

28.10.40

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 / K. TH. PREUSS†

HERAUSGEGEBEN VON  
FRIEDRICH PFISTER      OTTO WEINREICH  
WÜRZBURG                      TÜBINGEN  
UND  
MARTIN P. NILSSON  
LUND

FÜNFUNDREISSIGSTER BAND

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

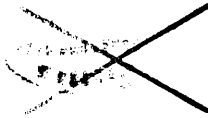


1 9 3 8  
LEIPZIG UND BERLIN  
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER

1942 : 480



U162



# INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Religiöse Bindungen im Spätgermanentum. Von Walther Heinrich Vogt in Kiel . . . . .	1
Christliche deutsche Runendenkmäler? Von Helmut Arntz in Honnef .	35
Altersklassen bei den Germanen. Von Carl Clemen in Bonn . . . . .	60
Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands. Von P. Goeßler in Tübingen. (Mit 1 Abb. im Text und 8 Abb. auf 3 Tafeln). . . . .	65
Griechentum und Evangelium. Von Herbert Preisker in Breslau. . .	93
Orientalisierender Prädikationsstil im Griechischen? Von Hermann Kleinknecht in Halle (Saale) . . . . .	114
Notes on Augustus' Religious Policy. By Kenneth Scott, Western Reserve University . . . . .	121
Das Schwert auf dem Brautlager. Von Georg Graber in Klagenfurt .	131
Mars Gradivus und Avernuncus. Von Rudolf Stark in München. . . .	139
Die Kontinuität der ägyptischen Kultur als volkskundliches Problem. Von Rudi Paret in Heidelberg. . . . .	160
Germanische Urmythen. Von Franz Rolf Schröder in Würzburg . .	201
Loki. Von Hermann Schneider in Tübingen . . . . .	237
Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes. Von R. von Kienle in Heidelberg. (Mit 2 Karten im Text)	252
Die Religionsgeschichte des Paläolithikums und die Völkerkunde. Von F. Rud. Lehmann in Leipzig . . . . .	288
Ein Epigramm des Iulianos Aigyptios und antike Haussegen. Von Otto Weinreich in Tübingen . . . . .	307
Das altgriechische Totenhaus im Lichte frühgeschichtlicher Volkstumsprobleme. Von Joseph Wiesner in Athen. . . . .	314

## BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT ZU STOCKHOLM

Vater Zeus. Von Martin P. Nilsson in Lund . . . . .	156
Zur Frage: Der ägyptische Horusmythus als literarisches Wandelmotiv. Von H. Ludin Jansen in Oslo . . . . .	171
Studien zum Religionskampf im Alten Testament. Von H. S. Nyberg in Uppsala . . . . .	329

**MITTEILUNGEN UND HINWEISE / BERICHTE**  
**BIBLIOGRAPHIE**

	Seite
Freyr — Frô — Phol. Von A. Schahl in Stuttgart. (Mit 3 Abb. auf 1 Tafel)	174
Gab es im Alten Testament einen Gott Molek (Melek)? Von A. Jirku in Bonn . . . . .	178
Albrecht Dieterichs Wirken in der Religionswissenschaft. Von Friedrich Pfister in Würzburg . . . . .	180
Berichtigung. Die Herausgeber. . . . .	185
Eine neue Veröffentlichung. Von Friedrich Pfister in Würzburg . .	185
Katalog der Choenkannen des Anthesterienfestes. Von G. van Hoorn in Utrecht. . . . .	186
Bibliographie . . . . .	187. 388
Register zum vollständigen Band . . . . .	401



# RELIGIÖSE BINDUNGEN IM SPÄTGERMANENTUM

VON WALTHER HEINRICH VOGT IN KIEL

Wir fragen heut nicht so sehr nach den Göttern der Germanen und den Handlungen, die sich zwischen ihnen abspielten; eher schon fragen wir nach der Art der Verehrung, nach dem Kultus. Wir wollen wissen, wie unsere Vorfahren zu ihren Göttern gestanden haben. Wir wollen das Wichtige von der Religiosität der Germanen erfahren und mit Herz und Kopf entscheiden, was davon „für uns“ gilt. Darum muß sich unsere Frage auf die Kernfrage jeder Religiosität richten: Bindung und ihre Begrenzung. Nur die Erforschung der Überlieferung von Mythos und Kultus kann Antwort erhoffen lassen, und diese Wissenschaft, deren Ziel bereits Jakob Grimm in der Ergreifung der Religiosität fühlte, wird durch die mit neuer Kraft erhobene Frage vor neue Aufgaben gestellt.<sup>1</sup>

Auch im Glauben der Germanen haben sich große Wandlungen vollzogen, nicht nur in den Übergängen der verschiedenen materiellen Kulturen, die wir nach dem Kennmaterial als ältere und jüngere Bronzezeit

---

<sup>1</sup> Neben den bekannten neueren Darstellungen der Altgermanischen Religion von Karl Helm und Jan de Vries und der Bekehrung der Germanen von Kurt Dietrich Schmidt möchte ich die Aufmerksamkeit auf Dr. Konrad Maurer, *Die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Christentume*, in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmäßig geschildert, 2 Bde. München 1855 f. richten; auch heute noch eine köstliche Fundstätte von Tatsachen und nüchternen Gedanken.

Fast den gesamten nordischen Stoff bietet Thule I—XXIV, Jena, Eugen Diederichs, mit dem Einleitungsband Felix Niedner, *Islands Kultur zur Wikingerzeit*.

Walther Baetke, *Art und Glaube der Germanen*, Hamburg 1934, Hanseatische Verlagsanstalt; Andreas Heusler, *Das Eigene am germanischen Heidenglauben*, in seinem: „Germanentum“. Vom Lebens- und Formgefühl der alten Germanen. Kultur und Sprache 8. Bd. 2. Aufl. Heidelberg 1936; Bernhard Kummer, *Midgards Untergang. Germanischer Kult und Glaube in den letzten heidnischen Jahrhunderten*. Veröffentl. des Forschungsinstituts für vergl. Rel.-Gesch. an der Universität Leipzig. II. Reihe Heft 7. Leipzig 1927. 3. Aufl. 1937.

Musterhaft sorgfältig und besonnen: Heinrich Wesche, *Das Heidentum in der althochdeutschen Sprache*. Diss. Göttingen 1932, und (Fortsetzung) *Beiträge zu einer Geschichte des Deutschen Heidentums*. Beitr. z. Gesch. d. D. Spr. u. Lit. 61 (1937) 1—116; E. O. G. Turville-Petre, *The cult of Frey in the evening of paganism*. Proceedings of the Leeds Phil. and Lit. Soc., Lit. and hist. Sect. Vol. III. Part VI (1935). Hier feine Gedanken über den Übertritt Gloms zum Odینگlauben.

und als Eisenzeit in mehreren Stufen zu bezeichnen pflegen, sondern auch in allerjüngster Zeit ausgeprägt selbständigen Germanentums, in der Grenzzeit zum Christentum hin. Freilich sprechen da fast nur Nordgermanen in ihrer Sprache von ihrem Glauben zu uns. Die Zeugnisse haben gewiß verschiedenen Wert: ureigene Worte von Skalden seit der Mitte des 9. Jahrh.; Eddadichtungen, Trümmer vielleicht aus dem 8. Jahrh. schon oder schwer schätzbar älter, und unversehrte Gedichte aus den Zeiten wohl bis 1200; Sagas, deren Ereignisse im 9. Jahrh. zu spielen beginnen und sehr bald in Erzählungen geformt wurden — Christen um die Wende zum 13. Jahrh. haben ihnen in Auswahl und Rede die letzte Gestalt gegeben.

Seit der Mitte des 10. Jahrh. muß sich auch Norwegen bewußt mit dem Christentum auseinandersetzen: König Hakon versucht, ihm im Guten Raum zu gewinnen, die Eiriksöhne arbeiten teils rauh dafür, teils verhalten sie sich verständnislos nach beiden Seiten; unter dem letzten großen Heiden Hakon, Jarl von Drontheim und Herrn eines großen Teils des übrigen Norwegens, kann der alte Glaube noch einmal stolz und bewußt sein Haupt erheben. Dann ist es vorbei: die Olafe nehmen ihm die staatliche Berechtigung. Island, das einzelne Missionare betreten hatten, nimmt im Jahre 1000 das Christentum durch Beschluß seiner politischen Vertretung, des Alldings, an.

Und es war diesen westwärts wohnenden Nordgermanen nicht beschert, in ruhiger, gesicherter Haltung des geistigen, wirtschaftlichen und staatlichen Lebens das Christentum zur Prüfung entgegenzunehmen: die Norweger mußten damals den Übergang ihres Gemeinschaftslebens in die Form des Großkönigtums erarbeiten, die Isländer sich auf unbewohnter Insel gewaltigen Ausmaßes ein neues Gemeinschaftsleben gründen. Welche Erschütterung mag die Übersiedlung in neues Land auch religiös bedeutet haben! Wir sollten mehr an Alt-Hellas und seine Kolonien, an Tragödie und homerisches Epos denken. Und in diesen Zeiten brach die ihrer selbst bewußte Persönlichkeit durch! Das sagen uns die Skalden.

Das aber bedeutet: Unahnbare Möglichkeiten haben sich gerade damals im Nordwesten Germaniens für alles geistige Leben aufgetan, auch — und gerade — für das religiöse Leben.

Wenn Nerthus' Wagen durch die Lande zieht, „dann gibt es frohe Tage; festlich sind die Stätten, die der Ankunft und Gastung der Göttin gewürdigt werden. Man beginnt keinen Krieg, man ergreift nicht die Waffen; alles Eisen ist weggeschlossen. Nur Frieden und Ruhe kennt man, will man dann, bis der Priester die Göttin, die sich des Umgangs mit den Sterblichen ersättigt hat, dem Tempel zurückgibt.“

So schildert Tacitus (Germ. 40; vgl. 44) den Frieden des Gottes mit den Menschen. Er drückt sich in den Maßnahmen aus, die den Menschen

zugänglich sind, in ihrem Verhalten gegeneinander, im Frieden unter den Menschen. Ihre Freude und Festlichkeit ist die Erscheinungsform der Freude und der Festlichkeit, die Gottheit und Menschen einen. Wohl kann dieser Zustand mit dem germanischen Worte „heilig“ bezeichnet werden. Es bedeutet „heilvoll“ — nicht „geheiligt“, denn von „gemacht worden sein“ ist nichts darin — und zwar so voll des Heils, daß es überfließt und sich mitteilt. In diesem Sinn ist der Gott heilig. Das ist ein von Grund aus freundliches Erleben des Gottes.

