung, die ihn fast den Blicken zog, nicht seiner Heiligkeit Eintrag tun?). Beziehungen auf diesen Felsen findet er in II. Sam. 24, Jes. 6, 28, 14 ff.  $\psi$  99. Matth. 16, 17—19.

48. In Fortsetzung seiner früheren apologetischen Bemühungen (s. Bd. 26, 66) bestreitet **Wiener**<sup>3</sup> die Identität von Schlachten und Opfern — in der älteren Zeit sei profane Schlachtung die Regel gewesen — und scheidet scharf zwischen „Cairn-altars“ (deutsch meist als „Laienaltäre“ bezeichnet) aus Erde, Feldsteinen oder einem Felsblock bestehend, und den Hörneraltären aus behauenen Steinen und mit Stufen; Laienopfer waren nur auf ersteren möglich, denen auch allein das Altargebot von Ex. 20, 24 galt, während am legitimen Zentralheiligtum ein Hörneraltar stand und vom Priester bedient wurde. Dt. 12 gehe auf heidnische Stätten und liege genau in der Linie von 20, 24. **Harford**<sup>4</sup> hat sich die Mühe genommen, W.s Ausführungen Schritt für Schritt nachzugehen, mit einem für W. vernichtenden Resultat. Löhr OLZ.

<sup>1</sup> Kurt Möhlenbrinck, Der Tempel Salomos. Eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des alten Orients. BWANT IV 7. Stuttgart 1932, Kohlhammer. X, 160 S., 18 Abb.

<sup>2</sup> H. Schmidt, Der heilige Fels in Jerusalem, eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie. Tübingen 1933, Mohr. 102 S. Mit 8 Tafeln und 5 Grundrissen.

<sup>3</sup> Harold M. Wiener, The Altars of the Old Testament. Beigabe zur OLZ. Leipzig 1927, Hinrichs. 34 S.

<sup>4</sup> J. Battersby Harford, Altars and Sanctuaries in the Old Testament. Sonderdruck aus dem Expositor 1925. Gießen 1929. Töpelmann. 144 S.

33, 894 f. ist anderer Meinung und betont den verschiedenen Rang der Altäre. Gewiß; aber kommen denn für Heiligtümer wie das von I. Sam. 9, Betel, Gibeon, Hebron usw. die kurzlebigen „Cairn-altars“ in Frage und ist Ex. 20, 24 nicht ganz allgemein formuliert? — Um den Nachweis eines wesenhaft verschiedenen Zentralheiligtums müht sich freilich im Zusammenhang seiner Behauptung, daß Josias' Reform keine Zentralisation war und das Dt. eine solche auch nicht verlange (s. Bd. 26, S. 66 f.), auch Th. Östreicher, †Reichstempel und Ortsheiligtümer, Beitr. z. Förder. christl. Theol. XXXIII 3, 1930): der Hekal in Jerusalem und die Bamoth rings im Lande stellen zwei der ganzen Einrichtung nach verschiedene Arten von Heiligtümern dar, die seit Moses Zeit nebeneinander hergingen, wie Kaaba und Moscheen im Islam. König<sup>1</sup> widmet ihm eine lange Entgegnung, die nur den Hauptpunkt nicht deutlich genug macht: einen grundsätzlichen Unterschied, der nicht bloß durch die verschiedene religiöse und politische Bedeutung oder die Ausstattung bedingt war, und Hekal als Bezeichnung des Reichstempels und Zentralheiligtums vermag Ö. weder aus dem atl. noch dem altorientalischen Material zu erweisen, wie überhaupt eine entsprechende Untersuchung über den Sprachgebrauch fehlt und Ö. mit Vorliebe mit solchen Stellen operiert, die einen Hekal überhaupt nicht nennen (Lev. 17, Jos. 22) oder geradezu von einer Bama reden (I. Kön. 3, 1). Fruchtbarer wäre es wohl gewesen, vom „Amphiktyonenheiligtum“ Noths (§ 36) auszugehen, wiewohl die Überlieferung von einem solchen auch wenig genug erkennen läßt.

49. Für das Opfer und seine Probleme (s. Bd. 26, 106 f.) vgl. A. d. Lods, ThRdsch. 1931, 347 ff. Zu besprechen ist eine Untersuchung Löhrs<sup>2</sup> über das Räucheropfer. War dieses nach Wellhausen erst im 7. Jahrh. aus der Fremde eingeführt worden, so folgert nun L. — ähnlich R. Dussaud, †Les origines canaanéennes du sacrifice israélite 1921, 129 ff., A. Eberharter, Ztschr. f. kath. Theol. 1926, 89 ff. — daraus, daß der Weihrauch in Ägypten seit ca. 3000 v. Chr. als Parfüm und Heilmittel verwendet ist, im internationalen Handel eine Rolle spielt und das hebräisch-kanaanäische Wort dafür um 1500 in Ägypten als Fremdwort auftaucht, daß es auch Kanaan längst bekannt und wohl seit Salomo an den größeren israelitischen Heiligtümern im Gebrauch war. Ältere Belege dafür findet er im I. Sam. 2, 29, I. Kön. 6, 20 f. usw. Lods (a. a. O. 365 f.) bezweifelt die Beweiskraft dieser Stellen und betont, daß

<sup>1</sup> E. König, Zentralkultstätte und Kultuszentralisation im alten Israel. (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XXXIV, 3). Gütersloh 1931, Bertelsmann. 84 S.

<sup>2</sup> Max Löhr, Das Räucheropfer im AT. Eine archäologische Untersuchung (Schriften d. Königsberger Gelehrten Gesellschaft IV 4. Geisteswissensch. Kl.) Halle 1927, Niemeyer. 37 S. u. 14 Abb.

auf palästinischem Boden die Funde von Räucheraltären nicht über das 7. Jahrh. hinaufreichen. Für Syrien sind aber Räuchergefäße schon um 1000 v. Chr. festgestellt (Syria 11, 133 ff.). — Dem Altarfeuer, das nicht auslöschen durfte und das die Legende wunderbar entzündet sein ließ, gilt eine interessante Studie von Kennett<sup>1</sup>, die freilich mit ihrer bewußten „Tendenzkritik“ — die wunderbare Entzündung sei nötigenfalls durch Naphta vorgetäuscht worden — an die Auslegungskünste der Aufklärungszeit gemahnt. — Für das Passah wichtig ist eine Untersuchung, die Jeremias<sup>2</sup> auf grund eigener Teilnahme und nach den literarischen Quellen dem samaritanischen Passah angeeignet läßt. Der einzige heute noch lebende Opferritus des atl. Kultes, der in seinen Grundzügen die vordeuteronomistische Form der Passahbegehung widerspiegelt — die Verlegung aus den Häusern nach dem Garizim ist nachweislich erst spät erfolgt — wird hier genau beschrieben und in Photos festgehalten. — Freibergers<sup>3</sup> nützliche, aber nicht erschöpfende Untersuchung über das Fasten bespricht seinen dreifachen Ausgangspunkt (als Trauerbrauch, Sühneritus und Gelübde), seine Formen und seine Geschichte: in der Zeit der Propheten zurückgedrängt, in und nach dem Exil zu gesteigerter Bedeutung gelangt.

50. Beim Versöhnungstag tritt Kennett<sup>4</sup> wieder für den späten Ansatz ein, ohne auf die neuerdings darin aufgezeigten älteren Elemente (s. Bd. 26, 108 f.) einzugehen. — Im Zusammenhang des Problems des israelitischen Neujahrsfestes (s. Bd. 26, 103 f.) skizziert Böhl<sup>5</sup> die Vorgeschichte des babylonischen Festes (alte Riten vom Sterben des alten und vom Werden des neuen Jahres im Mythos in die Urzeit verlegt und mit Marduks Aufstieg verbunden; dazu aus dem Tammuzritual Sterben und Hochzeit übertragen), die Art der Übernahme und Nachahmung in Israel und die Beziehungen zwischen Marduk und Jahwe. — Mowinkels groß angelegten Versuch, aus dem israelitischen Neujahrs- und Thronbesteigungsfest einen Großteil der Psalmen zu erklären und die ganze Eschatologie herzuleiten, will Pap<sup>6</sup> widerlegen durch den Nachweis, daß die vorexilische Zeit weder das eine noch das andere

<sup>1</sup> R. H. Kennett, The Altar Fire. Old Testament Essays (§ 2). S. 91—104 f.

<sup>2</sup> Joachim Jeremias, Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der atl. Passahüberlieferung. BhZAW. 59. Gießen 1932, Töpelmann. 109 S. u. 48 Abb.

<sup>3</sup> Miroslav Schalom Freiburger, Das Fasten im alten Israel. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Zagreb 1927, Merkur. 77 S.

<sup>4</sup> R. H. Kennett, The Day of Atonement. Old Testament Essays (§ 2). S. 105—118.

<sup>5</sup> Franz Böhl, Nieuwjaarsfeest en Koningsdag in Babylon en Israël. Groningen 1927, Wolters. 34 S.

<sup>6</sup> L. I. Pap, Das israelitische Neujahrsfest. Kampen 1933 Kok. 93 S.

Fest kannte und ersteres auch nachher nur geringe Bedeutung hatte. In manchem (z. B. hinsichtlich der Psalmenausdeutung) hat P. recht, aber widerlegt hat er M. nicht; dafür sind seine eigenen Ausführungen (Herbst- und Frühlingsrechnung von je nebeneinander, der vorexilische Kult von geringer Bedeutung usw.) allzu anfechtbar. — In den Bestimmungen über das Jubeljahr, Lev. 25, unterscheidet **Jirku**<sup>1</sup> vier verschiedene Stilformen (vgl. § 35), die alle vorexilisch scheinen; die beiden ältesten sollen in die erste Zeit der Ansässigkeit zurückreichen und die patriarchalischen Verhältnisse der Wüste auf die Agrarverhältnisse in Palästina übertragen. Indes hat J. weder Exilszeit für die Redaktion des Kapitels sichergestellt noch das Verhältnis zum Sabbatjahr geklärt. Viel einleuchtender lassen M. Nicolsky, ZAW. 50, 216 und H. Schmidt, †Das Bodenrecht im Verfassungsentwurf des Esra (Halbische Universitätsreden 56, 1932) das Gesetz von viel späteren Verhältnissen ausgehen.

**51.** Für die Geschichte des Priestertums — vgl. Hölscher, Artikel Levi in Pauly-Wissowa-Kroll, Realencycl. d. class. Altertumswiss. XII 2 (1925) 2155—2208 und Bentzen, ZAW. 51, 173 ff. — stellt **Kennett**<sup>2</sup> eine neue Hypothese auf: Aaron der Ahnherr der Priesterschaft von Bethel, die sich nach 586 mit der zadokidischen von Jerusalem vereinigt.

**52.** Noch immer umstritten ist das Problem der Lade (s. Bd. 26, 104f.). Ähnlich wie H. Schmidt im †Eucharisterion für H. Gunkel (1923) I 120 ff. versucht es auch **Torczyner**<sup>3</sup> mit einer scharfen Trennung zwischen dem aron, dem Kasten mit der doppelt ausgefertigten Bundesurkunde, die damit zu Jahwes Füßen niedergelegt war, und der kaporet, mit der allein sich die Vorstellung von Jahwes Anwesenheit verband; letztlich ist es die Merkaba, die Gewitterwolke, in der Jahwe, von den Keruben verhüllt, daherfährt. Daran schließen sich weitgehende, z. T. überscharfsinnige Folgerungen für die Vulkanwolke, Jahwes Königtum,  $\psi$  68, Ri 5, Dt. 33 als Kultlieder zur Lade, Sukkot und Mazzot als Kalenderfeste, Jahwe Zebaoth „das Getöse(!) von Heerscharen“ als Name des Sinaigottes im Gegensatz zum El schaddai, dem Berggott des amoritischen Berglandes der vormosaïschen Zeit usw. Jene Scheidung zwischen Lade und Aufsatz hätte manches für sich, wenn sie nur die Rolle der Lade als Kultobjekt besser zu erklären vermöchte. — In an-

<sup>1</sup> Ant. Jirku, Das israelitische Jubeljahr. Sonderdruck aus der Reinhold-Seeberg-Festschrift (1929) S. 169—171. Leipzig, Deichert.

<sup>2</sup> R. H. Kennett, The Jewish Priesthood. Old Testament Essays (§ 2). S. 59—90.

<sup>3</sup> Harry Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels. 2. verb. Aufl. Berlin 1930, Philoverlag. 80 S.

derer Weise unterscheidet G. v. Rad, NKZ. 1931, 476 ff. zwischen der Lade als Thron Jahwes und dem Zelt als Offenbarungsstätte des fernen Jahweh; nur das letztere ist altisraelitisch. Gegen ihn tritt **Klamroth**<sup>1</sup> in einer interessanten und weitgreifenden Arbeit, die nur auf z. T. unsicherem Fundamente ruht und auch die Phantasie allzu frei spielen läßt, dafür ein, daß die Lade (mit dem Zelt zusammen) das echte Wanderheiligtum der Wüstenzeit darstellt und als solches dem kanaanäischen Tempelgedanken baalitischer Art scharf gegenüberträte. Salomos Tempel barg zunächst nur einen leeren Gottesthron mit den Keruben; erst auf den Protest der jahwistischen Kreise ließ Salomo nachträglich auch die Lade dort unterbringen, so daß sich nun die beidseitigen Gedankenkreise mischten. Das kanaanäische Stiersymbol Jerobeams in Betel und Dan denkt sich Kl. ähnlich wie **Obbink**, ZAW. 47, 267 ff. als Altaraufsatz, Träger der unsichtbaren Gottheit; nur das Volk habe den Stier dem Gotte gleichgesetzt(?). Das Ladenheiligtum in Jerusalem und die reinen Baalstempel im Nordreich entsprechen so zwei verschiedenen Anschauungen des einen Jahwe. — Schließt das ein stärkeres Entgegenkommen an die Tradition in sich, so vertritt **Hylander** (§ 17) 279 ff. wieder die These von der Existenz mehrerer Laden an den Heiligtümern Kanaans, diejenige Davids ist ein philistäisches Beutestück (II. Sam. 5, 21); vgl. auch **Lods** (§ 35) 493 ff.

#### e) Prophetismus

**53.** Gegenüber **Kuenens** These von der kanaanäischen Heimat des Nebiismus verfißt **Junker**<sup>2</sup>, daß derselbe der israelitischen Religion von jeher eigen, aber durch gewisse aus den phönikischen Kulturen eingedrungene Züge entartet war. Datierung und Exegese der einzelnen Stellen ist oft anfechtbar, der bacchantische Charakter der Nebiim der Zeit Samuels wird gewaltsam abgestritten und die enge Verwandtschaft mit den syrisch-kleinasiatischen Erscheinungen kommt nicht zu ihrem Rechte; der Hinweis auf arabische und allgemeine religionsgeschichtliche Parallelen (S. 82 f. 96 ff.) und die Ausführungen über die Beziehungen der Nebiim zum Kult (c. I—V) verdienen Beachtung. — Die „symbolischen Handlungen“ der Propheten erklärt **Robinson**<sup>3</sup> glücklich als wirklich vollzogene Handlungen auf visionärer Grundlage, die in der Mitte zwischen imitativer Magie und neutestamentlichem Sakramentalismus liegen. Dasselbe Thema, zu dem auch **Lods**, *Rev. de l'Hist. et de*

<sup>1</sup> Er. Klamroth, *Lade und Tempel*. Gütersloh 1932, Bertelsmann. VIII, 143 S.

<sup>2</sup> Hub. Junker, *Prophet und Seher in Israel*. Trier o. J. Paulinus-Verlag.

<sup>3</sup> H. Wheeler Robinson, *Prophetic Symbolism*. *Old Testament Essays* (§ 2). S. 1—17.

Phil. rel. 1929, 170 ff. zu vergleichen, behandelt im weiteren Rahmen von der modernen Tiefenpsychologie aus Häusermann<sup>1</sup>, indem er die Bezeichnungen für Wortempfänger, Wortempfang und empfangenes Wort, das Wort Jahwes als Symbol und das Verhältnis von Erlebnis und Deutung untersucht. Man mag mit Budde, ThLZ. 1933, 85 ff. das visuelle Erleben auf Kosten des auditiven überschätzt finden, mag auch fragen, ob nicht manches, was H. als Symbol versteht, bloß Bild und Vergleich ist, die Deutung auf innerseelische Vorgänge bei der Schlange Am. 9, 3, bei den Tieren des Thronwagens Ez. 1 u. a. wirklich angeht; die Bezeichnung von Jer. 13, 1—11, 18, 1—11 als „Gleichnisgeschichte“ (S. 33) klingt mißverständlich, und die Kennzeichnung der von den Vulgärpropheten in I. Kön. 22, Jer. 28 gegebenen Deutungen als „Falschdeutung“ mehr dogmatisch als historisch. Aber die Arbeit bleibt als kundiger und verständnisvoller psychologischer Versuch verdienstlich genug. Herausgehoben seien die Ausführungen über Verwandtschaft der prophetischen mit mythischen Symbolen (S. 38 ff.), über die Symbole Wasser, Feuer, Licht (S. 44 ff.), den Drachenkampf (S. 64 ff.), die grundsätzliche Bedeutung des prophetischen Wertlegens auf Deutung im Gegensatz zum bloßen genießerischen Erleben mancher Mystiker (S. 115 ff.) und die Bemerkungen zu einzelnen Visionen (S. 69 ff.). — Die Stellungnahme der Hochprophetie zur Politik bezeichnet Weinrich<sup>2</sup> im Anschluß an Troeltsch als „utopisch“ im Sinne einer Entscheidung für Jahwe als Angelpunkt alles Geschehens, die irrational und rationaler Kritik ausgesetzt ist. In der Sache hat er gewiß gerade auch für Jes. 7 Recht; ist diese Bezeichnung aber auch dort angebracht, wo das vom Propheten verlangte Verhalten auch rational klüger gewesen wäre wie z. B. Jer. 21, 8—10 (vgl. Budde, ThLZ. 1932, 508 ff.)?

54. Ein vielfach eigenartiges Bild von Jeremia und seiner Zeit zeichnet Welch<sup>3</sup>, der z. T. auf besonderen literarkritischen Voraussetzungen fußt, namentlich den Anteil des Nordreichs an der atl. Literatur höher anschlägt. Jeremias Auftreten läßt er weder durch die Skythen noch durch die Chaldäer veranlaßt sein, sondern durch Jahwes Forderung (schließt das eine das andere aus<sup>2</sup>); Jeremia steht zu allem in Opposition, auch zu den Reformbestrebungen, die ihm Tempel und Kult

<sup>1</sup> Friedr. Häusermann, Wortempfang und Symbol in der atl. Prophetie. Eine Untersuchung zur Psychologie des prophetischen Erlebnisses. BhZAW 58. Gießen 1932, Töpelmann. 128 S.

<sup>2</sup> Friedr. Weinrich, Der religiös-utopische Charakter der prophetischen Politik. (Aus der Welt der Religion. Bibl. Reihe H. 7.). Gießen 1932, Töpelmann. 71 S.

<sup>3</sup> Adam C. Welch, Jeremiah. His Time and his Work. Oxford University Press 1928. 263 S.

zu wichtig nehmen, und seine Erwartung kennt keinen Messias, vielleicht auch keine Unabhängigkeit, nur eine Gemeinde anders gewordener Menschen: fein und anregend, auch da, wo man nicht folgen kann!

#### f) Eschatologie

55. An erster Stelle steht hier (vgl. Bd. 26, 99 ff.) **Greßmanns**<sup>1</sup> Messias, eine völlige Neubearbeitung seines Ursprungs der israelitisch-jüdischen Eschatologie (1905) die, vom Verfasser leider nicht mehr ganz vollendet, vom Herausgeber aus verschiedenen Fassungen und Aufsätzen zusammengesetzt werden mußte. Behandelt sind der Hofstil der Psalmen, die prophetischen Gattungen, der Menschensohn, die ägyptische Messias Hoffnung, anhangsweise der unbekannte Messias und Vergils vierte Ekloge. Die Grundauffassung ist dieselbe geblieben, ja noch schärfer herausgearbeitet: die Messiaserwartung gleich der ganzen Heils- und Unheilsweissagung vorprophetisch, letztlich außerisraelitischer Mythologie entstammend; aber anders als früher betont Gr. jetzt die Zusammengehörigkeit von Unheils- und Heilsprophetie. Der Messias ist letztlich der Paradieseskönig, in Israel zum wiederkehrenden David historisiert, eine rein politische Gestalt, auch bei den Propheten nur wenig durch sittliche Züge gemildert. Einen prophetischen Messias hat erst Deuterjesaia geschaffen, vielleicht durch den tragischen Tod Josias angeregt. Beim Menschensohn, den er vom Messias scharf scheidet, schwankt Gr. zwischen ägyptischer und babylonisch-iranischer Herkunft. Eine Eschatologie ist auf beiden Seiten anzunehmen; aus Babylon leitet er Vergils Gedicht her. Das Ganze ist eine große und faszinierende Konzeption — noch nie ist der israelitische Messiasglaube so im Strom der gesamten orientalisches-antiken Umwelt gesehen und gezeichnet worden — die freilich bei dem so lückenhaften und heterogenen Quellenmaterial starker Konstruktionen nicht entraten kann. Einwände gegen gewisse exegetische Voraussetzungen und das konstruktive Verfahren erhebt Hölscher, DLZ. 1930, 1729 ff. — Sehr viel einfacher, nur eben allzu einfach, gestaltet sich dasselbe Problem bei **Kennett**<sup>2</sup>: älteste Stelle ist ihm Jer. 23, 5—8, und daraus fließt dann im Zusammenhang mit den Zeitverhältnissen alles weitere. — Die neue Auflage von **Schmidts**<sup>3</sup> schönem Vortrag (Bd. 26, 100) ist um einen Hinweis auf Spuren ähnlicher Erwartung in einem nengefundenen althphönikischen Epos be-

<sup>1</sup> Hugo Greßmann, Der Messias. Hrsg v. Hs. Schmidt. FRLANT. N. F. 26 Göttingen 1929, Vandenhoeck & Ruprecht. XVII, 506 S.

<sup>2</sup> R. H. Kennett, The Origin and Development of the Messianic Hope. Old Testament Essays (§ 2). S. 219—245.

<sup>3</sup> Hs. Schmidt, Der Mythos vom wiederkehrenden König. (Aus d. Welt d. Religion. Bibl. Reihe H. 10). Gießen 1933, Tüpelmann. 32 S.

reichert. — Das glänzend ausgestattete Werk von **Brierre-Narbonne**<sup>1</sup> will die Übereinstimmung der messianischen Weissagungen des AT. mit ihrer Auslegung im Judentum und im NT. durch Tabellen anschaulich machen. Doch ist ein großer Teil der ganz im Sinne der Tradition ausgewählten atl. Stellen von Haus aus gar nicht messianisch, so daß das Problem hier gerade in der messianischen Umdeutung läge!

### 3. ATL. THEOLOGIE

56. Die „atl. Theologie“ war die alte, aus der dogmatischen Auswertung der Bibel hervorgegangene Form der Disziplin, die dann zunächst in der Behandlung und Problemstellung, zuletzt auch im Namen sich zur historischen Disziplin, zur „Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion“ wandelte. Aus der Erkenntnis heraus, daß die geschichtliche Darstellungsform Wesentliches, was nicht bloß den spezifisch theologischen Bedürfnissen dient, sondern was auch die Religionswissenschaft im Sinn einer phänomenologischen Behandlung braucht, zu kurz kommen oder ganz unter den Tisch fallen läßt, kehrt man heute zur „Theologie“ mit ihrer systematischen Darstellungsform zurück; gegenüber früher immerhin mit dem wesentlichen Unterschied, daß sie nur als Ergänzung neben der „Religionsgeschichte“ gedacht ist und sich der historischen Orientierung selber nicht mehr entziehen kann. In diesem Sinn ist sie von verschiedenen Seiten verlangt worden, haben **Eißfeldt**, **ZAW.** 44, 1 ff. und **Eichrodt** ebd. 47, 83 ff. über ihre Gestaltung diskutiert. Heute liegt nun, als zweiter Teil seiner Religionsgeschichte (§ 39), ein auf die Bedürfnisse der Studenten zugeschnittenes kurzes Lehrbuch von **Sellin**<sup>2</sup> vor. Als Aufgabe bestimmt er, die „geistig-religiöse Welt, die dem AT. mit dem NT. gemeinsam ist, herauszustellen und systematisch zur Darstellung zu bringen.“ Der darin beschlossene Grundsatz, unter Ausscheidung der außerisraelitischen Elemente und alles dessen, was zur nationalen Kultreligion Israels gehört, die Darstellung auf die sittlich universale prophetische Religion zu beschränken, war bei der engen Verflechtung dieser Strömungen allerdings nicht durchzuführen. Vollständigkeit ist nicht erstrebt, sondern bewußt eine Auswahl getroffen. Die Gliederung (I. Gott und sein Verhältnis zur Welt, II. Der Mensch und die Sünde, III. Gottes Gericht und Heil) läßt einen Abschnitt über des Menschen Verkehr mit Gott (Gebet, Kult usw.) vermissen. Dem Unterschied der Zeiten und der geschichtlichen Entwicklung ist überall

<sup>1</sup> Jean Brierre-Narbonne, *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la Littérature juive en accord avec le Nouveau Testament*. Paris 1933, Geuthner. 80 S.

<sup>2</sup> E. Sellin, *Theologie des AT. (Atl. Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage. II. Teil*. Leipzig 1933, Quelle & Meyer. 139 S.



Rechnung getragen. S. ist peinlich bemüht, nichts in die Texte einzutragen, wenngleich das begriffliche Bestreben, den Sinn nicht der einzelnen Erzählung, sondern ihres größeren Zusammenhanges (etwa des Jahwisten) zu erfassen, einen etwas unsicheren Faktor in die Rechnung einführt (S. 72 u. ö.), und jene Neigung, möglichst viel auf Mose zurückzuführen, sich auch hier auswirkt. Aber trotz alledem ein wohlgelungenes und recht dankenswertes Buch! — Vgl. nun auch W. Eichrodt, †Theologie des AT. I. Gott und Volk (1933).

57. An der bekannten Parallele von Hesiod und Amos entwickelt Hempel<sup>1</sup> das Besondere des israelitischen Propheten (Doppelbewußtsein des Abstandes von der Gottheit und des eigenen Berufenseins) und zeigt analoge Züge im israelitischen Kult auf.

Das Verhältnis der atl. Religion zur Geschichte wird von zwei Seiten behandelt. Hempel<sup>2</sup> findet das Besondere der atl. Idee der Geschichte nicht so sehr darin, daß man im Geschehen unter den Völkern Gottes Wirken findet, oder nationales Unglück als Folge des göttlichen Strafzornes auffaßt, was beides im Alten Orient seine Parallelen hat, als darin, wie drei Gedankenkreise über die im Bereich des Vergeltungsglaubens anthropozentrisch aufgefaßte göttliche Geschichtsleitung hinausführen (die Bundesidee, die Einordnung der Sünde in den Heilsplan, die Geschichte als Geschichte des göttlichen Erbarmens), sowie im Nebeneinander des nahen und des fernen Gottes (Immanenz und Transzendenz). Ein zweiter Vortrag „Die Stellung des AT. in der Geschichte des religiösen Bewußtseins als systematisch-theologisches Problem“ behandelt den Grundtypus der Offenbarungsreligion in seiner verschiedenen Gestaltung. — Gegenüber der gelegentlichen Bestreitung des besonderen „geschichtlichen“ Charakters der israelitischen Religion — vgl. Cramer (§ 21) — zeigt Weiser<sup>3</sup>, wie einerseits der atl. Glaube aus den Ereignissen der Geschichte (Rettung aus Ägypten, Verleihung Kanaans, Davids Person und Werk usw.) herauswuchs, und andererseits an der Bildung des Jahwevolkes, der Entstehung des Königtums, an den Propheten usw. der Einfluß des Glaubens auf den Gang der Geschichte zu beobachten ist. Weiter führt er aus, wie die Geschichte im AT. immer zur Geschichtsideologie wird, die nicht am Geschehen als solchem interessiert ist, sondern an Gottes Wirken darin. Wie Israels Gottesglaube in den großen Konstruktionen des J., E., Dt., usw. „Geschichte“ in

<sup>1</sup> Joh. Hempel. Der Frömmigkeitstypus der atl. Religion. Old Testament Essays (§ 2). S 46—54.

<sup>2</sup> Joh. Hempel, AT. und Geschichte (Studien des Apologetischen Seminars, herausg. v. C. Stange. H. 27). Gütersloh 1930, Bertelsmann. 88 S.

<sup>3</sup> Art. Weiser, Glaube und Geschichte im AT. BWANT IV 4. Stuttgart 1931, Kohlhammer. 99 S.

diesem Sinne schafft, beweise eine besondere Denkart, die im Erleben der Mosezeit wurzle. Gegenüber Hempel (s. o.) läßt er an der altorientalischen Geschichtsauffassung keinen durchgehenden Gerichtsgedanken gelten (S. 46f.) und bestreitet auch die von jenem behauptete anthropozentrische Auffassung; vgl. Hempel, ThLZ. 1932, 125 ff., der namentlich den Begriff der „Geschichte“ enger gefaßt sehen möchte.

58. Eißfeldt<sup>1</sup> entwirft ein tiefgeschautes Bild vom Werdegang der atl. Gottesauffassung, eine Geschichte der israelitischen Religion in nuce, als dem gemeinsamen Besitz von Judentum, Christentum und Islam gegenüber der griechischen Gottesanschauung. — In scharfer Ablehnung der Interpolationstheorie Stades wie auch der Meinung, die im Mal'ak Jahwe eine Erscheinungsform Jahwes sieht, bestimmt Rybinski<sup>2</sup> aus AT. und NT. denselben als einen kreatürlichen Engel, der als Bevollmächtigter Gottes auftrete, aber weder als Gott selbst noch als seine Selbstoffenbarung in der kreatürlichen Sphäre aufgefaßt werden dürfe. Auf eine geschichtliche Entwicklung der Vorstellung wird verzichtet; das Verhältnis zu den übrigen Engeln bleibt unerörtert. Der Wert des Buches liegt im zweiten Teil, in der Darstellung der Lehre der Kirchenväter über den Mal'ak, die deutlich den ersten Teil beeinflusst.

## NACHTRÄGE

Zu § 9: Eißfeldts<sup>3</sup> Einleitung, von weitem Blick und gutem Urteil, weiß die wertvollen Errungenschaften der Wellhausenschen Position zu wahren und selbständig weiterzuführen. Ihre bewußt literarische Haltung, die freilich gerade beim Hexateuch und im Versuch, den dreifachen Erzählungsfaden bis Könige durchzuführen, auf gewisse Bedenken stoßen muß (vgl. DLZ. 1934, 1969 ff.) wird gemildert und ergänzt durch den literargeschichtlichen Unterbau des I. Teils, eine Darstellung der kleinen Redeformen im Sinn der Gattungsforschung. — Als Hengstenberg redivivus will Möllers<sup>4</sup> Einleitung die Tradition im ganzen Umfang retten: Pentateuch mosaisch, alle Prophetenbücher (auch Jes. 1—66!) gleich Daniel echt, die Psalmen nach ihren Überschriften, Sprüche und Prediger von Salomo verfaßt usw. Geschickt, aber geschichtlichen Sinnes

<sup>1</sup> O. Eißfeldt, Vom Werden der biblischen Gottesanschauung und ihrem Ringen mit dem Gedanken der griechischen Philosophie (Hallische Universitätsreden.) Halle a. S. 1929, Niemeyer. 18 S.

<sup>2</sup> Joseph Rybinski, Der Mal'akh Jahwe. Paderborn 1930, Schöningh. 123 S.

<sup>3</sup> Otto Eißfeldt, Einleitung in das AT. unter Einschluß der Apokryphen u. Pseudepigraphen. (Neue theol. Grundrisse.) Tübingen 1934, F. Mohr. XVI, 752 S.

<sup>4</sup> Wilh. Möller, Einleitung in das AT., her. in Verbindung mit Grete u. Hans Möller. Zwickau 1934, Herrmann. XVI, 301 S.

bar, wird mit symmetrischem Aufbau, Sprachbeweis, Befund der Ausgrabungen usw. operiert und die Fachliteratur gegeneinander ausgespielt; letztlich maßgebend sind dogmatische Gesichtspunkte und das Zeugnis des NT.

Zu § 15: Vom Bonner Kommentarwerk erschien noch **Heinischs Exodus**<sup>1</sup>, reichhaltig und gründlich, mit ausführlicher literarischer und historischer Einleitung und Exkursen zu Dekalog und Bundesbuch. Ferner (zu § 16) **Junkers**<sup>2</sup> Deuteronomium mit schön orientierender Einleitung (ohne eigene Stellungnahme) und guter Sacherklärung.

Zu § 18: Neuerdings verteidigt **Elliger**<sup>3</sup> seine These von der Einheit Tritojesaia gegen Volz (s. o.) und verfolgt seine Spuren in den Deuterjesaia hinein: er ist Verfasser von 52. 12—53, 12 und 47, Bearbeiter der übrigen Ebedlieder und anderer Stücke, ja überhaupt der Sammler und Herausgeber Deuterjesaia. Wenn auch die komplizierten Beziehungen die Hauptthese zweifelhaft lassen, verdienen doch die saubere Methode und die für die Ebedfrage belangreichen Ergebnisse ernstliche Beachtung. — **Caspari**<sup>4</sup> bestreitet umgekehrt die persönliche Einheit Deuterjesaia und läßt nur eine solche im (babylonischen) Standort und in der Abzweckung (Heimkehr und Wiederherstellung Jerusalems) gelten. So wertvoll die tiefbohrende Arbeit im einzelnen ist, so fehlt ihr doch die rechte Durchschlagskraft.