Aber wir müssen sogleich auf eine zweite Seite des Sinnes unseres Wortes heilig und des Erlebnisses Gott unsere Aufmerksamkeit lenken. Den Hain der Göttin nennt Tacitus castus „unberührbar“ und den dienenden Sklaven verschließt der See auf ewig den Mund. Der Schauer der Gottheit klingt mit. Vielleicht haben die Germanen diese Seite des Gottestums nicht mit „heilig“, sondern mit einem anderen Worte bezeichnet: „Weihe, weihen“ wird mit lateinisch vincire „fesseln“ oder mit victima „Opfertier“ und einem indischen Wort für „absondern“ oder mit beiden zusammenhängen.<sup>1</sup> In jedem Fall kennzeichnet es die „Bindung“. Dem Kulthain der Semnonen kommt diese Verehrung zu: „Nur mit Fesseln gebunden darf ihn der Mensch betreten, klein und die Macht der Gottheit vor sich her tragend. Stürzt er, darf er nicht aufgerichtet werden noch sich erheben; am Erdboden hin wälzen sie sich heraus.“<sup>2</sup> Hier ist die Bindung durch die Gottheit, die Weihe, eine Seelenverfassung, ins Körperliche geworfen: der Gotterfüllte ist gefesselt, vom Gotte in Besitz genommen.

Zwei Arten des Erlebnisses der Gottheit offenbaren uns des Römers Worte von unseren Vorfahren. Es sind die ältesten ausführlichen Wortzeugnisse! Vielleicht sind es ursprünglich zwei selbständige Erlebnisse: der Gott als heilvoll und der Gott als Zwinger.

Solche Zweiheit ist nicht Germanen im besonderen eigen. Sie gehört wohl zum vollen Gotterleben überhaupt. Wissenschaftlich als fascinosum „das bezaubernde, unentrinnbar anziehende“ und tremendum „was mit Schauer erlebt werden muß“ bezeichnet<sup>3</sup>, ist es uns allen wohlbekannt in der hochbedeutsamen Sollfassung: Wir sollen Gott fürchten und lieben.

<sup>1</sup> Weihe: Fr. Kluge-Alfr. Götze, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. 11. Aufl. 1934; W. H. Vogt, Fluch, Eid, Götter — altnordisches Recht. Sav.-Zschr. f. Rechtsgesch. LVII (Germ. Abt. 1937) 42 f.; Pfister, Hwb. d. D. Abgl. „heilig“ und „Tabu“.

<sup>2</sup> Die Prosa im 2. Lied von Helgi Hundingtöter erzählt, daß Dag seinen Schwager Helgi mit dem von Odin geliehenen Speer im Fesselwald getötet hat. Thule I 150; jüngst Trathnigg, Glaube und Kult der Semnonen. ARW. 34 (1937) 226—249.

<sup>3</sup> Rud. Otto, Das Heilige. 23.—25. Aufl. 1936. — Otto hat von germanischen Stoffen nur in sehr geringem Ausmaß Gebrauch gemacht.

Wir fragen, was in den Herzen unserer Altvordern von „heilig“ und „Weihe“ in dem eben grob umrissenen Sinne gelebt hat, wie es in Bindung und ihrer Begrenzung zum Ausdruck gekommen ist und welche innergermanische Wandlungen es erfahren hat. Wir schauen nach dem Neuen aus, das sich etwa als Lösung des Einvernehmens mit den Göttern darstellt und zu neuen Möglichkeiten und Schöpfungen Freiheit gegeben hat.

## I. UNTER DEM FRIEDEN DER GÖTTER

Wir besitzen einige kultische Äußerungen aus germanischer Zeit in Urfassung.

Heil sei du, Boden, Menschen Mutter

betet der Angelsachse segnend über seinem Acker.<sup>1</sup>

Heil (sei du) Tag! Heil (seid ihr) Tags Söhne!

Heil (sei du) Nacht und Nachtkind!

Heil (seid ihr) Asen! Heil (seid ihr) Asinnen!

Heil (sei) der segenvolle Boden!

So läßt der frühe Dichter Sigurd und die erweckte Valkyrje, jedenfalls im engsten Anschluß an wirklichen Brauch, beten, besser segnen.<sup>2</sup>

Sie alle wollen etwas von den Mächten. Sie setzen sich mit ihnen durch den Heilwunsch ins Einvernehmen. Sie wünschen, daß Boden, Tag und Nacht, Asen und Asinnen heil-stark werden, damit der Boden grüne und der Speise voll werde den Menschen zum Nutzen, daß Tag und Nacht „mit unzornigen Augen“ auf die Betenden schauen und den Knienden Sieg geben, daß Asen und Asinnen ihnen Vernunft und Rede und heilende Arzthände verleihen.

Das ist der Herzenston des Zusammenklangs von Gott und Mensch. Er beschränkt sich nicht auf die heiligen Götter. Auch die Erde, die in uralten Zeiten wohl einmal göttlichen Rang und göttliche Persongestalt gehabt hat, auch Tag und Nacht, die auch dem Griechen heilig waren<sup>3</sup>, segnet der Beter, damit sie segnen können.

So stelle ich mir die religiöse Haltung beim Nerthusfeste vor. So saßen die Drontheimer Bauern glücklich beim großen Herbst- und Julfest zusammen.<sup>4</sup> Zu denen kam nicht der Gott gefahren; sie mußten sich selbst zu ihm begeben mit ihren Speisesäcken, um das große Fest für Ernte und Frieden zu feiern. Eine ungeheure Steigerung der Feststim-

<sup>1</sup> Deutsch bei Andr. Heusler, *Die altgermanische Dichtung*. 1924, 47.

<sup>2</sup> Lied von Sigrdrif Str. 3. 4. Thule I 13; Fr. Pfister, *Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben*. 1936, 32.

<sup>3</sup> Ulr. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen I* (1931) 22.

<sup>4</sup> Snorris Königsbuch (Heimskringla): *Die Geschichte von König Hakon dem Guten* Kp. 14 ff. Thule XIV 149 ff.

mung, und also der heiligenden Wirkung, wenn der Jarl einmal die gesamte Beköstigung bestritt!<sup>1</sup> Das gemeinsame Opfermahl, der gemeinsame Trunk, das Blut des Opfertieres auf alle gesprengt, vereint alle, Jarl und Gefolgschaft und Bauern und Götter zu einer Heilseinheit. Auch die Verstorbenen! Sie nahmen Teil am Opfermahl der Lebenden und trugen durch ihre Kraft zu seinem Heil bei. Der umgehende Becher, Odin geweiht, getrunken zu „Sieg und Herrschaft des Königs“; der umgehende Becher Niörds und Freys, getrunken „zu Ernte und Friede“, der Becher Bragis<sup>2</sup> auf das Weiterleben und Wirken der Verwandten im Grabhügel!<sup>3</sup> In diesem Kreis sind die „trauten Götter“ erlebt; in sváso goð.<sup>4</sup>

Der Vater und Hausherr, der Pachtherr, der Rechtsschützer kleinerer Leute, der Eigner eines Tempels, zu dem Anwohner pflichteten und Zutrauen hatten, der Herse, dem für nächste Aufgaben ein Kriegeraufgebot zur Verfügung stand, der Jarl und der Kleinkönig — jeder im Grunde ein politisch bedeutsamer Mann — war als Priester oder doch in priesterlicher Handlung für die Angehörigen engsten und weitesten Sinnes tätig. So wie sie im laufenden Alltag durch ihr Wesen Gedeihen und Frieden im engen und weiten Kreise betreuten, so legten sie ihre heilvolle Persönlichkeit für ebendiesen Zweck ins Mittel zwischen Menschen und Göttern.

Das Verhältnis zu den Göttern war seit langen Zeiten in Anschauungen und Gedanken gestaltet. Dies Gut forderte Ausdruck in zweckvoll geformter Rede. Es forderte Weiterentwicklung und Bereicherung und wieder Formung und Vortrag. Das war sinnender Männer Sache, der Meister der Sprache. War das priesterliche Handeln nicht an sozialen Rang gebunden, so solche Begabung ganz gewiß nicht. Helfend, ausfüllend, führend, auch wohl selbst Priester trug der altgermanische Kultredner, der \*thuliz, den im engeren Sinne geistigen Gehalt des Verkehrs zwischen Gott und Mensch und wohl auch den Toten. Seine Begabung, die so wenig wie die des Priesters ein Privileg für irgend wen oder irgend welchen Stand war, gab Zutritt zu neuen religiösen Erlebnissen, Erkenntnissen, ja zu den Göttern selbst. Der Thul der Sprüche des Hohen hat an der Halle des Hohen gelauscht. Damit wird zuweilen religiöse Erhebung über die den Vielen erreichbare Höhe gegeben gewesen sein.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> ebd. S. 150; hier die Weinbecher.   <sup>2</sup> J. de Vries, *Altgerm. Religesch.* II § 129.

<sup>3</sup> Jordanes, *Get.* 13 (Clemen, *Fontes* p. 22).

<sup>4</sup> H. de Boor, *Die religiöse Sprache der Völuspá und verwandter Denkmäler.* Deutsche Islandforschung 1930, I. Bd. hrsg. W. H. Vogt. 68 ff. Veröff. d. Schlesw.-Holst. Univ.-Ges. Nr. 28.

<sup>5</sup> W. H. Vogt, *Der frühgermanische Kultredner.* *Acta phil. scand.* II (1927) 250—263; ist eine kurze Darstellung der Hauptsachen aus meiner: *Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung.* I. *Der Kultredner.* Veröff. d. Schlesw.-Holst. Univ.-Ges. Nr. 6, I. Teil. Breslau 1927.

Das Gebet geht auf die großen gemeinen Güter, auf „Ernte und Frieden“, auf „Sieg und Macht für den König“.<sup>1</sup> Es ist jedenfalls in diesen eben angeführten inhaltlichen Kernstücken nicht durch den Schmuck des Stabreimes gehoben, und immer wird auch nicht das künstlerisch geformte Wort an die Götter gerichtet worden sein. Aber auch die geformten Gebete Einzelner, die uns die Kunst, wie ich meine, nicht in grundsätzlich neuer Form überliefert, sprechen Wünsche aus, wie sie in aller oder vieler Herzen lebten. „Schaut freundlichen Auges auf uns“, „Bitten wir Heervater um sein dauerndes Wohlwollen!“ Dies gesprochen auf dem Grunde des Vertrauen erweckenden Wissens, daß Heervater schon oft wohlwollend Gaben gereicht hat.<sup>2</sup> Es ist die Huld der Götter, die erbeten wird. „Ulls Huld und aller Götter habe, wer . . .“ ist ein sehr alter stabender Segen.<sup>3</sup> Im Rechtsleben der Westgöten ist „sich der Götter Huld erbitten“ ständige Formel,<sup>4</sup> und der altnorwegische Urfehdebann nimmt in seinem Fluch dem Eidbrecher die Gemeinschaft des Verkehrs mit den Göttern und ihre Huld.<sup>5</sup> Aber selbstverständlich ging man die Götter auch in bestimmter Not um Hilfe an; es ist ja vielfach in den Sagas belegt, daß der Siedler sich durch das heilige Ding seines Gottes, die Hochsitzpfeiler, die neue Heimat weisen ließ.<sup>6</sup> Man konnte den Gott bitten, den Feind von seinem Grund und Boden zu vertreiben<sup>7</sup>; man konnte die Götter um Hilfe im Rechtsstreit<sup>8</sup> bitten und die höchsten Mächte um die Gunst, daß man mit eigener Hand die Rache vollführe.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Thule XIV 150.

<sup>2</sup> Hyndlalied Str. 2 f. Thule II 95.

<sup>3</sup> Grimniliad 42. Thule II 85 Str. 33.

<sup>4</sup> Westgöteneid: Älteres Westgötalag, übersetzt von Cl. Frhrn. v. Schwerin, Germanenrechte 7 (Schriften der Akademie für Deutsches Recht) Weimar 1935, 7.

<sup>5</sup> Thule II 190, 52 ff. Über vorausliegende heidnische Fassung: W. H. Vogt, Altnorwegens Urfehdebann und der Geleitschwur. Forschungen zum Deutschen Recht II, 1. (Schriften der Akademie für Deutsches Recht) Weimar 1936, 80 ff.; 122:

„Meiden soll er (der Eidbrecher)  
 der Götter Häuser und der Menschen  
 . . . . .  
 heidnische Erbbauern,  
 Häuser und Höhlen,  
 jedes Heim außer Hel.“

<sup>6</sup> z. B. Eyrbyggja saga (Geschichte vom Goden Snorri) Kp. 4. Thule VII 18; viel im Besiedlungsbuch Thule XXIII; eigen Kräben-Hreidar und Helgi der Magere ebd. S. 112, 116 f.

<sup>7</sup> Geschichte von Glum Kp. 9. Thule XI 51.

<sup>8</sup> Eyrbyggja saga Kp. 22 S. 55 (s. u. S. 13, Anm. 3).

<sup>9</sup> Geschichte von den Skalden Björn und Thord Kp. 30. Thule IX 127 (s. u. S. 13, Anm. 5).

Ausdrückliche Dankbezeugung besitzen wir m. W. nicht.<sup>1</sup> Aber er kommt ja im Preis der Götter als Grundstimmung zu lebhaftem Ausdruck. Vom alten Hymnus haben wir köstliche Reste, Nachkömmlinge der Preislieder auf Tuisto, den Sohn der Erde, und seinen Sohn Mannus, den Ursprung und Gründer des Menschengeschlechts; Germ. 2. Sie richten sich an Thor, indem sie seine Riesenüberwindungen aufreihen:

Die Schenkel brachst du der Leikn, lähmtest Thrivaldi,  
stürztest Starkad, standst über Giölp, der toten.

Das ist einfache Kunstformung. Aber auch der Skalde preist gemäß seinen hohen Ansprüchen an Form:

Es dröhnte (der Hammer?) in Keilas Schädel,  
Kiallandi zermalmtest du ganz.  
Vorher erschlugst du Lut und Leidi, ließest Buseyra bluten.  
Halt gebotest du Hengjankjapta, Hyrrokin starb vorher,  
doch noch früher ward die schwarze Svivör des Lebens beraubt.  
Thor, du hast mit Yggs Mannen Asgard gewaltig gewehrt!

Das sind nicht ferne kosmische Leistungen der Götter, sondern sie gehn die Menschen genau so unmittelbar an wie Ragnarök.

Das „Du“ bezeugt die persönliche Verbindung des Preisenden mit Gott. Aber schon früh, bei Bragi im 9. Jahrh., finden wir das aussagende „Er“, das den Abstand kündigt:

Er (Thor), der über vieler Menschen Wohnsitze  
die Augen Thiazis an den Himmel warf.<sup>2</sup>

Bragi entfaltet den Stoff bereits, hält sich aber wesentlich im umgrenzten Bild. Spätere Skalden versuchen, Erzählung und Beschreibung zu geben.<sup>3</sup> Es mag fraglich sein, ob ihre Kunstdichtungen noch im Gottesdienst verwendet worden sind. Für die geistig gehobeneren, dem ästhetischen Genuß geöffneten Götterfeiern der Fürstenhalle scheint mir das möglich.

Kultspiele, etwa Darstellung des Sommer-Winterkampfes, können wohl in verschiedener Höhe der Ausbildung im Gottesdienst vorgestellt werden.<sup>4</sup> Sie gewinnen durch neueste Forschungen an Wahrscheinlichkeit. Aber Eddalieder, wie Skirnir's Fahrt, geben jedenfalls ein sehr wirklich-

<sup>1</sup> Grönl. Atillied 57, 9 f. „Den Göttern dank ich's, wenn es dir schlecht geht“ sieht mir nicht echt heidnisch aus. Vgl. P. J. Th. Beckmann, Das Gebet bei Homer. Diss. Würzburg 1932. 22 f.

<sup>2</sup> Hymnen: W. H. Vogt, Von Bragi zu Egil. Ein Versuch zur Geschichte des skaldischen Preisliedes. Deutsche Islandforschung I 171 ff. Hier noch andere Texte. — Die Hymnenreste sind von Snorri Sturluson in seiner Edda überliefert; die Jüngere Edda. Thule XX Buch 2 „Die Dichtersprache“ bes. Kp. 4.

<sup>3</sup> Thjodolfs von Hwin Gedicht Herbstlang und Eilif Godrunarsons Preislied auf Thor; Ulf Uggason, Preislied auf die Halle Olaf Pfafs. Übersetzung in skaldischem Deutsch bzw. deutscher Skaldik (ungenießbar) Thule XX verstreut. Es lohnt sich wohl, die Sachen einmal ohne skaldischen Ehrgeiz zu übertragen.

<sup>4</sup> R. Stumpff, Die Kultspiele der Germanen. 1936.

keitsentrücktes Bild von ihnen. Ihre Sonderleistung wäre ein so starkes Hineinleben der Spieler in den religiösen Gegenstand, wie es die Darbietung des Hymnus nicht fordert.

Solches Verhalten der Menschen und Götter, solche Bilder werden wir nicht nur für Skandinavien, sondern auch für die heidnischen Goten und für Deutschland und England anzunehmen haben. Die Eyrbyggja saga gibt die älteste und wohl einzige ersthändige Sammlung des kultischen Aufwandes, der vor allem Thor gegolten hat, und Snorri schildert Feste dieser religiösen Haltung.<sup>1</sup>

Mit ernsterem Klang schlägt die Gemeinsamkeitshandlung der Heiligung des Ding- und Heerfriedens, die uns Tacitus (Germ. 11 f. 7) gewichtig vorführt, an unser Ohr. Wie Menschen und Götter in den Festen einig sind, so hier in der Bewältigung der schweren Aufgabe der inneren und äußeren Sicherung.

Diese ernsten Schilderungen mahnen daran, daß dies holde Verhältnis der Menschen und Götter doch an etwas Hartes grenzte, ja daß das Harte in das Vertrauen hineinragte. Vergessen wir nicht der Opfer bei den großen Festen, die freilich in heimischen Berichten nie den Charakter des Schaurigen erhalten. Vergessen wir nicht, daß in dem Spruchring auf Thorsnes Menschen zum Opfer bestimmt wurden.<sup>2</sup> Denken wir auch an den Stein im Ringe, über dem ihnen der Rücken gebrochen wurde, ein Verfahren, das nach dem alten norwegischen Guladingsrecht gegen Zauberinnen und Menschenfresser angewendet wurde.<sup>3</sup> Nicht eigentlich

<sup>1</sup> Thule VII Kp. 4 ff.; XIV 149 Kp. 14 ff.

<sup>2</sup> Eyrbyggja saga Kp. 10. Thule VII.

<sup>3</sup> Norges gamle Love II. Christiania 1848. Bruchstück einer Handschrift vom Ende des 12. Jahrhunderts zu Kp. 23 S. 495 „Wenn ein Weib überführt ist (daß sie ein Troll oder eine Menschenfresserin ist), soll man sie auf das Meer hinaus bringen und ihr den Rücken brechen.“ Das Bruchstück ist von Meißner nicht in die Übersetzung des Rechtsbuches des Guladings, Germanenrechte Bd. 6, Weimar 1935, aufgenommen worden. Jüngere Rechte haben die Strafe beibehalten: Sverris Christenrecht. Norges gamle Love I 434 (Kp. 98); Erzbischof Jons Christenrecht ebd. II 385, obgleich da nicht von der Menschenfresserin gesprochen wird. — Menschenfleisch wird zuweilen mit der Absicht genossen worden sein, sich des anderen Menschen Kraft anzueignen. Von Grund aus verwandt ist: Odd erschlug den Bären, der seinen Vater und seinen Bruder getötet hatte, und die Leute erzählen, er habe ihn ganz aufgegessen und habe gesagt, er habe seinen Vater gerächt, als er den Bären tötete, und den Bruder, als er ihn aufaß. Dann ward Odd böse und schwierig im Umgang. Er wurde so unheimlich stark, daß er in einer Nacht schräg durch Island lief, um seine Schwester vor der Steinigung zu retten. So Besiedlungsbuch Kp. 306. Thule XXIII 127. Der gemeinsame Genuß des gemischten Blutes durch Blutsbrüder beruht schließlich auf derselben Vorstellung, und endlich gibt die Verwandlung in Tiergestalt die letzte (mythische) Vollendung dieses Wollens; s. u. S. 31 Bödvar Bjarki (Bärchen), der als Bär kämpft. Es liegt also ein sehr alter Glaube an magische Kräfteerwerbung zugrunde.



grimm mag uns das Verbot der Verunreinigung des geheiligten Bezirks berühren.<sup>1</sup>

Aber ich glaube, mit Recht diese Züge hier in den Hintergrund drängen zu dürfen. Als Hauptzug dieser religiösen Haltung tritt das Einvernehmen zwischen Menschen und Göttern hervor, ihr Friede, ihre gegenseitige Segnung; das Vertrauen der Menschen und die Huld der Götter.

Und so werden auch die Opfer dieser Götterverehrung zu verstehen sein: nicht nur als Ableistung grausiger Forderungen, auch nicht als bares do-ut-des-Geschäft, sondern als Gabenwechsel, der eine Bindung zweier Parteien begründet und ausdrückt.<sup>2</sup> Damit soll nicht gesagt sein, daß das andere immer und überall gefehlt habe.

Für dieses Vertrauensverhältnis klingen die Worte „Frey“ und „Baldr“, die beide „Herr“ bedeuten, nicht angemessen. Sie sind eigentlich kennzeichnende Titel, dann Beinamen, endlich Namen. Es scheint, als wiesen sie auf Zeiten und Zustände, in denen der Charakter dieser Götter ein anderer gewesen ist.

In einer, alles umfassenden Kulthandlung stellt sich das eigentümliche Verhältnis des Vertrauens, des trúa á goð, das mit gleichem Recht mit „sich auf die Götter verlassen“ wie mit „an die Götter glauben“ übersetzt werden kann, tief und umfassend dar: in der Heiligung. Der Mensch „heiligt“ sich das Land, das er zu eigen nehmen will<sup>3</sup>, d. h. er unterwirft es der eigentümlichen Wirkungskraft seiner Persönlichkeit. Er „heiligt“ dem Gotte Land<sup>4</sup>, d. h. er unterwirft es der Heilwirkungskraft des Gottes, so daß alles, was auf ihm wächst und steht und geht, unter der Kraft des Gottes steht. So „heiligt“ er auch seinen Sohn dem Gotte.<sup>5</sup> Er stattet ihn mit des Gottes Namen aus, nennt ihn „Thorstein.“ Ganze Geschlechter zeichnen sich so. Der Fromme stellt seine Kinder unter die Heilwirkung des Gottes. Das ist eine entschiedene und entscheidend gedachte Bestimmung für das ganze Leben des Menschen. Gewiß war sie mit einer Kulthandlung verbunden; aber nach der gesamten Haltung dieser Berichte war sie nicht vom Grausen der Blut- und Lebenskraft-

<sup>1</sup> Eyrbyggja saga Kp. 4. Thule VII 19f.