Zu § 27: Anlässlich der Auffindung einer neuen lateinischen Wiener Hs. des IV. Esra bringt **Kaminka**<sup>5</sup> neue Argumente vor für ein hebräisches Original von c. 1—10 und 14 und plädiert für früheren Ansatz: von Hillel und den Tannaiten gekannt und benutzt, die Grundschrift (c. 3—10, Teile von 12 und 14) im Exil von Jojachins Sohn Schealtiel verfaßt, anderes aus persischer und griechischer Zeit — nicht verwunderlich, wo für K. das ganze Jesaiabuch und der ganze Psalter vor-exilisch sind.

Zu § 35: **Watzingers**<sup>6</sup> archäologische Einführung gibt an Hand der Grabungen und Funde eine klare, Probleme und Ergebnisse gut heraus-

<sup>1</sup> Paul Heinisch, Das Buch Exodus. HSchr. AT. I 2. Bonn 1934, Hanstein. XV, 297 S. mit 1 Karte.

<sup>2</sup> Hub. Junker, Das Buch Deuteronomium. HSchr. AT. II 2. Bonn, Hanstein. X, 144 S.

<sup>3</sup> Karl Elliger, Deuterjesai in seinem Verhältnis zu Tritojesaia. BWANT IV 11. Stuttgart 1933, Kohlhammer. 308 S.

<sup>4</sup> Wilh. Caspari, Lieder und Gottessprüche der Rückwanderer. (Jes. 40—53.) BhZAW 65. Gießen 1934, Töpelmann. 264 S.

<sup>5</sup> A. Kaminka, Beiträge zur Erklärung der Esra-Apokalypse und zur Rekonstruktion ihres hebräischen Urtextes. (Schriften d. Ges. z. Förderg. d. Wiss. d. Judentums. Nr. 38.) Breslau 1934, Marcus. 64 S.

<sup>6</sup> Carl Watzinger, Denkmäler Palästinas. Eine Einführung in die Archäologie des heiligen Landes. I. Von den Anfängen bis zum Ende der israelitischen Königszeit. Leipzig 1933, Hinrichs. 117 S. mit 10 Abb. im Text, 88 auf 40 Taf.

arbeitende Darstellung der Kulturstufen Palästinas, die mit reichem, vielfach neuem Bildermaterial ausgestattet ist und auf fachmännischem Urteil beruht.

Zu § 57: Geschichte und gegenseitige Beziehungen der Begriffe Name und Wort Gottes hat Grether<sup>1</sup> in einer stark systematisch orientierten Untersuchung herausgearbeitet und bis ins NT. verfolgt. Die elohistische Deutung des Tetragramms Ex. 3, 14 ff. wäre besser nicht zum historischen Ausgangspunkt genommen und der altorientalische Hintergrund könnte mehr nach den Quellen gezeichnet sein.

---

<sup>1</sup> Osk. Grether, Name und Wort Gottes im AT. BbZAW 64. Gießen 1934, Töpelmann. VIII, 200 S.

# BERICHT ÜBER RELIGIONSPHILOSOPHIE 1926—1933

VON *MAX WUNDT* IN TÜBINGEN

Schon in dem letzten Bericht (Bd. XXIV, Heft 3/4) wurde darauf hingewiesen, daß die religionsphilosophische Arbeit sich allmählich umlagere. In den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts stand im Anschluß an Kant und Schleiermacher die Frage nach der Begründung der Religion im Subjekt ganz im Vordergrund der Aufmerksamkeit; dieser Frage galt die historische und die langsam einsetzende neue systematische Arbeit. Im Laufe der zwanziger Jahre aber und nicht zuletzt wohl als Folge der das Innere aufwühlenden politischen Ereignisse wurde es deutlich, daß es sich zuerst und zunächst in der Religion doch um den objektiven Inhalt und nicht bloß um die subjektive Form handele. Mit großer Entschiedenheit, ja oft mit Leidenschaft wandte man sich von den bisher begangenen Bahnen ab und suchte neue Wege, auf denen man sich des objektiven Gehaltes sicherer glaubte bemächtigen zu können. Nicht die Religion mehr aus der Eigentätigkeit der Vernunft zu entwickeln, sondern sie im Vernehmen des Wortes, im Geschenk der Offenbarung zu empfangen oder in metaphysischer Intuition ihren Gehalt zu ergreifen, darauf richtete sich jetzt das Bemühen.

Die Ansätze der neuen Bewegung waren schon um die Mitte der zwanziger Jahre deutlich und wurden in dem letzten Bericht bereits bezeichnet. Jetzt hat sie sich vollständig herausgebildet; ja vielleicht kann man sogar die Behauptung wagen, daß sie ihre Bahn durchmessen und damit ihren Lauf vollendet hat. Ob ihr die Zukunft gehören wird, ist jedenfalls zweifelhaft.

Im Ganzen stand aber in dem Zeitabschnitt, dem der letzte Bericht galt, noch immer die Frage nach der Begründung der Religion im Mittelpunkt. Die bedeutenden Versuche zu einer neuen Religionsphilosophie, die damals zu besprechen waren, bemühten sich doch fast alle um die Grundlage der Religion und die Frage nach ihrem bestimmten Inhalt wurde höchstens gestreift. Nur bei ganz wenigen Schriften war

das Verhältnis umgekehrt. Selbst die Bücher, die bereits der neuen Bewegung angehörten und den subjektiven Ansatz Kants und Schleiermachers überwinden wollten, konnten sich dieser Lage nicht entziehen und mußten auch ihrerseits zunächst einmal für ihren neuen Standpunkt die Begründung geben. So blieb auch bei ihnen die inhaltliche Ausführung hinter der methodischen Erörterung zurück.

Natürlich wirken solche Bestrebungen auch in dem neuen Abschnitt noch stark weiter; die Frage nach der Begründung wird ja immer eine der Hauptfragen aller Wissenschaft bleiben. Aber das Besondere liegt doch nicht nach dieser Seite, sondern vielmehr nach der Seite des Inhalts. Wie sich die Begründung am Inhalt und an der Durchführung bewährt, ist jetzt die Frage; und man wird nicht leugnen können, daß darauf zuletzt auch alles ankommt. Es ist darum von besonderem Werte, daß die neuen Bewegungen nunmehr dazu übergegangen sind, in ausgeführten systematischen Darstellungen ihren Standpunkt nicht nur zu begründen, sondern an der Entwicklung des Einzelinhalts wirklich durchzuführen, um ihn dadurch zu bewähren.

Diese Wendung zum objektiven Inhalt zeigt sich aber in zwei bezeichnend unterschiedenen Gestalten. Am meisten Aufsehen auch in außerwissenschaftlichen Kreisen hat ohne Zweifel die theologische Bewegung erweckt, die man gewöhnlich als dialektische Theologie bezeichnet. Es gehören aber auch noch manche verwandte theologische Richtungen dazu, die nicht demselben Kreise, für den der Name der dialektischen Theologie ursprünglich aufgekommen ist, zugerechnet werden können. Es ist die ganze Bewegung, die in schroffem Gegensatz zu Schleiermacher und seiner Verlegung des religiösen Schwerpunktes in das Subjekt wieder den objektiven Gehalt der Offenbarung in seiner ganzen transzendenten Strenge bewahren wollen. Es ist eine Erneuerung der alten Orthodoxie; eine neue Hinwendung zu dem echten Luther oder jedenfalls zu bestimmten Seiten seiner Lehre. Die Offenbarung als der Quell der religiösen Wahrheit erscheint als eine rein objektive Grundlage des Glaubens im Gegensatz zu der besonders seit Schleiermacher üblichen Entwicklung der religiösen Wahrheiten aus der subjektiven Haltung des Menschen. In anderer Gestalt zeigt sich die gleiche Wendung zu einer objektiven Sicherung des Wahrheitsgehaltes in der Erneuerung der Metaphysik. Gewiß ist auch diese Bewegung älter; sie geht letzthin schon bis in die Zeit vor dem Kriege zurück. Aber auch sie hat heute eine neue Entschlossenheit gewonnen und wagt zu selbständigen inhaltlichen Setzungen fortzuschreiten, während zuvor auch hier mehr die Fragen der Begründung im Vordergrund standen. Der Kantianismus, zumal der neukantischer Prägung mit seiner erkenntnistheoretischen Haltung, wird verlassen und die großen metaphysi-

schen Gedankenbildungen des nachkantischen Idealismus, besonders Hegels, aber auch der aristotelisch-mittelalterlichen Philosophie fesseln die Aufmerksamkeit und reizen zur Nachfolge.

In ihrer Wendung zum Gegenstande sind beide Richtungen einig; aber sie suchen das gleiche Ziel auf sehr verschiedenen Wegen und mit sehr verschiedenen Mitteln. Wo die Offenbarung herrscht, muß die Vernunft sich mit einer dienenden Rolle begnügen, während die Metaphysik es gerade unternimmt, die Wahrheit aus der Kraft der Vernunft zu gewinnen. So kann der Kampf beider Richtungen nicht ausbleiben; an seinem Verlauf und seinem endlichen Ergebnis hängt das Hauptinteresse der heutigen Bewegung in der Philosophie der Religion.

Natürlich wirken daneben auch die älteren Bewegungen nach, die sich die Begründung der Religion im Subjekt, psychologisch oder apriorisch, zur Aufgabe setzen. Auch diese Seite der Frage darf ja nie ganz vergessen werden. Und wenn es gelingt, zu einem Ausgleich der widerstreitenden Richtungen zu kommen — vielleicht die Aufgabe der Zukunft — dann wird auch sie gebührend Berücksichtigung finden müssen.

Von welchem Standort aber immer die Betrachtung der Religion erfolgt, stets wird die Frage nach dem Verhältnis der Religion zur Kultur besonders dringlich bleiben. Ja sie wird gerade in dem heutigen Streit der Richtungen besonders aufgeregt. Denn wenn man die Religion mehr von Seiten des Subjekts betrachtet, so erscheint sie als eine der großen Kulturleistungen der Menschheit und für die Kultur überhaupt von grundlegender Bedeutung. In diesem Sinne wurde sie bisher auch meist behandelt, und die Religionsphilosophie bildete dann einen wichtigen Teil der Kulturphilosophie. Die heute neu an Luther anknüpfende Bewegung dagegen sieht gerade in dieser Angleichung der Religion an die allgemeine Kultur eine Hauptschwäche der bisherigen Auffassung; indem sie den Offenbarungscharakter der Religion aufs stärkste betont, stellt sie sie in entschiedenem Gegensatz zu jeder doch immer irgendwie vom Menschen her bestimmten Kultur.

Es soll hier von den neuen Bewegungen ausgegangen und 1. die neue Theologie, 2. die neue Metaphysik behandelt werden. Im Zusammenhang mit dieser steht das fortwirkende Interesse 3. für die Mystik. Einen besonderen Antrieb hat durch die objektive Wendung des Denkens 4. die katholische Religionslehre erhalten. Daran sollen sich dann 5. die älteren Richtungen anschließen. Hierher gehört die Religionspsychologie, die Religionssoziologie, auch die Religionsvergleichung, die Phänomenologie der Religion und der religiöse Apriorismus. 6. soll dann das Verhältnis zwischen Religion und Kultur behandelt und endlich 7. einige allgemeine Überblicke

über die Religionsphilosophie besprochen werden. Daran reihen sich 8. noch einige Werke zur Geschichte der Philosophie überhaupt, soweit sie nicht schon in den vorangegangenen Abschnitten behandelt sind. Im allgemeinen sollen die historischen Werke bei den Richtungen mit besprochen werden, in deren Sinne sie unternommen sind.

Auch diesmal wieder werde ich zahlreiche, selbst tüchtige und geübte Arbeiten nur kurz streifen können, bei manchen werde ich mich mit Erwähnung begnügen müssen. Ich muß dafür abermals die Nachsicht der Leser und Verfasser in Anspruch nehmen; die zu besprechende Literatur ist gewaltig und der Bericht muß sich in bestimmten Grenzen halten.

Zu besonderem Danke bin ich Herrn Dr. Wilhelm Weischedel verpflichtet, der mich bei der Vorbereitung dieses Berichtes, sowie bei der Auswahl und Anordnung der zu besprechenden Bücher erheblich unterstützt hat.

## 1. DIE NEUE THEOLOGIE

Als führend darf hier wohl die sog. dialektische Theologie gelten, da alle anderen Bestrebungen doch irgendwie durch die Auseinandersetzung mit dieser bestimmt sind. Es ist darum von besonderer Bedeutung, daß auch sie von den nur grundlegenden zu ausführenden Erörterungen fortgeschritten ist und daß Karl Barth selbst in seinem Werke *Die kirchliche Dogmatik*, 1. Bd., *Die Lehre vom Wort Gottes*, 1. Halbbd (Chr. Kaiser 1932) begonnen hat, ein umfassendes System der Dogmatik zu geben. Allerdings bietet dieser Band nur noch Prolegomena, *Die Lehre vom Worte Gottes und von der Offenbarung*. Aber da Barth mit Recht die Lehre von der Offenbarung in der Lehre vom dreieinigem Gott ausgesprochen sieht, so entwickelt er auch diese Gotteslehre und damit den Kernbegriff jeder christlichen Dogmatik. Das Werk hat für die Entwicklung der dialektischen Theologie zweifellos große Bedeutung, weil hier zum ersten Male der Versuch gemacht wird, auf dem neuen Boden ein durchgeführtes System der Dogmatik zu errichten. Erst an solcher Durchführung aber kann sich die Wahrheit eines Grundgedankens erweisen, kann sich erweisen, ob er wirklich fähig ist, das ganze Gebäude zu tragen, oder ob dazu nicht doch die Grundlagen in andere, zuvor bestrittene Gebiete erweitert werden müssen.

Die Aufgabe der Prolegomena ist die Verständigung über den besonderen Erkenntnisweg der Dogmatik; dieser ist die Offenbarung und die Offenbarung ist zugleich der wesentliche Inhalt selber. Darum sind die Prolegomena ein Teil der Dogmatik selber und die Rechtfertigung



des Weges geschieht auf dem Wege selber. Das materiale Dogma ist darum hier schon mit behandelt, insbesondere das Hauptdogma, die Lehre von der Trinität. Sie ist nichts anderes als der Ausdruck der Lehre von der Offenbarung, da Gott eben als der sich offenbarende der dreieinige ist.

Man weiß, wie sehr diese Richtung jede Begründung der Religion vom Menschen her ablehnt; Barth erklärt, daß er gegenüber der ersten Bearbeitung des Buches (*Lehre vom Wort Gottes*, 1927) die existentialphilosophische Begründung ausgeschieden habe, da sie nur eine Fortsetzung Schleiermachers, Ritschls, Hermanns sei und er in dieser „nur das klare Verderben der protestantischen Theologie und Kirche“ erblicken könne (S. VIII). Und so haben wir denn ja auch in den letzten Jahren bis zum Überdruß die Versicherung vernehmen müssen, daß die Wahrheit des Christentums nur in einer passiven Annahme des göttlichen Wortes, aber in keiner Weise durch eine tätige Erkenntnishandlung des Menschen zu gewinnen sei. Es fragt sich, ob dieser Standpunkt bei der Durchführung wirklich rein zu erhalten ist; es fragt sich, ob dann das Empfangen des göttlichen Wortes begreiflich gemacht werden kann, wenn Gott und Mensch immer nur in ihrem Gegensatz zueinander gesehen werden. In der Tat kann auch Barth nicht bestreiten, daß die Erkennbarkeit des göttlichen Wortes auf eine Gemeinschaft, ja auf ein Einssein des Göttlichen und Menschlichen hindeutet. Die Wirklichkeit der Erkenntnis Gottes ist der Glaube; im Glauben gewinnt der Mensch eine wirkliche Erfahrung vom Worte Gottes. Dies ist aber nicht anders möglich, als daß der Mensch selber im Glauben „gottförmig“ ist; es ist nicht anders möglich, als durch ein Beieinander, ja durch ein „Einssein des göttlichen und des menschlichen Logos“ (S. 255). Unterscheidet sich das noch von der Lehre der Mystik? Mag Barth noch so sehr betonen, daß bei solchem Einssein auch immer die Unähnlichkeit und Fremdheit bestehen bleibt; das ist doch wahrhaftig auch der Mystik nicht unbekannt. Es geht eben nicht an, Mystik und Glauben an das Wort völlig auseinander zu reißen als zwei nur entgegengesetzte Gestalten der Religion. In allem christlichen Glauben ist auch die Wahrheit der Mystik mit enthalten, und die Lehre von der Erkennbarkeit des Wortes läßt sich gar nicht durchführen, ohne Gedanken zu Hilfe zu rufen, die ihren Ursprung aus der Welt der Mystik nicht verleugnen.

Ebenso stark wird von der neuen Theologie der Gegensatz zu jeder Art philosophischer Weltdeutung betont; hört man manche Wortführer der Bewegung, so hat man den Eindruck, daß die Theologie mit der sonstigen Wissenschaft überhaupt in keiner Verbindung stehe. Auch hier muß es sich zeigen, wie weit sich ein solcher Gedanke bei der Durchführung bewährt, ob er sich überhaupt durchführen läßt. Gewiß

betont nun auch Barth den Unterschied der Dogmatik zu jeder andern Art Wissenschaft stark, wobei er sich die Sache allerdings etwas leicht macht, indem er einen sehr engen Wissenschaftsbegriff, den des Neukantianismus, zugrunde legt, der eigentlich nur den exakten Wissenschaften gerecht wird. Aber wenn er dann die Aufgabe der Dogmatik als die Selbstprüfung der Kirche hinsichtlich des Inhalts ihrer Rede von Gott, hinsichtlich der Übereinstimmung der Verkündigung mit der Offenbarung bezeichnet, so ist solche Selbstprüfung und Selbstkritik doch überhaupt der letzte Sinn aller wissenschaftlichen Forschung. Daß sie nur mit den menschlichen Denkmitteln geleistet werden kann, ist selbstverständlich; die Dogmatik steht in dieser Hinsicht also auf dem gleichen Boden, wie alle Wissenschaft überhaupt. Da sie sich aber auf den höchsten Gegenstand richtet, so kann sie gar nicht anders als eine führende Rolle in dem Ganzen der Wissenschaft beanspruchen. Dem kann sich auch Barth nicht entziehen, indem er die Kirche bezeichnet „als den verborgenen, aber dennoch und gerade so wirklichen Raum aller menschlichen Erkenntnisbemühungen“ (S. 291). Die auf welchem Wege immer gewonnene Erkenntnis von Gott wird auf jeden Fall den Anspruch erheben müssen, alle sonstige Erkenntnis in sich zu schließen. Mit diesem notwendigen Führungsanspruch der Theologie, dem sich auch Barth nicht entziehen kann, ist die heute übliche, aber unüberlegte Trennung von aller sonstigen Wissenschaft natürlich unvereinbar.

Ganz besonders wird aber die Theologie immer der Philosophie entgegengestellt; daß sie mit dieser nichts, aber auch gar nichts zu tun habe, daß zwischen beiden nur unbedingte Feindschaft herrschen könne, ist ein immer wiederholter Glaubenssatz der heutigen Theologie. Wenn wir uns nun aber dem wichtigen Abschnitt in Barths Buch, der Lehre von dem dreieinigen Gott, zuwenden, so wüßte ich nicht, wie man hier die Grenze zwischen philosophischen und theologischen Begriffen eindeutig ziehen wollte. Barth leitet hier in schönen und lehrreichen Ausführungen die Lehre von dem dreieinigen Gott aus dem Wesen der Offenbarung ab. Die Offenbarung ist die Wurzel der Trinitätslehre, insofern die drei Momente in ihr enthalten sind, die Verhüllung, die Enthüllung und die Mitteilung. Das ist gewiß im Sinne der christlichen Lehre, aber ganz gewiß auch im Sinne Hegels. Barth muß daher auch die *vestigia trinitatis*, das dem Geschöpf einwohnende Bild der Trinität, zugeben (S. 353). Vor allem aber: wie steht es denn hier mit der doch angeblich einzigen Quelle der Dogmatik, der heiligen Schrift? Barth gibt unumwunden zu, daß diese Lehre, auch nach ihm die Grundlehre des Christentums, sich nicht in der Bibel findet, sondern erst innerhalb der Kirche gefunden sei (S. 396). Die einzige biblische Grundlage ist die Tatsache der Offenbarung; aus ihr ist diese Lehre in der Kirche entwickelt. Wir wollen

gewiß nicht annehmen, daß die Kirche des 4. Jahrhs., die dies Dogma schuf, eine abgefallene Kirche war, eine Möglichkeit, die Barth erwägt, um sie seinerseits aber entschieden abzulehnen (S. 398 f.). Ganz gewiß aber stand sie unter entscheidenden Einflüssen der Philosophie, und daß auch die Philosophie an der Entdeckung und Ausgestaltung dieser — nicht biblischen — Lehre beteiligt war, ist eine Tatsache, um die man nicht herumkommt. So bleibt die Trennung von der Philosophie Forderung und findet in der Durchführung der Dogmatik keine Bewährung. Daß Barth selbst in der Entwicklung der Trinitätslehre vielfach philosophisch verfährt, zumal die biblischen Grundlagen fehlen, wird man bei unbefangener Betrachtung seines bedeutenden Werkes nicht leugnen können.

Neben diesem umfassenden Werk hat die Sammlung von Vorträgen Barths: *Das Wort Gottes und die Theologie* (7.—8. Tausend, Chr. Kaiser, 1929) mehr nur noch historisches Interesse, insofern etwas von Barths Entwicklung zutage kommt. Die Philosophie berührt am meisten der Aufsatz über *Das Problem der Ethik in der Gegenwart*. Es soll als eine Frage der Existenz, nicht der bloßen Weltanschauung aufgerollt werden; die radikale Erschütterung des gegenwärtigen Menschen wird der älteren Weise entgegengestellt, die nur eine weltanschauliche Rechtfertigung des allgemein in Staat und Gesellschaft geltenden Sittlichen gesucht habe. Die Frage nach dem Guten vernichte den Menschen mehr, als daß sie ihn erhebe; sie stellt ihn unter das unentrinnbare Gericht, daß der Mensch nicht gut ist, und in ihm stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes und seine Vergebung. Aber damit wird — und ganz gewiß nicht ohne „Weltanschauung“ — nur der negative Ansatz der Ethik betrachtet, den auch die philosophische Ethik in ihrem Sollen sehr wohl kennt. Das ist nur negative Dialektik, die durch die positive, die Entwicklung dessen, was wir tun sollen, ergänzt werden muß. Aus dem bloßen Vertrauen auf Gottes Gnade wird keine Ethik erwachsen, wenn die Gnade nicht selbst wieder als die verpflichtende Macht begriffen wird. Auch hier käme es darauf an, zu dem positiven Aufbau der Ethik fortzuschreiten; dann würde sich auch hier zeigen, daß es mit der bloßen abstrakten Gegenüberstellung von Theologie und Philosophie nicht getan ist.

Das zeigt auch die kleine Schrift von Emil Brunner, *Das Grundproblem der Ethik* (Zürich 1931, Rascher & Cie.). Es wird in das Verhältnis von Freiheit und Bindung gesetzt. Nur die Bindung an Gott kann Sittlichkeit und damit Gemeinschaft schaffen, und mit Recht wird darum die Ehrfurcht als der Kern alles Gemeinschaftslebens herausgestellt. Indem Gott damit wieder entschiedener, als wir es von dieser Seite gewohnt waren, als das Prinzip auch der natürlichen Ordnungen

erfaßt wird, ist der Zusammenhang mit der philosophischen Betrachtung und dem viel geschmähten Idealismus deutlich. Daß die sittliche Bindung keine bloß menschliche ist, lehrt auch dieser; und daß sie sich zuerst im Menschen kundtun muß, wird keine Theologie jemals leugnen können.

Dagegen steht die ältere Schrift von Brunner, Religionsphilosophie evangelischer Theologie (Handbuch der Philosophie, 10. Lieferung, R. Oldenbourg, 1926) noch ganz auf dem äußersten Standpunkt und reißt die Kluft zwischen Theologie und Philosophie möglichst weit auf. Es wird darum von vornherein abgelehnt, eine Religionsphilosophie zu geben, denn der christliche Glaube ist grundsätzlich von jeder Art Philosophie unterschieden. Diese erkennt immer den immanenten Begründungszusammenhang als letzthin gültig an, während der Glaube von der Voraussetzung ausgeht, daß dieser Zusammenhang durch die Offenbarung radikal durchbrochen wird. Die Religionsphilosophie kann als Teil einer christlichen Theologie daher nur die Theologie von dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein der Philosophie abgrenzen. Ist doch das Prinzip des Offenbarungsglaubens ein für die Vernunft durchaus paradoxes, nämlich die Einheit des göttlichen Wortes in der Schrift mit dem Wort Gottes in der Seele, Einheit also der heteronomen Autorität und der autonomen Freiheit. In den einseitigen Richtungen der alten Orthodoxie, des Rationalismus, des Subjektivismus und Historismus geht diese paradoxe Einheit verloren, indem nur je eine Seite festgehalten wird. Die wahre Aufgabe ist aber, sie in ihrer vollen Schärfe zu behaupten. Man ist erstaunt, aus dieser Darlegung zu erfahren, daß der Satz von der Einheit der Gegensätze ein der Vernunft und Philosophie fremdes Prinzip sein soll, da er doch vielmehr seit Heraklit das Grundprinzip der spekulativen Vernunft und damit der Philosophie gewesen ist. Daß die Theologie, schon indem sie Lehre ist, die Vernunft in den Mittelpunkt ihres Wesens aufgenommen hat, kommt auch hier bei Brunner nicht zu genügender Geltung. Aus der Vernunftfeindschaft entspringen dann solch überspitzte Äußerungen, wie die, daß der „christliche Glaube an dem Unterschied von kultischer und sittlicher Religion nicht interessiert“ sei (S. 55). Nicht zuletzt durch solche Übertreibungen hat sich die Theologie zur Mitschuldigen an der heutigen dringenden Gefahr der evangelischen Kirche gemacht.

Brunners Hauptbuch *Der Mittler, Zur Besinnung über den Christusglauben* liegt in zweiter unveränderter Auflage vor (Mohr, 1930). Es gehört sicher zu den wichtigsten Werken dieser Richtung. Natürlich ist das Buch in seinen Einzelausführungen rein theologisch; ich werde mich daher mehr auf die grundlegenden Abschnitte beschränken. Hier wird nun der Gegensatz zwischen Theologie und weltlich-philosophisch

sophischer Wissenschaft aufs schärfste durchgeführt, wie ja auch in dem andern im letzten Bericht besprochenen Hauptwerk Brunners über Die Mystik und das Wort. Was heute im theologischen Unterbewußtsein über das Verhältnis von Theologie und Wissenschaft, Christentum und Kultur lebt, dürfte in diesen Schriften von Brunner wohl seinen klarsten Ausdruck finden. Allerdings treten damit auch die Schranken solcher Denkweise hier am deutlichsten hervor. So wird zunächst die allgemeine und besondere Offenbarung in schroffen Gegensatz zueinander gestellt. Alle Religion beruht auf Offenbarung, aber die lebendige Volksreligion auf besonderer, spekulative und mystische Religion auf allgemeiner. Insbesondere beruht der christliche Glaube auf einem einmaligen Geschehnis. Dies ist der Hauptgegensatz zu jeder Art Allgemeinreligion und Allgemeinoffenbarung. Soweit auch diese im Christentum anerkannt werde, so nicht, wie im Katholizismus, als ein Teil der Wahrheit, sondern als verzerrte Wahrheit. Insbesondere kennt die allgemeine Religion den Mittler nicht, während Christsein den Glauben an den Mittler bedeutet.

Schon bei diesen Ausführungen sind die Einseitigkeiten deutlich. Die besondere Religion wird immer die allgemeine in sich enthalten. Wenn man schon — zweifellos mit den Mitteln des menschlichen Allgemein Denkens — Besonderes und Allgemeines in dieser Weise einander gegenüberstellt, dann ist das Allgemeine eben im Besonderen enthalten und, wie man sich ihr Verhältnis anders denken soll, ist unerfindlich. Fast noch bedenklicher aber muß es sein, die natürliche Wahrheit gemessen an der christlichen Wahrheit nur als verzerrte Wahrheit gelten zu lassen. Was soll dies mit Bezug auf die wissenschaftliche Erkenntnis bedeuten? Inwiefern wird sie von der Offenbarungswahrheit des Christentums verbessert, zurechtgerückt und überhaupt erst Wahrheit? Denn was Brunner allgemeine Offenbarung nennt, schließt zweifellos die gesamte natürliche Wahrheit mit ein. Wie schon gesagt, muß die christliche Wahrheit den Anspruch erheben, alle Wahrheit in sich zu befassen; wie will sie das aber, wenn alle natürliche Wahrheit nur als verzerrt gelten soll? Wo hat sie in der besonderen Offenbarung die Mittel, die allgemeine Wahrheit zu verbessern und sie überhaupt erst in Wahrheit zu verwandeln? Die Richtigkeit einer solchen Behauptung muß sich immer an den einfachsten und grundlegenden Tatsachen erweisen. Die natürliche Wahrheit und damit auch die sog. allgemeine Offenbarung ruht aber auf den Mitteln des allgemeinen logischen Denkens; und überhaupt müßte sich, wenn man von verzerrter Wahrheit redet, solche Verzerrung gerade an den Grundlagen, an den allgemeinen logischen Regeln also erweisen. Aber selbstverständlich kommt auch die Theologie, kommt auch Brunner in seiner wissenschaftlichen Arbeit nirgends ohne diese Regeln aus. In

der Tat also geht in die besondere Wahrheit der christlichen Theologie überall die allgemeine Wahrheit mit ein. Und es ist doch auch eine ganz überspitzte Behauptung, wenn man die Auffassung, daß die allgemeine Offenbarung ein Teil der besonderen sei, nur als katholisch will gelten lassen, da sie doch die längste Zeit auch die herrschende Lehre des Protestantismus gewesen ist.

In der modernen Theologie stellt sich der Gegensatz nach Brunner vor allem darin dar, daß der historische Jesus und das von ihm verkündigte Evangelium ganz in den Vordergrund geschoben und das von Christus handelnde Evangelium, um das es im Christentum eigentlich und allein zu tun sei, in den Hintergrund gedrängt wird. Der Grund dieses Gegensatzes liege darin, daß auch hierbei die allgemeine Offenbarung überwiegt, Göttliches und Menschliches miteinander verbunden und die Wahrheit von Gott als eine stetige Fortsetzung der menschlichen Wahrheit gefaßt wird. Im christlichen Sinne sei die göttliche Wahrheit dagegen ein Fremdes, vor dem alle menschliche Wahrheit zunichte wird. Insbesondere sei es die Tatsache des Bösen, die im modernen Geiste nicht gesehen werde, die radikale Sünde und damit die Grundstörung des Verhältnisses zu Gott. Merkwürdigerweise wird dabei das Sollen als Kennzeichen dieser Urstörung hervorgehoben, sachlich zweifellos vollkommen richtig, aber unter völliger Nichtbeachtung der Tatsache, daß doch auch im Denken der Philosophie das Sollen die Grundkategorie alles Menschlichen bedeutet. Abermals klingt der die neue Theologie beherrschende Gedanke an, daß das eigentliche Kennzeichen der Offenbarungswahrheit der Widerspruch sei, der alles menschliche Denken aufhebt. „Sünde meint wirklich Widerspruch, Widersetzung“ (S. 118). Wann wird die Theologie endlich davon Notiz nehmen, daß auch das philosophische Denken sich nicht einfach am Faden der logischen Richtigkeit unter Verneinung des Widerspruchs fortbewegt, sondern daß gerade der Widerspruch und die Einheit der Entgegengesetzten ihren Kern und Mittelpunkt bildet?

Was wir bei Brunner lesen, diese schroffe Entgegensetzung der menschlich-natürlichen und der christlich-geoffenbarten Wahrheit, wird heute in der theologischen Literatur in hundertfachen Abwandlungen wiederholt. Wie wenig sich damit aber ein System der Theologie durchführen läßt, beweist Barths Dogmatik, und auch Brunner muß, wo er zu systematischem Aufbau übergeht, wie in seiner kleinen Schrift über Ethik, sehr viel von dieser Ansicht abstreichen. Heute sollte man nun ja auch endlich die Gefahren erkennen, die aus solcher Einseitigkeit der evangelischen Kirche drohen. Die deutsche Glaubensbewegung ist die Antwort auf die neue Theologie; sie bejaht den von der Theologie so scharf herausgearbeiteten Gegensatz, aber sie entscheidet sich für die andere Seite.