<sup>2</sup> In dieser Richtung ist die Eheschließung Germ. 18 zu verstehn. Vgl. Upplandslagh, „Morgengabe“; Meißner, Germanenrechte 7 S. 111; Opfer-Theorie b. Baetke a. a. O. S. 29f; anders Pfister a. a. O. 61.

<sup>3</sup> Z. B. Besiedlungsbuch. Thule XXIII 113: Önund schoß einen Brandpfeil über den Fluß und heiligte sich so das Land; s. D. Strömbäck, Att helga land. Festschrift till A. Hägerström. 1928.

<sup>4</sup> Z. B. Besiedlungsbuch (Hauksbók Kp. 301). Thule XXIII S. 143; Asbjörn heiligte seine Landnahme Thor und nannte sie Thorsmörk.

<sup>5</sup> Eyrbyggja saga Kp. 7. Thule VII 22; Thorolf gab seinen Sohn Stein seinem Freund Thor und nannte ihn Thorstein.

hingabe oder ihrer Ablösung, wie die Beschneidung eine ist, umschauert. Das Menschenopfer ist etwas ganz anderes: s. S. 27.

Diese Menschenheiligung ist der stärkste Ausdruck des Einheitsverhältnisses von Mensch und Gott, eine ganz tiefe religiöse Bindung, wohl ebenso des Gottes wie des Menschen.

### DIE ERSTRECKUNG DES EINVERNEHMENS

Wir müssen auch nach der Erstreckung, den etwaigen Grenzen dieses Einvernehmens fragen.

Da geben uns unsere nordischen Quellen eine überraschende Antwort. Sie zeigen im Ganzen das Leben arm an Göttlichem. Kommen wir von der frommen Stiftung Thorolf Mostrbarts der Eyrbyggja saga, so müssen wir die frivolscheinende Verletzung des heiligen Bezirks durch das hochfahrende Geschlecht der Kjalleklinge erleben, das in den heiligenden Bestimmungen eine ehrenkränkende Einschränkung der eigenen Selbstherrlichkeit sieht: sie wollen ihre Notdurft verrichten, wo es ihnen beliebt. Kampf und Totschlag. Der Bezirk ist entheiligt.<sup>1</sup> Im allgemeinen, kann man sagen, wird von religiösen Dingen in den Sagas nicht gesprochen. Darum erscheinen ihre Menschen religionsfern. In der Saga vom Freypriester Hrafnkel (Thule XII) wird das Religiöse negativ behandelt, in der vom Totschlag-Glúm (Thule XI) scheint mir ein tieferes Gefühl von göttlichem Wesen zu glühen. In den Sagas von den Seetalern und den Rauchtalern (Thule X. XI), die reichlich von Religiösem oder Religionsnahem reden, ist christlicher Geist stark zu spüren.<sup>2</sup> Auch die Sagas politisch-geschichtlichen Gegenstands stellen das Religiöse zurück. Dieser Befund kann durch die letzten Erzähler und Aufzeichner bedingt sein. Man könnte denken, daß sie von ihren lieben Vorfahren doch das Schlechteste, das sie als gute Christen kannten, das Heidentum, gern verschwiegen. Daß diese Erklärung ausreicht, glaub ich nicht recht, denn die Skalden, deren ipsissima verba wir hören, reden in eigener Angelegenheit auch kaum davon, und doch ist Snorri, der uns gerade das älteste Gut überliefert, nicht in diesem Sinne gebunden gewesen. Wollte er doch die jungen Skalden in der alten Kunst unterrichten. Auch war die Zeit, in der die Skalden in ihren Umschreibungen die alten Götter vermieden, vorbei<sup>3</sup>, als die Sagas letztlich gefaßt und aufgeschrieben wurden, und die späteren Sagas von Vorzeithelden schwelgen z. T. geradezu

<sup>1</sup> Ebd. Kp. 9.

<sup>2</sup> Über die beiden letzten Sagas habe ich mich in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Vatnsdœla saga. Altnordische Saga-Bibliothek H. 16. Halle 1921. S. LXXII ff. und zur Übersetzung in Thule ausgesprochen.

<sup>3</sup> Das Jahrhundert nach der Bekehrung; s. J. de Vries, De skaldenkenningen met mythologischen inhoud. Haarlem 1934, 54 f.

im Heidentum ihrer Helden. Das unanfechtbare Wort aber sprechen die Heldenlieder. Ihre Helden sind fast alle gottfrei. In ihnen aber konnte doch das Heidnische nicht ausgemerzt werden, ohne daß der Zusammenhang den Weg der alten Götter ging.

Wir werden also für die Spätzeit der Nordgermanen mit geringem religiösen Leben zu rechnen haben. Konnte das isländische Allding so das Christentum annehmen, wenn noch alter Glaube stark im Volke lebte?

Trotzdem heben wir die religiöse Einführung des jungen Menschen ins Leben durch Namengebung und Wasserweihe<sup>1</sup> und die Segnung der Ehe durch Thors Hammer und die Hand der Var hervor.<sup>2</sup> Aber wo wir etwas reichlichere Auskunft erhalten, auf die Frage nach dem Tod und dem Leben nach dem Tode, da stehen die Götter bei Seite. Derselbe Thorolf, der jene Halbinsel Thor heiligt, glaubt, daß er und alle seine Verwandten nach dem Tode in den heiligen Berg eingehen. Wie das vorzustellen ist, zeigt das Gesicht des Hirten beim Tode von Thorolfs Sohn Thorstein Dorschbeißer: er sieht, wie sich der Berg öffnet; in ihm sind die Vorfahren in festlicher Halle versammelt und begrüßen ehrenvoll den neuen Ankömmling.<sup>3</sup> Mag der Berg und die Halle heilig sein — Götter sind nicht da. Darauf kommt es hier an. Es kann fraglich erscheinen, ob der alte Glaube an den Aufenthalt der Toten im Berge, der von Haus aus nichts mit Göttern zu tun hat, noch nicht die Hebung in göttliche Höhe erhalten oder sie wieder verloren hat. Ich glaube das erste. 60 Jahre später glaubte man auf Thorsnes, daß die Ertrunkenen zu Ran, dem weiblichen Meeresdämon, kämen und dort mehr oder weniger freundlich aufgenommen würden.<sup>4</sup> In diesen Bauernkreisen hat Odins Walhall und Freyjas Totenreich<sup>5</sup> keine Bedeutung. Für sie stehn Tod und Nachleben nicht unter der Bindung des Götterglaubens.

#### Umfaßt das Verhältnis zum Gott die Sittlichkeit?

Sofern die Sittlichkeit durch den Frieden der Götter bezeichnet wird, geht die religiöse Bindung auf sie: der Götterfriede läßt

<sup>1</sup> Wasserweihe ist wohl ein zu sakraler Ausdruck für die Sitte, das Kind sehr bald nach seiner Geburt mit Wasser zu begießen; dabei erhielt es seinen Namen. Z. B. Gedicht über Rig Str. 7 Thule II; Egils saga Kp. 31, 35 Thule III. Wie die Sitte zu erklären ist, scheint zweifelhaft. Die Stelle des Riggedichts deutet vielleicht gar auf Praxis der Wochenstube als Ausgangspunkt. Vielleicht hat christliches Vorbild auf Hebung der notwendigen Maßnahmen hin gewirkt.

<sup>2</sup> Nur Thrymlied Str. 30. Thule II; . . . lybatur . . . si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi, Adam von Bremen. Gesta IV Kp. 27 (Clemen, Fontes p. 72). Der Ehesegen ist ein Fruchtbarkeitssegen; s. Vogt, Fluch, Eid . . . S. 52 f.

<sup>3</sup> Eyrbyggja saga Kp. 11. Thule VII. Hartmann, Ahnenberg. ARW. (1937) 211—217; Klare, Acta phil. Skand. VIII (1933/34) 1—56.

<sup>4</sup> Ebd. Kp. 54.

<sup>5</sup> Egils saga Kp. 78. Thule III; anscheinend für Frauen.

sich als sittliche Forderung verstehen. Wer den Heerfrieden bricht, verfällt der Strafe *velut deo imperante* (Germ. 7). Wer im Tempelbezirk tötet oder den Dingfrieden zerstört, ist „Wolf im Weihtum“ und geht des Verkehrs mit den Göttern verlustig. Aber Anwendung körperlicher Gewalt gegen ihn ist Privatsache.<sup>1</sup> Egil betet, daß Thor seinen Haß auf König Eirik werfen möge, weil er die Weihtümer verletzt hat. Weiter geht er nicht.<sup>2</sup>

Das führt uns auf die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Göttern. Das Recht steht ja im Frieden, aber es wird nie heilig genannt. Was am Recht geheiligt wird, ist der Rahmen der Rechtshandlung: Der Dingplatz wird gehegt; in ihm wird ein bestimmtes friedhaftes Verhalten gefordert. Wer diesen Dingfrieden bricht, wird ausgestoßen als „Wolf im Weihtum“. Der Dingfriede gibt die Möglichkeit rechtmäßigen Verfahrens, aber nicht die Gewähr dafür, und die Götter geben Gewähr für den Dingfrieden und damit für die formal rechtmäßige Behandlung, nicht aber für inhaltliches Recht. Das machen die germanischen Menschen. Und zwar nicht Fürsten und Könige, sondern die Rechtsgemeinde. Mars kann als Thingsus den Frieden der Appelle und Rechtsverhandlungen seiner Twenter Schwadronen am Hadrianswall heiligen, wie er den Frieden in der Mannschaft im Feldleben heiligt. Um den Rechtscharakter Baldrs und Forsetis ist es sehr schlecht bestellt.<sup>3</sup> Er würde auch nur als Einzelheit gelten.

Und so heißt auch der Eid nie heilig. Er ist das allerletzte Werkzeug zur Herstellung einer Bindung zwischen Menschen, zwischen denen jede andere Bindung versagt: Vertrauen, Pfand und Geiselstellung. Da ist die einzige Gewähr für den Eidnehmer, daß der Schwörende sich selbst verflucht für den Fall seines Eidbruchs — vorausgesetzt, daß er glaubt, daß für den Schwörenden das Halten des Eides ein geringeres Übel bedeutet als das herabgeschworene Unheil: sein eigenes Schwert soll ihn treffen, sein Roß ihn den Feinden nicht entreißen, Sonne und Gewitterguß seine Äcker nicht befruchten.<sup>4</sup> Und wo Götter als Gewährleister des Eides angezogen werden, da gelten sie ursprünglich als übermächtige Herren der Lebensgüter, die sie geben und versagen können, — wie die magisch starken Mächte Schwert und Roß, Sonne und Gewitter.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Wolf im Weihtum: Egils saga Kp. 49. Thule III. Besiedlungsbuch Kp. 122. Thule XXIII 79.

<sup>2</sup> Egils saga Kp. 56 Str. 28. Vf. Urfehdebann S. 139 und Fluch, Eid . . . S. 54f.

<sup>3</sup> W. H. Vogt, Fluch, Eid . . . 38 ff.

<sup>4</sup> Völundlied Str. 34; Altes Atlilied Str. 30 (31); Älteres Lied von Helgi Hundingtöter (Helgakv. Hundingsb. II 32 f.) 27 f. Hier ist Str. 27, 4 ff. zu übersetzen:  
auf das lichte Blitzezwasser (Gewitterguß)  
und auf den feuchten Stein der Woge.

<sup>5</sup> S. Vogt a. a. O. 10 ff.

Noch nach der Einführung des Christentums auf Island entschließt sich ein Mann, Ingjald, zum Bruch seines Eides ohne jeden Gedanken an seine Heiligkeit. Er sieht die Rache der Eidnehmer als Folge seines Eidbruchs voraus. Er nimmt sie auf sich. Das ist Mannestum. Drum kann er ohne Minderung seiner Selbstschätzung den Eid brechen. Er gehört nicht zu den Schlechten.<sup>1</sup>

Wir besitzen für das Hineinwachsen des Rechts in die Höhe des Göttlichen ein paar Zeugnisse. Egil Skallagrímsson, der ja in allem den anderen vorangeht, flucht bereits im vierten Jahrzehnt des zehnten Jahrhunderts: „So mögen die Götter dem König Eirik den Raub meines Gutes entgelten!“ Da schlägt er mit dem Worte „entgelten“ eine inhaltliche Verbindung zwischen Göttern und Untat.<sup>2</sup> Sie heißt Recht. In den achtziger Jahren desselben Jahrhunderts dichtet der schwarze Thorarin von Mövenhalde: „Nicht wegen eines Verbrechens will man uns — wider Recht — ächten. Die Götter mögen uns mit ihrer Hilfe stärken!“<sup>3</sup> Da setzt er Recht und Götter in wesentliche Beziehung. Aber diese Anschauung ist durchaus noch nicht allgemein. Im Gebet Thorkels des langen von der Querache zu Frey, daß er Glum nicht weniger unfreiwillig vom Gute gehn lasse als ihn, suchen wir vergebens nach Rechtsbegründung<sup>4</sup>, und Thord Kolbeinsson sagt in seinem inbrünstigen Gebet an die Mächte, daß sie ihn den Einbrecher in seine Ehe fällen lassen, nichts von Schuld und Recht.<sup>5</sup> Beides in den Jahrzehnten vor und nach 1000.

Fragen wir nach bestimmten Inhalten des Sittlichkeitsgefühls, so werden wir dem heidnischen Nordmann und dem Germanen überhaupt nicht mit der Frage: Was sollst du nicht? ans Herz greifen, sondern mit der Frage: Was sollst du? Seine Antwort könnte etwa gewesen sein: „Was meine Sippe braucht und was ich brauche. Und so, wie wir es brauchen.“ Sie brauchen die Selbstachtung und Achtung der anderen. Die beruht auf Leistung und diese wieder auf dem Willen und seiner Behauptung, — denn durchsetzen kann nun einmal nicht jeder seinen Willen. Die Mittel: stehlen? Nein. Lügen und täuschen? Wenn Krieg ist, d. h. im Fall der Fehde, unbedenklich; der Gegner weiß auch, was Krieg ist, ist drauf gerüstet und tut's auch. Die fremde Ehe brechen? — die eigene kann der germanische Mann bekanntlich nicht brechen — wenn der Ehemann dem Ehebrecher nicht als Mann ent-

<sup>1</sup> Ingjald, Geschichte vom weisen Njal Kp. 124. Thule IV. Wenn Herstein in der Geschichte vom Hühner-Thori (Thule VIII 53) den Eid des Verräters ehrt, so ist das Phantasterei des christlichen Erzählers dieses Abschlußkapitels.

<sup>2</sup> Str. 28 Egils saga Kp. 56.

<sup>3</sup> Eyrbyggja Kp. 22 Str. 19.

<sup>4</sup> Viga-Gluma saga Kp. 9. Thule XI 51.

<sup>5</sup> Thord Kolbeinsson, Bjarnar saga Hitdœla kapp Kp. 30 Str. 33. Thule IX, 127

gegentreten kann, ist der Einbruch verächtlich.<sup>1</sup> Töten? Wenn die Sippe oder mein Ich es braucht.

Aber all das wird ja übertürmt von der Treuforderung an Sippe, Schwur- und Ziehbruder und Gefolgschaftsherrn.

Eine bewußte Beziehung auf die Götter tritt uns in Worten und Handeln der Alten nicht entgegen. Die Sittlichkeit ist nicht im Göttererlebnis gegründet, sondern im Erlebnis der Sippe und des Ichs.<sup>2</sup>

Auch des Ichs. Denn wir sind in der letzten Zeit des Germanentums bereits aus der Kultur hinaus, in der der Mensch schlechthin in seiner Sippe eingebettet war. Er war nicht mehr ein Zweig am Baum, sondern ein Absenker oder gar eine selbständige Pflanze. Dafür zeugen die Sagas allenthalben. Bereits die Eyrbyggja saga, die den Sippenzusammenhalt so ausgeprägt darstellt, zeigt in Thorleif kimbi einen, der nicht weiß, was er der Sippenehre schuldig ist; dann Viga-Styr, der im selben Gefecht mit derselben Munterkeit erst gegen seinen Schwiegersohn, dann gegen seinen Vetter haut.<sup>3</sup> Im Grunde stehn die Männer, die erst die Hetzworte der Verwandten, in der Regel der Mutter, zum vollen Bewußtsein der Sippenpflicht bringen müssen, schon am Anfang dieser Reihe.<sup>4</sup> Die Tragödie des Widerstreits der Pflichten ist in Gíslis Familie da, wo sich die Schwester gegen den Bruder, der Bruder nicht für ihn entscheidet.<sup>5</sup> Sigrun könnte sich an der Brust Helgis, des Töters ihres Vaters, bergen (letztes Helgilied Str. 29). Frauen lösen eigenwillig ihre Ehe; Hallgerd weigert sich, ihrem ihr vom Vater gegebenen Gatten zu folgen.<sup>6</sup> Eine ganz weit gediehene Sonderentwicklung zeigt Gunnars Frau Hallgerd; aber auch Bergthora muß einmal gefragt werden, wie sie sich denn ihre Ehe mit Njal denkt, wenn sie freiweg auf eigene Faust ihre Rachetaten verübt.<sup>7</sup>

Die ausgeprägte Persönlichkeit wächst auch in strenger Sippenbindung. Was hier gemeint ist, ist aber die Entwicklung eines auf das Ich bezogenen Verantwortungsgefühls, das in einer eigenen Ehrforderung zum Ausdruck kommt. Sie spitzt sich auf das Bewußtsein des eigenen Willens, der behauptet werden muß, zu. Dafür zeugen die Helden der Sagas wie der Lieder.

<sup>1</sup> Geschichte von den Söhnen der Droplaug Kp. 6. Thule XII 115 f.

<sup>2</sup> v. Wilamowitz a. a. O. I 353 spricht die *αἰδώς* als älteste sittliche Bindung an, Ilias X 105, 17 *αἰδέομαι Τρωῶας*. Sie ist keine Göttin.

<sup>3</sup> Eyrbyggja saga Kp. Kp. 39, 41 und 44.

<sup>4</sup> Geschichte von den Leuten aus dem Seetal Kp. 2; Thule und Vogt, Vatusdela saga § 24.

<sup>5</sup> R. Prinz, Die Schöpfung der Gísla saga Súrssonar. Veröff. d. Schlesw.-Holst. Univ.-Ges., Nr. 45. Breslau 1935.

<sup>6</sup> Besiedlungsbuch Kp. 200. Thule XXIII 100.

<sup>7</sup> Geschichte vom weisen Njal Kp. 35 ff.

Auch auf diesen Feldern erscheinen keine Götter. Mag die Sippe einst ein gottgegebenes Gut gewesen sein, in diesen Grenzzeiten des Germanentums tritt ihre göttliche Gebundenheit jedenfalls nicht wirksam in Erscheinung. Die Sittlichkeit der Sippe steht auf eigenen Füßen, und ebenso die des einzelnen Mannes. Hamdi und Sörli fallen im Innern ungekränkt, nicht, weil sie dem Götterwillen gedient haben; auch von ihrem Dienst an der Sippe wissen sie im Sterben nichts zu sagen. Daß sie sich Ruhm erstritten haben, sagen sie. Das entscheidet. Das gibt ihrem Tode Genugtuung. Bescheiden ausgedrückt: ihre Geltung vor sich und der Welt haben sie behauptet mit der Behauptung des eigenen Willens.

So atmet denn fast die ganze heimische Überlieferung unserer germanischen Spätzeit in einer religiös dünnen Luft. Bedenken wir dabei sehr wohl, daß sie von Menschen im hohen Sinn reden will (von Männern und Helden); daß sie die Kleinen und Kümmerlichen nicht zum eigentlichen Gegenstand hat. Schlagen wir das hoch an! Bei denen könnte es anders gewesen sein. Auch ist es ein großer Irrtum zu glauben, daß uns die „so wirklichkeitsnahen“ Sagas ein getreues Bild der Sagazeit gäben. Von großen Gebieten, z. B. eben von den kleinen Leuten, reden die Erzähler nur, wenn sie den Großen dienen. Ich halte also für möglich, daß Religionsübung im täglichen Leben insgesamt und die Religiosität im Leben der vom Leben Bedrückten eine größere Bedeutung gehabt hat, als wir sehen. Das zum Beweis zu erheben, müßten aber andere Quellen angeschlagen werden; mag sein, daß man aus volkscundlichen Überlieferungen Zeugnisse für echte Religiosität der Höhe, die hier in Frage steht, ziehen kann. Auf diese Höhe eben kommt es an.

Befragen wir die Spruchweisheit, die uns die Edda bewahrt (Thule II Nr. 17 f.), so erhalten wir keine andere Meinung. Und doch ist sie durchaus nicht auf heldische Haltung eingestellt. Sie weiß sehr wohl von der Not des Kättners und weiß, was betteln müssen ist. Sie kennt Notwendigkeit und Wert des Sichvertragens.

Ich kann zu keinem anderen Schluß kommen als dem, daß mit dieser religionsfernen Haltung der wesentliche, für die Herren wohl insgesamt geltende Grundton der Lebensauffassung wenigstens des nordischen Spätgermanentums erkannt ist.

Die religiösen Bindungen haben Sittlichkeit und Recht nicht umschlungen.

## II. DIE LÖSUNG DES EINVERNEHMENS

Etwas läßt sich wohl zur Erklärung dieser Religionsferne anbringen.