Der dritte Führer der neuen theologischen Bewegung, Gogarten, arbeitet besonders den Gegensatz zwischen Theologie und Geistesgeschichte heraus. Sowohl sein theologisches Hauptwerk *Ich glaube an den dreieinigen Gott, Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte* (Diederichs 1926), wie die kleine Schrift *Theologische Tradition und Theologische Arbeit, Geistesgeschichte oder Theologie?* (Hinrichs 1927) gehören hierher. Gogarten wendet sich besonders gegen die Auffassung, nach der der Glaube und die Offenbarung Entwicklungsgeschichte des gläubigen Bewußtseins seien. In dieser können nur allgemeine Wahrheiten erfaßt werden, und das Christentum ist ein einmaliges Faktum und keine allgemeine Wahrheit. Auch er wendet sich gegen jeden Versuch, die christliche Wahrheit irgendwie mit dem Denken zu vermitteln; das bedeute immer ein Denken aus dem Wesen des Menschen heraus, und Gott werde damit ein Gebilde des Menschen. In dem größeren Werk handelt es sich ihm besonders um den Geschichtsbegriff. Die Geschichte wird im modernen Denken als kontinuierlicher Gesamtzusammenhang verstanden, dessen eigentliche Wirklichkeit in dem Übergeschichtlichen, in dem zeitlosen Wesen liegt. Dagegen ist nach Gogarten die Geschichte die Sphäre der Entscheidung; sie darf nicht in ein Übergeschichtliches aufgelöst, sondern es muß ihr ihre eigene Wirklichkeit zuerkannt werden. Dann ist sie aber nicht aus der Idee des Ich abzuleiten, sondern nur aus der gegensätzlichen Wirklichkeit von Du und Ich. Nur bei solcher Auffassung sei es möglich, die Verwandlung des zeitlichen Ereignisses, auf das der christliche Glaube sich bezieht, in eine allgemeine zeitlose Wahrheit zu vermeiden.

Dies ist allerdings ein Geschichtsbegriff, mit dem die Geschichtswissenschaft wohl wenig anfangen könnte. Wenn Gogarten der bisherigen Theologie vorwirft, daß sie den Glauben in bloße Geschichte verwandle, so ist es deutlich, daß er die Geschichte in Glauben verwandelt. Das Reich der Entscheidung in der Begegnung des Ich mit einem Du ist das Reich des Glaubens; und es scheint sonderbar mit der vielgerühmten Geschichtlichkeit des christlichen Glaubens zu stehen, wenn er nur behauptet werden kann auf der Grundlage eines Geschichtsbegriffs, der allem, was man sonst unter Geschichte versteht, widerstreitet. Abwegig ist es auch, wenn Gogarten den Gedanken der Einmaligkeit des Geschichtlichen so sehr übersteigert, daß er jede Allgemeinheit daraus entfernen will. Das schlechthin Einmalige, von dem überhaupt keine allgemeinere Wirkung ausgeht und dessen Bedeutung sich schlechthin in dem einmaligen Geschehen erschöpft, ist doch überhaupt noch nicht Geschichte. Und daß das größte, alles Menschenleben, ja alles Weltgeschehen bestimmende Ereignis, die Erlösungstat Gottes, nur eine einmalige Bedeutung haben soll, ist nach dem gewöhnlichen Sinn der Worte über-

haupt völlig sinnlos. Die Geschichtlichkeit eines Augenblicks ist doch gerade danach bestimmt, wieviel über den Augenblick Hinausweisendes er enthält. Die höchste Geschichtlichkeit des Ereignisses, dem der christliche Glaube gilt, kann allein darin begründet sein, daß er alle Ewigkeit in sich enthält.

Auf der geschilderten Grundlage entwickelt Gogarten dann die Lehre von der Trinität in den Begriffen des Glaubens an die Schöpfung, die Erlösung und die Heiligung. Auf den Einzelinhalt kann ich hier nicht eingehen. Wenn es dabei gleich eingangs heißt: „Zwischen diesen beiden, dem Glauben an die Schöpfung und jedem Versuch, die Wirklichkeit denkend zu verstehen, gibt es keine Vergleichung, sondern nur den ausschließenden Gegensatz“ (S. 43), so bedeutet auch dies ein Losreißen der christlichen Wahrheit von der Wahrheit der Wissenschaft, die mit dem Wesen der Wahrheit ganz unvereinbar ist. Es fällt einem dabei das Wort Kants ein, daß ein Glaube, der sich gegen die Wissenschaft stelle, es auf die Dauer gegen diese nicht aushalten werde.

Aber solche Trennung von der Wissenschaft möchte noch hingehen. Schlimmer und in den Folgen verhängnisvoller ist es, daß Gogarten auch zwischen Christentum und Sittlichkeit eine Kluft aufreißt. Das wird schon vorbereitet, wenn er es in dem Abschnitt über das Evangelium völlig ablehnt, daß der Inhalt der christlichen Verkündigung etwa die von Jesus selbst verkündigte Religion sein könne oder daß Jesus zum sittlichen Vorbild gemacht werde. Es handelt sich vielmehr nur um die Botschaft vom gestorbenen und auferstandenen Christus. Damit sind die Evangelien überflüssig und die maßgebliche Offenbarung liegt allein in den paulinischen Briefen. Schlimmer aber noch sind die Ausführungen in dem Abschnitt über Glaube und Werke. Hier werden Sätze geprägt wie der, „daß es nicht nur sinnlos, sondern auch ein Zeichen des Unglaubens ist, über den Glauben hinaus noch ein Tun zu fordern“ (S. 198). Unter keinen Umständen dürfte es die Aufgabe der Theologen und der Kirche sein, an der „religiös-sittlichen“ Besserung zu arbeiten, sondern ihre einzige Sorge müsse sein, das Wort Gottes lauter und rein zu predigen (S. 203 f.). Die werktätige Liebe gehört „zu den großen ethischen Selbstverständlichkeiten des Menschengeschlechts, zur Idee der Humanität“ (S. 198 f.). Unter der Idee der werktätigen Liebe stand doch ganz gewiß das Werk Jesu Christi; das gehört dann also für solche paulinische Theologie auch zur bloßen Humanität. So bereitet auch diese Orthodoxie, wie dereinst die alte, die neu hereinbrechende Aufklärung vor.

Das größere Werk Gogartens unternimmt, ähnlich wie Barth in seiner Dogmatik, eine Darlegung der Grundlehre des Christentums. Auch hierbei also kann sich die Richtigkeit des Ansatzes in der Durchführung



bewähren. Und auch hier zeigt sich, daß die Theologie dabei nicht ohne Anleihen bei der Philosophie, ja sogar bei dem vielgeschmähten Idealismus auskommt. Geschichte soll ihren Sinn nicht in dem Übergeschichtlichen haben; aber ihre Dialektik sei die zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. „Sichtbar ist an einem Geschehnis, daß es vergangen ist; unsichtbar ist an ihm, daß es als einzelnes, zufälliges im Zusammenhang der wirklichen Geschichte steht. Sichtbar ist an einer Situation, daß sie das Ergebnis menschlichen Wollens und Tuns ist; unsichtbar ist an ihr, daß sie als das Ergebnis menschlichen Wollens und Tuns das Werk Gottes ist.“ Wozu der Lärm, wenn man schließlich eine so rein idealistische Deutung der Geschichte gibt? Auf die Einzelheiten der Trinitätslehre will ich nicht eingehen; daß sie überhaupt dem philosophischen Denken entstammt, wurde schon gesagt. Worum es sich auch für Gogarten handelt, ist die Vergegenwärtigung des Glaubens, die nur aus Besinnung auf eigen Erlebtes erfolgen kann. Solche Selbstbesinnung aber ist ein Werk des menschlich-vernünftigen Geistes und ohne diesen niemals zu vollziehen. Gewiß setzt die Vernunft den Glauben voraus, aber darum verneint der Glaube nicht einfach die Vernunft, sondern erschließt ihr erst ihre wahre Tiefe. Und wie sollte der Glaube zur Selbstverständigung über sich selber kommen, wenn nicht eben die Vernunft, das Werkzeug jeder, auch der theologischen Selbstbesinnung, durch ihn angesprochen wäre?

In der Gefolgschaft dieser Richtung stehen nun noch eine ganze Anzahl Bücher, die hier nur kürzer erwähnt werden können. Besonders hervorheben möchte ich das Werk von Helmut Groos, *Der deutsche Idealismus und das Christentum, Versuch einer vergleichenden Phänomenologie* (Reinhardt 1927). Es führt den Vergleich in sorgfältigen Einzelanalysen aller wichtigen Fragen durch und kommt überall zu dem Ergebnis, daß die beiden verglichenen Größen völlig unvereinbar sind. Ich habe mich in den Blättern für deutsche Philosophie (1928) ausführlicher mit dem Buch auseinandergesetzt und darf mich daher hier mit einem kurzen Hinweis begnügen. Sein Wert liegt in der vollständigen und allseitigen Behandlung des Problems, seine Schwäche darin, daß am Idealismus zwar verschiedene Richtungen unterschieden werden, von denen auch Groos zugibt, daß einige von ihnen dem Christentum näher stehen, daß dem aber das Christentum immer in der gleichen massiven Einheitlichkeit gegenübergestellt wird. Seine Gestalt wird wesentlich aus der Orthodoxie des 17. Jahrh. gewonnen, und zwar nicht so sehr aus deren Lehre (dann hätte die natürliche Theologie nicht übergangen werden dürfen), sondern aus dem allgemeinen Gemeindebewußtsein, wie es sich besonders im Gesangbuch ausdrückt. Das ist aber eine sehr zeitbedingte Gestalt, und andere, davon unterschiedene Ge-

stalten können ebensolchen Anspruch erheben, als christlich zu gelten. Würden auch sie herangezogen, so würde das Ergebnis des Vergleiches ganz anders ausfallen.

Groos betrachtet die beiden Richtungen, ohne sich zwischen ihnen zu entscheiden. Weiter noch kommt der neuen Theologie Hinrich Knittermeyer entgegen in seinem Buche *Die Philosophie und das Christentum*, acht Vorlesungen zur Einleitung in die Philosophie (Diederichs 1927). Hier wird die Überlegenheit des Christentums unbedingt anerkannt und daraus eine unbedingte Herrschaft des Christentums über die Philosophie gefolgert. Nur als „die getreue Magd der Religion“ darf sie ihren Platz noch behaupten, wenn sie den Menschen von seinem Selbst befreit und ihn vor den Widerspruch und damit vor die Entscheidung stellt. Auch für Knittermeyer ist es der Widerspruch, an dem die Philosophie scheitert. Wie er diese Behauptung allerdings mit der Tatsache vereinigen will, daß fast die gesamte Philosophie, und ganz besonders die idealistische, den Widerspruch gerade zu ihrem Prinzip macht, ist sein eigenes Geheimnis.

Gleichfalls in diesen Zusammenhang gehört das Buch von Maria Fuerth, *Caritas und Humanitas, Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens* (Frommann 1933). Es verfolgt geschichtlich die allmähliche Verweltlichung des christlichen Liebesgedankens zur Humanität, unter der Voraussetzung, daß erst durch die dialektische Theologie der Zugang zum christlichen Liebesbegriff durch seine humanistische Verfälschung hindurch gewonnen sei. Die Verfasserin schließt sich dabei der Auffassung Brunners an, nach der die christliche Liebe überhaupt keine Möglichkeit des Menschen, sondern ausschließlich die Möglichkeit Gottes sei. Wie die Theologie dieses „ausschließlich“ angesichts der Mahnungen Jesu zur Liebe begründen will, ist schwer zu sagen. Geschichtlich gesehen ist die Caritas jedenfalls eine der Wurzeln der Humanitas; das zeigen gerade auch die Untersuchungen dieses Buches. Für den Übergang der Caritas in innerweltliche Nächstenliebe wird dabei die Reformation verantwortlich gemacht.

Es ist bekannt, daß jenes schroffe Entweder-Oder, das die neue Theologie erfüllt, zuerst von Kierkegaard in die von dem Harmonieglouben der Hegelschen Lehre erfüllte Welt gerufen wurde. Kierkegaard ist zweifellos maßgebend für die neue Auffassung des Christentums. Damit wendet sich im Zusammenhang der neuen Bewegung die Aufmerksamkeit immer auch wieder dem dänischen Grübler zu. Es ist zu begrüßen, daß Eduard Geismar eine Auswahl aus seiner Gedankenwelt in Kröners Taschenausgabe (Bd. 63) veranstaltet hat: Sören Kierkegaard, *Religion der Tat, Sein Werk in Auswahl*, deutsch von Eduard Geismar und Rudolf Marx

mit einem Vorwort von Gerhard v. Mutius (ohne Jahr<sup>1</sup>). Natürlich kann eine solche Auswahl doch immer nur eine unvollkommene Vorstellung geben, besonders bei einem Schriftsteller, bei dem jedes Werk ein so ganz persönliches Gepräge trägt. Aber eine erste Begegnung mit dem Denker kann sie wohl vermitteln.

Derselbe Eduard Geismar hat auch eine umfassende Darstellung der gesamten geistigen Entwicklung Kierkegaards unternommen, die, wenn vollendet, wohl das Gründlichste über diesen schwer zugänglichen Denker bieten wird: Sören Kierkegaard, Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller (Vandenhoek u. Ruprecht). Mir liegt der zweite Teil vor, der dem Dichter der Stadien gewidmet ist.

Umfassender noch ist die Aufgabe, die sich Walter Ruttenbeck, Sören Kierkegaard, Der christliche Denker und sein Werk (Trowitzsch & Sohn, 1929) gestellt hat. Er gibt, nachdem er über Kierkegaards Leben und die geistigen Einwirkungen auf seine Entwicklung berichtet hat, eine gründliche, mehr systematische Darstellung seines Werkes. Den Beschluß bildet ein Abschnitt über Kierkegaards Einfluß auf die deutsche Theologie. Gern liest man hier den Bericht über die Stellung der verschiedenen Theologen des heutigen Deutschland zu Kierkegaard.

An die Hauptvertreter der dialektischen Theologie können wir noch einige andere theologische Denker anreihen, die nicht der gleichen Richtung angehören, sie zum Teil sogar geradezu ablehnen, aber doch in dem entschiedenen Rückgang auf den reformatorischen Glauben sich diesem Zusammenhang eingliedern. Ihr Verhältnis zur Philosophie ist ein verschiedenes; einige von ihnen halten sie der Theologie fast ebenso fern, wie die dialektische Richtung, andere stehen ihr näher und setzen mehr die frühere Bewegung fort, der das enge Bündnis mit der Philosophie selbstverständlich war. Einflüsse Kierkegaards sind auch bei ihnen bemerkbar.

Am selbständigsten gegenüber philosophischer Betrachtungsweise entwickelt wohl Paul Althaus seine Lehren. Hier kommt zunächst in Betracht sein Grundriß der Dogmatik (Merkel, Erlangen, 1. Teil 1929, 2. Teil 1932). Der erste Teil enthält die Prinzipienlehre und die Apologetik, der zweite bietet den eigentlichen Gehalt des Dogmas. Für uns ist natürlich der erste Teil und die grundsätzliche Stellung am wichtigsten. Auch

<sup>1</sup> Nach einer sehr zu begrüßenden Anregung sollten wissenschaftliche Werke, die ohne Jahresangabe erscheinen, von jeder Besprechung ausgeschlossen sein. Denn die Zeitlosigkeit, die sie damit für sich in Anspruch nehmen, mag man den alten Volksbüchern zugute halten, die bekanntlich immer „in diesem Jahre“ erschienen waren, ziemt sich aber nicht für die beständig fortschreitende Wissenschaft. Wenn ich bei dem obigen Werke eine Ausnahme mache, so nur deshalb, weil eine solche Auswahl ja in der Tat etwas Zeitloses an sich hat.

für Althaus ist die Theologie als Wissenschaft die methodische Selbstbesinnung der Kirche auf die Offenbarung Gottes. Aber wenn man dabei in der dialektischen Theologie geneigt ist, die theologische Wissenschaft von jeder andern Art Wissenschaft scharf zu unterscheiden, hat Althaus ein klares Bewußtsein davon, daß trotz aller Unterschiede doch auch ein enger Zusammenhang besteht. Ein solcher Gegensatz kann immer nur herausgearbeitet werden, wenn man, wie das von jenen theologischen Richtungen so gern geschieht, den Begriff der Wissenschaft ganz unberechtigt positivistisch im Sinne der Naturwissenschaften und vielleicht des Neukantianismus verengt. Althaus dagegen erinnert mit Recht daran, daß alle geschichtlichen Wissenschaften etwas von dem Entscheidungscharakter und der konkreten Bestimmtheit an sich haben, die die Theologie kennzeichnen. Gewiß unterscheidet sich die Theologie von den übrigen Wissenschaften durch die Art ihrer Voraussetzung, die Offenbarung, die Tatsache solcher Voraussetzung überhaupt aber hat sie durchaus mit andern Wissenschaften gemein.

Genauer wird das Verhältnis von Wissen und Glauben, Vernunft und Offenbarung dann in dem ersten Abschnitt des zweiten Teils, der Apologetik, bestimmt. Auch hier scheint mir Althaus durchaus auf dem richtigen Wege, wenn er die Grenzen der verschiedenen Arten der Erkenntnis, der naturwissenschaftlichen wie der historischen, herausarbeitet und ihnen dann das existentielle Erkennen, um das es eben im Glauben zu tun ist, gegenüberstellt. Das Welterkennen wird so als ein Glied in dem übergreifendem Zusammenhang des existentiellen Erkennens gefaßt und damit zugleich das Verhältnis von Wissen und Glauben bestimmt. Existentielles Erkennen ist ein solches, bei dem der Erkenntnisgehalt von dem Erkenntnisakt und damit dem Erkennenden nicht abgelöst werden kann. In demselben Sinne sagt Fichte, daß alles gegenständliche Bewußtsein immer im Selbstbewußtsein gegründet sei. Der Offenbarungsglaube ist solches existentielles Erkennen, und die Offenbarung ist darum die Begrenzung und Begründung der Vernunft. Die vernünftige Wahrheit erscheint so, wie es m. E. auch nicht anders sein kann, als ein Glied innerhalb des größeren Zusammenhangs der geoffenbarten Wahrheit. Es ist das grundsätzlich dieselbe Stellung, die die Scholastik katholischer und protestantischer Prägung immer eingenommen hat. Gewiß werden wir dies Verhältnis heute anders verstehen, als es früher vom Boden der Verbalinspiration aus erschien; es kann natürlich keine Rede davon sein, daß Sätze der Bibel wissenschaftliche Erkenntnisse abändern sollten. Aber auf solche Erkenntnisse bezieht sich eben das existentielle Erkennen der Offenbarung gar nicht. In ihr handelt es sich nicht um Welterkenntnis, sondern um ein Erkennen der Grundlagen menschlicher Existenz, an die wissenschaftliche Erkenntnis nicht heranreicht.

Auf Grund dieser Voraussetzungen wagt Althaus auch wieder von der natürlichen Offenbarung zu reden, deren Bedeutung in der dialektischen Theologie möglichst herabgesetzt, wenn nicht ganz geleugnet wird. Er nennt sie (am Eingang des zweiten Teils) die Uroffenbarung im Unterschied zur heilsgeschichtlichen Offenbarung und weist mit Recht darauf hin, daß beide unlösbar zusammenhängen. Nur weil das Dasein an sich selbst Gottesbeziehung ist, kann es für uns eine geschichtliche Offenbarung durch das Wort Gottes geben. Die geschichtliche Offenbarung ist das Maß der Uroffenbarung; sie kann zwar vieles Neue über diese hinaus dem Menschen mitteilen, aber sie kann doch nichts gegen die Uroffenbarung enthalten. Und so muß auch das Gotteszeugnis der Bibel in seiner Beziehung auf die Uroffenbarung dargestellt werden: „in diesem Sinne ist alles Erkennen Gottes in Christus ein Wieder-Erkennen“ (II S. 15). Gerade in diesem Doppelverhältnis tritt die für alles religiöse Verhalten entscheidende Antinomie zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes deutlich hervor. Sie ist für Althaus' ganze Auffassung des Dogmas von entscheidender Bedeutung, während die dialektische Theologie immer nur die Transzendenz sehen will.

Auch Althaus' Werk gehört zu denen, die, wenn auch nur im Grundriß, das ganze Gebäude der Dogmatik geben. Gewiß betont er dabei stark und im Geiste der Erlanger Überlieferung die biblische Grundlage; aber es bleibt ihm dabei vollkommen bewußt, daß dieser Gehalt dem Verstehen nur nahe gebracht werden kann durch eine denkende Betrachtung, die die Theologie mit allen andern Wissenschaften verbindet. Die Unmöglichkeit, die Theologie von Wissenschaft und Vernunft loszureißen, ergibt sich auch hier, und Althaus' Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander dürfte wohl das Richtige treffen.

In gleicher Ausstattung hat Althaus noch einen Grundriß der Ethik (Merkel, Erlangen 1931) erscheinen lassen, eine neue Bearbeitung der Leitsätze, die er 1928 für seine Vorlesungen drucken ließ. Auch hier betont er die Eigenart des theologischen Standpunktes, doch wird daneben der philosophischen Ethik ihr volles Recht gewahrt. Die Theologie geht über die Grenzen der Philosophie hinaus, denn diese erfasse nicht die ganze Tiefe des Sollens, weil sie es nicht als das Gebot des Herrn verstehe und weil sie nur von der Krisis, nicht von der Überwindung der Krisis wisse. Die letzte Behauptung scheint mir allerdings zu weit zu gehen. Bemerkenswert ist die Entschlossenheit, mit der Althaus auch die bestimmten sittlichen Einzelfragen des heutigen Lebens anfaßt und beantwortet.

Ganz anders steht Karl Heim zur Philosophie. Von ihm liegt zunächst der erste Band seines großen Werkes *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart, Grundzüge einer christlichen Lebens-*

anschauung vor; er trägt den Untertitel Glaube und Denken, Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung (Furche-Verlag 1931). Heim hat an sich ein weit engeres Verhältnis zur Philosophie als Althaus, und zumal in diesem Werke bewegt sich die Erörterung weithin in philosophischen Bahnen. Aber während Althaus dabei der Philosophie unbefangenen den ihr gebührenden Platz im Gesamtzusammenhang des theologischen Denkens einräumt, benutzt Heim die Philosophie nur, um sie an ihre Grenzen zu erinnern und an ihr und ihrem Schicksal die Verzweiflung des nur auf sich gegründeten menschlichen Denkens anschaulich zu machen. Allerdings wird man wohl sagen dürfen, daß er sich die Sache etwas zu leicht macht, indem er die ganze große Vergangenheit der Philosophie und ihren Gedankenschatz in einem Museum einsargen möchte und sich nur an die allerneueste Philosophie hält. Ein solches, in den besonderen Wissenschaften übliches Verfahren ist aber keineswegs einfach auf die Philosophie zu übertragen. Deren Gestalten überdauern die Zeiten, und das Neueste enthält keineswegs die gesamte Wahrheit der Vergangenheit in sich, am allerwenigsten in der Gegenwart, wo man in der Philosophie so leichtsinnig mit diesen Gütern der Vergangenheit umgeht. Wenn die Philosophie daher bei einem ihrer heutigen Vertreter den Konkurs anmeldet, so hat das nicht viel zu sagen, und es müßte mindestens erst untersucht werden, ob es ein Konkurs des Denkens oder des Denkers ist. Auch der Einwand desselben Denkers gegen das Erkennen, daß es für die fliehende Gegenwart immer zu spät kommt und die Identität von Erinnerungsbild und Wirklichkeit eine unbeweisbare Voraussetzung ist, wird das wissenschaftliche Erkennen wirklich nicht erschüttern. Ist es doch nur die alte, längst erwogene Frage nach dem Verhältnis von Anschauung und Begriff. Und wenn jene Identität nicht von vornherein feststeht — wie übrigens auch sonst das Meiste bei der Erkenntnis —, so ist es eben die Aufgabe der Wissenschaft, im Fortschritt ihres Erkennens diese Identität mehr und mehr herauszuarbeiten.

Insbesondere verwirft Heim die frühere Philosophie, weil sie Bewußtseinsphilosophie gewesen sei, während wir heute von der Existenz ausgehen müßten. Wie vorsichtig man dabei aber sein muß und sich hüten sollte, die früheren Denker allzu rasch in ein Museum zu verweisen, zeigt Heims Ablehnung Descartes', in dessen Satz *cogito ergo sum* er den wahrsten Ausdruck der Bewußtseinsphilosophie sieht; statt dessen müsse es heute vielmehr heißen: *sum, ergo cogito*. Aber in der allein maßgebenden ausführlichen Darstellung der Meditationen geht Descartes selber vom *sum* aus; das erste ist ihm der Satz: *ego sum, ego existo*; und erst aus dessen Analyse gewinnt er die *cogitatio* als eine allerdings zu eng gefaßte Ausdrucksform des Seins. Jener berüchtigte

Satz kommt überhaupt nur französisch und nur in knappen Zusammenfassungen bei Descartes vor. Also auch Descartes war Existentialphilosoph!

Der allgemeine Standpunkt, der hier allein hervorgehoben werden kann, ist aus den früheren Schriften Heims bekannt. Die Einsicht in die sehr eng gezogenen Grenzen der Erkenntnis muß das menschliche Denken zur Verzweiflung an sich selber führen; einen sicheren Grund kann der Mensch nur wiedergewinnen, indem er sich auf seine Existenz zurückwendet. Aber dies soll nicht selbst wieder ein Denken sein; in der bloßen Haltung des Zuschauers komme ich nicht zur Existenz, sondern nur im Vollzuge meiner Handlungen. Und hier ist die Stelle, wo sich mir die Unentrinnbarkeit Gottes kundgibt. Man wird hier wohl an Fichte erinnern dürfen. Einer solchen Abwertung des Erkennens hätte er freilich niemals zugestimmt; sie gelingt Heim auch nur deshalb, weil er das Erkennen einseitig als eine analytische Tätigkeit nimmt und seine synthetischen Aufgaben und Möglichkeiten nicht zu ihrem Rechte kommen läßt.

Aus jenem in der Verzweiflung gewonnenen Mittelpunkt des Ich wird das Verhältnis des Ich zur Welt, zum Du und zu Gott entfaltet. Auf diese Abschnitte sei hier nur noch hingewiesen. Nur ein Satz aus dem Schlußabschnitt sei noch hervorgehoben. Hier heißt es in einer Darstellung der Lehre Karl Barths: „Alle Gotteserkenntnis kann nur dadurch geschehen, daß Gott in uns sich selbst erkennt“ (S. 407). Wenn dieser Satz ernst genommen wird, kann der soviel beredete Gegensatz zur Mystik nicht mehr aufrecht erhalten werden.

Mehr für weitere Kreise und ohne auf die methodischen Grundlagen einzugehen, faßt Heim in dem Büchlein *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Quelle & Meyer, Wissenschaft und Bildung, 1926 3. Aufl.) zusammen, was sich als gemeinsame Überzeugung des Protestantismus herausgebildet hat, um es dem Katholizismus entgegenzusetzen.

Am freundlichsten steht unter den hier zu besprechenden Denkern wohl Wehrung der Philosophie gegenüber, und es gelingt ihm darum auch, das Verhältnis der Theologie zu ihr zu bestimmen, ohne die Philosophie zu vergewaltigen. Es handelt sich um das Werk *Geschichte und Glaube, Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens* (Bertelsmann 1933). Der Schleiermacher-Forscher schreitet zu ganz selbständigen, entschieden über Schleiermacher hinausführenden Gedankengängen fort. Leider kann hier nicht auf den reichen Inhalt des Werkes eingegangen werden, sondern wir müssen uns begnügen, einige grundlegende Gedanken hervorzuheben. Auch Wehrung wendet sich gegen die meist aus dem Idealismus abgeleitete Auffassung, derzufolge es sich im Glauben um eine allgemeine Wahrheit handle, von dem das geschichtliche Ereignis nur einen Sonderfall darstelle. Dann würde die

Theologie, in der es nun einmal um ein einmaliges geschichtliches Ereignis zu tun sei, für immer der allgemeinen Religionsphilosophie untergeordnet sein, da diese sich unmittelbar auf jene allgemeine Wahrheit richtet. Mit Recht weist demgegenüber Wehrung darauf hin, daß es sich nur im Naturerkennen um ein solches Verhältnis des Besonderen und Allgemeinen handle, in der Geschichte es dagegen um ein neues, ideelles Allgemeines zu tun sei, ein Sinngebilde, das als Idee vielmehr eine Synthesis von Besonderem und Allgemeinem darstelle. Dabei ist also Historisches und Philosophisches verbunden, und damit ist auch die Möglichkeit einer selbständigen Theologie gegeben. Jede Individualität muß aus ihrem eigenen Bildungsgesetz verstanden werden, je höher sie steht, umso mehr Gesichtspunkte bietet sie zur Beurteilung des Gesamtgebietes. Darum ist nicht der religionswissenschaftliche Standpunkt, weil er von einem Allgemeinbegriff der Religion ausgeht, der höhere; er hat vielmehr eine dienende, keine leitende Rolle, denn in der Geistesgeschichte handelt es sich nicht um allgemeine Formen, sondern um konkrete Sinn-erfüllung. Es soll kein Idealbegriff aufgestellt werden, um aus ihm heraus die Wirklichkeit zu beurteilen, sondern vielmehr aus der Wirklichkeit und ihrer Zielrichtung heraus gedacht werden; das Spekulative, Prinzipielle ist nicht von außen an das Geschichtliche heranzubringen, sondern aus ihm selbst zu erheben. Geschichte ist nicht im Gegensatz zu einem begrifflich Apriorischen das Aposteriorische, sondern sie ist das Hervorbrechen konkreter ewiger Wahrheit und Wirklichkeit.

Hieraus ergibt sich für die Theologie, daß sie nicht an eine ihr vorausgehende Wissenschaft vom Allgemeinbegriff der Religion gebunden ist, sondern daß sie ihre Entscheidungen selbständig treffen kann. Sie ist Selbsterkenntnis des Christentums als Wesensreligion. Wenn dies Urteil über die Bedeutung des Christentums von ihr zugrunde gelegt wird und sie insofern von einem Vorurteil ausgeht, so soll dieses im Laufe der Arbeit in ein seiner selbst gewisses Urteil verwandelt werden. So steht sie, obwohl es ihr um das Geschichtliche zu tun ist, mit dem Glauben auf einem Boden; er ringt in ihr um einen klaren Begriff für die ihm anvertraute Sache, zuhächst um eine Verständigung über sich selbst.

Auch in den folgenden Abschnitten wird immer wieder darauf hingewiesen, daß, wie der Glaube an die Geschichte gebunden ist, so jeder Art geschichtlicher Erkenntnis ein Glaube zugrunde liegt, so daß theologische und geschichtliche Erkenntnis ihrem Wesen nach aufeinander hingerrichtet sind. Glaube und Geschichte sind in der Theologie aufs engste aneinander gebunden, wie das besonders im 8. Abschnitt in der Form von 12 Thesen einleuchtend dargelegt wird. Grundsätzlich wichtig ist dann noch zumal der 9. Abschnitt über den christlichen Geschichts-



begriff, der hier in feinsinnigen Untersuchungen gegen den Geschichtsbegriff des Kritizismus, gegen den hochidealistischen und romantischen Geschichtsbegriff abgegrenzt wird. Er soll die Wahrheit der andern umschließen. Wie eingangs Allgemeines und Besonderes in der geschichtlichen Betrachtung vereint gesehen werden sollte, so jetzt Zeit und Ewigkeit. Die Zeit ist nicht eine nur unreine Daseinsform, die dem ewigen Gehalte eigentlich unangemessen ist, sondern wie Zeit und Ewigkeit in Gott eins sind, so ist die Zeit auf die Ewigkeit angewiesen, und die Ewigkeit drängt sich mit ihrem Gehalte in die Zeit hinein.

Die innerste Übereinstimmung solcher Gedanken mit dem, was auch die große deutsche Philosophie als letztes Ziel erstrebte, ist deutlich. Hier erweist es sich, daß die Theologie im Bunde mit der Philosophie, wobei sie völlig ihre Selbständigkeit wahren kann, zu größerer Klarheit über sich selbst gelangt, als wenn sie sich krampfhaft in einen Gegensatz zur Philosophie hineinsteigert, den sie doch nur durchführen kann, indem sie ein gut Teil ihres eigenen Wesens aufgibt.

Gleichfalls der Frage nach dem Sinn der Geschichte im Rahmen des Christentums gelten die Aufsätze von Erich Seeberg, Ideen zur Theologie der Geschichte des Christentums (Quelle & Meyer 1929). Auch ihm ist es darum zu tun, das Christentum als das große sinngebende Ideal in der Geschichte zu erkennen.

Gegen Tillichs Gottesbegriff (das Unbedingte) wendet sich Ferdinand Kattenbusch, Das Unbedingte und der Unbegreifbare, Eine Studie zum Gottesgedanken (Klotz 1927). Er stellt ihm den christlichen Begriff des unbegreifbaren persönlichen Gottes gegenüber. Daß beide Begriffe einander nicht ausschließen, sondern sich zu ergänzen berufen sind, ist allerdings deutlich.

Das Gemeinsame all dieser Bestrebungen ist der entschieden eingenommene biblizistische Standpunkt. Er ist während des 19. Jahrh. am meisten in der Erlanger Schule vorbereitet; ich erwähne daher hier den Sonderdruck aus der Zahn-Festgabe von Ph. Bachmann, Stellung und Eigenart der sog. Erlanger Theologie (Deichert 1928), ein sicher manchem willkommener Überblick, bei dem man nur bedauert, daß Zahn selber nicht mehr mit behandelt ist.