Die Menschen der Saga sind keine bloßen Triebmenschen. Sie haben Abstand von den Dingen und Ereignissen und auch von sich selbst, Daß man sein eigenes Selbst verkörpert findet in einem Tier, einem

Bären, oder einer Frauengestalt<sup>1</sup>, daß man auch seine Sippe von solchen Gestalten begleitet und geleitet findet, ist Nachklang uralter magisch-religiöser Auffassung und soll hier nur etwa als Vorstufe von Neuerem, Persönlicherem angeführt werden.<sup>2</sup> Dies — wie mir scheint — Neuere ist die Lösung der eigenen Art vom Ich; nicht mehr als eine Gestalt, sondern als etwas Gedankliches und doch Wirkliches. Man nennt es *gæfa* und *gipta*, am engsten mit „Begabung“ zu übersetzen. Es faßt die hervortretendste Eigentümlichkeit eines Mannes, aber auch einer Sippe als etwas, das nicht einfach er selbst ist. Ein Mann hat immer guten Wind zur Seefahrt<sup>3</sup>; das ist seine besondere *gæfa*. Eines anderen Mannes Vieh verläuft sich nie auf dürre Strecken und gerät nicht in vernichtende Schneestürme<sup>4</sup>: man kann ihn fragen, was er dazu tue und wie man sich zu verhalten habe; aber daß er das kann, ist eben seine eigene Sache. Ein anderer hat die Gabe, Streitende zu versöhnen.<sup>5</sup> Wir können solche Auffassung sehr gut verstehn; sprechen wir doch z. B. von Leuten, Frauen, die eine glückliche Hand oder aber kein Glück mit Blumen haben; etwas liegt einem. Und wenn wir nicht ganz von allen guten Geistern verlassen sind, dann fällt unsere Neigung mit unserer Fähigkeit zusammen.

Die Forderung der Alten ging weiter. Man forderte vom Manne, daß er die gehörige „Begabung“ für seine Tätigkeit hat. Die Häuptlinge im Seetal genügen solcher Forderung in idealem Maße. Vor allem der König darf nicht enttäuschen. Dem Heerkönig muß der Sieg eigen sein. Kann er Ernte und Frieden nicht über dem Lande halten, so ist er im Grunde überhaupt kein König. Die Schweden haben einst ihren König Domaldi geopfert, weil unter seiner Hand die Ernten fehlschlügen.<sup>6</sup> Unter der Herrschaft der christlichen Eirikssöhne (ab 961) ward die Ernte schlecht, und der Hering blieb aus. Als aber Jarl Hakon, der letzte

<sup>1</sup> Erzählung von Thorstein Ochsenfuß (*þorsteins þátr uxafóts*) *Fornmannasögur* III 113; Geschichte von Glum Kp. 9. Thule XI.

<sup>2</sup> Ida Blum, *Die Schutzgeister in der altnordischen Literatur*. Straßburg, Diss. 1912. E. Arbman, *Seele und Mana*. ARW. 29 (1931) 293—394 spricht S. 308 über die nordischen Erscheinungen und gibt Anm. 23 eine reichliche Stoffsammlung. S. auch *Hdwbch. d. d. Ab. Art. Orendismus*.

<sup>3</sup> Z. B. die Männer des halogaländischen Geschlechts von Hrafnista hißten die Segel in der Flaute, dann kam Wind, *Gríms saga loðinkinna Fornaldarsögur* II Kp. 2 S. 152.

<sup>4</sup> *Eyrbyggja saga* Kp. 30.

<sup>5</sup> ebd. Kp. 15 *Thorarin der Versöhner*.

<sup>6</sup> *Ynglingen-Preislied* Str. 5; *Snorris Königsbuch* I 41; ferner S. 70 f. Auch II Kp. 80 S. 121 wird hierher gehören: „Unsere Vorfahren haben fünf Könige, die von Hochmut erfüllt waren . . ., häuptlings in eine Quelle auf dem Mulding gestürzt“.



große Heide, die Herrschaft antrat (970/1), wuchs und gedieh die Saat, und der Hering stellte sich wieder ein.<sup>1</sup>

Von *gæfa* wird nur in gutem Sinne gesprochen; daher die (nicht recht glückliche) Übersetzung durch „Glück“. Sie meint mit Recht etwas wie „außerhalb“ des Menschen, trifft aber nicht die Stetigkeit der Zuordnung. Die *gæfa* eignet Sippen. Sie ist das Geheimnis einer bestimmten Wirkenskraft. Sie kommt nicht aus dem Willen. Sie ist unabhängig von ihm im Menschen. Der damalige Mensch erlebte das aber nicht als etwas Natürliches, sondern als etwas Persönliches, Nicht-natürliches. Darum trifft die Übersetzung „Begabung“ eher, wenn das Wort im eigentlichen Sinn genommen wird.<sup>2</sup>

Wird einem Schurken die sippische Bedingtheit seiner Schlechtigkeit vorgeworfen, so klingt das mehr biologisch. Jedenfalls gilt volle Verachtung.<sup>3</sup> Hat ein Edler nicht die Fähigkeit, sich seinen edlen Eigenschaften entsprechend durchzusetzen, hat er die *gæfa* nicht, dann ist das Problem der *Grettis saga* da. Es wird spät behandelt.

Solches Verständnis von der Wesensart der Sippe und der Person hat keine religiöse Beziehung. Es geht nicht auf Götter. Hat man einst geglaubt, daß ein Gott (Odin) Esche und Geißblatt in Urtagen durch die Gabe des zornfähigen Willens, *óðr θυμός*, zu Menschen gemacht hat<sup>4</sup>, so setzt sich dieser Glaube im *gæfa*-Glauben nicht fort.

Fühlt der Mann die letzte Bedingung seines Wesens nicht als von den Göttern gegeben, so wird er zu ihnen neue Stellung suchen. Mir scheint, drei merkwürdige, höchstbedeutende Erscheinungen im Leben der germanischen Endzeit, die — positive oder negative — Beziehung zum Religiösen haben, erfahren durch das Bewußtwerden solcher Eigenstellung des Menschen Licht: der Mann als Freund eines Gottes, der Mann frei von den Göttern, der Mann Aug in Aug dem götterfreien Geschehensverlauf, den wir unvorgeflich „Schicksal“ nennen mögen.

<sup>1</sup> ebd. I, Geschichte von König Harald Graumantel Kp. 16; von Olaf Tryggvason Kp. 16. — Die Hervorhebung der den einzelnen Menschen und Sippen eigenen „Begabung“ ist das Verdienst des Dänen Vilhelm Grønbech, *Vor Folkeætt i Oldtiden. I. Bog. Lykkemand og Niding. København 1909*; Deutsch als *Kultur und Religion der Germanen*. Hrsg. von O. Höfler, übersetzt von Ellen Hoffmeyer. Hamburg 1937.

<sup>2</sup> Das altwestnordische Wort *gæfa* ist mit Ausschluß des Suffixes gleich dem Matronennamen *Gabia(e)*; anders S. Gutenbrunner, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*. Halle 1936, 156 f. — Wie steht *μοίρα* (*μέρος*) und *δαίμων* (*δαίωμα*) dazu? Vgl. v. Wilamowitz a. a. O. I 362 ff.

<sup>3</sup> Hrolleif in der Geschichte von den Leuten aus dem Seetal. Kp. 18, 26.

<sup>4</sup> *Völuspá* Str. 17. *Thule* II 76 Str. 5.

### DER FREUND EINES GOTTES

Wir haben im allgemeinen Bild der Frömmigkeit des Einvernehmens mit den Göttern das Herrentum Freys und Baldrs nicht gefunden. Wohl aber die Heiligung, die den ganzen Menschen unlösbar ergreift. Nun finden wir „Freunde“ Freys oder Thors, ja sogar einen, der sich auf die Freundschaft Odins verlassen hat, Egil. Ein Gott ist als Träger des ganzen Vertrauens eines Mannes herausgehoben. Darin ist man geneigt, einen entscheidenden Schritt auf den Monotheismus hin, eine Verstärkung der religiösen Innerlichkeit zu sehen. Wie stellen sich diese Freundschaften dar?

Thorolf Mostrbart kann seinen Gottfreund Thor ohne Anfechtung verehren. Thorkel schenkt dem Gott trotz Mißerfolg in Freundschaftsbindung einen Ochsen und erhofft und erhält von Frey eine erbetene Gabe. Thorhall ruft mit gewaltigen Gebeten zu Thor, und Thor schickt den Wal. Egil erlebt durch das Versagen des Freundgottes eine Enttäuschung, die zu schwerstem inneren Kampf führt; Hrafnel sagt seinem Gott und den Göttern überhaupt auf.<sup>1</sup>

Der Geheiligte ist dem Gotte unbedingt hingegeben, der Freund dem Freunde nicht. Freundschaft kann gelöst werden wie das Gefolgschaftsverhältnis, sogar ohne Formalitäten. Bluts- und Schwurbrüderschaft ist unlösbar, auch wenn Unmenschliches zwischengetreten ist wie zwischen Thorgeir und Thormod; s. S. 26. Aber mit den Göttern schließt der Mensch nicht Bluts- und Schwurbrüderschaft. Und er löst das Freundschaftsverhältnis gegebenen Falles.

Mir dünkt, das ist ein Rücktritt von der Frömmigkeit der Heiligung.

### DIE GÖTTERFREIEN MÄNNER

goðlausir menn soll man nicht mit „gottlose Männer“ übersetzen; das ist aufklärerisch oder bolschewistisch oder es urteilt christlich ab. Diese Männer haben sich vom Vertrauen auf die Götter gelöst. Sie vertrauen auf ihre eigene „Macht und ihr Vermögen“, zuweilen auch aus-

<sup>1</sup> Der Freundschaft zum Gott, die vom Menschen gesetzt wird, wie der Parallelausdruck fulltrúi (= dem man voll traut) des weiteren belegt, dürfte die vom Gotte gesetzte Freundschaft vorausgegangen sein. Das scheint der Eigenname althochdeutsch *Vrowine*, angelsächsisch *Freawine*, *Saxo Frowinus* zu zeigen. Thorolf Mostrbart, Thorkel der Lange, *Eyrbyggja* bzw. *Glums saga*; Thorhall der Jäger, *Geschichte von Eirik dem Roten* Kp. 8. *Thule XIII* Kp. 7 S. 19f.; Egil s. u. S. 31; Hrafnel, dessen *Saga* Kp. 7. *Thule XII*. — Diese, soweit wir sehen können, ohne Moralität und Mystik auf Leistung eingestellte Freundschaft findet keine Parallele im „Gottesfreund“ der Antike; s. E. Peterson, *Zeitschrift für Kirchengeschichte XLII* (1923) 161—202. Läßt sich aus sehr alten Eigennamen indogermanischer Völker etwas holen?

gedrückt als „auf ihr Schwert“, einmal als auf „sich selbst“; so in der jungen phantastischen Finnboga saga.<sup>1</sup> Das Wort megin, das ich mit „Vermögen“ übersetzt habe, zeigt deutlich die Nähe der magischen Sphäre. Es bezeichnet die „Macht, die Dingen und Geistern, auch Menschen, an sich eignet und durch Zauber verstärkt werden kann“. Nie wird m. W. gæfa durch megin gekennzeichnet. Durch jene Formel wird in eine untergöttliche, magisch-begründete Kraftsphäre hineingegriffen. Diese Selbstauffassung ist sehr alt. Sie liegt unter der Fassung des persönlich Eigenen als gæfa und hat durch die Jahrhunderte hindurch im Sonderbewußtsein dessen, der mit den unheimlichen Mächten zu verkehren und sie zu zwingen imstande ist, gelebt, vor allem des Zauberers.

Die so ihrer selbst stolz gewiß gewordene Persönlichkeit kann Abstand von den Göttern nehmen, weil sie einen anderen, älteren Kraftboden gewonnen hat — auch wenn sie nicht geradezu zaubert. Wohl zu beachten: diese Männer sind kriegerisch. Sie sind nicht Bauern, die ihr Wesentlichstes im Pflügen des Bodens sehen. Andererseits wissen wir von keinem, der den Weg zu den Göttern zurückgefunden hätte.

#### DIE AUFFASSUNG DES GESCHEHENSVERLAUFS

Auch diese Männer mußten mit dem Erleben fertig werden. Gerade sie mußten es wollen, denn sie sind die Willensmenschen. Das Ende des Erlebens, der Tod, fordert vom Wollenden, daß er es zu einem Schluß mache.

Wir haben S. 11 gesehen, daß der Tod in den Bereich des Einvernemens mit den Göttern nicht hineinragt. Hier ist auf die Haltung des Sterbenden zu sehen. Auch den Strohtod kann man repräsentabel sterben. Das hat Unn, die christlich beeinflußt aus dem christlichen Britannien gekommen war, gezeigt.<sup>2</sup> Jarl Siward der Dicke von Northumberland hat sich zum Sterben aufstellen lassen, weil er nicht liegend sterben wollte wie eine Kuh.<sup>3</sup> Anderer Männer Sterben imponiert den Zeitgenossen durch die Zähigkeit, mit der sie die Güter des Lebens fest-

<sup>1</sup> Thule X Kp. 19. — Ihr Urteil über die götterlosen Männer hat die Saga im Ergehn des frommen Ingolf und seines Ziehbruders Leif, der nie opferte, gestaltet; Besiedelungsbuch Kp. 6 ff. Thule XXIII 65 ff. — Vgl. J. de Vries, Altgerm. Rel.-Gesch. II § 37; A. G. van Hamel, 'Óðinn hanging on the tree. Acta phil. Scand. VII (1932/3) 265, wo der Gedanke der magischen Eigenkraft extrem ausgezogen wird.

<sup>2</sup> Geschichte von den Leuten aus dem Lachswassertal. Kp. 7 Thule VI.

<sup>3</sup> Scriptorum rerum Danicarum ed. Langebek III 288 ff. — Sigurd Thorlaksson von den Färöern finden seine Gesellen, die Arme auf den Bootsschuppen gelegt, stehend „steif und tot“. Er hat sie seine schwere Verwundung nicht merken lassen; Færeyinga þátrr Flateyjarbók II 403. Thule XIII 346. — Vom Grafen von Mansfeld (30jähr. Krieg) wird auch Sterben im Stehn berichtet.

halten und sie ins Totenleben verschieben wollen. Das sind die köstlichen grotesken Geizkragen, die ihr Silber vor dem Tode im Moor versenken.<sup>1</sup> Wohl läßt sich einmal einer laut guter Überlieferung zum Sterben in die Sonne tragen.<sup>2</sup> Aber nie wird uns von einer Beziehungnahme des sterbenden Heiden zu Göttlichem berichtet, denn jener Thorkel Mond, der sich dem Gott, der die Sonne geschaffen hat, befahl, kann in dieser Beziehung nicht als heidnisch gelten. Das ist Flugsand von christlichen Gestaden, und jener Männer Reden, die sich anhören wie Worte „vom unbekanntem Gott“ scheinen mir jetzt mit größerer Bestimmtheit als früher von den letzten mönchischen Erzählern durch Gedankengut ausgestattet.<sup>3</sup>

Die Haltung der Sterbenden weist auf Selbstbehauptung. Diese Linie zieht der Tod des Helden bis zum Äußersten aus. Sie werden ganze Helden erst durch den Tod, und auch Menschen, die ihr Leben lang keine Helden gewesen sind, können es werden durch ihr Sterben. Der Griechen Helden erhärten ihr Heldentum durch ihr Leben, die germanischen durch den Tod. Und jene geleitet ein Gott, unsere nicht. Konnte jenen Elysium ein schönes Jenseits bieten — unseren nicht; denn Walhall ist nur für wenige und ein schlechter Trost; vgl. S. 30f.

So sind die germanischen Männer — an den Helden können wir's beobachten, — daraufhin geworfen, Stellung zu nehmen zum götterfreien Lauf des Geschehens und zu seinem Ende, dem Tod.

Vier Wörter werden von den germanischen Sprachen vornehmlich zur Bezeichnung von Sinngehalten, die wir mit unserem „Schicksal Geschick“ verwandt fühlen, angestrengt.

Altsächsisch *wurd*, von „werden“, schaut auf den Abschluß, der im Sinn von werden liegt, und ist geradezu Wort für „Tod“. Entgegen seiner Herkunft, die nichts von „Bestimmung“ birgt, nimmt das Wort im *Heliand* leise, im *Beowulf* deutlich den Sinn des „Bestimmenden“ an. Altnordisches mythisches Sinnen schafft eine Gestalt von einseitigem persönlichen Gehalt, die Urd, ein den Geschehenslauf bestimmendes Mädchen unter der Weltesche.<sup>4</sup>

Altsächsisch *metodu* und *giskapu* tragen von vornherein wegen ihrer Herkunft von „messen“ und „schaffen“ etwas in sich, was dem ungelenkten „werden“ fremd ist.

<sup>1</sup> Skallagrim, Egil, Egils saga Kp. 58, 85. Thule III; Ketilbjörn, Besiedelungsbuch Kp. 47. Thule XXIII 154.

<sup>2</sup> Besiedelungsbuch Kp. 52. Thule XXIII 69.

<sup>3</sup> Vogt, Einleitung zur *Vatnsdæla saga* S. LXXII ff. und Thule X. Anders J. J. Smári, *Áss hinn almáttki*. Skírnir CX 1936 (Reykjavík) S. 161 f.

<sup>4</sup> *Völuspa* Str. 20. Thule II 36 Str. 8. *Werdandi* ist eine Konstruktionsfigur; *Skuld* bin ich geneigt, für eine Schöpfung echten Gefühls zu halten; vgl. S. 25 zum Ynglingenpreislied, dem m. E. ein älteres schwedisches Gedicht zugrunde liegt.

metodu haben aktiven Gehalt; sie besitzen Macht (Heliand Z. 512). Im Beowulf zeigt Z. 2527 „so weist uns die wyrd, jedes Mannes metod“ die inhaltliche Bereicherung des bloßen Geschehens durch ein „Maß“. Aber den Weg ins Jenseitige, den metod. im Beowulf zum Sinn, fast gleichwertig „Gott“ gemacht hat, ist es im Altnordischen nur zaghaft gegangen: wenn es in Völuspa heißt „miǫtuðr, das Maß, wird verkündet“, und wenn die Weltesche miǫtviðr „Baum des Maßes, der Zumessung“ heißt, so ist damit wohl eine Entrückung vom Erden- und Menschenwesen vollzogen, aber noch keine jenseitige Macht oder gar Person, wie es die Urd ist, geschaffen.<sup>1</sup>

giskapu erscheint im Heliand mit klarer Vollendung seines Grundsinnes „schaffen“ als „Geschöpf“ und als „Anordnung, Bestimmung Gottes“. Ohne christliche Färbung trifft es „bestimmtes Geschehen“ und „Bestimmung des Geschehens“. Beowulf zeigt das Wort nur einmal in diesem Gedankenkreis als gescæphwil „Todesstunde“. Zusammensetzungen mit wurd und metod bringen im Altsächsischen das zu Bestimmende stärker heraus.<sup>2</sup>

Im Altnordischen kann skǫp „Ordnung“ sein: „der Sohn soll den Vater beerben, wenn's nach den skǫp, nach der Ordnung geht“; daß die Königin den König an seinem eigenen Halsband aufhängt, können die Mannen nicht „in der Ordnung“ befunden haben.<sup>3</sup> Aber dieser Sinn, der sich mit einer Bedeutung des Wortes giskapu im Heliand deckt, ist offenbar ein Rest aus Urzeiten, denn mit Ordnung haben die skǫp des altnordischen Schrifttums nichts Wesentliches zu tun.

In ihm haben skǫp mannigfache Bedeutung

Sie sind der unverrückbare Gang des Geschehens: „Keiner kann wider die skǫp an; nichts ist mächtiger als die skǫp.“ So und ähnlich sagt das Sprichwort.<sup>4</sup> Der Schimmer des Bestimmenden, den sie hier bereits zeigen, verstärkt sich: sie werden wollend vorgestellt. „Die mächtigen skǫp walten zornig ihres Entschlusses“, dichtet der äußerßt feinnervige Kormak, der erste, der unseres Wissens mit Leid liebt.<sup>5</sup> Aber die von ihm geliebte Steingerd stellt wollende Götter und geschehende skǫp nebeneinander: „Ich würde mich mit Kormak verloben, wenn die Götter wohl-wollten und die skǫp (so) würden (!).“<sup>6</sup> Lose Personbildung ist da, die Nornen: „Der Schlaf der Walkyrje kann wegen der

<sup>1</sup> Völuspa Str. 46, 2. Thule II Str. 33, 2.

<sup>2</sup> metodo- regano-, wurd-giskapu.

<sup>3</sup> Frostadingsrecht VIII 1. Norges gamle Love I; Ynglingen-Preislied Str. 10. Thule XIV 45.

<sup>4</sup> Grönländisches Atilied Str. 48. Thule Str. 45; Geschichte von den Leuten aus dem Seetal. Kp. 12.

<sup>5</sup> Kormaks saga Str. 59. Thule IX Str. 58.

<sup>6</sup> ebd. Str. 21.

skop der Nornen nicht gebrochen werden.<sup>1</sup> Sie machen also den Lauf der Geschehnisse; der „Spruch“ steht ihnen zu: „Schlimm ist der Spruch der Nornen“ sagt Anganty, der seinen Bruder hat fallen müssen.<sup>2</sup> „Grimm ist mir die Norne“, dichtet Kveldulf.<sup>3</sup> „Recht haben es die Nornen (unter uns vier Brüdern) geteilt“, preist Torf-Einar um 900<sup>4</sup>, weil sie ihn die Vatrache haben ausführen lassen. „Die Nornen handelten gut und böse. Große Last schufen sie mir“.<sup>5</sup> Das Nornen-bestimmte Geschehen hat als Glaubensgegenstand des ausgehenden Heidentums gegolten: „Wir müssen ganz die altgegläubten skop der Nornen aufgeben“, bekennt Hallfred in einer Strophe.<sup>6</sup>

Das Wort *srlog*, „das endgültig Gesetzte“, ist das Lieblingswort jüngerer und jüngster Edda-Dichter. Sie heben den Sinn ins Feierlichste, indem sie das weltumspannende Bild der „Schicksalsfäden“ zeichnen, die den Lebensweg des Helden bestimmen.<sup>7</sup> Das ist eigentlich das Wort des Völuspa-Dichters. Für die Saga-Erzähler trägt es den Zug des Erforschbaren; es ist Gegenstand der Weissagung.<sup>8</sup> Das alte Sprichwort und die Skalden kennen das Wort kaum.