Eine der wichtigsten Fragen der neuen Theologie ist zweifellos die hermeneutische. Wenn bei der Ablehnung jeder mehr spekulativen Behandlung der christlichen Lehren die Bibel zur einzigen Quelle der Wahrheit gemacht wird, so ist doch deutlich, daß die Bibel einer Auslegung bedarf, schon um das für den Glauben und die Lehre Verbindliche von dem nicht Verbindlichen zu unterscheiden. Ein Wortführer dieser Bewegung hat diese heutige Not der Theologie schon in den Satz gekleidet, daß sich in der Hermeneutik alles entscheide. Es ist darum gewiß ein

zeitgemäßes Unternehmen, wenn Joachim Wach die Geschichte der Hermeneutik im 19. Jahrh. darstellt. Bisher liegen zwei Bände seines großen Werkes vor: Das Verstehen, Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme, II. Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hofmann (Siebeck 1926/29). Welches Gewicht heute auf die Theorie des Verstehens in der geisteswissenschaftlichen Psychologie und der Philosophie gelegt wird, daran sei nur erinnert. Der erste Band behandelt die Grundlegung der neueren geisteswissenschaftlichen Methode durch die Vorläufer Schleiermachers, dann vor allem durch diesen selbst und durch Boeckh und Humboldt. Vielleicht kommt der Unterschied theologischer und philologischer Erklärungsweise nicht ganz genügend heraus. In den folgenden Bänden sollen beide Entwicklungen getrennt werden, und der zweite Band ist daher nur der Theologie gewidmet. Man wünschte manchmal noch schärfere Zusammenfassungen, da die Gefahr, in der Masse des Materials unterzugehen, gelegentlich nahegerückt ist.

Endlich schließe ich hier noch die Polemik gegen die dialektische Theologie an. Sie wird wohl am besten hier eingereiht, obwohl sie sich natürlich vielfach mit andern Richtungen berührt, von deren Standpunkt aus sie erfolgt. Vor allem gegen Barth kämpfen Wobbermins Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (Vandenhoeck & Ruprecht 1929). Allerdings lehnt auch Wobbermin die früher die Theologie beherrschenden Richtungen, Historismus und Psychologismus, ab und sieht in ihnen geradezu die Wurzeln der heutigen Krisis. Aber Barth gelinge deren Überwindung nicht, weil er nicht zugleich auch das Berechtigte ihrer Fragestellungen anerkenne. Er habe die Krisis allein zum Bewußtsein gebracht, sie aber damit nur verschärft. Gewiß müsse alle Theologie in ihrem Ziel theozentrisch sein, dagegen werde sie in ihrem Ansatz immer anthropozentrisch bleiben müssen. Insofern bleibt Wobbermin Schleiermacher nahe, wie er auch dessen Begriff der schlechthinnigen Abhängigkeit als zum Wesen der Religion gehörig bezeichnet. Glaubensinhalt und Glaubensakt dürfen niemals ganz auseinandergerissen werden, sondern gehören notwendig zusammen. Und so wird die Theologie auch ihre Beziehungen zur Philosophie niemals aufgeben können. Sie hat eine doppelseitige Stellung im System der Wissenschaften. Einmal ist sie eine Geisteswissenschaft, aber als Weltanschauungslehre steht sie zur Philosophie in Beziehung; deren autonomer Weltanschauung stellt sie eine theonome gegenüber. So will Wobbermin auf der Linie Luther-Schleiermacher weitergehen. Indem Barth die persönliche Glaubenserfahrung völlig ausschalte, führe er zum Katholizismus zurück. Mit Recht weist auch Wobbermin darauf hin, daß Barth schon in seinen An-

satz philosophische Prinzipien aufnehmen und daher die Selbständigkeit der theologischen Arbeit, auf die er so sehr pocht, nicht zu ihrem Rechte komme.

In deutlichem Zusammenhang mit dieser Schrift steht die kleine Arbeit Wobbermins Schleiermacher und Ritschl in ihrer Bedeutung für die heutige theologische Lage und Aufgabe (Siebeck 1927). In Schleiermacher sieht er den Vater des Psychologismus, in Ritschl den des Historismus. Nur in ihrer Synthese können sie überwunden werden.

Barths Gedankengang im Einzelnen verfolgt Theodor Siegfried in seiner Kritik *Das Wort und die Existenz, Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie, I. Die Theologie des Worts bei Karl Barth, eine Prüfung von Karl Barths Prolegomena zur Dogmatik* (Klotz 1930). Sie steht auf dem Boden Schleiermachers und will daher auch für das Recht der Bewußtseinstheologie eintreten. Richtig wird gezeigt, daß Barth dieser selber in manchem verhaftet ist, vor allem aber, daß Barths formalistischer Rationalismus die Existenzbezogenheit der Ratio selber verkenne. Er meint vor der Ratio zu fliehen und verabsolutiert sie doch.

Bernhard Dörries erhebt in seiner Schrift *Der ferne und der nahe Gott, Eine Auseinandersetzung mit der Theologie Karl Barths* (Klotz 1927) und der ihr folgenden *Am Scheidewege, Ein Wort zu Karl Barths Dogmatik* (Klotz 1928) Einspruch dagegen, daß Gott nur als der ferne Gott gefaßt wird. Er sieht darin (ob mit Recht?) einen Ausdruck reformierter Frömmigkeit, während nach lutherischer Lehre Gott sich auch in der Welt zeige. Der Mensch darf daher nicht nur immer auf seine Nichtigkeit hingewiesen werden, sondern soll in der Religion Mut zu Gott, zu der Welt und sich selbst gewinnen. Daß hier Töne angeschlagen werden, die in keinem christlichen Bekenntnis entbehrt werden können, scheint mir unleugbar; und man möchte den Schriften von Dörries umso mehr Wirkung wünschen, als in weiteren Kreisen aus der dialektischen Theologie fast nur der übersteigerte Transzendenzgedanke gewirkt hat, die Ferne Gottes und sein Gegensatz zur Welt immer und immer wieder betont wird. Auch Dörries weist mit Recht auf die rein verstandesmäßige Behandlung der Dogmen in der dialektischen Theologie hin.

In ähnlichem Sinne setzt sich Johannes Sperl, *Der Theismus als Optimismus des Dennoch* (Adolf Klein 1930) mit dem zuvor erwähnten Buche von Helmut Groos über den deutschen Idealismus und das Christentum auseinander. Auch er warnt vor einer einseitigen Übertreibung des Gedankens der Transzendenz.

Welche Folgen solche Einseitigkeit für die Ethik hat, wird in einer nachgelassenen Schrift des theologischen Ethikers Hans Hinrich

Wend t, Zur Gewissensethik (Buchhandlung des Waisenhauses in Halle 1928) einleuchtend gezeigt. Die Tatsache des Gewissens und sein Verhältnis zu den seelischen Trieben wird einer psychologischen Untersuchung unterzogen. Wendt weist dabei ernstlich auf die Notwendigkeit hin, die geoffenbarten religiösen Ideen mit der Wirklichkeit und gerade auch mit der psychologischen Wirklichkeit in Einklang zu bringen. Der dialektischen Theologie kann dies mit Bezug auf die Tatsache des Gewissens nicht gelingen, wenn sie sich darauf versteift, den gegebenen Zustand des Menschen nur als sündhaft zu verstehen.

In diesem Zusammenhang nenne ich noch das gediegene Werk von Franken, Kritische Philosophie und dialektische Theologie, Prolegomena zu einer philosophischen Behandlung des Problems der christlichen Gemeinschaft (H. J. Paris 1932). Hier wird der Versuch unternommen, den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie als nicht unversöhnlich aufzuweisen. Gewiß haben beide ihre eigene Methode; aber die Philosophie hat als Auseinandersetzung mit dem Kulturbewußtsein ihre besondere Bedeutung, an der auch die Theologie nicht vorübergehen darf. Ihren letzten Grund soll die Philosophie in der christlichen Glaubenswirklichkeit finden. So wird die Philosophie der Theologie eingeordnet, m. E. vom Boden der Theologie aus die einzig mögliche Lösung.

Daran schließen sich einige kürzere Arbeiten, die sich allgemein mit dem Verhältnis der Theologie zur Philosophie und Wissenschaft beschäftigen. Es können hier nur kurz ihre Titel erwähnt werden. H. Hoffmann, Der Idealismus und das Christentum (Paul Haupt 1934). Carl Albrecht Bernoulli, Theologie und Wissenschaft (Benno Schwabe 1933). Willy Freytag, Religion und Logik, Ein Gespräch zwischen Anselm und Markwart (Mann, Pädagogisches Magazin 1929).

In den Kreis der Kritiker der neuen Theologie können wir wohl auch Christoph Schrempf einreihen, der die Kenntnis Kierkegaards in Deutschland besonders gefördert hat, sich aber im Sinne eines freien weltförmigen Glaubens gegen dessen Dogmengebundenheit erklärte. Eine Anzahl seiner Freunde haben ihm zu seinem siebzigsten Geburtstag das Büchlein Im Banne des Unbedingten (Frommann 1930) zugeeignet und sich darin zu seinem Werke geäußert. Von ihm selbst liegt ein Buch über Sokrates, Seine Persönlichkeit und sein Glaube (Frommann 1927) vor, in dem er nicht eigentlich eine historische Darstellung des Sokrates gibt, sondern dessen Gedanken mehr benutzt, um selber zu allgemeinen Lebensfragen Stellung zu nehmen.

Dürfen wir von einem neuen Interesse für Sokrates reden? Das wäre freilich ein wirksames Gegengift gegen die antithetische Dialektik der Theologie. Denn es könnte dieser dadurch zu Gemüte geführt werden, daß solche Dialektik keineswegs aus der Offenbarung, sondern gerade

aus der menschlichen Vernunft entspringt, und daß die Vernunft doch auch nicht ganz ohne Möglichkeit ist, Fragen, die sie selber aufwirft, auch selber zu lösen. Auch noch in einem allgemeineren Sinne scheint der Geist des Sokrates wieder umzugehen und von unsrer Zeit beschworen zu werden. Es bedarf keiner großen Prophetengabe, um vorauszusagen, daß auf die Zeit einer überspannten, vernunftfeindlichen Orthodoxie ein neues Zeitalter der Aufklärung folgen wird. Man darf wohl sogar schon sagen, daß wir mitten darin sind. Führer solcher Aufklärung aber ist immer Sokrates gewesen. In diesem Sinne möchte man das schöne und gründliche Buch von Benno Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert, Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins* (Quelle & Meyer 1929) als besonders zeitgemäß bezeichnen.

## 2. DIE ERNEUERUNG DER METAPHYSIK

Wie heute in der Theologie die Richtung auf den objektiven Gehalt des Dogmas die ältere Richtung ablöst, der es hauptsächlich um die Begründung der Religion zu tun war, so in der Philosophie das neue Streben nach inhaltlicher, metaphysischer Einsicht die vornehmlich durch erkenntnistheoretische Erwägungen bestimmte frühere Richtung. Beide Bewegungen entsprechen einander deutlich und stehen doch auch in einem deutlichen Gegensatz zueinander. Allerdings überwiegen in der metaphysischen Literatur an Gewicht noch immer stark die historischen Untersuchungen, doch behandeln sie vielfach das Geschichtliche auch als ein Gegenwärtiges. Daneben fehlt es nicht an selbständigen systematischen Unternehmungen; aber es sind doch zunächst nur mehr noch Ansätze, und ein ganz einheitliches Bild ergibt sich nicht. Die Absichten dieser Bewegung können daher immer noch mehr aus der geschichtlichen Arbeit beurteilt werden als aus den Ansätzen zu neuer systematischer Fassung. Die historischen Werke seien daher vorausgestellt.

Hier sind zunächst einige allgemeine Schriften über die Entwicklung der Metaphysik zu erwähnen. Die ontologische Frage tritt ganz in den Mittelpunkt, und die methodischen Erörterungen älterer Darstellungen werden mehr zurückgedrängt. In dem Handbuch der Philosophie von Bäumler und Schröter hat Julius Stenzel die Metaphysik des Altertums behandelt (Oldenbourg 1931) und dabei die Seinslehre in den Vordergrund gestellt. Die Darstellung gipfelt in Platon und Aristoteles; demgegenüber wird die hellenistische und spätantike Zeit etwas kurz behandelt. Eine Erweiterung des Abschnittes über den Neuplatonismus wäre gerade in einer Geschichte der Metaphysik vielleicht erwünscht. Die Metaphysik der Neuzeit hat in dem gleichen Handbuch Heinz Heimsöeth dargestellt (ebd. 1927/29). Von den drei Lieferungen reicht die erste bis Kant, die zweite ist allein der Entwicklung von Fichte bis

Hegel gewidmet, die dritte dem 19. Jahrh. Heimsoeths Neigung entsprechend werden die Zusammenhänge mit den religiös-mystischen Bewegungen immer stark betont. Bezeichnend ist die verhältnismäßig ausführliche Behandlung der „Ausläufer“ der idealistischen Bewegung, denen sich heute die Aufmerksamkeit ja überhaupt wieder mehr zuwendet. Das spätere 19. Jahrh. kommt in der Mannigfaltigkeit und dem Ernst seiner metaphysischen Bemühungen nicht ganz zu seinem Recht.

Meine eigene Geschichte der Metaphysik (Geschichte der Philosophie in Längsschnitten, hrsg. v. Moog, Heft 2, Junker & Dünnhaupt 1931) will die grundsätzlich möglichen Antworten auf die ontologischen Hauptfragen in ihren historischen Gestalten herausarbeiten. Es sollte dabei deutlich werden, daß wir einen großen Teil metaphysischen Gedankengutes in der Geschichte der Metaphysik besitzen, von dem auch die systematische Metaphysik unsrer Tage einen stärkeren Gebrauch machen sollte.

Eine kleine Schrift von Walter Ruben, Indische und griechische Metaphysik (Sonderabdruck aus Band 8 der Zeitschrift für Indologie und Iranistik 1931) vergleicht die Entwicklung der Metaphysik bei beiden Völkern, wobei sich bemerkenswerte Parallelen herausstellen. Im Vordergrund stehen dabei die Begriffe von Sein und Werden.

Die zahlreichen historischen Einzelarbeiten, auf die im ganzen hier nur kurz hingewiesen werden kann, gruppieren sich in der Hauptsache um zwei große Gebiete, von denen heute noch immer die wichtigsten Anregungen auf dem Gebiete der Metaphysik ausgehen, um Platon und den Platonismus im Altertum und um den deutschen Idealismus in der neueren Zeit.

Über Platon selbst liegt die eine Lebensarbeit des Forschers zusammenfassende Gesamtdarstellung von Constantin Ritter, Die Kerngedanken der platonischen Philosophie (Reinhardt 1931) vor. Besonders wird hier der Ansatz der platonischen Lehre herausgearbeitet und mit Recht im Politischen gesucht. Bemerkenswert ist auch bei Ritter, wie stark die Alterszeit Platons betont wird; dieser seiner eigentlich ontologischen Epoche wendet sich heute überhaupt besonders die Aufmerksamkeit zu.

Auch von seiner politischen Aufgabe und dem Schicksal seiner Zeit her deutet das schöne Buch von Kurt Hildebrandt, Platon, Der Kampf des Geistes um die Macht (Bondi 1933) die Gestalt Platons. Der Verf. will Platon nicht als einen Stoff zu beliebiger historischer Forschung behandeln, sondern als eine persönliche formende Kraft. In diesem Sinne wird Platon niemals ganz verstanden werden können, wenn man nicht das Vertrauen zur Echtheit der uns überlieferten Briefe, wenigstens des für seine Entwicklung so aufschlußreichen siebenten, faßt.

Auch Hildebrandt behandelt ihn erfreulicher Weise als echt. Eine Übersetzung dieses Briefes mit einigen erklärenden Ausführungen gibt H. Gomperz, Platons Selbstbiographie (de Gruyter 1928).

Besonders wichtig ist das Buch von Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles (2. erweiterte Auflage, Teubner 1931), das den Übergang von der ethischen Betrachtungsweise des jüngeren Platon zur logisierenden Metaphysik seiner Spätzeit, von der Arete zur Diairesis herausarbeitet. Viel beachtet wird auch die Beziehung Platons zur Gegenwart. Ernst Horneffer, Der Platonismus und die Gegenwart liegt schon in dritter Auflage vor (Stenger 1927). Das Buch gilt mehr den allgemeinen wissenschaftlichen und geistigen Bewegungen der Zeit. Dagegen arbeitet Hans Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart (Braun 1929) die verschiedenen Deutungen heraus, die Platons Werk in der historischen Arbeit der Gegenwart erfährt.

Seine metaphysische Ausgestaltung erhielt der Platonismus durch Plotin; ihm, dem noch am wenigsten durchforschten unter den großen antiken Denkern, gelten eine ganze Reihe von Arbeiten. In die etwas unklaren Lebensdaten Plotins sucht Hans Oppermann, Plotins Leben, Untersuchungen zur Biographie Plotins (Orient und Antike 7, Winter 1929) Ordnung zu bringen. Voraus geht eine Untersuchung über Plotins Krankheit unter Heranziehung eines bisher nicht beachteten Berichtes des Firmicus Maternus. In das Zentrum der Plotinischen Philosophie will das Buch von Theodorakopoulos, Plotins Metaphysik des Seins (Konkordia 1928) vordringen. Es bleibt aber zu bedauern, daß dabei der Verf. sich nicht unmittelbar an die Quellen gehalten und diese auch im einzelnen angeführt hat. Bei dem heutigen Stande der Plotin-Forschung sollte jede Deutung der Plotinischen Lehre im engen, auch dem Leser sichtbar gemachten Anschluß an den Text gewonnen werden. Eine sorgfältige Untersuchung widmet Gerhard Nebel, Plotins Kategorien der intelligibeln Welt, Ein Beitrag zur Geschichte der Idee (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 18, Siebeck 1929) diesem wichtigen und für Plotins Metaphysik geradezu zentralen Problem. Er weist überzeugend nach, wie Plotin gerade auf diesem Gebiet die mannigfachen Anregungen der älteren Zeit zu einem Ganzen verarbeitet hat. Allerdings weiß ich nicht, ob der Verf. der philosophischen Bedeutung Plotins ganz gerecht wird, wenn er seine Lehre mehr als das Ergebnis schwärmerischer Mystik und rauschartiger Stunden versteht. Andererseits möchte ich Platon mehr Mystik zuschreiben, als es hier geschieht. Erwähnt sei noch das Buch von Van Lieshout, La Théorie Plotinienne de la vertu (Studia Friburgensia 1926). Es bezeichnet sich auch als Essai sur la genèse d'un article de la Somme

theologique de Saint Thomas und weist in gründlichen Untersuchungen die Nachwirkung des plotinischen Tugendbegriffs in der antiken und mittelalterlichen Philosophie auf. Die neuern deutschen Arbeiten über Plotin hätten vielleicht etwas mehr herangezogen werden können.

In diesen Zusammenhang gehört auch das wichtige Werk von Johannes Hessen, Augustins Metaphysik der Erkenntnis (Dümmler 1931), das eine ausführlichere Behandlung verdiente. In sorgfältigen Einzeluntersuchungen, die sich auf das gesamte augustinische Schrifttum stützen, wird die Lehre vom Erkennen überhaupt und vom religiösen Erkennen herausgearbeitet, zum Schluß Thomas' Stellung zur Lehre Augustins behandelt. Hessen will dabei mit Recht Augustins Philosophie als eine Synthese von Platonismus und Prophetismus verstehen, wobei Prophetismus die biblisch-christliche Denkwelt bezeichnet. Ob er diesen Gegensatz allerdings auf den modernen von Idealismus und Realismus hinausführen durfte, kann man bezweifeln. Die christliche Geisteswelt wird doch auch von Augustin ihrem Kerne nach ganz idealistisch verstanden. Der realistische Einschlag bei ihm dürfte wohl eher auf Nachwirkungen des römischen Denkens, insbesondere Ciceros, zurückzuführen sein, auf dessen Bedeutung für Augustin Reitzenstein nachdrücklich hingewiesen hat. Einen scharfen Unterschied macht Hessen zwischen Augustins Voluntarismus und Thomas' Intellektualismus.

Einer einzelnen, durch Nicolai Hartmanns Ethik angeregten Frage ist Harald Schillings Schrift Das Ethos der Mesotes, Eine Studie zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 22, Siebeck, 1930) gewidmet. Die von Hartmann aufgebrachte Ansicht, daß die Mesotes Werthöhe im Sinne der Synthese sei, muß allerdings angesichts der allgemeinen ethischen Vorstellungen der Griechen für recht unwahrscheinlich gelten.

Auf dem Gebiete der neueren Zeit bewegt sich das Hauptinteresse immer noch um den deutschen Idealismus. Am wichtigsten ist hier im Zusammenhang der religionsphilosophischen Fragen das wertvolle Werk von Emanuel Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum, Gesammelte Aufsätze (Studien des apologetischen Seminars 14, Bertelsmann 1926). Hirsch ist sich der Spannung zwischen Idealismus und Christentum in vollem Maße bewußt, aber er ist ein viel zu gründlicher Kenner des Idealismus, als daß er beide in so einseitiger Weise gegeneinander ausspielen könnte, wie das leider heute meistens von theologischer Seite geschieht. Grundsätzlich sind hier von großer Bedeutung seine Erörterungen über eine christliche Geschichtsphilosophie, deren Wurzel er im Entscheidungsleben erblickt, und die Vorträge über die idealistische Philosophie und das Christentum, die dem Bande den



Namen gegeben haben. Hirschs Ziel ist, den Idealismus zu überwinden, nicht indem man an ihm vorbeigeht, sondern indem man durch ihn hindurch zu einer neuen Philosophie vordringt, die berufen ist, die ewige Wahrheit des Christentums noch reiner zum Ausdruck zu bringen. So lange eine solche nicht vorhanden ist, bleibt auch für Hirsch der Idealismus die tiefste, reichste und dem Christentum nächste Philosophie, die das europäische Denken hervorgebracht hat. Sie verleugnen, heißt der philosophischen Barbarei anheimfallen, die niemals die Kraft haben kann, eine wissenschaftliche Theologie hervorzubringen. Wie ernst es Hirsch mit dieser Auseinandersetzung ist, beweist die ausführliche, eindringende Darstellung der Gotteslehre Fichtes von 1794—1802, die den zweiten Teil des Buches ausmacht. Sie ist besonders auch deshalb wertvoll, weil Hirsch ausführlich die leider noch immer nicht veröffentlichte Nachschrift der Wissenschaftslehre von 1797 in Halle heranzieht. Gewiß bleibt die Spannung zwischen Fichtes Religiösität und der reinen christlichen Haltung deutlich, aber trotzdem scheint mir gerade auch diese Darstellung von theologischer Seite zu beweisen, daß man Fichte, wenn er sich immer zum Christentum bekannt hat, nicht das Recht dazu absprechen darf.

Eine bequem lesbare Darstellung des ganzen Zeitalters des Idealismus gibt Walter Kinkel in seiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie, Entwicklung des philosophischen Gedankens von Thales bis auf unsere Zeit IV. Teil, 1. Abteilung (Zickfeldt 1927). Verdienstlich ist es, daß der Verfasser dabei auch geringere Geister, die sonst wenig beachtet werden, aber den Charakter der Zeit doch auch mitbestimmen, berücksichtigt.

Das Ringen um Kant und um den wahren Sinn seiner Lehre setzt sich fort, und die Frage nach seiner Stellung zur Metaphysik bleibt dabei von entscheidender Bedeutung. Franz Erhardt, Bleibendes und Vergängliches in der Philosophie Kants (Reisland 1926) sieht in Kants Metaphysik — mit Unrecht — etwas Ungewolltes, das der Verfasser selbst zu einer positiven Metaphysik weiter entwickeln will, unter Anknüpfen an die große Überlieferung der Philosophie überhaupt, eine Forderung, die gegenüber den heute manchmal allzu originellen Versuchen, die noch nie Dagewesenes bieten möchten, mit Recht erhoben wird. Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (Cohen 1929) macht den unmöglichen Versuch, Kants Metaphysik aus der Lehre von den Schemata und der transzendentalen Einbildungskraft zu entwickeln. Von der Seite der Moralphilosophie wird Kants Lehre behandelt in der Einleitung, die Rudolf Otto der von ihm besorgten Neuausgabe der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Klotz 1930) beigegeben hat.

Vor allem aber wird auch die gegenwärtige Richtung auf Metaphysik immer die stärksten Anregungen von der neben und nach Kant emporwachsenden großen deutschen Geistesbewegung erhalten. Hier ist zunächst eine feinsinnige psychologische Untersuchung von Hans Günther, Jung-Stilling, Ein Beitrag zur Psychologie des deutschen Pietismus (Reinhardt 1928) zu nennen. Jakob Barion behandelt Die intellektuelle Anschauung bei J. G. Fichte und Schelling und ihre religionsphilosophische Bedeutung (C. J. Becker 1929), indem er den Hauptnachdruck darauf legt, daß für beide Denker die intellektuelle Anschauung das eigentliche Organ der Gotteserkenntnis ist. Es ist das eine wichtige Erinnerung daran, daß man den Begriff nicht nur erkenntnistheoretisch nehmen darf. Lehrreich und verdienstlich besonders wegen seines energischen Hinweises auf Oetinger ist die Schrift von Kurt Leese, Von Jakob Böhme zu Schelling, Zur Metaphysik des Gottesproblems (Weisheit und Tat, Stenger 1927). Es wird deutlich, wie in Schellings Lehre aus alter deutscher Überlieferung Kräfte wirksam sind, die in den Rahmen der üblichen Auffassung des Idealismus gar nicht hineinpassen. Eine eingehende Darstellung der Entwicklung Schleiermachers gibt Arthur v. Ungern-Sternberg, Freiheit und Wirklichkeit, Schleiermachers philosophischer Reifeweg durch den deutschen Idealismus (Klotz 1931). Sie gehört in die durch die neue Theologie entfesselten Streitigkeiten, da sie einem gerechteren Verständnis Schleiermachers dienen will, während nach der Auffassung der dialektischen Theologie ja alles Übel von Schleiermacher und seiner theologischen Lehre stammt. Insbesondere zeigt Sternberg, daß Schleiermacher über den Rahmen des Idealismus hinausweise, wobei man vielleicht hinzufügen möchte: über den Rahmen des Idealismus in seiner heute üblichen Deutung. Denn in der Tat umfaßt der Idealismus ja weit mehr Gedankenrichtungen, als man ihm heute zugestehen mag.

Höchst wichtig auch für die Fragen der Religionsphilosophie ist das große Werk von Theodor Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels, 1. Bd. (Teubner, Leipzig 1929). Es ist selbstverständlich ganz unmöglich, auf dieses umfassende Werk, die Frucht eines ebenso großen Fleißes wie eindringenden Scharfsinns hier gebührend einzugehen. Sein für die gesamte Hegelauffassung entscheidender Wert liegt zweifellos darin, daß hier gezeigt wird, wie tief die Ideen der Hegelschen Philosophie auf allen Gebieten in eingehenden, rein empirischen Forschungen wurzeln. Hegel ist nicht der luftige Baumeister rein begrifflicher Konstruktionen, als der er noch immer in den Vorstellungen der meisten fortlebt, sondern er ist zu seiner großartigen Deutung der Wirklichkeit durch umfassende Erforschung der Tatsachen

jedes Gebietes und durch eine zunächst geradezu nüchtern anmutende Analyse der gegebenen Tatbestände gekommen. Dies ist auch gerade in dem Streit um die Bedeutung des Idealismus für das Verständnis des Christentums, die uns hier vornehmlich angeht, von entscheidender Wichtigkeit. Es konnte Hegel nicht darum zu tun sein, aus reinen Begriffen eine frei schwebende Konstruktion der christlichen Lehre zu geben. Auch hier beruht seine Darstellung auf einer gewaltigen Vorarbeit, die den historisch gewordenen und zumal im lebendigen Volkstum herangewachsenen Gehalt des Christentums sich nach allen Seiten zu eigen gemacht hat. Überhaupt wird es hier deutlich, wie stark der Gedanke einer Erneuerung des Christentums und einer Erneuerung des Volkstums durch die Kräfte des christlichen Glaubens die Entwicklung Hegels bestimmt hat. Auch das liegt weit ab von der üblichen Mißdeutung der Hegelschen Lehre als eines reinen Rationalismus. Das Werk wird dauernd die Grundlage der weiteren Hegel-Forschung bilden, und es bleibt nur zu wünschen, daß der zweite Band recht bald dem ersten folgen möge.

Heute wendet sich die Aufmerksamkeit gerade auch im Zusammenhang der religiösen und theologischen Fragen gern den Denkern in der Nachfolge Hegels zu, die vielleicht vor einer ähnlichen Lage standen, wie die heutige Theologie. Auch ihnen war die Vermittlung des großen geistigen Erbes der Vergangenheit mit dem positiven Gehalte des Christentums zur Aufgabe gestellt. Mir liegt eine kleine Arbeit von Wilhelm Stähler, Zur Unsterblichkeitsproblematik in Hegels Nachfolge (Universitas 4, 1928) vor, die das Problem von Hegel und seiner Schule bis zu Hermann Weiße und I. H. Fichte verfolgt.

Seinen besonderen Weg geht immer der Kreis der Anhänger Schopenhauers. Walter Kawerau fordert eine Neugeburt der Religion auf der Grundlage der Philosophie Schopenhauers (Niemeyer 1929), und zwar durch eine Erneuerung der Metaphysik.

Von diesem großen Erbe an metaphysischem Gedankengut kommt nun freilich nur ein kleiner Teil in den heutigen Bestrebungen um die Metaphysik zur Wirkung. Einerseits ist es die Abwendung von der Geschichte überhaupt, die eine wirkliche Ausnützung der überlieferten Geistesgüter verhindert, andererseits zieht die heutige theologische Richtung auch manche metaphysische Denker in ihren Bann und läßt sie eine Anknüpfung an die hohe Linie der Philosophie vermeiden. Zumal in den Bestrebungen, mit denen wir es hier vornehmlich zu tun haben, die irgendwie auch der Religion gelten, machen sich ganz andere Ausgangspunkte bemerkbar. Allerdings muß man sich hier wie sonst hüten, die heutige Philosophie in bestimmte Richtungen einzuspannen Eigent-

lich muß man jeden Denker für sich nehmen, da in dem Gewirr heutigen Bemühens jeder seine ganz besondere Note zeigt oder zeigen möchte. Gemeinsam ist vielen ein Zug, der die heutige Philosophie zwar mit der heutigen Theologie verbindet, sie aber in einen deutlichen Gegensatz zu der großen idealistischen Vergangenheit der Philosophie in Altertum und Neuzeit setzt. Es ist die starke Trennung der empirischen und metaphysischen Erkenntnis, während der Idealismus immer darauf ausgeht, gewiß auch den Unterschied beider Erkenntnisweisen, aber ebenso sehr ihren Zusammenhang herauszuarbeiten. Dagegen wird heute meistens die Schranke aller empirischen Erkenntnis stark betont, oft überbetont, umso mehr überbetont, als man alles, was darüber hinausliegt, nicht mehr als Erkenntnis will gelten lassen. Hier fängt dann meist das Reich des Glaubens an, und ihm fällt mehr oder weniger alles zu, was man der Metaphysik zurechnen darf.

Am lehrreichsten hierfür sind natürlich die Werke, in denen grundsätzlich über das Wesen der Metaphysik gehandelt wird, und die daher vorangestellt werden sollen. Umsichtig und allseitig werden die hier erwachsenden Probleme in dem Buche von Reinhard Kynast, *Ein Weg zur Metaphysik, Ein Versuch über ihre Möglichkeit* (Meiner 1927) erörtert. Kynast sucht dabei den eigentümlichen Bereich der Metaphysik als ein selbständiges Gebiet zwischen Wissen und Glauben herauszuarbeiten. Er hat an beidem, sowohl am Wissen wie am Glauben teil; und dies ist möglich, weil der Glaube, wie Kynast mit Recht hervorhebt, selbst eine Verwandtschaft zum Wissen besitzt. Das Gemeinsame beider ist die Beziehung auf die Wahrheit. Sie kann allerdings nur richtig verstanden werden, wenn der Intensitätsfaktor an dem Wahrheitsbegriffe als eine notwendige Bedingung desselben anerkannt wird. Deutlicher ist es vielleicht, von Graden der Wahrheit zu reden, ein Ausdruck, den übrigens auch Kynast braucht. Im allgemeinen wird man diesem Standpunkt zustimmen können; und auch was am Schluß über die Methode der Metaphysik ausgeführt wird, daß es sich in ihr um eine Identität von Form und Inhalt, von Begriff und Anschauung handle und sie sich somit auf die Totalität des Seienden richte, verdient Beifall. Kynast verfolgt seinen Grundgedanken durch die verschiedenen, für die Metaphysik in Betracht kommenden Gebiete hindurch, ein weiter Weg, auf dem wir ihm hier nicht folgen können. Bemerkenswert ist die Entschiedenheit, mit der er den religiösen, doch immer auch von der Metaphysik aus aufgeworfenen Fragen nach der Existenz Gottes und seinen Eigenschaften, nach der Freiheit und nach der Seele und ihrer Unsterblichkeit eine Antwort zu geben versucht.

Weit zurückhaltender in dieser Hinsicht ist Gerhard Lehmann, *Vorschule der Metaphysik* (Reuther & Reichard 1927). Auch er betont

den Zusammenhang der Metaphysik mit dem Glauben, ja ihm ist die Metaphysik letzthin überhaupt nur Glaubenslehre. Den Irrweg der bisherigen Metaphysik sieht er hauptsächlich in dem Bemühen, sie erkenntnistheoretisch zu begründen. Weder die Ontologie noch die Erkenntnistheorie ist ein Weg zur Metaphysik. Vielmehr gilt es über alle besondere Erkenntnis, die im Dienste des Lebens steht, zu der reinen Erkenntnis, in der das Leben selbst bewertet wird, vorzudringen. Diese reine Erkenntnis ist Erlebnis und als Erlebnis Glaube; sie hat einen Inhalt, der unmittelbar ist und sich nicht wissen läßt. Er kann daher auch nur in symbolischer Form mitgeteilt werden, indem das Individuum sein Erlebnis in einem Begriff ausspricht, dessen Unzulänglichkeit ihm bekannt ist. Hier wird das Moment des Glaubens, das gewiß in aller Erkenntnis, und ganz besonders in der metaphysischen Erkenntnis zugrunde liegt, doch überbewertet und der Zusammenhang der Metaphysik mit der Wissenschaft allzu sehr in den Hintergrund geschoben. Wohl mag das Wissen immer eingedenk bleiben, daß es aus dem Glauben seine stärksten Kräfte erhält, aber es soll sich deshalb nicht einfach an den Glauben preisgeben.

Das große Werk von Arthur Liebert, *Geist und Welt der Dialektik*, von dem bisher der erste Band *Grundlegung der Dialektik* (Kurt Metzner 1929) im Umfang von 470 Seiten vorliegt, ist vor allem für den hier vorgesezten Zweck viel zu lang. Es mußte darauf ankommen, die entscheidenden Grundgedanken deutlich herauszuarbeiten und sich nicht über alle Richtungen der Philosophie mit solcher Ausführlichkeit zu verbreiten. Es ist richtig, wenn die Idee der Dialektik als die apriorische Bedingung für den Aufbau der Metaphysik bezeichnet wird, und als das entscheidende Werkzeug, um in ihr Wesen einzudringen. Und es mag auch zugestanden werden, daß die Aufgabe der Dialektik eine Synthese der verschiedenen sich bekämpfenden Typen der Metaphysik herbeizuführen berufen ist. Aber eine solche Synthese muß freilich aus einer Tiefe erfolgen, wie sie in diesem Buche nicht erreicht wird; und es erscheint mir etwas überheblich, wenn Liebert die Dialektik Platons, Kants und Hegels als harmonistisch ablehnt, um ihnen seinen tragischen Typus der Dialektik entgegenzustellen. Gerade Lieberts Verfahren ist trotz der Gegenüberstellung der beiden philosophischen Grundgestalten des Ontologismus und Kritizismus ausgesprochen harmonistisch, während sich in Hegels Dialektik doch wahrhaft die tragische Tiefe des Lebens öffnet, die übrigens auch Kant keineswegs fremd ist.

Auch Martin Heidegger liefert in seiner Antrittsrede: *Was ist Metaphysik?* (Cohen 1929) diese völlig dem Irrationalismus aus. Er bezeichnet das Hinausfragen über das Seiende als die Aufgabe der

Metaphysik, damit aber die Frage nach dem Nichts, denn dieses liegt allein außer dem Seienden. Die Grundfrage der Metaphysik soll lauten: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Diese Frage bezieht sich auf das schlechthin Irrationale, ja auf den letzten Grund aller Irrationalität. Und eine andere Antwort kann dieser Frage nicht werden, als daß sie unbeantwortbar ist. Damit ist die Metaphysik dann allerdings rasch am Ende. Noch gesteigert wird dieser Irrationalismus durch Erdmann Schott, Die Endlichkeit des Daseins nach Martin Heidegger (de Gruyter 1930), indem das Problem der Endlichkeit als ein rein theologisches Problem in Anspruch genommen und dem Verstehen die Fähigkeit abgesprochen wird, den Zugang zum Dasein in seiner Endlichkeit zu eröffnen.

In diesen Zusammenhang wird am besten wohl auch das Buch von Wilhelm Koepp, Grundlegung zur induktiven Theologie, Kritik, Phänomenologie und Methode des allgemeinen und des theologischen Erkennens (Bertelsmann, ohne Jahr!) eingereiht, das zu einer theozentrischen, in einer induktiven Metaphysik des Christentums gipfelnden Philosophie der Offenbarung gelangen will.

Das jenseits alles Denkens und Seins Liegende, das den eigentlichen Gegenstand der Metaphysik ausmache, nennt Hugo Dingler, Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten (Reinhardt 1929) das Letzte. Es steht als das Absolute jenseits aller rationalen Konstruktionen, bringt sich aber in allen Bereichen des Denkens, Handelns und Seins zur Geltung. Es ist das Aktive in uns, die letzte Sicherheit, die eine absolute ist, aber nur instinktiv, also als Irrationales, erfaßt werden kann. Es ist anzuerkennen, daß Dingler den entschiedenen Versuch macht, diese Idee eines Letzten nun auch auf allen Gebieten durchzuführen und damit aus dem irrationalen Ansatz doch auch zu einer rationalen Entfaltung zu kommen.

Auch Edgar Daqué, Vom Sinn der Erkenntnis, eine Bergwanderung (Oldenbourg 1931) führt die Erkenntnis an ihrer Grenze in den Glauben über, der hier nur noch stärker christliche Züge an sich trägt. Man kann sich dabei des Eindrucks nicht erwehren, daß die Haltung der Erkenntnis doch vielleicht allzu rasch mit der Haltung des Glaubens vertauscht wird. Dasselbe gilt für das den Aufbau der Metaphysik selber bietende Buch von Daqué, Leben als Symbol, Metaphysik einer Entwicklungslehre (Oldenbourg, 1928). Die symbolische Erkenntnis der Metaphysik soll das Rationale und Mythische miteinander verbinden. Hierin liegt insofern sicher eine Wahrheit, als aller Erkenntnis eine letzte Glaubenshaltung, die man denn auch mythisch nennen mag, vorausgeht. Es fragt sich aber doch, ob diese so sehr bestimmend auch

über die Erkenntnis selber übergreifen darf, wie das bei Dacqué meistens der Fall ist.

Damit kommen wir zu den eigentlich metaphysischen Werken selbst, die nicht nur das Programm, sondern die Ausführung geben. Im Mittelpunkt steht hier überall, wie ja auch bei Dacqué, der Begriff des Lebens. Mit ihm will man die allzu formalistische philosophische Haltung der älteren Zeit, die vornehmlich von der Erkenntnistheorie her bestimmt war, überwinden. Er ist der heutigen Philosophie von verschiedenen Seiten her zugeflossen; eine dieser Quellen war sicherlich Henri Bergson, der allerdings seinerseits aus älteren deutschen Quellen, zumal der Romantik, schöpfte, wie ja so oft in Deutschland das Deutsche erst wieder gewürdigt wird, wenn es ihm auf dem Umwege über das Ausland angeboten wird. Der Verlag Eugen Diederichs hat seine Sammlung der Bergsonschen Schriften in deutscher Sprache durch einen weiteren Band ergänzt, *Die seelische Energie, Aufsätze und Vorträge. Autorisierte Übersetzung von Eugen Lerch* (1928). Ebenfalls eine Sammlung von Aufsätzen bietet der Nachlaßband von Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung* (Cohen 1929). Auch Scheler gehört in die allgemeine Linie der Lebensphilosophie und ist wohl sicher von Bergson beeinflusst. Auch in diesen Aufsätzen ist der anthropologische Ausgangspunkt, der für seine Arbeiten mehr und mehr bezeichnend wurde, deutlich.

Die stärkste Anregung zur Ausbildung des Lebensbegriffs ist in Deutschland zweifellos von Hans Driesch ausgegangen. Seine Philosophie des Organischen wird immer eines der wichtigsten Werke im Kreise der Lebensphilosophie bleiben. Um so merkwürdiger und das eigentliche Problem, das die Philosophie Drieschs aufgibt, ist es, daß er selber in der Ausbildung seiner Metaphysik diese Richtung nicht eingeschlagen hat, sondern vielmehr unter deutlicher Einwirkung der Lehre Descartes' steht, bei dem doch gerade das Leben gar nicht zu seinem Rechte kommt. Bereits in dritter Auflage liegt Drieschs metaphysisches Hauptwerk vor, die Wirklichkeitslehre, ein metaphysischer Versuch (Reinicke 1930). Drieschs Lehre ist auch für das religiöse Gebiet von ziemlicher Bedeutung, da er von seinen biologischen Ausgangspunkten gern den Fragen nach dem Tode, dem Jenseits, der Unsterblichkeit und Gott nachgeht. Die ethische Seite dieser Fragen kommt dabei in ihrer grundlegenden Bedeutung nicht ganz zu ihrem Rechte, sondern die Betrachtung geschieht mehr unter theoretischen, insbesondere naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Es ist bekannt, daß Driesch daher auch die metapsychologischen Phänomene mit heranzieht. Eine Geschichte der Naturphilosophie, die natürlich auch für seinen eigenen Standpunkt lehrreich ist, gibt Driesch in dem Handbuch der Philosophie, unter dem Titel *Metaphysik der Natur* (Oldenbourg 1926).

Die starke Betonung des Lebens in der heutigen Metaphysik erlaubt es schließlich auch, Denker für die Metaphysik in Anspruch zu nehmen, die selbst die Metaphysik als eine selbständige, nicht mehr nur historisch zu behandelnde Wissenschaft völlig abgelehnt haben. So bespricht Alfons Degener, Dilthey und das Problem der Metaphysik, Einleitung zu einer Darstellung des lebensphilosophischen Systems (Röhrscheid 1933), nicht ohne Bewußtsein der Paradoxie seines Themas.

Auch Bewegungen der Philosophie, die ursprünglich aller Metaphysik sehr fern standen oder wohl gar sie bekämpften, werden heute von diesem Zuge zur Metaphysik erfaßt. So der Neukantianismus, wovon das große Werk Ernst Cassirers, Philosophie der symbolischen Formen Zeugnis ablegt. Es liegt der dritte Band vor, der den Titel führt Phänomenologie der symbolischen Formen (Cassirer 1929). Die früher vom Neukantianismus allein beachtete Form der Erkenntnis, die rein rationale, begriffliche, soll hier durch andere Schichten, Schichten des unmittelbaren Bewußtseins unterbaut werden. Dabei wird der Gedanke verfolgt, daß der Gegenstand der Erkenntnis überall seine materielle Dinghaftigkeit abstreift und alle Erkenntnis sich immer deutlicher nur in Gestalten, Formen, Symbolen bewegt. Diese Rückkehr zum Formbegriff, so gewiß sie ursprünglich eine rein logische Bedeutung hatte, ist auch im metaphysischen Sinne von Wichtigkeit; sie kann wohl mit der Erneuerung der Lebenslehre verglichen werden, wenn der Formbegriff hier zunächst auch noch eine ganz andere Bedeutung hat. Ist doch die Lehre vom Leben an der Frage der Form immer ganz besonders beteiligt.

Selbst die exakten Wissenschaften dringen heute zu Voraussetzungen vor, deren metaphysischer Charakter nicht zu verkennen ist. Das zeigt sich in der Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, wie sie Hermann Weyl für das Handbuch der Philosophie geliefert hat (Oldenbourg 1926, 4. u. 5. Lieferung).

In demselben Handbuch behandelt Friedrich Seifert die Psychologie als Metaphysik der Seele (Oldenbourg 1928), ein geschichtlicher Rückblick, der im Gegensatz zu der in letzter Zeit meist üblichen Behandlung gerade den metaphysischen Voraussetzungen auch der Psychologie gerecht wird.

Eine früher viel behandelte metaphysische Frage greift Helmut Groos, Die Konsequenzen und Inkonzsequenzen des Determinismus (Reinhardt 1931) auf, Karl Groos zum siebzigsten Geburtstage gewidmet. Ähnlich wie in seinem Buche über Idealismus und Christentum will der Verfasser auch hier die verschiedenen Standpunkte in ihre äußerste Konsequenz entwickeln, um das Ungenügende jeden Versuchs ihrer Vereinigung aufzuweisen. Die Theorie muß mit dem Determinis-



mus völlig Ernst machen und darf dabei nicht beständig nach den Anforderungen des populären sittlichen Bewußtseins hinschielern, das freilich bei einem solchen Determinismus schlecht besteht. Solches schroffe Gegeneinanderstellen der entgegengesetzten Richtungen ist ganz gewiß immer sehr lehrreich. Helmut Groos hat es bei seinem Lehrer Karl Groos gelernt. Aber dieser bleibt sich dabei immer bewußt, daß zuletzt doch eine Vermittlung erfolgen muß. Als endgültige Lösung ist solcher Standpunkt unmöglich. Es muß das nicht nur zur Lehre von der doppelten Wahrheit führen, die den Sinn der Wahrheit selber aufhebt, sondern geradezu zur Lehre von einer beliebig vielfältigen Wahrheit, ein Standpunkt, der für Denken und Leben gleich unerträglich ist.

Auf die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis und die damit gegebene Möglichkeit, den Wunderglauben zu rechtfertigen, weist Richard Lehmann, *Naturwissenschaft und biblische Wunderfrage* (Evang. Verein für die Pfalz 1930) hin. Ebenfalls vom Boden bestimmter naturwissenschaftlicher Theorien, insbesondere der Lehre von der Mneme, sucht Karl Hasebroek, *Leben, Geist und Gottesglaube* (Helios-Verlag 1929) einen Weg zum Gottesglauben.

Den in jeder Religion vorhandenen Dualismus untersucht Emilia Nobile, *Dualismo e religione* (Albrighi, Segati & C. 1927).

### 3. MYSTISCHE BEWEGUNGEN

Starke Anregungen hat das metaphysische Denken immer von der Mystik erhalten. So lebt diese auch heute neben der erneuerten Metaphysik fort und wirkt vielfach in dieser als ihr lebendiger Antrieb. Der Gegensatz zu der neuen Theologie ist auch dabei deutlich, ja letzthin entstammt er überhaupt dieser Welt der Mystik. Gewiß ist es übertrieben, wenn die neue Theologie die gesamte Philosophie aus der Mystik ableitet und darum mit dieser verwirft; aber daß eine der reichsten Quellen philosophischen Denkens hier strömt, ist freilich unleugbar. Darum ist es kein Zufall, wenn der Gegensatz der Theologie und Philosophie sich auf dem eigentlich religiösen Gebiete als der Gegensatz von dogmatischem und mystischem Christentum auswirkt. Nur ist es dabei eine Folge der ungeheuren Verengerung der christlichen Geisteswelt, die sich die neue Theologie hat zu Schulden kommen lassen, wenn die Mystik heute vielfach aus dem Christentum überhaupt hinausdrängt und die Behauptung von dem unchristlichen Ursprung und Charakter der Mystik von der Theologie annimmt, aber mit umgewechselten Vorzeichen, und sich daher im Namen der Mystik vom Christentum abwendet. Schon die dialektische Theologie sah die Mystik in einem engen Zusammenhang mit dem Germanentum, und sie verwarf sie eben deshalb umso mehr, weil damit ihr rein menschlicher, das heißt eben im Sinne dieser

Theologie ihr sündiger Ursprung bewiesen sei. In der Beurteilung dieses Zusammenhangs stimmt die heutige mystische Bewegung vielfach mit der Theologie überein; aber eben gerade dadurch erhält sie einen neuen Antrieb, weil sie nun als die eigentlich deutsche Glaubensform gesehen werden kann. Das starke Bekenntnis zum Deutschtum, das die politische Bewegung unserer Zeit trägt, kommt so auch der Mystik zugute. Die deutsche Glaubensbewegung ist die selbstverständliche und notwendig erfolgte Antwort auf die dialektische Theologie. Sie stimmt in ihrer Beurteilung des Verhältnisses von Christentum und Germanentum, Dogmatik und Mystik völlig mit dieser überein und bekennt sich nur zu den anderen Gliedern dieses Gegensatzes.

Die zur Besprechung vorliegende Literatur gibt keine genügende Vorstellung von der Breite dieser Bewegung. Sie wirkt sich heute weniger in wissenschaftlichen Untersuchungen aus; soweit solche die Grundlage bilden, sind sie im allgemeinen schon in der Vergangenheit geschaffen. Heute wird diese Gedankenwelt mehr in eine größere Öffentlichkeit hinausgetragen. So ist hier nur einiges zu vermerken, das auch zum Teil an der Grenze eigentlicher Wissenschaft liegt.

Eine Gesamtdarstellung, auch für weitere Kreise, versucht Georg Mehlis, *Die Mystik in der Fülle ihrer Erscheinungsformen in allen Zeiten und Kulturen* (Bruckmann 1927). Besser noch führen in den Geist der Mystik wohl die Quellen selber ein, wie sie Lothar Schreyer, *Die Mystik der Deutschen, Vom Reich der Liebe* (Hanseatische Verlagsanstalt 1933) zu uns reden läßt, indem er nur mit kurzen Worten einleitet und überleitet. Um Verdeutschung und Neuausgaben mystischer Texte hat sich sicherlich der Verlag von Eugen Diederichs besondere Verdienste erworben. Aus Werken dieses Verlages hat Kurt Liebmann mancherlei Abschnitte mystischer Weltbetrachtung zusammengestellt: *Vom Ursprung zur Vollendung, Ein Lebensbuch kosmisch-religiöser Bindung* (Diederichs 1929). Derselben Anregung soll der Diederichsche Verlagskatalog *Stirb und Werde* (1929) dienen.

Zu den Quellen gehören auch die mystischen Texte, die Erwin Rieger aus Pascal in deutscher Übersetzung herausgegeben hat (Georg Müller 1928).

Es folgen einige historische Untersuchungen. Bemerkenswert ist die Arbeit eines Italieners über Meister Eckhardt: Galvano della Volpe, *Il Misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici* (Licinio Cappelli 1930). Es ist eine gründliche, aus den Quellen herausgearbeitete Forschung, besonders wichtig, weil sie von den eigentlich theologischen und scholastischen Werken Eckharts ausgeht, die dort, wo einseitig der Mystiker beachtet wird, meistens sehr

vernachlässigt werden. Der Verfasser spielt nun aber nicht, wie es auch geschehen ist, diese lateinischen gegen die deutschen Schriften aus, sondern will vielmehr die innere Einheit der Gedankenwelt Eckharts dartun. Interessant und von der in Deutschland heute meist üblichen Auffassung abweichend ist auch, was er über das Verhältnis Luthers zur Mystik sagt. Diese Frage bedürfte dringend einer gründlichen und rein historisch-objektiven Untersuchung.

In diesem Zusammenhange erwähne ich das große Werk von Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Studien der Bibliothek Warburg X, Leipzig 1927, Teubner), das freilich seinem Hauptgehalt nach außerhalb der hier zu verfolgenden Literatur liegt, da es die Entwicklung der Renaissance Philosophie an einigen Grundbegriffen zu klären sucht. Cassirer geht dabei aber von Nicolaus Cusanus aus und bietet wertvolle Beiträge zu dessen noch so wenig erhellter Lehre. Im Anhang gibt Joachim Ritter einen Abdruck des *Liber de mente* von dem Cusaner mit einer Übersetzung von Heinrich Cassirer.

Den religiösen Entwicklungsgang Hamanns verfolgt in genauen Einzelforschungen die Lizentiatendissertation von Fritz Thoms, *Hamanns Bekehrung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie Bd. 37. Heft 3, Bertelsmann 1933), um zu erweisen, daß es sich um keine pietistische, sondern um eine Bekehrung im reformatorischen Sinne gehandelt habe. Besonders hinweisen möchte ich auf das Buch von Gerbrand Dekker, *Die Rückwendung zum Mythos, Schellings letzte Wandlung* (Oldenbourg 1930). Hier wird die Altersphilosophie Schellings auf Grund einer neu gefundenen Nachschrift der Schellingschen Philosophie der Offenbarung, wohl aus dem Winter 1830/31, eingehend dargestellt, in ihrem historischen Zusammenhang aufgewiesen und auf ihre noch heute fortwirkende Gültigkeit geprüft. Es ist sehr zu begrüßen, daß hier so nachdrücklich und mit Erschließung neuer Quellen auf Schellings Altersweisheit hingewiesen wird. Wenn sich die Religion und insbesondere das Christentum überhaupt noch einmal aus der zerrissenen Lage unserer Zeit retten und zu einer Gesundung gelangen soll, so wird es nur auf dem Boden einer in der Tiefe erfaßten Synthese möglich sein, wie eine und eine höchst bedeutende die Alterslehre Schellings darstellt. Daß diese Lehre nicht zur Wirkung kam, war das tragische Schicksal nicht nur Schellings, sondern des deutschen Geistes überhaupt.

Wie der europäische Geist in dem Erbe Homers eine der Mystik fremde Welt entwickelt hat, zeigt Walter Otto, *Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens, Gedanken über das Erbe Homers* (Klostermann 1931).

Es kann nicht ausbleiben, daß diese starke Anregung aus der Vergangenheit auch selbständiges geistiges Schaffen im Sinne der Mystik hervorbringt. Es sind Bemühungen um eine Erneuerung der Religion, innerhalb und außerhalb des christlichen Bereiches, die aber jedenfalls ihre entscheidenden Antriebe von der großen mystischen Überlieferung empfangen.

Weitaus in vorderster Reihe steht hier das Schaffen von Hermann Schwarz. Über seine mehr theoretische Darstellung der Religionsphilosophie *Das Ungegebene* (1921) war in dem letzten Referat zu berichten. Er hat jetzt seine Gedanken noch in einer freieren Gestalt ausgesprochen, die die wissenschaftliche Einkleidung mehr zurücktreten läßt, und dafür das religiöse Gefühl noch mehr zum Klingen bringt. Sein neues Werk führt den Titel *Gott, Jenseits von Theismus und Pantheismus* (Junker & Dünnhaupt 1928). Es entwickelt zunächst den Gottesbegriff selber, um dann das Wirken des Göttlichen im Schönen und Wahren, in der Freiheit und im Wert, in der Idee und der Liebe nachzuweisen. Schwarz stellt die Mystik eines Plotin und der Romanen dabei in einen scharfen Gegensatz zur deutschen Mystik, die sich bei Eckhardt und in neuerer Zeit vor allem bei Fichte findet. Jene setzen das Göttliche in ein Sein; darum ist dort das Ziel ein völliges Verlieren des Menschen in das göttliche Eine. Die Deutschen dagegen nehmen das Göttliche als lebendiges Tun, als ein Tun, das sich im Menschen vollzieht, so daß nicht der Mensch in Gott entwerden, sondern vielmehr Gott im Menschen werden soll. Die Geburt Gottes in der Seele ist „die Lebensrune der deutschen Mystik“. In diesem Sinne grenzt sich Schwarz' Religion ebenso sehr gegen den Theismus wie gegen den Pantheismus ab. Zur Kritik wird man vielleicht sagen dürfen, daß historisch betrachtet, Plotin nicht schlechthin denen zugerechnet werden darf, die das Göttliche „verseineln“; auch er redet von dem Tun und Schaffen des Absoluten, in dem Sein und Schaffen zusammenfällt (vgl. die Stellen in meiner Schrift über Plotin, 1919, S. 71). Über den Gottesbegriff selbst zu rechten, wäre unbillig, da hier die persönliche Überzeugung selbstverständlich den wissenschaftlichen Beweis weit überwiegt. Gewiß ist das Tun und Werden und Geborenwerden in der Seele des Menschen die eine, nie zu vergessende Seite der Gottheit. Und an sie zu erinnern, ist heute umso dringlicher, als die neue Theologie gerade hiervon gar nichts wissen will. Aber die andere Seite ist doch die Vollendung, die ewige Ruhe und damit ein Sein, das nur nicht im Sinne des toten, beharrenden Seins der sinnlichen Gegenstände genommen werden darf. Was Hegel am Ende der Logik und sonst gegen Fichte einwendet, berührt meines Erachtens doch auch wesentliche Seiten des religiösen Verhältnisses.

Mystik wird immer in einem gewissen Gegensatz zur Dogmatik stehen, wenn er auch nicht so übertrieben zu werden braucht, wie das in der heutigen Theologie meistens üblich ist. Das höchste Ziel der Mystik ist gewiß ein Besitzen des Göttlichen, ohne Vermittlung durch theoretische Lehren. So gehört es in diesen Zusammenhang, wenn F. H. Marneck, *Glaubenslose Religion* (Reinhardt 1931), sich die Frage stellt, was sich für den Ungläubigen oder den Agnostiker, d. h. für den, der an die Dogmen nicht mehr zu glauben vermag, von der Religion retten läßt. Marneck kommt zu einer Antwort, indem er im Sinne Schleiermachers und Ottos scharf zwischen dem rationalen und irrationalen Bestandteil der Religion unterscheidet. Der rationale Gehalt fällt dem Glauben zu, unter dem er ein Fürwahrhalten ohne das Bewußtsein eines hinreichenden Grundes versteht. Davon wird aber der irrationale Gehalt, das religiöse Gefühl, sowohl in der Form des Tremendum, wie des Fascinans, gar nicht berührt, und der Mensch kann sehr wohl diese Gefühle haben, ohne die theoretische Überzeugung von einer transzendenten Welt damit zu verbinden. Die religiösen Gefühle werden sich dann auf anderen Gebieten als dem des religiösen Glaubens zeigen, und der Verfasser entwickelt in diesem Sinne den Gedanken einer Art weltförmigen Religion, indem er das religiöse Element in dem erotischen, ästhetischen und ethischen Gefühl, aber auch im Sozialgefühl, im Arbeitsglück und dem Glücksgefühl der Gesundheit und Kraft aufweist. Man wird allerdings fragen dürfen, ob es sich hierbei wirklich um Religion im echten Sinne handelt, oder ob Religion in diesen Gefühlen nicht nur insoweit enthalten ist, als sie die Beziehung auf das Transzendente einschließen. Diese Beziehung ist doch eben von der Religion nicht zu trennen und auch im Buddhismus, den Marneck als Hauptzeugen eines religiösen Beseligungs-erlebnisses ohne Gottesglauben anführt, in vollem Maße vorhanden. Die Ausführungen Marnecks leiden darunter, daß er den Glaubensbegriff so eng und rein intellektualistisch nimmt. Wenn er den Glauben als ein Fürwahrhalten ohne das Bewußtsein eines hinreichenden Grundes bezeichnet, so wird jeder Gläubige diese Begriffsbestimmung als völlig unzutreffend ablehnen. Die Gründe des Glaubens sind andere, als sie in der Wissenschaft vorkommen, aber darum gewiß nicht geringer oder weniger verbindlich. Jene Begriffsbestimmung ist allzusehr von außerhalb getroffen, nicht einmal vom Boden einer glaubenslosen Religion, sondern einer glaubenslosen Wissenschaft.

Die Beziehungen der Mystik zur Erotik, die Marneck berührt, werden insbesondere behandelt von Georg Sutter, *Mystik und Erotik, Ein Beitrag zur Philosophie der Liebe des Mannes zum Weib auf wert-theoretischer Grundlage* (Winter 1929). Auf Grund einer Untersuchung der Liebe bei Goethe, Novalis und Richard Wagner werden philosophische

Begriffe herausgearbeitet, die im Zusammenhang mit Rickerts Lehre stehen, der der Erotik in seinem System ja auch eine wichtige Stelle einräumt.

Nicht so sehr von der subjektiven, sondern von der objektiven, geschichtsphilosophischen Seite zeigt sich der mystische Gedanke bei August Vetter, Mitte der Zeit, Menschwerdung Gottes (Kampmann 1933). Er will die Entfaltung des menschlichen Geisteslebens aus einer Einheit heraus begreifen, aus der Mitte der Zeit, nämlich der einmaligen Offenbarung Gottes im Menschen. Aber obwohl auch Vetter, wie die neue Theologie, von Kierkegaard beeinflusst ist, ist er weit entfernt, diese Offenbarung nun in einen ausschließlichen Gegensatz zu der gesamten übrigen Geistesentwicklung zu stellen. Vielmehr bildet sie den Kern derselben, von dem aus diese ihren gesamten Sinn erhält. Die antike Metaphysik bereitet die Reife des Geistes im christlichen Dogma vor, das sich dann in der neuzeitlichen Ethik auswirkt. Die Geschichte als die hindurchwirkende Gottesoffenbarung zu verstehen, ist ganz im Sinne der Mystik. Der Verfasser sucht aus der Zerrissenheit des modernen Bewußtseins, die sich am deutlichsten bei Schopenhauer in seiner Trennung von Vernunft und Willen kundgab, nach der inneren Einheit, die allein eine neue Versöhnung und einen neuen Bund stiften kann.

So erhebt die Mystik, wenn die Theologie sie abweist, aus den Kreisen der Laien umso vernehmlicher ihre Stimme, ein Zeugnis dafür, daß sie zu den unverlierbaren Bestandteilen des religiösen Lebens gehört. Da ist es erfreulich, wenn auch die Theologie sich darauf besinnt, daß Glauben und Mystik sich nicht wechselseitig ausschließen, sondern daß auch aller Glaube ein mystisches Element enthält. Diesen höchst dringlichen Hinweis gibt Hans Emil Weber, Glaube und Mystik (Studien des apologetischen Seminars 21, Bertelsmann 1927).

Eine andere Quelle der Mystik innerhalb des kirchlichen Christentums sind natürlich immer auch die Sakramente, deren Behandlung meines Wissens in der heutigen Theologie recht zurücktritt. Unter Verbindung lutherischer Theologie mit Geschichts- und Naturphilosophie behandelt Paul Bail, Die Haupttypen der neueren Sakramentslehre, Die Sakramente als Sinnggebung in der kreatürlichen Welt (Klein 1926). Er sieht in ihnen eine Verklärung des Kosmos durch Christus.

In den Kreis der Mystik rechnet sich selbst wohl auch die Anthroposophie, in der ich freilich keine echte Mystik zu erkennen vermag. Eine einführende Darstellung im Hinblick auf die (protestantische) Theologie gibt Friedrich Rittelmeyer, Theologie und Anthroposophie, Eine Einführung (Theologie und Kultus, Heft 3, Verlag der Christengemeinschaft 1930). Polemisch gegen Barths Theologie ist die kleine Schrift von Robert Goebel und August Pauli, Von der

Krisis des Protestantismus, Zu Karl Barths „Theologie der Krisis“ (Dieselbe Reihe, Heft 1, 1928) gehalten, zu der Rittelmeyer ein Vorwort geschrieben hat.

#### 4. DIE KATHOLISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE

Ein bezeichnender Zug im Bilde der Religionsphilosophie unserer Zeit ist das starke Anwachsen der katholischen Leistungen. Es kann ja auch keinem Zweifel unterliegen, daß gerade die heutigen Bewegungen der katholischen Religionsauffassung zugute kommen müssen. Die objektive Wendung des Denkens auf den religiösen Inhalt entspricht ganz der Auffassung, wie sie im Katholizismus immer festgehalten wurde. Eine solche Auflösung der Religion in die rein subjektive Seite, wie sie zeitweise im Protestantismus üblich war, konnte vom Katholizismus niemals mitgemacht werden. So sehr sich einzelne katholische Forscher auch an den Untersuchungen über die Begründung der Religion im Subjekt beteiligten, der objektive Lehrgehalt selbst blieb von solchen rein wissenschaftlichen Fragestellungen unberührt. Auf protestantischer Seite stellt sich diese objektive Wendung nun aber, wie wir gesehen haben, alsbald in einer doppelten Gestalt dar, als Rückkehr zum Dogma und als Erneuerung der Metaphysik, und beide Richtungen stehen in schroffem Gegensatz zueinander. Während sich infolgedessen die Kraft der protestantischen Theologie in letzthin ziemlich unfruchtbaren Kämpfen gegen die Philosophie verzehrt, in der sie eigentlich ihren Bundesgenossen erblicken müßte, darf die katholische Theologie sich rühmen, daß in ihrem Kreise gerade dieser Gegensatz längst geschlichtet ist und das wahre, auch für die klassische protestantische Dogmatik immer gültige Verhältnis einer Einordnung der natürlichen philosophischen Wahrheit in den übergreifenden Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheit seit langem von niemandem mehr in Frage gestellt wurde. Der Katholizismus kann sich daher die ganze Kraft der neuen Bewegungen zunutze machen, anstatt sie in inneren Streitigkeiten aufzuzehren.

Zunächst seien hier einige allgemeine Darstellungen der katholischen Religionsphilosophie oder der katholischen Weltanschauung genannt. Erich Przywara hat in dem Handbuch der Philosophie die Religionsphilosophie katholischer Theologie (Oldenbourg 1926) dargestellt. Er behandelt sie mit dem vollen Anspruch der Katholizität dieser Weltanschauung, welche alle in der Geschichte hervorgetretenen Gestalten der Religion und Frömmigkeit in sich vereinigt. In diesem Sinne unterscheidet er — vielleicht etwas allzu künstlich — neun Typen religiöser Weltanschauung, deren Mitte die katholische Wahrheit bildet. Der von der protestantischen Theologie allzu leichtherzig aufgegebenen

Anspruch der christlichen Wahrheit, alle Wahrheit zu umfassen, wird somit stark zur Geltung gebracht. Mehr für weitere Kreise ist das Buch von Peter Lippert, S. J., *Die Weltanschauung des Katholizismus* (Reinicke 1927) bestimmt. In den Mittelpunkt stellt er dabei den Begriff der Welt; ihre Objektivität ist Voraussetzung und der Katholizismus ist daher eine metaphysische Weltanschauung. Ihr Charakter wird besonders durch die hierarchische Stufenordnung alles Seienden gekennzeichnet. Ein gewisser Optimismus ist damit unmittelbar gegeben. Es ist vielleicht eine Anpassung an die von Driesch herausgegebene Sammlung *Metaphysik und Weltanschauung*, in der das Buch erschienen ist, wenn der Verfasser die Welt und nicht vielmehr Gott in den Mittelpunkt stellt. Jedenfalls zeigt auch diese Darstellung, wie entgegen einer früheren Zeit heute der Katholizismus weit leichter eine Verbindung zur Wissenschaft und Weltanschauung der Zeit findet als die vorwiegende Richtung der protestantischen Theologie. In diesem Sinne untersucht J. P. Steffes *Katholizismus und Wissenschaft im Rahmen einer allgemeinen religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung* (Bonifacius-Druckerei 1927). Auch er lehnt völlig ab, daß die Wissenschaft eine Gefährdung des Glaubens darstellen müsse, denn der Geist des Menschen stammt von dem Geist der Wahrheit: *anima naturaliter christiana*. Der Katholizismus umfaßt die Wissenschaft, weil er die Synthese aller Werte ist. Meines Erachtens ist das allerdings ein unaufgebbarer Anspruch aller Religion, und es sollte auch der Protestantismus, der ihn so viel leichter vertreten kann, nicht so ganz auf ihn verzichten. Einen solchen Anspruch im allgemeinen zu erheben, ist allerdings leichter, als ihm im einzelnen zu genügen. Wie weit es gelingt, kann man etwa nach dem Lehrbuch der Psychologie von Joseph Fröbes, S. J., *Psychologia speculativa in usum scholarum, II. Psychologia rationalis* (Herder 1927) beurteilen.

Einen breiten Raum nehmen natürlich die Werke ein, die sich mit andern, verwandten und feindlichen Richtungen auseinandersetzen. Nureinige von ihnen liegen mir vor: Francesco Olgiati und Armando Carlini, *Neo-Scolastica idealismo e spiritualismo (Vita e pensiero 1933)*, die Diskussion zwischen zwei Professoren über die Möglichkeit, den Idealismus zu überwinden und einen transzendenten Gottesbegriff unter Einbezug der idealistischen Auffassung neu zu begründen. Olgiati hält diese Lösung für unmöglich, während Carlini den Idealismus mit Hilfe seines Spiritualismus überwinden will. Mit der Philosophie der Freiheit im Luthertum und dem Jansenismus setzt sich auseinander Alberto Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII* (Barcelona 1932). Eine aktivistische Philosophie hat von katholischen Ausgangspunkten her der



zeitgenössische Denker Blondel aufgestellt. Sie wird erörtert in dem Buche von Fr. Taymans d'Eypernon, S. J., *Le Blondélisme* (Louvain 1933).

Viel ist auch in dieser Berichtszeit für die geschichtliche Erforschung der Vergangenheit katholischer Philosophie, insbesondere also der Scholastik geschehen. Nur ein kleiner Teil der hier in Betracht kommenden Werke liegt zur Besprechung vor. Sehr erfreulich ist es, daß der zweite hier in Betracht kommende Band des Grundrisses der Philosophie von Ueberweg schon wieder in neuer Auflage herausgekommen ist, diesmal besorgt von Bernhard Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie*, 11., neubearbeitete Auflage (Mittler 1928). Nachdem der frühere Herausgeber Baumgartner in einer gewaltigen Arbeit den Band auf eine ganz neue Grundlage gestellt und eigentlich erst zum Grundbuch der christlichen Philosophie des Mittelalters gemacht hatte, blieb dem neuen Herausgeber weniger mehr zu tun übrig, doch ist alles sorgfältig durchgesehen und neue Literatur eingearbeitet. Das Werk wird auch in der neuen Auflage die Grundlage für jede Forschung auf diesem Gebiete bilden.

Eine besonders wichtige Frage, die auch in der Auseinandersetzung zwischen katholischer, protestantischer und philosophischer Weltanschauung eine bedeutende Rolle spielt, untersucht Walter Betzendörfer, *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters, Ein Beitrag zur Geschichte des Zentralproblems der Scholastik* (Klotz 1931). Der Verfasser verfolgt diese Lehre in sorgfältigem Anschluß an die eigenen Ausführungen der mittelalterlichen Denker durch die gesamte Früh-, Hoch- und Spätscholastik hindurch. Es zeigt sich, daß die mittelalterliche Philosophie zunächst mit Augustin beide Begriffe gleichsetzt, dann nach dem Eindringen des aristotelischen Wissensbegriffs mit Thomas beide harmonisch zu versöhnen hofft, bis schließlich bei den Averroisten und Wilhelm von Ockham beide auseinanderfallen. Gerade weil diese Frage eine so starke Gegenwartsbedeutung hat, ist es um so wertvoller, daß der Verfasser rein historisch vorgeht und nicht alsbald eigene systematische Entscheidungen in die geschichtliche Betrachtung einmischt.

Seinen Ausgang nahm das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen schon von Augustins Bemühungen, die christliche Lehre mit der griechischen, insbesondere der neuplatonischen Philosophie zu vereinigen. Diese Bemühungen untersucht an einem Kernbegriff Othmar Perler, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt, vergleichende Untersuchung* (Studia Friburgensia 1931). Deutlich wird hier gezeigt, wie Augustin die Begriffe der Philosophie der Lehre der Kirche unter- und einordnet. Allerdings

wird dabei auf Augustins Entwicklung keine wesentliche Rücksicht genommen, und es kommt daher nicht hinreichend zum Ausdruck, daß er das Verhältnis beider Geistesmächte keineswegs immer in der gleichen Weise bestimmt hat. Für das eigentliche Ziel der augustinischen Lebensarbeit wird man dem Verfasser aber zustimmen können.

Sehr stark kommt der objektive, hier allerdings ausgesprochen katholische Standpunkt in dem Buche von Bernhard Jansen, S. J., Die Religionsphilosophie Kants, geschichtlich dargestellt und kritisch-systematisch gewürdigt (Dümmler 1929) zum Ausdruck. „Im Lichte der objektiven Vernunft- und Glaubenswahrheiten“ wird Kants Lehre geprüft und dabei besonders ihr Phänomenalismus, Formalismus und Apriorismus zurückgewiesen. Damit ist aber nicht der ganze Kant erfaßt, und auch diese, die subjektive Seite wird zum Verständnis der Religion immer ihre Bedeutung behalten.

## 5. DIE BEGRÜNDUNG DER RELIGION IM SUBJEKT

Natürlich wirkt auch die ältere Richtung, die vom Subjekt ausging, noch immer stark nach, und ganz kann sie ja überhaupt nicht verstummen, da auch in ihr unbedingt berechnete und nicht aufzugebende Gesichtspunkte zur Geltung kommen. Religion, auch die christliche Religion, kündigt sich nun einmal zuerst im Innern des Menschen an, und so gewiß es einseitig war, ja den Weg zu dem wahren Gehalt der Religion geradezu verbaute, wenn nur diese subjektive Seite berücksichtigt wurde, so ist es doch ebenso einseitig, wenn nun diese subjektive Seite überhaupt nicht mehr vorhanden sein soll. So wichtig es für die Entwicklung der Wissenschaft war, daß die objektive Seite völlig herausgebildet wurde, so liegt heute die Gefahr eher nach der entgegengesetzten Seite, und es muß daran erinnert werden, daß jede wissenschaftliche Begründung der Religion letzthin doch immer nur vom Menschen aus erfolgen kann. Gewiß ist der Inhalt, um den es sich handelt, objektiv, und er kündigt sich in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung auch in objektiver Weise an; aber damit er ergriffen und als Offenbarung erfaßt werde, dazu bedarf es immer der Bewegung vom Subjekt aus. Offenbarung würde dem Menschen niemals zur Offenbarung werden, wenn er ihr nicht ein Bedürfnis nach Offenbarung und die Fähigkeit, sie aufzunehmen, entgegenbrächte.

Wir werden hier am besten vier Richtungen unterscheiden. Einmal die Religionspsychologie; dann die ihr ja in manchem verwandte Religionssoziologie, mit der ich gleich die Religionsvergleiche verbinde; hierauf die Religionsphänomenologie, die zwar mehr wie die beiden ersten Richtungen dem objektiven Gehalt zugewandt ist, dabei aber doch auch von der Haltung des menschlichen Bewußtseins ausgeht; endlich die Religionslogik, wenn man so sagen darf, die Frage nach dem Apriori der Religion in der Vernunft.

## a) RELIGIONSPSYCHOLOGIE

Im Vordergrund steht hier immer noch das große Werk von Karl Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage*, zweite revidierte und durch einen Nachtrag „Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921“ erweiterte Auflage, herausgegeben von Werner Gruehn (Bertelsmann 1930). Auf die erste Auflage wurde bereits im letzten Bericht hingewiesen. Girgensohn führt das Experiment in die Religionswissenschaft ein, um damit zu einer allgemeingültigen wissenschaftlichen Auffassung der Religion zu gelangen. Die Methode besteht darin, daß den Versuchspersonen religiöse Texte vorgelegt werden, um sie zum Aussprechen ihrer Erlebnisse zu veranlassen, die dann in einem Protokoll festgehalten werden. Die Bedenken, die gegen ein solches Verfahren sich regen, sind natürlich die gleichen, die überhaupt gegen die Methode der Protokolle vorgebracht werden können. Ob es sich hier wirklich um religiöse Urerlebnisse handelt und nicht vielmehr um Erinnerungen an aus der Geschichte geschöpfte religiöse Erlebnisse, wie weit die Versuchspersonen, die nach ihrer religiösen Erregbarkeit ausgesucht wurden, auch die Fähigkeit genauer Selbstbeobachtung hatten und welche Rolle bei den nachträglich aufgenommenen Protokollen Selbsttäuschungen spielten, all das bleibt zweifelhaft. Aber sicher ist in dem großen Werke eine Fülle höchst wertvoller Beiträge zur Religionspsychologie enthalten, die auch rückwirkend zur Aufhellung historischer religiöser Urkunden dienen können.

Girgensohns Theologische Ethik ist aus dem hinterlassenen Manuskript mit Benutzung von Nachschriften herausgegeben von Carl Schneider (Kartell-Verlag 1926). Das Psychologische tritt hier zurück, und es hat seinen Reiz, Girgensohn auch einmal von einer ganz andern Seite kennen zu lernen, in der Auseinandersetzung mit den sittlichen Fragen des heutigen Lebens.

Ein Führer auf dem Gebiete der Religionspsychologie ist Rudolf Otto; seiner Theologie gilt die Darstellung von Theodor Siegfried, *Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto* (Klotz 1931). Erich Kinast gibt eine religionspsychologische Grundlegung, bearbeitet und herausgegeben von Gottfried Sperl (Klein 1928), besonders wertvoll durch die zahlreichen Literaturangaben.

Die Veröffentlichungen des Wiener Religionspsychologischen Forschungs-Instituts erscheinen in einer von Karl Beth herausgegebenen Zeitschrift *Religionspsychologie*, von der die drei ersten Hefte vorliegen (Braumüller 1926/27).

Daran schließen sich dann noch eine Reihe Sonderuntersuchungen. Hubert Foston, *Man and the image of God* (Macmillan & Co. 1930) sucht von psychologischen Ausgangspunkten her die Lehre von der Trinität zu erweisen. Harald Schjelderup und Kristian Schjelderup, *Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre*

psychologische Grundlage (de Gruyter 1932), wollen einen Zusammenhang zwischen den Grundarten der religiösen Einstellung und gewissen durch die Psychoanalyse herausgearbeiteten anormalen Verhaltensweisen aufdecken. Auch nach psychologischer, zum Teil ebenfalls von der Psychoanalyse beeinflusster Methode verfährt James H. Leuba, Die Psychologie der religiösen Mystik, übersetzt von Erica Pfohl (J. F. Bergmann 1927). Ein origineller, vielleicht etwas amerikanischer Einfall ist es, die religiösen Überzeugungen der Menschen einmal statistisch festzustellen, wie das der Verf. in einer Vorarbeit zu diesem Werk getan hat.

Endlich erwähne ich hier das Buch von Tor Andrae, Die Frage der religiösen Anlage, religionsgeschichtlich beleuchtet (Upsala 1932). Der Verf. legt dar, daß entgegen der üblichen Auffassung die religiöse Anlage keineswegs Gemeingut aller Menschen sei, sondern bestimmten Menschen vorbehalten bleibe. Er bringt dies mit dem Gedanken der Erziehung in Zusammenhang.

#### b) RELIGIONSSOZIOLOGIE

Die Religionsvergleichung wird hauptsächlich in England gepflegt. Während sie früher meistens im Dienste der vergleichenden Religionspsychologie stand, arbeitet sie heute auch stärker den Gedanken des absoluten Wertes des Christentums heraus und empfängt dadurch einen apologetischen Anstrich. So in dem Buche von C. G. Challenger, The excellence of revealed religion, an Enquiry into the Meaning of Revelation (Cambridge 1928). Vom Boden der jüdischen Religion stellt Stanley A. Cook, Ethical Monotheism in the light of comparative religion (Synagogue Association 1932) den ethischen Monotheismus dar. Am umfassendsten bietet A. Seth Pringle-Pattison, Studies in the philosophy of religion (Clarendon Press 1930) den Gesamtverlauf der Religionsentwicklung und läßt ihn im Christentum gipfeln.

Hier kann vielleicht auch das Buch von Walter Scheller, Die Wahrheitsfrage der Religion (Reuther & Reichard 1930) angeschlossen werden, in dem auf Grund vergleichender Betrachtung verschiedener Religionen der Versuch gemacht wird, ein überkonfessionelles Bild vom Wesen der wahren Religion zu entwerfen.

In England ist die vergleichende Betrachtung der Religion schon frühzeitig zu Hause gewesen; einer der ersten, der sich mit ihr beschäftigte und damit die einseitige Betrachtungsweise der Aufklärung überwand, war David Hume. Ihn behandelt in einem ausgezeichneten Buche Rudolf Metz, David Hume, Leben und Philosophie (Frommanns Klassiker der Philosophie XXIX 1929).

Die Religionssoziologie hat es mit der Stellung der Religion in der Gesellschaft zu tun. Eine grundsätzliche Darstellung gibt Joachim Wach, Einführung in die Religionssoziologie (Siebeck 1931). Er untersucht den Einfluß der Religion auf die Gesellschaft und den Einfluß der Gesellschaft auf die Religion, indem er dabei alle apriorische Spekulation über das Wesen der Religion und der Gesellschaft beiseite läßt

und vielmehr die typischen Unterschiede zu erfassen sucht. Die Schrift gehört in den Umkreis der heutigen typologischen Arbeit; diese wird gewiß immer ihre Bedeutung behalten, aber gerade auf dem Gebiet der Religion kommt auch die Wissenschaft schwer ohne jede Wertung aus.

Mehr im theologischen Sinne untersucht Heinrich Frick, Romantik und Realismus im Kirchenbegriff, eine theologische Auseinandersetzung mit O. Dibelius, E. Stange und E. Peterson (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 137, Siebeck 1929) den Kirchenbegriff, indem er sich auf den Boden eines spezifisch theologischen Realismus stellt, der seinen Sinn vom Offenbarungsworte her empfängt. Werner Jülich, Zur Bedeutung der religiösen Gemeinschaft im Christentum (Triltsch 1933) wendet sich gegen den religiösen Individualismus, indem er das Gemeinschaftserlebnis gerade in den Handlungen völliger personaler Einsamkeit, im Gebet und dem auf ihm beruhenden Gottesverhältnis, nachweist. Von hier aus erklärt er die Eigenart und Bedeutung der religiösen Gemeinschaftsformen. Die gründliche Untersuchung kann wohl dazu dienen, manches Mißverständnis und manche Einseitigkeit zu überwinden.

Solche Betrachtungen führen leicht auf historisches Gebiet. So verfolgt Heinrich Hoffmann, Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft im Christentum (Klotz 1928) in einem kurzen eindringlichen Überblick die Spannung der beiden Mächte durch die ganze Entwicklung des Christentums hindurch. Es wird deutlich, daß auf christlichem Boden jede einseitige Lösung unmöglich ist, sondern daß solche Spannung zu den Wesenszügen christlichen Glaubens gehört.

Rein historisch ist dann die gründliche Untersuchung von Erich Altendorf, Einheit und Heiligkeit der Kirche, Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins (Arbeiten zur Kirchengeschichte hrsg. von Hirsch und Lietzmann 20, de Gruyter 1932). In den beiden ersten Abschnitten wird der Kirchenbegriff Tertullians und Cyprians behandelt, im letzten dann der donatistische Kirchenbegriff und seine Überwindung durch Optat und Augustin. Trotz seines Kampfes gegen die Donatisten hat Augustin deren Lehre doch manche Züge entnommen.

Eine weit ausgreifende, zum Teil auf ungedruckte Quellen gestützte Darstellung gibt J. B. Kraus, S. J., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie (Duncker & Humblot 1930). Er geht von der theozentrischen Wirtschaftsauffassung der Scholastik aus, um dann den Puritanismus als Wegbereiter zum Kapitalismus und zu dem neuen liberalen Wirtschaftsgeist zu behandeln. Doch habe der Puritanismus den kapitalistischen Geist nicht eigentlich erzeugt. Das große Werk verdient als Ergänzung der bekannten Untersuchungen von Max Weber ernste Beachtung.

## c) RELIGIONSPHÄNOMENOLOGIE

Hier liegen mir nur sehr wenige Schriften vor. Wilhelm Mundle, *Die religiösen Erlebnisse, Ihr Sinn und ihre Eigenart* (Hinrichs 1927, 2. Aufl.) wendet sich in einem geistigen Zusammenhang mit der neuen Theologie gegen die durch Schleiermacher bestimmte und, wie Mundle meint, irreführende Religionsdeutung. Der religiöse Glaube ist nicht ein Erleben von bestimmter seelischer Qualität, sondern sein Wesen ist durch die Wirklichkeit bestimmt, der er sich gegenüber sieht. Die Analyse dieser Wirklichkeit muß den Ausgangspunkt für das Verständnis des Religiösen abgeben.

Auch mehr phänomenologisch als psychologisch ist die Untersuchung in der kleinen Schrift von Georg Wunderle, *Über das Irrationale im religiösen Erleben, Eine religionspsychologische Betrachtung* (Schöningh 1930). Es werden vor allem die irrationalen Gegebenheiten und Erscheinungen im religiösen Erleben behandelt.

Auch an das Gebiet der Religion führt heran die Arbeit von Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung* (Klostermann 1933), in der die soziale, religiöse und Selbstverantwortung phänomenologisch und nach ihrer begrifflichen Struktur untersucht wird. Auch die religiöse Verantwortung soll auf die Selbstverantwortung als ihren letzten Grund zurückgeführt werden. Wenn man allerdings die großen religiösen Zeugnisse der Vergangenheit unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, so möchte man glauben, daß doch umgekehrt gerade die Selbstverantwortung ihre letzte Sicherung und Bewährung erst in der Verantwortung vor Gott findet. Auf jeden Fall aber sind die gediegenen Untersuchungen Weischedels wertvoll und lehrreich.

## d) DAS RELIGIÖSE APRIORI

Einflußreicher als alle bisher behandelten subjektiven Richtungen ist in der jüngsten Vergangenheit die von Kant und zum Teil von Schleiermacher beeinflusste Bewegung gewesen, die zwar auch die Religion im Subjekt begründen, aber dabei ihren allgemeingültigen Charakter nicht, wie es in der psychologischen und vergleichenden Betrachtung so leicht geschieht, preisgeben, sondern erst recht sichern will. Sie muß dabei ihre Aufgabe darin sehen, die apriorischen Bedingungen der Religion in der menschlichen Vernunft herauszuarbeiten, was zum Teil schon Kant, wenn auch mit einer gewissen einseitigen Beschränkung auf das Morale, getan hatte. Die allgemeine Schwäche teilt diese Richtung aber mit den übrigen, vom Subjekt ausgehenden; auch ihr gelingt es nur schwer, an den positiven Gehalt der christlichen Lehre heranzukommen, wie das Kant selber in seiner Religionschrift gleichfalls nur unter sehr starken Umdeutungen vermochte.

Die bedeutendste Leistung dieser Art aus den letzten Jahrzehnten ist zweifellos die Lebensarbeit Ernst Troeltschs. Durch ihn hat der Apriorismus in der Religionslehre seine entscheidende neuzeitliche, nicht

nur von Kant, sondern auch von der neueren Wertphilosophie beeinflusste Prägung erhalten. Eine eingehende Darstellung seiner Anschauungen wird uns von katholischer Seite geboten, und zwar von Emil Spieß, Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch (Schöningh 1927). Er behandelt Troeltschs Lehre in großem Rahmen, geht auf seine theologischen und philosophischen Quellen ein und gibt dann die psychologisch-erkenntnistheoretische und die geschichtsphilosophische Begründung der Religion nach Troeltsch. Der Verf. sieht in Troeltsch einen der größten Theologen des deutschen Protestantismus und den bedeutendsten Geschichtsphilosophen der Neuzeit. Die zentrale Frage ist ihm das Ringen um die Prinzipien der religiösen Erkenntnis, besonders dringlich in dem Kampf zwischen der Relativität der Geschichte und der Absolutheit des Dogmas. Troeltschs Lebensarbeit ist hierfür heute von besonderer Bedeutung, ihre eingehende Darstellung, die durch die sachliche, vom katholischen Standpunkt unternommene Kritik des Verf. nicht beeinträchtigt wird, daher sehr zu begrüßen.

Von Troeltsch nimmt seinen Ausgang, wenn er auch entschieden über ihn hinausschreitet, Robert Jelke, Religionsphilosophie (Quelle & Meyer 1927). Auch er sieht die Wurzel der Religion in dem religiösen Apriori, auf welches die drei Bewußtseinsarten des Menschen, das theoretische, das ästhetische und das sittliche Bewußtsein als auf ihre Einheit zurückweisen. So ist das religiöse Apriori das Zentrum des Menschengeistes. Aber daran läßt sich der Verf. nicht genügen; das Wesen der Religion ist von hier aus nicht vollständig zu erfassen, denn das Apriori ist nur eine rein formale Anlage, die zwar die Weise des menschlichen Erfassens der Wahrheit bestimmt, aber niemals über diese Wahrheit selber entscheidet, noch sie begründet. Der Inhalt der Religion wird vielmehr in der religiösen Erfahrung gegeben, und diese ist Wirkung religiöser Realitäten. Denn Religion ist Vorstellung der transsubjektiven Realität des Anderen. Das eigentliche Problem ist daher das religiöse Gegenstandsbewußtsein. Mit dem religiösen Apriori darf nicht das Objekt der Religion geleugnet werden. Der religiöse Transzendentalismus besagt vielmehr, daß die transzendente Realität dem Menschen nicht anders wahrnehmbar ist als dadurch, daß eine besondere religiöse Vernunfttätigkeit in Funktion tritt. Daraus erklärt sich die Besonderheit des religiösen Gegenstandsbewußtseins gegenüber jedem sonstigen Gegenstandsbewußtsein. Diese starke Betonung der objektiven Bedeutung des Apriori, die ja auch der Kantischen Auffassung entspricht, ist für die heutige Entwicklung der Religion zweifellos bezeichnend. Sicher ist dies die Linie, auf der ein Ausgleich der widerstreitenden Ansichten gesucht werden muß; und die neue Theologie sollte von dieser Seite zur Klarheit darüber gebracht werden, daß die noch so scharfe Herausarbeitung des objektiven dogmatischen Gehaltes noch zu keiner Begründung der Religion und des Christentums führt, solange nicht auch das Organ im Menschen aufgewiesen ist, das diesen Inhalt zu empfangen fähig ist.

Leo Hamburger, *Die Religion in ihrer dogmatischen und ihrer reinen Form, Versuch einer Grundlegung der Religionsphilosophie* (Reinhardt 1930) will ganz im Sinne der kritischen Wertphilosophie in der reinen Religion einen Maßstab gewinnen, der über den Wert bestimmter Religionen allgemeingültige Aussagen gestattet. Auch er will die unterschiedene Selbständigkeit der religiösen Seelenverfassung dartun, die durch kein anderes Verhalten ersetzbar ist; und er glaubt eine schlechthin wertvollste Form unter allen möglichen Gestaltungsweisen des religiösen Lebens aufweisen zu können. Mit solcher Entfernung von dem historischen Gehalte der Religion rückt der Apriorismus allerdings in gefährliche Nähe der Aufklärung.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf das große Werk von Vitalis Norström, *Religion und Gedanke, Olaus-Petri-Vorlesungen an der Universität Uppsala, in deutscher Übersetzung mit Einführung von Elof Åkesson* (Lund 1932), hinweisen. Es scheint mir berufen, in die heutigen theologischen Auseinandersetzungen einzugreifen. Nach gründlichen Untersuchungen über Wahrheit und Wissenschaft werden die notwendigen Grenzen der letzteren, nicht nur nach unten, nach der Unmittelbarkeit der Anschauung, sondern auch nach oben, gegenüber der Rätselhaftigkeit des Daseins überhaupt, herausgearbeitet. Dies fordert den Übergang zu einer andern Art der Betrachtung, die in dem inneren Prinzip der wissenschaftlichen Selbsttätigkeit gefunden wird, als welches sich die Sittlichkeit, das innere Leben in der Form des Willens, zeigt. Deren inneres Prinzip aber ist die Selbstbestimmtheit des Lebens in der Form des Gefühls, nämlich die Religion. So wird der Gedanke durch die Einsicht in die Grenzen der Erkenntnis notwendig zur Religion hinübergeführt, wodurch die Notwendigkeit der Religionswissenschaft und Religionsphilosophie dargetan ist. In den letzten Abschnitten des Werkes wird dann die Religion als Seelenleben, als Gemeinschaft und als ewiges Leben erörtert. Eine sehr dankenswerte Einführung des Übersetzers unterrichtet über das Lebenswerk Norströms.

Von vornherein die Richtung auf den Inhalt der Religion nimmt das Buch von C. A. Emge, *Der philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik, Prolegomena zu einer wahren Theologie* (Reinhardt 1929). Es handelt sich um den Versuch einer philosophischen Interpretation der Dogmen als der Grundprinzipien der Theologie. Solche Versuche haben gewiß gerade heute ihre Bedeutung, um die allzu abgekapselte Theologie daran zu erinnern, daß das Dogma keineswegs nur der eigentümlich theologischen, sondern auch der philosophischen Deutung zugänglich ist. Die besondere Art solcher Deutung, sowohl nach ihrem Verfahren, wie nach ihrem Einzelinhalt, bleibt dabei natürlich immer umstritten.

Die meisten der erwähnten Arbeiten sind von der modernen Wertphilosophie beeinflußt. Es verdient darum Dank, daß Hedwig Minrath, *Der Gottesbegriff in der modernen Wertphilosophie* (Ferd. Dümmeler 1927) den Gottesbegriff bei Windelband, Bauch, Cohn, Rickert und Lask zur Darstellung bringt und einer systematisch-kritischen Unter-



suchung unterzieht. Ihr Ergebnis ist dabei, daß alle Gedanken dieser Schule auf eine geheimnisvolle Einheit des Prinzips der Wirklichkeit und des absoluten Wertes hinielen. Trotzdem soll aber — was nicht recht einzusehen ist — eine dualistische Zerrissenheit übrigbleiben, die die Schule von vornherein zum Nichtsehen in religiösen Dingen verurteile.

Über solche Gegenwartsbeziehungen zurück bleibt aber natürlich auch die Auseinandersetzung mit Kant, als dem eigentlichen Begründer einer kritischen Religionsphilosophie und dem Entdecker des religiösen Apriori, immer von großer Bedeutung. Seine Religionschrift findet eine genaue, dem Gedankengang der Schrift sich anschmiegende Erklärung von Martin Schulze, Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Gräfe & Unzer 1927). Schulzes Erklärung unterscheidet ganz lehrreich die verschiedenen Schichten in Kants Religionsdeutung, seine Anpassungen an den Kirchenglauben, seine vorläufige und seine eigenste Meinung. Allerdings bin ich zweifelhaft, ob der Erklärer diese letztere nicht in allzu enge Grenzen einbezieht, wenn er schließlich doch nur das Moralische als den eigentlichen Inhalt der Kantischen Religion will gelten lassen. Die hier zu ziehende Grenze läuft wohl nicht so sehr zwischen eigentlicher und uneigentlicher Meinung Kants hindurch, als zwischen wissenschaftlicher Erweisbarkeit und persönlicher Überzeugung. Und daß die letztere bei Kant die von ihm gezogenen Grenzen der ersten weit überschreitet, sollte heute nicht mehr geleugnet werden.

Weit mehr wird in dieser Hinsicht Hermann Schmalenbach, Kants Religion (Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft 1, Junker & Dünnhaupt 1929) den religiösen Antrieben des Kantischen Denkens gerecht. Er stellt es sich ausdrücklich zur Aufgabe, nicht Kants Religionslehre, sondern seine persönliche Stellung zur Religion zu erforschen und kommt dabei zu dem richtigen Ergebnis, daß neben dem metaphysischen das religiöse das wichtigste Motiv für die gesamte Kantische Philosophie ist. Gegen die einfache Gleichsetzung von Religion und Sittlichkeit bei Kant erhebt auch Walter Reinhard, Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion bei Kant unter besonderer Berücksichtigung des Opus postumum und der Vorlesung über Ethik (Paul Haupt 1927) Einspruch. Er weist mit Recht darauf hin, daß beide bei Kant keineswegs identisch sind, sondern daß die Religion Gegenstand eines besonderen Glaubens ist, zu dem das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit gehören. Mit der Sittlichkeit fällt nur die Gottesverehrung zusammen. Besonders ist es zu begrüßen, daß hier einmal das Opus postumum so entschieden herangezogen wird; sein Gedankenreichtum ist noch lange nicht genügend ausgewertet.

Die einseitige Auffassung der Kantischen Religion hängt damit zusammen, daß man nur den transzendentalphilosophischen Gesichtspunkt bei Kant wollte gelten lassen, der doch allein in der Lehre von der Erkenntnis, die bei Kant noch dazu wesentlich exakte Erkenntnis ist, seine Stelle hat. Ihre höchste Überspitzung hat diese Auffassung in Vaihingers Fiktionentheorie erhalten, die aus einer ganz einseitigen Kant-Deutung

hervorwuchs. Dagegen wendet sich in dem leider letzten Werke, das er uns geschenkt hat, der um die Erforschung der Kantischen Philosophie so hoch verdiente Erich Adickes, Kant und die Als-Ob-Philosophie (Frommann 1927). Er weist überzeugend nach, daß Kants theoretischer Standpunkt immer ergänzt werden müsse durch die moralische Betrachtung, hier also durch den moralischen Glauben. Wenn die Theorie nur bis zur Idee Gottes führt, so handelt es sich in der praktischen Philosophie durchaus um das Dasein Gottes; hier hat es die Vernunft mit wirklichen übersinnlichen Gegenständen zu tun. Die Schrift ist insofern eine Ergänzung zu Adickes' Arbeit über Kant und das Ding an sich, die auch schon für das theoretische Gebiet die Annahme realer Gegenstände bei Kant erwies. Es ist sehr wichtig, daß Adickes diesen Gedanken gerade auch auf das religiöse Gebiet und auf die Ideenlehre übertragen hat, da gerade hier die falsche Auffassung zu den verhängnisvollsten Ergebnissen führen mußte und es so möglich wurde, Kant als Wortführer einer verneinenden Richtung in Anspruch zu nehmen, der seine eigene Überzeugung im Innersten fremd war.

Endlich darf ich hier vielleicht noch anreihen das große zweibändige Werk von Luc. Braun, Die Persönlichkeit Gottes, Eine Auseinandersetzung zwischen Eduard v. Hartmanns Philosophie des Unbewußten und dem kritischen Theismus (Schriften der Elsaß-Lothringischen wissenschaftlichen Gesellschaft Winter 1929/31). Der Verf. wendet sich vom katholischen Standpunkt aus gegen den religiös orientierten Pantheismus und verteidigt gegen Hartmann den kritischen Theismus.

## 6. RELIGION UND KULTUR

Unter allen Fragen ist vor allem die nach dem Verhältnis des Christentums zur Kultur durch die neue Richtung in der Theologie dringlich geworden. Der älteren, von der Psychologie und Geschichte herkommenen Betrachtung war es selbstverständlich, in der Religion, und also auch in der christlichen Religion, die Grundlage aller Kultur zu sehen. Die Geschichte lehrte ja allzu deutlich, daß die mächtigsten und letztthin entscheidenden Anregungen für die Kultur immer aus den Tiefen des religiösen Lebens hervorgebrochen waren. Dieselbe Wirkung hat natürlich auch das Christentum gehabt, und die von Kant und der Romantik her überlieferte Anschauung sah sogar die gesamte neuere Kulturentwicklung wesentlich als eine Entwicklung des christlichen Geistes, so daß Kultur und Christentum — natürlich wahre Kultur und wahres Christentum — Begriffe waren, die einander deckten. Aber auch der psychologischen Betrachtung konnte es nicht verborgen bleiben, daß die stärksten und tiefsten Antriebe meistens aus religiösen Quellen entspringen. Die Vereinigung beider Mächte konnte soweit gehen, daß man in der Kultur eine Art säkularisierte Religion, und unter Umständen sogar einen Ersatz derselben erblickte. Die scharfe Unterscheidung echter Kultur von bloßer Zivilisation war dabei natürlich Voraussetzung.

Die neue Theologie dagegen stellt das Christentum in einen schlechthin ausschließenden Gegensatz zu allen vom Menschen geschaffenen und vom Menschen bestimmten Leistungen. Dazu gehört natürlich vor allem auch die Kultur, in der sich daher nach den schärfsten Fassungen nur die Eigensucht und Überhebung des Menschen ausdrückt. Die unbedingte Transzendenz, wie sie von dieser Seite in einer maßlosen Übertreibung behauptet wird, kommt hinzu, um jeden Weg von der Religion zur Kultur zu versperren. Das Christentum hat danach in keiner Weise eine kulturschaffende Aufgabe; auch die Kultur wie alles vom Menschen Hervorgebrachte fällt in das große Reich der Sünde, und ist umso sündhafter und des Heiles beraubt, je mehr sich der Mensch berechtigt glaubt, sich derselben zu rühmen. Um dabei diese Entwertung der Kultur möglichst durchführen zu können, rückt man sie geflissentlich in die Nähe einer nur äußerlichen Zivilisation; einen grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden will man jedenfalls nicht anerkennen.

Aber gegen eine solche Auffassung müssen sich doch schwerste Bedenken erheben. Geschichtlich ist es nun einmal ganz unleugbar, daß von der Religion immer die stärksten Antriebe zur Kulturentwicklung ausgegangen sind; von dieser allgemeinen Regel wird die Theologie das Christentum doch hoffentlich nicht ausnehmen wollen? Was echtes Christentum an Kultur gewirkt hat, kann doch wirklich nur Verblendung nicht sehen wollen; soll das alles ganz ohne Gott sein? Aber woran überhaupt soll die segensbringende Macht des Christentums sich denn erweisen, wenn nicht in dem Aufbau des seelischen Lebens der Einzelnen und der Völker; und dies eben und nichts anderes ist Kultur. Auch hier gilt das Goethesche Wort: Was nicht wahr ist, baut nicht, wonach sich die Wahrheit also an ihrer aufbauenden Kraft erweisen muß. Übrigens stimmt das mit Luthers Auffassung überein, der die Entscheidung über die Wahrheit einer Bewegung und darüber, ob sie von Gott stamme, darin erblicken wollte, ob sie aufbauend oder zerstörend wirke. Daß man dabei Kultur im höchsten Sinne nehmen muß, versteht sich von selbst.

Diese Bemerkungen sollten vorausgeschickt werden, um deutlich zu machen, von welcher Wichtigkeit diese Frage heute ist, wie sich gerade an ihr vor allem die Geister scheiden und daß, wovon ich wenigstens überzeugt bin, auf diesem Gebiete letzthin die Entscheidung fallen wird. Ihre Wahrheit wird auch die neue Theologie daran zu erweisen haben, ob sie eine aufbauende religiöse Kraft in unserm Volke zu entfalten vermag.

Voraus stelle ich die Bücher, die allgemein das Verhältnis von Religion und Kultur, insbesondere christlicher Religion und Kultur behandeln. Theodor Haecker, *Christentum und Kultur* (Kösel & Pustet 1927) bietet eine Reihe von Aufsätzen, die diese Frage besonders auch in Auseinandersetzung mit Denkern wie Kierkegaard, Newman u. a. erörtern. Er wendet sich dabei ebenso sehr gegen die leichtsinnige Gleichsetzung, wie gegen die fanatische Trennung beider Mächte. In einem auch als Sonderdruck erschienenen Aufsatz aus der Schrift „Möglich-

keiten und Grenzen der Pädagogik“ behandelt Theodor Litt, Religion und Kultur (Teubner, Leipzig 1931), vor allem unter dem Gesichtspunkt der Erziehung. Auch er warnt vor schneller Gleichsetzung, kann es aber im Hinblick gerade auf die Aufgaben der Erziehung unmöglich als berechtigt anerkennen, beide Mächte nur als fremde und feindliche einander entgegenzustellen.

Mehr den Weg geschichtlicher Besinnung schlägt Hans Duhm, Der Weg des modernen Menschen zu Gott (Reinhardt 1931) ein, indem er aus einem Rückblick auf die Entwicklung des christlichen Glaubensbewußtseins die besondere Stellung des modernen Menschen den Fragen des Glaubens gegenüber herauszuarbeiten sucht.

Letztthin liegt der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur die Frage nach dem Verhältnis des Natürlichen und Übernatürlichen zugrunde. Darum sei in diesem Zusammenhang das große Werk von John Oman, The natural and the supernatural (Cambridge 1931) genannt; es behandelt den Gegenstand in seinen Wirkungen auf dem Gebiet der Erkenntnis, auf dem der Notwendigkeit und Freiheit und schließlich auf dem Gebiete der Religion.

Daran schließen sich einige Schriften, die mehr besonderen Fragen gewidmet sind. Eine Anzahl von Aufsätzen katholischer Verfasser zumal über sexualethische Fragen stellt Wilhelm Bergmann, Religion und Seelenleiden, Vorträge der VI. Sondertagung des Katholischen Akademikerverbandes (Haas & Grabherr 1931) zusammen. Damit hängt der Erziehungsgedanke eng zusammen. Ihm dienen vom christlichen Standpunkt aus die beiden Schriften: Fritz Schulze, Bildung und Religion, Gegenwartphilosophische Grundlegung einer evangelischen Religionspädagogik (Beyer & Mann 1930) und Otto Eberhard, Der Erziehungsgedanke in der Weltmission, eine Umschau von den Höhen des Ölbergs (ebd. 1930). Schulze weist auf die Problematik des Religionsunterrichts zwischen überlieferter Weltanschauung und innerer Wahrhaftigkeit hin und versucht eine Synthese zu gewinnen.

Besonders dringlich scheint bei der vielfachen Entartung der modernen Kunst die Frage nach ihrem Verhältnis zur Religion. Es wird von letzten philosophischen Voraussetzungen aus untersucht von Joachim Konrad, Religion und Kunst, Versuch einer Analyse ihrer prinzipiellen Analogien (Siebeck 1929). Diese Analogien werden im Bereich der Objektivationen, der Geltung und des Psychischen herausgearbeitet. Das Ergebnis lautet dahin, daß die Religion, gerichtet auf absolute Sinntotalität, den unbedingten Primat im Geistesleben habe, die Kunst dagegen eine partielle Sinntotalität darstelle. Wilhelm Knevels, Expressionismus und Religion, gezeigt an der neuesten deutschen expressionistischen Lyrik (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 123, Siebeck 1927) will an einer lehrreichen Auswahl expressionistischer Gedichte dartun, daß der Expressionismus zwar nicht eigentlich religiös sei, wohl aber „präreligiös“, d. h. zur Religion neigend und hinführend. Ob diese Religion

allerdings mit dem, was man in unserem Kulturkreis mit Religion versteht, viel zu tun hat, bleibe dahingestellt.

Wenig behandelt wird heute die Frage nach dem Verhältnis der Religion zum Recht; auch hier hat es die katholische Theologie leichter, eine Verbindung zu finden, die bei ihr niemals abgerissen ist. Einen ansprechenden Überblick für weitere Kreise gibt Emil Erich Hölscher, Vom römischen zum christlichen Naturrecht (Soziologische Veröffentlichungen des katholischen Akademikerverbandes, Haas & Grabherr 1931). Eine besondere Frage behandelt H. Strathmann, Ist der gesetzliche Eid noch haltbar? (Sonderabdruck aus der Zahn-Festgabe, Deichert 1928), und zwar im entschieden verneinenden Sinne sowohl vom Standpunkt der Gerichte und des Staates, wie vom Standpunkt des religiösen Individualismus, wie besonders auch vom positiv-christlichen Standpunkt aus. Die Studie verdient sicherlich ernste Beachtung.

Die Auseinandersetzung des religiösen Geistes der russischen Philosophie mit unserer abendländischen Kultur stellt Fritz Lieb, Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 136, Siebeck 1929) dar. Es ist eine wertvolle kleine Schrift, lehrreich sowohl zur Erkenntnis der russischen Geistesentwicklung seit dem Beginn des 19. Jahrh. wie zur Erkenntnis unserer eigenen Kultur im Spiegel fremden Urteils. Daran schließe ich die populäre kleine Schrift von E. Dennert, Die Krisis der Gegenwart und die kommende Kultur, Eine Einführung in die Geschichtsphilosophie Berdjajews (Klein 1928).

Natürlich gehört in diesen Zusammenhang überhaupt die ganze praktische Theologie, für die die Auseinandersetzung mit der Kultur geradezu im Mittelpunkt stehen muß und auf die eine Theologie verzichten müßte, die über dies Verhältnis nichts anderes als nur die völlige Unvereinbarkeit zu sagen hätte. Unter den praktischen Theologen der letzten Zeit ist besonders Friedrich Niebergall hervorgetreten. Von ihm liegt eine zusammenfassende Schrift vor unter dem Titel: Im Kampf um den Geist, Von Weltanschauungen und Religionen (Bruckmann 1927), ein großzügiger Überblick über die heute das Christentum von außen bedrängenden und von innen bewegenden weltanschaulichen Richtungen. Ihre Beurteilung geschieht unter dem Gesichtspunkt, ob und wieweit sich in ihnen das Geistige zu entfalten vermag. Niebergall bekennt sich dabei zu Schleiermacher, Kant und Luther. Zustimmung wird man ihm müssen, wenn er in der Kritik der neuen Orthodoxie Bewegungsraum für mannigfaltige religiöse Richtungen fordert. In einer anderen Schrift handelt Niebergall über Pädagogische Religionsphilosophie (Der neue Religionsunterricht IV, Beltz 1930), indem er die Fragen nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion aufrollt. Auch hier gibt er Überblicke über mannigfache Richtungen älterer und neuerer Zeit. Johannes Steinbeck, System der praktischen Theologie I. Band (Deichert 1928) handelt in gründlichen Ausführungen mit reichen Literaturangaben vor

allem von der Kirche und dem Gottesdienst, kommt aber auch eingehend auf die religiöse Jugenderziehung zu sprechen.

Zuletzt wird sich die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion aber nicht in Büchern, sondern im Leben entscheiden. In diesem Sinne dürfen wir wohl das Wirken von Albert Schweitzer auffassen, der übrigens auch theoretisch für die Vereinbarkeit beider Mächte eintritt. Von ihm liegt eine Selbst-Darstellung vor (Felix Meiner 1929), die ein Bild seiner vielseitigen Tätigkeit gibt. Unter den verschiedenen Büchern über Schweitzer nenne ich das schon in zweiter Auflage erschienene Werk von Oskar Kraus, *Albert Schweitzer, Sein Werk und seine Weltanschauung* (Metzner 1929), dem eine ganze Anzahl Bilder aus Schweitzers afrikanischem Wirkungskreis beigegeben ist.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion hat eine große Geschichte; im Grunde sind alle heute in dieser Hinsicht bewegten Gedanken nur Nachwirkungen dessen, was in den vergangenen Jahrhunderten, vor allem während der Heranbildung des modernen Kulturbewußtseins im 17. und 18. Jahrh., geschaffen worden ist. Ich schließe darum hier eine Reihe historischer Untersuchungen an, die derselben Frage gelten.

Ihr ist die Sammlung historischer Monographien gewidmet, die unter dem Titel *Civilisation et christianisme* (Paris, Delpeuch) erscheint und in drei Reihen den Konflikt des Heidentums, der Renaissance und des modernen Denkens mit dem Christentum darstellt. Aus der dritten Reihe liegen die beiden Bände von Ch. Appuhn, *Spinoza* (1927) und von René Hubert, *D'Holbach et ses amis* (1928) vor. Sie richten sich an einen größeren Leserkreis, sind gewandt und eingängig geschrieben und bieten als beste Einführung reichliche Auszüge und Abschnitte aus den eigenen Werken der Denker. Eine feine Untersuchung gibt auch Hans Böhi, *Die religiöse Grundlage der Aufklärung* (Rascher 1933), die nach einem allgemeinen Teil über die Aufklärung sich insbesondere der Weltanschauung Iselins, des Basler Popularphilosophen, zuwendet und die metaphysischen Voraussetzungen derselben, die sich in einem optimistischen Glauben an die Weltordnung ausprägen, herausarbeitet.

Für die deutsche Entwicklung ist besonders das Ringen eines Lessing mit solchen Fragen bedeutsam geworden. Das Jubiläumsjahr 1929 hat ihm, der gerade von philosophischer Seite oft ungebührlich vernachlässigt wurde, wieder eine größere Aufmerksamkeit zugewandt und eine Reihe wertvoller Arbeiten hervorgerufen. Mir liegt das Buch von Benno v. Wiese, *Lessing, Dichtung, Ästhetik, Philosophie* (Quelle & Meyer 1931) vor. Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die geistesgeschichtliche Leistung Lessings in ihrem inneren Zusammenhange zu erfassen und die einheitliche Lebensanschauung sichtbar zu machen, die all seinen literarischen Äußerungen auf den Gebieten der Dichtung, der Ästhetik, der Theologie und Philosophie zugrunde liegt. Es ist ihm das ausgezeichnet gelungen, zumal er Lessings Leistung in den ganzen, für die deutsche Entwicklung so bedeutsamen geistesgeschichtlichen Raum der

über sich selbst hinausdrängenden Aufklärung und ihrer Kultur hineinsetzt. Das Buch wird gewiß dazu beitragen, uns Lessing wieder näher zu bringen, dem wir Deutsche trotz aller bei ihm fortwirkenden Aufklärung soviel verdanken.

Uns heute liegt vielleicht die Auseinandersetzung mit dem Christentum noch näher, die sich im Neuhumanismus vollzog. Darüber legt Heinrich Graffmann, *Die Stellung der Religion im Neuhumanismus* (Göttinger Studien zur Pädagogik 8, Beltz 1929) eine sorgfältige, überall auf die Quellen gestützte Darstellung vor. Er verfolgt das Problem von dem Humanismus der Aufklärungszeit über den klassischen Humanismus unserer großen Zeit bis zu dem erneuten Vordringen des Christentums besonders im bayrischen Neuhumanismus eines Niethammer und Thiersch. In die gleiche Zeit führt uns das sehr gründlich gearbeitete Buch von Ewalt Quittschau, *Das religiöse Bildungsideal im Vormärz, Ein Beitrag zur Geschichte des Seminarunterrichts in Preußen* (Klotz 1931). Es verfolgt den Kampf des pädagogischen Rationalismus mit der Bewegung der Restauration. Im Anhang sind lehrreiche Denkschriften jener Zeit aus ministeriellen Akten veröffentlicht.

Endlich folgen hier noch die Werke zur Kulturphilosophie überhaupt, die ihren Ausgang also von der Kultur nehmen, dabei aber natürlich auch immer die religiöse Seite berücksichtigen, da nun einmal aller heutigen Theologie zum Trotz die Kultur immer von neuem aus religiösen Antrieben entspringt.

Am nachdrücklichsten wirkt hier wohl immer noch das große Werk Wilhelm Diltheys, das dank der Rührigkeit seiner Herausgeber uns erst jetzt allmählich in seinem ganzen Umfang bekannt wird. Zunächst handelt es sich um die Fortsetzung der Gesammelten Schriften (Teubner, Leipzig), von denen drei neue Bände vorliegen. III. Band, *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (1927) ist vor allem dem 18. Jahrh. gewidmet. Eine erste besonders wichtige Abhandlung sucht die Gestalt von Leibniz aus seinem Zeitalter heraus verständlich zu machen und rollt damit Fragen auf, die noch heute einer Bearbeitung harren. Der zweite und größte Beitrag stellt Friedrich den Großen in die Geisteswelt der deutschen Aufklärung hinein. Und ein dritter Aufsatz untersucht das Verhältnis des 18. Jahrh. zur geschichtlichen Welt. VII. Band, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1927) bringt Aufsätze und Fragmente aus den Jahren 1907—1910, Vorarbeiten für den von Dilthey immer geplanten, aber niemals vollendeten zweiten Band seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften. Es sind durchweg methodische Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. VIII. Band *Weltanschauungslehre, Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (1931) gilt den Bemühungen, die Dilthey durch sein ganzes Leben begleiteten, gegenüber den vergangenen und als vergangen empfundenen großen metaphysischen Systemen doch einen Standpunkt zu gewinnen, der dem Bedeutenden ihrer Leistung gerecht wird. Man weiß, daß Dilthey dafür seine viel erörterte Typenlehre ent-

wickelte, die er in einem Aufsatz bekannt machte, der 1911 in dem Sammelbände *Weltanschauung* erschien. Dieser wird hier wieder abgedruckt, aber ergänzt durch zahlreiche handschriftliche Zusätze. Eine große, bisher soviel ich sehe, ungedruckte Abhandlung über das geschichtliche Bewußtsein und die Weltanschauungen ist vorangestellt; Fragmente zur Weltanschauungslehre machen den Beschluß des Bandes. Er ist zum genaueren Verständnis der einflußreichen Diltheyschen Typenlehre von ganz besonderem Wert. Außerhalb der Reihe der Gesammelten Schriften ist ferner das Buch *Von deutscher Dichtung und Musik, Aus den Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (Teubner, Leipzig 1933) erschienen. So recht sieht man trotz der Erklärungen der Herausgeber im Vorwort nicht ein, warum diese schönen Studien über die germanische Welt, über die ritterliche Dichtung und das nationale Epos, über die große Musik des 18. Jahrh. und über Klopstock, Schiller, Jean Paul nicht innerhalb der Hauptreihe erschienen sind. Zumal dem dritten Bande, dessen jetziger Inhalt seinen Titel doch nicht ganz auszufüllen vermag, hätten sie mehr Fülle und Rundung gegeben. Auch der Gesamteindruck des von Dilthey zuletzt geplanten, aber leider nicht vollendeten Werkes, den *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, wäre ein mehr geschlossener geworden. Aber auch so wollen wir für diese schöne Gabe dankbar sein, die erneut das Bedauern lebendig werden läßt, daß Dilthey in der Vielfältigkeit seiner Interessen und Studien sich nicht zu einem geschlossenen Werk zu sammeln vermochte. Gerade eine solche Geschichte des deutschen Geistes wäre eigentlich die ihm vom Schicksal bestimmte Aufgabe gewesen; dies Buch hätte uns in der heutigen Zeit besonders fruchtbar werden können.

Der Entwicklung des Geistes galt Diltheys gesamtes Bemühen. So darf wohl auch die Frage nach der Entwicklung seines eigenen Geistes erhoben werden, in dem sich ein solcher Reichtum geistiger Inhalte spiegelte. Darüber war bisher sehr wenig bekannt und so gut wie keine Quellen erschlossen. Das Jahr 1933, in das der hundertste Geburtstag Diltheys fiel, hat auch hierüber Aufschlüsse gebracht, die wir Diltheys Tochter verdanken. Sie hat einen Band erscheinen lassen, *Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852—1870*, zusammengestellt von Clara Misch geb. Dilthey (Teubner, Leipzig 1933). Besonders sind die Briefe an den Vater aufschlußreich. Der Band vermittelt gut eine Vorstellung davon, wie dieser jugendliche Geist allmählich in die reiche geistige Welt hineinwuchs, die er sich wie kaum ein anderer zu eigen machen sollte.

An Dilthey knüpft auch die Kulturphilosophie an, die Hans Freyer in seinem Buche *Theorie des objektiven Geistes, Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (Teubner, Leipzig 1928, 2. Aufl.) gibt. Während Diltheys Forschungen von der ideengeschichtlichen und erkenntnispsychologischen Fragestellung ausgehen, schlägt Freyer den kulturphilosophischen Weg ein. Die Kulturphilosophie soll die Struktur der objektiven Welt, die den Erkenntnisakten gegeben ist, systematisch durchdenken.



Sie untersucht nicht den Strukturzusammenhang des geisteswissenschaftlichen Erkennens, sondern der menschlichen Kultur. Hier wird nur eine Einleitung dazu gegeben in einer mehr phänomenologischen Klärung des Problems des objektiven Geistes, der als Sein, als Prozeß und als System betrachtet wird. Man wird nicht leugnen können, daß Freyer dabei mehrfach den objektiven Geist mit dem, was Nicolai Hartmann heute den objektivierten Geist nennt, vermengt.

Auch Othmar Spann, Gesellschaftsphilosophie (Handbuch der Philosophie 19. und 20. Lieferung, Oldenbourg 1928) kann hier genannt werden, denn er behandelt die Gesellschaftsphilosophie durchaus als eine umfassende Kulturphilosophie. Die besondere Tiefe der Spannschen Auffassung liegt zweifellos darin, daß er die Gesellschaftslehre mit den letzten Fragen der Metaphysik und Ethik in Zusammenhang bringt.

Auf diese metaphysischen Voraussetzungen alles Werterlebens, damit auch der Kultur, weist Karl Groos, Zur Psychologie und Metaphysik des Wert-Erlebens (Junker und Dünnhaupt 1932) in einer tiefdringenden Untersuchung hin. In dem Erleben der Werte spricht sich nicht nur das bewußte Ich aus, sondern sie weisen zurück auf eine instinkt- und triebhafte Entelechie. Durch diese Triebe hindurch geschieht die Selbstentfaltung eines höchsten geistigen Prinzips, das seinen Ausdruck in dem Streben nach Ganzheit findet. Geordnete Ganzheit ist der allgemeine Grundwert; und wie sich die Wirklichkeit überall in der Gestalt der „Enkapsis“ darstellt, so liegt das Wesen solcher Einschachtelung eben in dem Streben nach Ganzheit. Zweifellos ist damit Entscheidendes auch für die Grundlegung einer Kulturphilosophie gesagt, denn auch in der Kultur spricht sich solches Streben nach Ganzheit aus, das auf ein höheres metaphysisches geistiges Prinzip zurückweist.

Solche kulturphilosophische Arbeit drängt von selbst zur Auseinandersetzung mit unserer gegenwärtigen Kultur. Hier nenne ich das umfassende und die Frage nach den verschiedenen Gebieten hin erörternde Buch von Emil Utitz, Die Kultur der Gegenwart in den Grundzügen dargestellt (Enke 1921). Die verspätete Besprechung erklärt sich damit, daß mir das Werk erst nach Abschluß meines vorigen Referates vom Jahre 1926 zuging. Die rein historischen Betrachtungen über die Entwicklung der modernen Kultur seit der Renaissance, in der die Begriffe Natur und Vernunft die obersten Leitbilder abgeben, behalten ihren Wert. Wenn der Verfasser dann allerdings auf die Zersetzung dieser Ideale und die zum Teil noch verschwommenen Ansätze zu einer Gebewegung hinweist, so sind seine Ausführungen durch den Wandel der Zeit natürlich stark überholt. Den gesunden, zukunftskräftigen Trieb in diesen Bewegungen vermochte er nicht zu erkennen.

## 7. ALLGEMEINE WERKE ÜBER RELIGIONSPHILOSOPHIE UND DOGMATIK

Hier möchte ich zum Abschluß noch eine Reihe von Schriften zusammenstellen, deren Ziel es ist, eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung der heutigen Religionsphilosophie zu geben oder in die Religionsphilosophie, bzw. die Dogmatik im allgemeinen einzuführen.

Vorangeschickt seien die ausgesprochen kritischen Überblicke über den Stand der Religionsphilosophie in der Gegenwart. In den bei Junker und Dünnhaupt erscheinenden Philosophischen Forschungsberichten hat Hans Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart* (1930) behandelt. Er gibt einen guten Überblick, bei dem besonders eindrucksvoll die heillos verwirrte Lage im Kreise der evangelischen Theologie hervortritt. Nur die Theologie umfaßt der Überblick von Theodor Odenwald, *Protestantische Theologie, Überblick und Einführung* (Sammlung Göschen 983, de Gruyter 1928), der aber zugleich auch beständig in die Geschichte zurückgreift und so die Entwicklung der theologischen Probleme sichtbar macht. Mit entschiedenem Geschick ist hier eine Fülle von Stoff auf engem Raume bewältigt. Nur die methodische Seite erörtert G. Niemeier, *Die Methoden und Grundauffassungen der Religionsphilosophie der Gegenwart* (Beiträge zur Philosophie und Psychologie her. v. Oesterreich, 6. Heft, Kohlhammer 1930). Indem er sich dabei auf die Psychologen und Philosophen beschränkt, bleibt die heute auch in methodischer Hinsicht besonders wichtige Auseinandersetzung mit der Theologie außer Betracht.

Auch einen Überblick wenn auch von etwas anderer Art gibt Bogislav von Selchow, *Der Glaube in der deutschen Ichzeit, Ein Zeitbild* (Leipzig 1933, K. F. Koehler). Unter der Ichzeit ist dabei im wesentlichen die sog. neuere Zeit verstanden seit Reformation und Renaissance, die sich von dem Allglauben der vorausgegangenen „Allzeit“ losgesagt hat und an seine Stelle die Vernunft setzt. Das Buch selbst gibt in der Hauptsache eine Darstellung der großen Männer des Glaubens seit Luther bis hart an die Gegenwart, eine Darstellung, die mit guter Kenntnis auch entlegener Erscheinungen durchgeführt ist. Besonders hervorheben möchte ich den Buchweiser, der ein Verzeichnis der für die Entwicklung des Glaubens wichtigsten Werke seit Luther bietet. Das Buch ist von einer echten Überzeugung getragen, von der Überzeugung, daß nunmehr die Ichzeit abgelaufen sei und der Anbruch einer neuen Zeit, der Wirzeit, unmittelbar bevorsteht.

Allgemeine Darstellungen der Religionsphilosophie gibt es nur ganz wenige; die Lage ist offenbar noch allzu verwirrt, als daß sich so leicht jemand auf ein solches Unternehmen einließe. Mehr für weitere Kreise bestimmt ist das feine und inhaltlich reiche Büchlein von Kurt Kessler, *Religionsphilosophie* (Die Bücherei der Volkshochschule, Velhagen und Klasing 1927). Es nimmt seinen Standpunkt in der Gefolgschaft von Wobbermin.

Dagegen schließen sich hier die Werke an, die eine Einführung in die christliche Theologie zu geben unternehmen. Hier ist das große Werk von Tennant, *Philosophical Theology*, vol. I. *The soul and its faculties* (Cambridge 1928) zu nennen, das die Grundlagen einer philosophischen Theologie in der Lehre vom Glauben entwickelt. Eigentliche Einführungen sind dann die Bücher von Horst Stephan, *Die evangelische Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgaben*, vierter Teil: *Die systematische Theologie* (Halle 1928, Buchhandlung d. Waisenhauses), das sich durch das Bemühen auszeichnet, den verschiedenen Richtungen gerecht zu werden und reiche Literaturangaben beibringt, und von Hermann Mulert, *Religion, Kirche und Theologie, Einführung in die Theologie* (Sammlung Töpelmann, Töpelmann 1931), das vor allem zum theologischen Studium hinführen will. Auch die Schrift von Kurt Lehmann, *Der Glaube, Eine Untersuchung der Grundlagen der evangelischen Religiosität* (Wissen und Wirken 50, Braun 1928) sei hier genannt.

Natürlich gehören auch die allgemeinen grundlegenden Darstellungen der Dogmatik hierher, zumal wenn sie keinen allzu entschieden betonten eigenen Standpunkt herauskehren. Ein solches Werk ist Hermann Lüdemann, *System christlicher Dogmatik* (Paul Haupt 1926). Es wird hier im Ausgang von den religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins das Dogma in seinem ganzen Umfang entwickelt. Das Werk vermittelt eine gründliche Vorstellung von dem Gehalte der evangelischen Lehre, ehe der Einbruch der neuen Theologie alles ins Schwanken brachte.

Mit die beste Einführung in die christliche Dogmatik gibt natürlich immer auch ihre Geschichte. So sei hier noch auf das Buch des Seniors der deutschen Dogmengeschichte Reinhold Seeberg, *Grundriß der Dogmengeschichte* (5. Auflage, Deichert 1927) hingewiesen. Es ist ein kurzer, übersichtlich verfaßter Leitfaden, besonders zum Gebrauch in der Vorlesung.

Zu Seebergs siebzigstem Geburtstag haben ihm seine Schüler und Freunde eine Reinhold-Seeberg-Festschrift gewidmet, die sich fast über alle Gebiete der Theologie erstreckt (Deichert 1929). Ich kann in der Hauptsache nur die Titel der mir vorliegenden Beiträge angeben und nur bei einigen auf Fragen hinweisen, die in unserem Zusammenhang wichtig sind. Philipp Bachmann, *Gott, Welt und Seele, eine Polemik gegen Barth*; die Welt ist nicht nur das Ungöttliche, sondern zugleich auch Prophetie auf Gott. Karl Beth, *Die erkenntnistheoretische Aufgabe der Theologie*; im Anschluß an Schelling wird ein über Sinnen- und Verstandeserkenntnis hinausliegendes selbständiges Erkenntnisgebiet herausgearbeitet, in dem auch der christliche Glaube seine Stelle hat. Torsten Bohlin, *Rechtfertigung und Reich Gottes*. Bruno Doehring, *Theologia applicata*, der mit Recht darauf hinweist, daß in der Anwendung der normative Gesichtspunkt für jede theologische Arbeit überhaupt gegeben ist, woran meines Erachtens eben die dialektische Theologie scheitert. Gerhardt Füllkrug, *Weite*

und Tiefe in der inneren Mission. Wilhelm Herbst, Das Problem der industriellen Arbeit und die christliche Ethik, gegen die Mechanisierung der Arbeit. Robert Jelke, Das religiöse Apriori bei Reinhold Seeberg. Ludwig Ihmels, Die Aufgabe der Dogmatik im Lichte der Predigt Aufgabe. Erich Klostermann, Kant als Bibelerklärer weist nach, daß es sich bei Kant nur um eine Benutzung der Bibel für die Zwecke der Gegenwart handelt. Wilhelm Koepf, Meritum und Agape, Zur Analytik des Daseins in Heideggers Sein und Zeit, will Heideggers Grundansatz durch einen theozentrischen ersetzen. Friedrich Ed. Lezius, Wesleys Perfektionismus und die Otleybewegung. Friedrich Mahling, Der Wille zur Volkskirche. Helmuth Schreiner, Der Begriff der Verwahrlosung. Martin Schulze, Der Mittler, gegen Brunners Lehre von den zwei Naturen. Carl Stange, Einwirkung des modernen Geisteslebens auf den Glauben an Christus. Johannes Steinweg, Die soziale Bedeutung der inneren Mission. A. F. Stolzenburg, Über Mechanismus und Organismus in der Sexualethik. Arthur Titius, Platos Gottesgedanke und Theodicee. Hans Emil Weber, Geschichtsphilosophie und Rechtfertigungsglaube, weist auf den inneren Zusammenhang beider Gegenstände hin.

## 8. GESCHICHTLICHE WERKE ZUR PHILOSOPHIE

Mehr als Anhang seien noch einige Werke zur Geschichte zumal der antiken Philosophie angefügt, die zu keiner der zuvor behandelten Fragen in engerer Beziehung stehen. Gerade im Altertum ist der Zusammenhang zwischen Philosophie und Religion immer ein sehr enger gewesen, so daß jede allgemeinere Behandlung alsbald auch in die Fragen der Religion eingreift.

Zuvor weise ich noch auf das wertvolle Werk von Alfred Forke, Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises (Handbuch der Philosophie, Oldenbourg 1927) hin, das nicht in der üblichen Weise die einzelnen Denker zur Darstellung bringt, sondern nach Problemen gegliedert ist. Besonders sei bemerkt, daß auch neuere chinesische Denker mit herangezogen sind.

Unter den Gesamtdarstellungen der antiken Philosophen steht billigerweise voran Eduard Zeller, Grundriß der Geschichte der Griechischen Philosophie, in neuer Bearbeitung von Wilhelm Nestle, 13. Auflage (Reisland 1928), von dem Herausgeber ganz auf die Höhe der neuesten Forschung gehoben, in Text und Literaturangaben auf knappem Raum von erstaunlichem Reichtum. Ebenfalls sehr brauchbar und zuverlässig ist die Darstellung der Geschichte der Philosophie in der von Gercke und Norden herausgegebenen Einleitung in die Altertumswissenschaft, zuerst verfaßt von Alfred Gercke selbst, nach dessen Tode jetzt in vierter Auflage bearbeitet von Ernst Hoffmann (Leipzig 1932, Teubner). Von der kleinen in der Sammlung Göschen erscheinenden Geschichte der Philosophie liegt der zweite und dritte Teil der griechischen Philosophie vor, die von der Sophistik bis zum Eklekti-

zismus im 1. Jahrh. v. Chr. reichen, von Wilhelm Capelle (de Gruyter 1926, 1934), eine mehr für weitere Kreise bestimmte Darstellung.

Unter den einzelnen Disziplinen findet die Ethik die größte Aufmerksamkeit; sie ist ja auch ohne Zweifel der Teil der antiken Lehre, der noch am unmittelbarsten in unserer Zeit nachwirkt. Bereits in dritter Auflage ist das allgemeinverständliche Buch von Heinrich Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit (Diederichs 1927) erschienen. Die Darstellung ist in der neuen Auflage an verschiedenen Stellen nicht unerheblich geändert und der Verfasser befürchtet selbst, daß dadurch die Einheitlichkeit der Grundauffassung gelitten habe. Besonders ist dies durch das Nachwort der Fall, in dem der frühere Grundgedanke, daß die griechische Lebensanschauung auf der inneren Freiheit und der damit gegebenen Selbsterlösung beruhe, eingeschränkt und auch eine Fremderlösung zugegeben wird. Friedrich Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik (Münsterische Beiträge zur Theologie 14, Aschendorff 1928) ist als eine Einleitung zu einer Geschichte des Sittlichkeitsbegriffs in der christlichen Zeit gedacht. Die Erörterung ist daher nicht rein historisch, sondern prüft den antiken Sittlichkeitsbegriff immer zugleich an der christlichen Idee. Auguste Bill, La morale et la loi dans la philosophie antique (Alcan 1928) gibt eine eingehende Untersuchung über den Gesetzesbegriff in der antiken Philosophie; auch er zielt dabei auf Fragen der christlichen Lehre hin. Das Buch soll eine Einleitung zu einem geplanten Werke über Le dieu de l'évangile et le dieu de la loi sein.

Der philosophischen Anthropologie, auch nach ihrer historischen Seite, wendet sich erst neuerdings ein stärkeres Interesse zu. Eine Geschichte derselben gibt in dem Handbuch der Philosophie Bernhard Groethuysen. Ein erster Teil liegt vor (Oldenbourg 1928), der allerdings erst mit Platon beginnt und die Entwicklung bis auf Plotin und Augustin herabführt. Den Sinn dieser Entwicklung sieht der Verfasser mit Recht in dem Gange der menschlichen Selbstbesinnung. Gerade dafür aber hätte die Zeit des Sokrates und der Sophisten, die man ja schon als anthropologische Epoche der griechischen Philosophie bezeichnet hat, nicht fehlen dürfen. Solcher Selbstbesinnung dient vor allem die Betrachtung des eigenen Lebens. So sei hier das bekannte Werk von Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, Erster Band, Das Altertum, das in zweiter Auflage erschienen ist (Leipzig 1931, Teubner), erwähnt.

Für die älteste griechische Philosophie sei genannt die wertvolle kleine Schrift von Hans Oppermann, Die Einheit der vorsophistischen Philosophie (Cohen 1929); der Verfasser sieht diese Einheit vor allem negativ in dem Fehlen der erst von den Sophisten aufgeworfenen Frage nach dem Individuum, und positiv in dem Bemühen um eine einheitliche Kausalerklärung der Welt. Höchstens bei Heraklit könnte man zweifeln, ob diese Grenzbestimmung ganz zutrifft. Um dessen Lehre im

Ausgang von einzelnen Sprüchen und um die Wirkung des Heraklismus in Platons Dialogen bemüht sich Emil Weerts, Heraklit und Herakliteer (Klassisch-Philologische Studien 7, Ebering 1926). In den Tusculum-Büchern ist eine neue Sammlung der Fragmente Heraklits erschienen, die den griechischen und deutschen Text nebeneinander stellt; die Übertragung stammt von Bruno Snell (Heimeran 1926). Auch die wichtigsten Berichte über Heraklits Lehre und Nachrichten über sein Leben sind beigegeben und übersetzt. Die Anordnung der Fragmente und öfters auch die Übersetzung schließt sich an Diels an.

Die Arbeiten über Platon habe ich schon in dem Abschnitt über die Erneuerung der Metaphysik erwähnt. Hier nenne ich nur noch aus der Philosophie des Hellenismus den schönen Vortrag von Johannes Mewaldt, Die geistige Einheit Epikurs (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse IV 1, Niemeyer 1927), der mit innerem Verständnis die tiefere Absicht der so oft verkannten epikureischen Lehre herausarbeitet und sie in dem Gedanken eines erhöhten Eigenlebens findet. Sehr wertvoll ist auch die gründliche Arbeit von Ernst Benz, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie (Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft VII, Kohlhammer 1929), die zunächst die geschichtliche Entwicklung des Begriffs bei der Stoa gibt, um dann seine systematische Stelle im Ganzen der stoischen Ethik zu bestimmen. Exkurse verfolgen das Problem in die römische Philosophie und über Augustin bis ins Mittelalter.

Für die neuere Philosophie erwähne ich noch die neue Bearbeitung des Buches von Richard Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart, Neunte Auflage, verbessert und ergänzt von v. Aster (de Gruyter 1927). Auch in der neuen Bearbeitung wird das Werk seinen Platz behaupten; es ist die als Lehrbuch auch heute noch am meisten zu empfehlende Darstellung.

Zur Belebung der historischen Forschung auf dem Gebiete der Philosophie wäre eine besondere Zeitschrift dringend vonnöten. Arthur Stein hat den Versuch unternommen, das Archiv für Geschichte der Philosophie, das im Kriege sein Erscheinen eingestellt hatte, wieder zum Leben zur erwecken. Zur Probe wurde das erste Heft des neuen, des vierzigsten Bandes versandt (Heymann 1931). Leider erfahre ich, daß die Zeitschrift, nachdem zwei neue Bände erschienen waren, wiederum eingegangen ist.

# IV. ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

## MITTEILUNGEN UND HINWEISE

### ZU DEN ÄGYPTISCHEN GRABBILDERN

Als vor über 50 Jahren der Gedanke ausgesprochen wurde, die Wandbilder in den ägyptischen Gräbern verfolgten keinen schmückenden, sondern einen magischen Zweck, fand er wenig Anhänger, nur sehr langsam fand er allgemeine Anerkennung. Die Grabdarstellungen sollten ihm zufolge das irdische Leben des jeweiligen Verstorbenen nicht der Nachwelt in das Gedächtnis zurückrufen, sie sollten dem Toten selbst als Grundlage dienen, um vermittelt seiner magischen Kraft sein einstiges Dasein, welches der Tod unterbrochen, aber kaum wesentlich verändert hatte, für sich wieder aufleben zu lassen. Man suchte dasselbe dabei in manchem zu idealisieren, betonte stark angebliche vortreffliche Charaktereigenschaften, erworbene Auszeichnungen oder Großtaten, übertrieb den Umfang des Besitzes, unterdrückte unangenehme Erfahrungen. Außer dem Toten zeigen die Bilderreihen seine Verwandten und Diener, die er auch nach dem Tode bei sich zu haben wünschte, und die Gottheiten, deren Hilfe er ersuchte. Um über die vorgeführten Einzelgestalten, deren Porträtierung allzu mühsam gewesen wäre, keinen Zweifel zu lassen, wurde über ihrem Bilde ihr Name aufgezeichnet. Sobald die Zauberformel erklang, wandelten sich die in den Wandbildern gruppierten Gestalten in die wirklichen Persönlichkeiten. Etwaig gewünschte Reden der zum Leben Erweckten wurden durch den Satz „N. N. spricht“ eingeleitet.

Eine interessante Abänderung eines wichtigen Punktes in dieser Art der Vorführung aus dem Dasein nach dem Tode bringt das vor kurzem veröffentlichte, aus dem Beginn der 19. Dynastie stammende Grab des Roj zu Dira 'Abu-'n-Naga (Baud und Drioton in Foucart, *Tombes Thébaines. Mém. Inst. Franç. Arch. Orient. Kairo.* Bd. 57 Heft 1). In diesem werden Menschen und Gottheiten und ihre Reden im allgemeinen in der üblichen etikettenartigen Weise bezeichnet. Daneben erscheint aber an mehreren Stellen (S. 39 f.) statt des einfachen Namens der Gattin des Toten die Beischrift „Ich (bin) die Sängerin des Amon, bez. die Hausherrin, Nebt-ta-ui.“ Ferner stehen an einer jetzt zerstörten, aber in einer Abschrift von Hay erhaltenen Stelle (S. 41) statt der schlichten Namen der Göttinnen Isis und Nephthys die Sätze „Ich (bin) Deine Schwester Isis“, „Ich (bin) Deine Schwester Nephthys.“

Wir haben hier somit den zweiten Akt der Belebung der Dargestellten vor uns. Während die meisten noch steif und wie versteinert an der Wand dastehen, der Befehle des Toten gewärtig, um unter dem Zwang des Zaubers ihre Arbeit zu beginnen und ihre Sprüche herzusagen, sind

die Frau und die Göttinnen bereits aus ihrer Lethargie erwacht und melden sich zur Stelle. Statt des üblichen geruhsamen Schematismus der Grabbilder erscheint hier der Ansatz zu beginnendem Leben. In ihrer Anschaulichkeit bildet diese Fortführung der Wiedererweckungs-Szenen einen neuen vortrefflichen Beleg für die magische Bedeutung des Wand schmucks in den ägyptischen Gräbern.

Bonn.

A. Wiedemann.

### ΕΥΩΔΙΑ ΧΡΙΣΤΟΥ

Die Wendung *ὁσμη της γνωσεως* (2. Kor. 2, 15) wird gewöhnlich damit erklärt, daß durch das Bild des Triumphes die Vorstellung der Weihrauchdüfte nahegelegt sei. Aber nach Wissowa ist die Verwendung von Weihrauch dabei nur Appian Pun. 66 bezeugt, also nicht wesentlich; und Lietzmanns Kommentar zur Stelle weist wie für den Christusduft nur auf die jüdische Parallele Taanith fol. 7a hin, wo vom Lebensgeruch des Gesetzes die Rede ist. Lohmeyer<sup>1</sup> ist der Vorstellung vom „göttlichen Wohlgeruch“ in der Religionsgeschichte nachgegangen, wofür schon die persische Überlieferung Belege liefert. Hiernach ist die Stätte der Gerechten von Wohlgeruch umflossen und die Seele tappt nicht blind über die Brücke des Gerichts, sondern vernimmt Wohlgeruch und Pesthauch von Himmel und Hölle.<sup>2</sup> Wie in magrebinischen Poesien<sup>3</sup> der Duft des Grabes heiliger Männer besungen wird, bittet Al-Ghazali „O Gott, laß mich den Wohlgeruch des Paradieses ausströmen.“ Nach Henochs Schilderung verbreitet ein Baum im Paradiese mehr Duft als alle Wohlgerüche, und das „Leben Adams und Evas“ weiß, daß alle Menschen vom Wohlgeruch Gottes einschlummern, der das Paradies betritt. Nach der Ansicht der Mandäer gehen von Gott fünf gewaltige Eigenschaften aus; die erste ist sein Licht, die zweite ist sein Wohlgeruch. Wohlgeruch geht auch aus der Mitte der Lichtwesen hervor.<sup>4</sup> In Griechenland offenbaren sich die Götter und Heroen gleichfalls durch ihren Wohlgeruch, wie Aristides (II 403) und Plutarch (de def. or. 21) bezeugen. Ins Christliche übersetzt, begegnet die gleiche Vorstellung bei den Heiligen, die bei ihrem Tode einen wunderbaren Duft ausströmen. Vom heiligen Meginrad und Friedrich, von Wiborada und Ida wird das Duftmotiv berichtet, wofür Stückelbergs Erklärung aus den aromatischen Beigaben der Reliquien so wenig befriedigt wie die andere, daß die Gemeinde so den widerlichen Fleischrauch des Scheiterhaufens umgedeutet habe. Katharina von Siena schreibt über eine Hinrichtung: Ich fühlte da eine Freude und einen Geruch seines Blutes. Umgekehrt offenbaren sich die widergöttlichen Mächte durch ihren widrigen Geruch, weshalb schon für die Ägypter der üble Duft ein Symbol des Todes wird, wie nach Äschylus durch ihn die Erinyen

<sup>1</sup> S. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1919.

<sup>2</sup> Lommel, Die Religion Zarathustras 167.

<sup>3</sup> Goldziher, Ztschr. d. D. morgenl. G. 65. 619.

<sup>4</sup> Ginza, rechts IV 19 (Lidzbarski).



charakterisiert werden. Die Mandäer sprachen vom abscheulichen Geruch der schlechten Engel, der sich im Glauben an den Gestank des Teufels lange erhalten hat. Darum füllte Arsenius seine Zelle mit Gestank in der Hoffnung, daß Gott ihm den Gestank der Hölle erspare. Zinzendorf sah eine „eigentliche Übung für seine Gemeinde“ darin, der Leichenhaftigkeit Jesu durch den natürlichen Geruch inne zu werden, wie schon Ignatius von Loyola in der fünften Übung der *Exercitia spiritualia* verlangt hatte, daß man mit dem Geruch der Einbildungskraft den Rauch, den Schwefel, die Pfütze und die faulenden Dinge in der Hölle riechen solle. Bereits Chamberlain<sup>1</sup> hat zu dieser Stelle bemerkt, daß durch diese Übung ein Zustand erzeugt werde, der einer Hysterie ähnlich sei und eine Zwangsneurose werden könne. Wenn in der ägyptischen Beschreibung der Empfängnis der Königin Ahmose gesagt wird: „Sie erwachte von dem Geruch des Gottes . . . seine Liebe ging in ihren Leib, der Palast war überflutet von dem Geruch des Gottes,“ so kommen wir hinter die Psychologie dieser Epiphaniezüge. Wie die Mystik die ekstatischen Erlebnisse als höchste Liebeswonne schildert, ist im Bericht von Deir-el-Bahari die Liebesklimax mit ekstatischen Phänomenen beschrieben. „Die Empfindung und Süßigkeit in der mystischen Ekstase, schreibt Teresa di Jesu, die Psychologin unter den Mystikern, sind so außerordentlich, daß man nichts damit vergleichen kann.“ Für diese Parallele ist eine Stelle aus Anatole France bezeichnend, die von der Liebesekstase zum Schwinden des Bewußtseins führt: „Eine unvergleichliche Sekunde lang war für ihn alles Harmonie, heitere Klarheit, Duft und Süße.“<sup>2</sup> Die Heiligen von ekstatischer Veranlagung besitzen nun die Fähigkeit der Abspaltung von Partialtrieben, die oft hysterische Formen annimmt, wie vom heiligen Ephraem berichtet wird, daß ihm das Weinen so natürlich war wie das Atmen. Von Abbas Schnudi erzählt die Legende, er habe solche Ströme von Tränen vergossen, daß sein Standort zum Mistbeet wurde (Lucius). Wenn in unseren Fällen auf Grund der ekstatischen Erlebnisse, die als Vision oft Lichteindrücke bevorzugen, Hyperästhesien des Geruchsinnes, richtiger wohl Geruchshalluzinationen (Schjelderup<sup>3</sup>) völlig verständlich sind, hat Ignatius die Anweisung zu ihrer systematischen Hervorbringung gegeben, und die Technik<sup>4</sup> des Priesters schuf sogar eine Möglichkeit, weil das ekstatische Erlebnis nicht in der Hand des Menschen liegt und keine Erlebnisform der Masse ist. So wurde aus dem Opferrauch, der ursprünglich „Geruch zur Beruhigung des göttlichen Zornes“, dem „Wohlgeruch, den Gott genießt“<sup>5</sup> (5. Mose 33, 10) war, der Weihrauchduft des Kultus, der das Gefühl für die Nähe der Gottheit entzündet.

Quakenbrück.

Lic. Dr. H. Vorwahl.

<sup>1</sup> Grundlagen des 19. Jahrh. I 622.

<sup>2</sup> Die Götter haben Durst 235.

<sup>3</sup> Die Askese.

<sup>4</sup> Auf die Rolle der Narkotika für die Dichter des „Exotismus der Sinne“ verweist Fr. Brie, S. Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. 1920.

<sup>5</sup> Löwe, Heilige u. unheilige Gerüche. Jeschurun Jg. 17, 241.

## ΑΓΥΙΕΙΣ IN ATHEN

Die Worte der Iris in den Vögeln des Aristophanes V. 1230 ff.:

ἐγώ; πρὸς ἀνθρώπους πέτομαι παρὰ τοῦ πατρός  
φράσουσα θύειν τοῖς Ὀλυμπίοις θεοῖς  
μηλοσφαγεῖν τε βουθύτοις ἐπ' ἐσχάταις  
κνισᾶν τ' ἀγνιάς

hat C. Robert (Die Vögel des Aristophanes. Deutsch von C. R. Berlin 1920) so übersetzt:

„Ich? Zu den Menschen flieg' ich auf meines Vaters Wort,  
Auf daß sie opfern den olympischen Göttern und  
Die Lämmer schlachten auf dem Rinderopferherd,  
Beräuchernd heilige Pfeiler.“

Er hat also nicht ἀγνιάς akzentuiert, sondern Ἀγνιάς gelesen nach einem Vorschlage, den ich bei der Lektüre der Vögel in unserer Hallischen Graeca gemacht hatte. Da Otto Schroeder in seiner vortrefflichen Ausgabe dieses Stücks mit einem Hinweis auf Ritter V. 1320, wo dann natürlich auch nur Ἀγνιάς gelesen werden müßte, an der alten Lesung festhält, möchte ich meine Vermutung hier selbst empfehlen, indem ich zunächst an die Zeugnisse für Apollon Agyieus erinnere, die G. Wentzel in der RE.<sup>2</sup> I 909f. für seinen athenischen Kult zusammengestellt hat; s. dazu Sev. Solders, Die außerstädtischen Kulte und die Einigung Attikas. Dissert., Lund 1931, S. 18, Nr. 19. G. Loeschcke (Vermutungen zur griechischen Kunstgeschichte und zur Topographie Athens. Dorpater Progr. 1884, 11) hat „das primitive Mal eines kegelförmigen Steins“, der vor jeder Haustür stand und bekanntlich als Apollon Agyieus verehrt wurde, in der westlichen Giebelgruppe des Parthenons wiedererkennen wollen. In den Wespen V. 875 redet Bdelykleon Apollon mit den bezeichnenden Worten an:

ὦ δέσποτ' ἄναξ γείτον Ἀγνιεύ τοῦμοῦ προθύρου προπύλαιε,

und dazu bemerkt der Scholiast: ἀγνιεύς ὁ πρὸ τῶν ἀγλείων θυρῶν κωνοειδῆς κίων, ἱερὸς Ἀπόλλωνος, καὶ αὐτὸς ὁ θεός. Φερεκράτης Κραπατάλοις. Vgl. E. Maaß, Rhein. Mus. N. F. LXXVIII 7. Daß es aber auch Schriftstellerzeugnisse gibt, bei denen nur an die Straßen und nicht an den Apollon Agyieus gedacht werden kann, lehren die von Blaydes in seinem Kommentar zu den Aves gesammelten Stellen.

Erhalten ist ein solcher κωνοειδῆς κίων aus Korkyra in dem Stein des Mys IG. IX 2, 704, den zuerst J. Six in seiner Bedeutung erkannt hat.

## REGISTER

- Ἀγυαίς* in Athen 402  
 Ähre 90. 99  
 Ahuramazda 178 f.  
 Aion 102. 317  
 Alphabetmystik 221 f. 258  
 Altes Testament 279 ff.  
 altgermanische Religion  
   124 ff.  
 altnordische Religion  
   213 ff.  
*ἀμφιθαλείς* 42 ff.  
 Anaximandros 105 ff.  
 Anthroposophie 374 f.  
 Arkona 170 ff.  
 Asen und Wanen 113. 216  
*Ἀταβύριον* 15 ff. 22 ff.  
 Aufbruchopfer 274 ff.  
 Augustinus 1 ff. 360  
  
 Ba'al des Tabor 19 ff. 24 ff.  
   38 ff.  
 — Hermon 36  
 — Libanon 35 f.  
 — Saphön 25 f.  
 Balder 119 122. 226. 240.  
   247. 255 ff.  
 Baubo 79 ff.  
 Beichte 163 f.  
 Bergkulte 14 ff. 34 ff.  
 Beschneidung 159  
 Blut 273  
 Bundesmahlzeit 276 f.  
  
*camilli* 44. 46. 53  
 Chaos 107 ff.  
  
 Dämonen 318  
 Demeterhymnos 77 ff.  
 Dilthey 391 f.  
 Dualismus 177 ff. 184 f.  
   263 f.  
  
 Eckhart 370 f.  
 Eleusis 77 ff. 170 ff.  
  
 Erstgeburt geopfert 275  
 Eschatologie 327 ff.  
 Ethik 339 f. 349. 356  
*Εὐωδία Χριστοῦ* 400  
  
 Fasten 78. 88 f.  
 Felszeichnungen, nordi-  
   sche 230 ff. 270  
 Finnen 245. 247 ff. 253 f.  
 Frey 217. 226. 233. 254.  
   257. 259  
 Frigg 257 ff.  
 Fruchtbarkeitskulte, ger-  
   manische 231 ff. 245 ff.  
 Fußsohle 232. 234  
  
 Germanen, Christianisie-  
   rung 128 f. 252 ff.  
 — und Hellenismus 136.  
   221 ff. 256. 258 ff. 264 ff.  
 Götter, germanische 217 f.  
   225 ff. 267 ff.  
 Götterstimmen 6  
 Gottesidee, Ursprung  
   137 f. 142 ff.  
 Grabbilder, ägyptische 399  
  
 Hadesfahrt 84 ff. 92  
 Hammer und Kreuz 235  
 Hegel 362 f.  
 Heimdall 250. 255. 263  
 Heldensage, germanische  
   124 f.  
 Hochgötter 139 ff. [158  
 Hochzeit, heilige 94 f. 99.  
  
 Jahwe 40 f. 319 ff.  
 Jambe 78 ff.  
 Idealismus und Christen-  
   tum 345 f. 360 f.  
 Iran 177 ff. 263 ff.  
 Israel 14 ff. 306 ff.  
 Jünglingsweihe 131 f.  
 Jul 238 f. 241  
  
 Kalevala 247 f.  
 Kant 361. 385 f.  
 Kasios 16. 29 ff. 34  
 Kelten 261  
 Kierkegaard 346 f. 356  
 Kinder im Kult 42 ff.  
*κληδών* 47 f.  
 Kore 96 f.  
 Kosmogonie 105 ff. 264 f.  
 Kult, alttestamentlich  
   321 f.  
 Kultredner 132 f.  
 Kunst der Naturvölker  
   164 ff.  
  
 Lappen 245. 254. 267  
 Lebensbaum 249 f. 262  
 Lessing 390  
 Lichtlehre, iranische  
   177 ff.  
 Libanon, Antilibanon 35 f.  
 Loke 239 f. 253. 255. 259.  
   263. 270  
  
 Macht 137 [247  
 Magie, nordische 242 ff.  
 Männerbünde 131 f.  
 Märchen 125 f. 244 f.  
 Manichäismus 182 f. 263 f.  
   266  
 Mazdaismus 177 ff.  
 Mëkal 25. 27 ff.  
 Menschenopfer 275 f.  
 Metaphysik 357. 363 ff.  
 Midgard 217 f.  
 Mithras 177 ff. 222. 262 f.  
 Mondmythen 169  
 Monotheismus 138 f. 217.  
   316  
 Moses 308. 319 [317  
 Mysterien 77 ff. 171 f. 260.  
 Mystik 298. 337. 369 ff.  
 Mythos 125. 135 f. 152 f.  
   214 ff. 224 ff. 241

- Namengebung 170 f. 312 f.  
 Nemesis 57 ff.  
 Nerthus 228. 236. 254. 259.  
 264  
 Njord 226 ff. 234. 254. 264  
**Odin** 218 f. 229. 233. 235 f.  
 238 ff. 241. 246. 254 f.  
 261  
 Orakelbücher 8 f.  
 Ortsnamen und Kulte 14 ff.  
 224 ff.  
 Ostergelächter 188 ff.  
 Ostermärlein 188 ff.  
 Ostia, Wandbilder 175 f.  
**Palästina** 14 ff. 273 ff.  
 305 f. 331 f.  
 Passahopfer 272 ff.  
*patrimi et matrimi* 45 f.  
 Pherekydes 105 ff.  
 Philosophie, Geschichte  
 der 396 ff.  
 Platon 358 f.  
 Plotin 359  
 Polykephale Götter 172 ff.  
 Primitive Religion 148 ff.  
 Prophetismus 325 ff.  
**Religion und Kultur** 386 ff.  
 Religionsphänomenologie  
 382  
 Religionsphilosophie  
 333 ff.  
 Religionspsychologie  
 379 f.  
 Religionssoziologie 161 f.  
 312. 380 f.  
 Reseph 25 f.  
 Rhodos 17 ff.  
 Risus Paschalis 188 ff.  
 Runen 219 ff. 258. 261. 270  
**Sanchunjaton** 16 f. 32 f. 38  
 Schelling 362. 371  
 Schlange 291  
 Schleiermacher 362  
 Scholastik 376 f. 381  
 Seelenglaube 115 f. 154 ff.  
 Septuaginta 284 ff.  
 Snorra Edda 129. 215  
 Sokrates 357  
 Sonne 169. 231 f.  
 Spinoza 390  
 Stammsagen 216  
 Sternnglaube 168. 181 f.  
**Tabor** 14 ff. 29. 38 ff.  
 Tanz 167 f.  
 Theologie 334 ff. 394 ff.  
 389 f.  
 — alttestamentliche 328 ff.  
 — dialektische 336 ff.  
**Thor** 217. 226. 228 f. 233.  
 235 ff. 246. 249. 254  
*tolle, lege* 1 ff.  
 Totenglaube und -kult  
 131. 157 ff. 230. 246  
**Ull** 226 ff. 234  
 Urdar 255  
 Urheber 138  
 Utgard 218  
**Visionen** 11  
 Völuspá 105 ff. 216. 249.  
 262. 264 f.  
 Volksglaube, nordischer  
 237 ff.  
 vulva 81 f.  
**Walhall** 265  
 Weihnachten 242  
 Wiedergeburt 100 f.  
 Wohlgeruch, göttlicher  
 400  
 Wunder 11 ff.  
**Yggdrasil** 108 f. 250. 255  
 Ymir 106 f. 110. 254. 264  
**Zahlen, hl.** 111 ff. 122.  
 176. 221 f. 262 f. 289. 309  
**Zarathustra** 177 ff.  
 Zauberspruch 133 f.  
**Zeus Atabyrios** 17 ff. 33  
 — Kasios 30 ff.

010224



# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN  
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT  
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON  
A. BERTHOLET / O. KERN / H. LIETZMANN  
E. LITTMANN / E. NORDEN / K. TH. PREUSS  
HERAUSGEGEBEN VON  
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON

XXXI. BAND  
HEFT 1/2



1 9 3 4

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 XXXI erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von *RM.* 20.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig C1, Postschließfach 380 (Postscheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft“ der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt im Auftrag der Gesellschaft Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 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, Postschließfach 380, erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigengrundpreise:  $\frac{1}{11}$  Seite *RM.* 70.—,  $\frac{1}{3}$  Seite *RM.* 35.—,  $\frac{1}{4}$  Seite *RM.* 17.50,  $\frac{1}{8}$  Seite *RM.* 8.75,  $\frac{1}{16}$  Seite *RM.* 4.40. Für Verleger um 10% ermäßigte Grundpreise. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig C1, Postschließfach 380.

## INHALT

	Seite
I. Archiv für Religionswissenschaft / Abhandlungen:	
Augustins Tolle-lege-Erlebnis. Von <i>J. Geffcken</i> in Rostock . . . . .	1
Der Gott des Tabor und seine Verbreitung. Von <i>Otto Eißfeldt</i> in Halle a. S. . . . .	14
<i>Ἀμφιδάλσις</i> im griechischen und hellenistischen Kult. Von <i>A. Oepke</i> in Leipzig . . . . .	42
Neue Beiträge zum Nemesiskult. Von <i>Hans Volkmann</i> in Marburg/Lahn. (Mit 3 Abb. im Text) . . . . .	57
Die Mysterien von Eleusis. Von <i>Fritz Wehrli</i> in Zürich . . . . .	77
Zur griechischen und germanischen Kosmogonie. Von <i>Adolf Dyroff</i> in Bonn . . . . .	105
Nachträge zu ARW. XXV und XXVIII. Von <i>Heinrich Lewy</i> . . . . .	123
III. Archiv für Religionswissenschaft / Berichte:	
Altgermanische Religion. Von <i>Fr. Kauffmann</i> in Kiel . . . . .	124
Religionen der Naturvölker. Von <i>K. Th. Preuß</i> in Berlin . . . . .	137
IV. Archiv für Religionswissenschaft / Mitteilungen und Hinweise:	
Zu Eleusis und Arkona. Von <i>Leo Weber</i> in Düsseldorf . . . . .	170
Zu den Wandgemälden aus Ostia. Von <i>Otto Schroeder</i> in Berlin-Charlottenburg . . . . .	175

# EINLEITUNG IN DIE ALTERTUMSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von A. Gercke und E. Norden

*Neu erschien:*

## Chronologie

Von Dr. E. Bickermann. (III. Band, 5. Heft.) Kart. *RM* 2.20

Dieser in die „Einleitung“ neu aufgenommene Abriss der antiken Chronologie legt die Eigenart der Zeitrechnung im Altertum dar und klärt systematisch die Elemente des antiken Kalenderwesens und die Prinzipien der Jahreszählung im Altertum. Dabei wird auch in kurzem historischem Abriss das Werden der verschiedenen Systeme aufgezeigt. Die Darstellung führt schließlich zu einer Erörterung der Grundlagen, auf denen die Umrechnung antiker Daten auf unsere Zeitrechnung beruht.

## Sternglaube und Sterndeutung

Die Geschichte und das Wesen der Astrologie

Unter Mitwirkung von Carl Bezold dargestellt von Franz Boll  
Nach der Verfasser Tod herausgegeben von Prof. Dr. W. Gundel

4. Aufl. Mit 7 Abb. im Text und 49 Abb. auf 24 Tafeln sowie einer Sternkarte  
Geh. *RM* 11.—, geb. *RM* 13.60

„Nur allzu selten genießt man so meisterlichen Schliff der Darstellung, seltener noch wie hier das Durchleuchten einer so menschlich reichen, so feinen Gelehrtenpersönlichkeit. Einleitend kennzeichnet C. Bezold die Astrologie der Babylonier. Darauf fußend gibt Boll die Geschichte der Astrologie auf klassischem Boden, schildert ihren Weitererwerb nach West und Ost, ihre Elemente und ihre Methodik, ihr Wesen: Religion und Wissenschaft in einem, ein einst suggestiv überzeugendes, wenn auch durch und durch primitiv fehlschlüssiges Phantasieweltbild. Die Nachträge (z. T. nach Bolls Nachlaß) und Zusätze Gundels, an Umfang größer als das Kernwerk, geben eine Fülle von Einzelnachweisen, vertiefende Ergänzungen nach neueren Forschungen, Literaturnachweise. — Es ist das Buch über Astrologie.“  
(Die Sterne.)

## STUDIEN DER BIBLIOTHEK WARBURG

### Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein

Von H. Pruckner. (Heft 14.) Geh. *RM* 14.—

Die vorliegende Arbeit sucht an der Hand zweier Traktate Heinrichs von Langenstein (ca. 1335-1397) gegen die Astrologen Einblicke in die mittelalterlichen Anschauungen über die Astrologie zu gewinnen. Nachdem Verf. zunächst alle ihm bekannten Handschriften der Traktate zusammengestellt und kritisch untersucht hat, entwickelt er die Gedankengänge Langensteins und schildert im Anschluß daran die Ansichten der von dem Gelehrten bekämpften astrologischen Pronostikationsliteratur. Der 2. Teil bietet die vollständige textkritische Ausgabe der beiden Traktate Langensteins, fünf charakteristische Pronostikationen aus derselben Zeit und den Text des Traktates des Nicolaus Oresmius gegen die Astrologen.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

*Die aufgeführten Bücher sind durch alle  
Buchhandlungen zu beziehen.*

Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig  
Institut für Kultur- und Universalgeschichte

# Dietrich von Niem

Dialog über Union und Reform der Kirche 1410  
(*De modis uniendi et reformandi ecclesiam in concilio universali*)

Mit einer zweiten Fassung aus dem Jahre 1415

Herausgegeben von Prof. Dr. H. Heimpel

(Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance. 3. Band)  
Geh. *RM* 4.50, geb. *RM* 5.80

In diesem leidenschaftlichen Aufruf des deutschen Patrioten Dietrich von Niem zur Reform der Kirche sind die Klagen und die Ideale vereinigt, die auf den großen Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel den Umbau der Kirche vorbereiten. Die neue, auf allen Handschriften beruhende Ausgabe ersetzt einen schwer zugänglichen und unvollständigen alten Druck und erweitert ihn um eine noch unedierte Bearbeitung aus dem Jahre 1415, was den bisher verwirrten Textaufbau und damit auch die viel erörterte Verfasserfrage wesentlich klärt. Für historische und kirchenhistorische Übungen wird der Text wegen seiner zentralen Bedeutung besonders geeignet sein.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Prof. Dr. Otto Weinreich, Tübingen

# Menekrates Zeus und Salmoneus

Religionsgeschichtliche Studien zur Psychopathologie  
des Gottmenschentums in Antike und Neuzeit.

1933. VIII u. 130 S. *RM*. 12.-

Der syrakusanische Arzt Menekrates hielt sich für Zeus, weil er Heilwunder vollbrachte. Genaue Analyse der Quellen und Vergleich mit dem hellenistischen Gottmenschentum zeigt, daß der Fall Menekrates zweifellos in die Sphäre der Psychopathologie hineinreicht. Deshalb gibt Kap. II eine Phänomenologie des Gotteswahnnes, wie sie sich aus der psychiatrischen Fachliteratur gewinnen läßt. Zug um Zug kann das Verhalten des Menekrates und seines Kreises durch moderne Psychopathographien und Analogien aus dem Sektenwesen erläutert werden. Kap. III gibt eine Synkrisis zwischen Zeus Salmoneus (einem vorgriechischen Gottkönig) und Menekrates. Von den Exkursen sei auf den letzten verwiesen: „Jesus und Jesin“.

Verlag von W. Kohlhammer in Stuttgart









Biblioteka Uniwersytecka  
w Toruniu

010284