Ein Durchblick auf Gemeingermanisches scheint sich von dem altnordischen Partizipium Perfecti *auðinn* und seiner Sippe aus aufzutun. Andere Verbalformen fehlen. Aber neben ihm steht altsächsisch *ōdan* „geschenkt“, und das altnordische Wort wird gern von Dingen gebraucht, die man sich nicht selbst nehmen kann, z. B. vom Sohn. Man hat das Wort *jōð* „Kind“ damit verbinden wollen. Gewiß gehört *auðgr* „reich“ und Familie dazu, vielleicht auch das Präfix *auð-* „leicht“, z. B. *auðfengr* „leicht zu bekommen“. Gotisch *audags* *μακάριος* könnte in die Richtung auf vorchristlich „nicht menschlich bedingt“ weisen. Neben *auðinn* steht ein Paar Nomina, das in die Frage „Schicksal“ schlägt: *auð*, *auðna*. Sie umfassen „bestimmende Macht; Glück; Tod“. „*Auðna* wird entscheiden“, ob ich wieder hierher komme<sup>9</sup>; „es bestimmt *auðna* über das Leben“<sup>10</sup>;

<sup>1</sup> Fáfnilied Str. 44. Thule I 124 Str. 42.

<sup>2</sup> Hunnenschlachtlied. Eddica minora. Hrsg. Heusler-Ranisch, Dortmund 1903, Str. 29. Thule I 32 Str. 39.

<sup>3</sup> Egils saga Kp. 24.

<sup>4</sup> Snorris Königsbuch, Geschichte vom König Harald Schönhaar Kp. 30. Thule XIV.

<sup>5</sup> Kirche von Borgund; Nordisk kultur IV S. 108 (Oslo).

<sup>6</sup> Hallfreds Saga Kp. 6. Thule IX 228.

<sup>7</sup> I. (jüngeres) Lied von Helgi Hundingtöter Str. 2 ff. Vgl. das Weben des „Schicksals“ im Speerlied der Njals saga Kp. 157. Thule IV.

<sup>8</sup> Geschichte von den Leuten aus dem Seetal. Kp. 10, 12; von Eirik dem Roten Kp. 4. Thule XIII Kp. 3; Das Wort *forlog* ist jung.

<sup>9</sup> Njals saga Kp. 31.

<sup>10</sup> Ólafs saga Tryggvasonar. Flateyjarbók I 227, 3.

„wir trieben — at auðnu — auf gut Glück hin“<sup>1</sup>; „so mag es at auðnu treiben“<sup>2</sup>; „das fügt sich — til auðnu — zum Glück“<sup>3</sup>; „Gisli fand den Tod — fekk auðar“<sup>4</sup>. Die Bedeutung schwingt wie die von wurd bis zum Ende des Menschenlebens. Das Schwedische hat das eigene Wort öde „Schicksal“ gebildet.<sup>5</sup>

Die nordgermanische Überlieferung bestätigt also den altgermanischen Glauben an unverrückbar festgesetzten Geschehensverlauf.

Aber nun erleben wir im ausgehenden nordischen Heidentum das Staunenswerte: die sköpp haben Grenzen.

Sigurd frohlockt: „Die sköpp werden nicht so mächtig, daß Regin mein Töter wird.“ Er traut sich's zu, die Macht der sköpp zu überwinden.<sup>6</sup> Umgekehrt kann man die sköpp vermehren: „Gudrun ließ die sköpp der Hunnen wachsen“, indem sie ihr Gold unter sie verschwendete; fast sieht es aus, als wenn hier „Freude“ gemeint sei. Atli und seine Knechte „vermehrten die sköpp der Skiöldungen“ durch Einladung an den Hunnenhof.<sup>7</sup>

Das mögen Äußerungen hochgestimmten Dichtergeistes sein. Aber daß man den sköpp überhaupt die Möglichkeit zum Wirken geben und versagen kann, das ist Volksmeinung gewesen. Thorolf lehnt einen Vergleich mit dem König ab, „und wir wollen es da at sköpuðu, nach dem Geschafften, Bestimmten schlingern lassen“ d. h. den Dingen ihren Lauf lassen. So noch dreimal in fester Redewendung.<sup>8</sup> Die sköpp sind also gar nicht einmal immer wirksam. Der Mensch kann die Geschehnisse allein beherrschen, gestalten, machen. Mit vollem Bewußtsein kann er von diesem Vermögen zurücktreten und die sköpp walten lassen.

Und mit der Ohnmacht der sköpp ist's auch damit noch nicht aus. Reichen sie in den Willen der Menschen hinein? Wohl. Thord Kolbeinsson dichtet: „Zu vielem hetzen die sköpp der Menschen“ oder nach

<sup>1</sup> Grönländisches Atlilied 98, 7.

<sup>2</sup> Njáls saga Kp. 120.

<sup>3</sup> Gísla saga Sírs sonar Kp. 29 (Stegreifstrophe). Thule VIII 118.

<sup>4</sup> Heiðarvíga saga Kp. 28 (Stegreifstrophe). Thule VIII 341.

<sup>5</sup> Man hat den Stamm teils mit lateinisch autumnus zusammenbringen wollen, was der Bedeutung nach schön zu stimmen scheint, lautlich aber gewisse Schwierigkeit macht, teils mit litauischen und lettischen Wörtern für „weben, Gewebe“ und daher die Gedanken auf ein germanisches „Schicksal weben“ schweifen lassen; s. S. Feist, Etymologisches Wörterbuch der Gotischen Sprache. Halle S. 1923, unter audags; A. Torp, Nynorsk etymologisk ordbok. Kristiania 1919, unter auden.

<sup>6</sup> Fáfnislied Str. 39. Thule I 124 Str. 42. Versuch, den sköpp zu entgehn: Orvar-Odds saga Kp. 3. Altnordische Saga-Bibliothek H. 2.

<sup>7</sup> Altes Atlilied Str. 39. Thule Str. 40; Grönländisches Atlilied 2.

<sup>8</sup> Egils saga Kp. 22; Fornmanna sögur II 112, 21; Snorris Königsbuch II Kp. 138. Thule XV 252; Orvar-Odds Lebensrückschau Str. 16 'Wir ließen im Sturm den Dingen ihren Lauf (auf der Seefahrt)'. Orvar Odds saga Hg. Boer. Leiden 1888. S. 200. — Grögaldr 4, 6 ist (auch handschriftlich) nicht klar.

anderer Übersetzung „Zu vielem hetzen die skop die Übeltäter“; er meint die schändliche Ermordung Jarl Hakons.<sup>1</sup> Gisli rechnet seiner Frau ihre Worte nicht zum Vorwurf, „denn ein jeder muß mit den Worten der skop reden“.<sup>2</sup>

Aber das gilt nicht für den, der es nicht will. Das eben macht das Sterben des Mannes, des Helden und auch der Frau aus, daß alle Not, aller äußerer Zwang sie nicht zum Aufgeben des Willens bringt. So wie die großen Menschen im Leben zäh am Willen halten, so im Tod, denn die Willensbehauptung macht das Ich. So reiten Gunnar und Högni ins Hunnenland, obgleich sie wissen, daß Verrat sie eingeladen hat, weil es gegen die Anerkennung ihres Wertes ginge, wenn sie sich versagten; so fordert Gunnar das äußerste Geschehen heraus, als er auf die Frage, ob er sein Leben durch das Gold erkaufen wolle, Högnis Herz verlangt. Der lacht, als man es ihm ausschneidet, und Gunnar frohlockt: „Der Rhein soll das Gold bergen, lieber als daß es auf der Hunnen Armen glänzt.“ Und der Deutsche Hagen:

Den schatz weiß nu niemand wan got unde mîn:  
der sol dich vâlentinne immer gar verholn sîn.

Da fällt sein Haupt. Das tut nichts zur Sache.<sup>3</sup>

Solches Handeln ist letztlich auch der Sagabauern Art. In der Vorbereitung, im Stellung nehmen, der Abwägung der Kräfte und Willen haben sie sehr großen Spielraum. Der friedlich-schiedliche Vergleich spielt die größte Rolle im alten bäuerlichen Leben. Aber schließlich kommt doch der Augenblick, wo es kein Wägen mehr gibt. Da wird Flucht abgelehnt, zwingender Vergleich zurückgewiesen<sup>4</sup>, der Kampf mit der Mähnschere geführt<sup>5</sup>, und die Frau tritt mit ihrem Manne ins brennende Haus zurück, weil sie zu ihm gehört.<sup>6</sup> „Die Härte hat mein Vater seinem Jungen gegeben“ ist Gislis letztes Wort.<sup>7</sup>

Sie alle, Männer, Bauern und Helden, die Frau, haben nicht gegen die skop anzugehn, wenn sie ihren Willen, ihr Wesen behaupten wollen. Mag im kleinen täglichen Leben, mag für Schwache und Schlechte der Zwang der Geschehnisse in den Willen, in Reden und Taten greifen. Die Starken faßt er nicht. Die skop können seinen Körper zerstören, nicht seinen Willen.

<sup>1</sup> Snorris Königsbuch I Str. 154. Thule XIV 259.

<sup>2</sup> Gisla saga Kp. 9. Thule VIII.

<sup>3</sup> Altes Atlilied; Der Nibelunge Not (Lachmann) 2308.

<sup>4</sup> Hallbjörn, Besiedlungsbuch Kp. 200; Thule XXIII 100; Thorolf, Egils saga Kp. 22.

<sup>5</sup> Björn in Die Skalden Björn und Thord Kp. 32. Thule IX.

<sup>6</sup> Bergthora in Njals saga Kp. 129.

<sup>7</sup> Gisla saga Kp. 35. Thule VIII.



Drei geschichtliche Persönlichkeiten: Für den unbekanntem schwedischen Ynglingen-dichter<sup>1</sup> hängt ein dunkles „sollte“ über seiner Könige unbegreiflichem Lebensende; kein Gott. Bragi<sup>2</sup> begreift das widerwärtigste Geschehen aus dem Willen eines Weibes: Hild hetzt Vater und Bräutigam zum Streit, nimmt diesem die Entscheidung aus der Hand und erneuert den Kampf zur Ewigkeit; kein Gott, keine sköþ. Nur Wille. Egil hat es nur mit seinem Gotte Odin zu tun. Keins seiner erhaltenen Worte nennt etwas wie Schicksal. Er ist der religiöse. S. S. 31 f.

Daß das alte Germanentum in den giskapu Vollziehung von Sittlichem geahnt hat, wissen wir nicht. Aber es ist ja wohl möglich, daß doch irgend ein Sinn darin gespürt wurde; etwa Ordnung? Die späten Nordgermanen sahen so ihre sköþ nicht.

Die Lösung der Vorstellung von der Bestimmtheit des Geschehens, das Wachsen des stärkenden Bewußtseins, daß der Mensch die Bestimmtheit des Geschehens begrenzt, ja daß er sie in seinen Willen überhaupt nicht hineinzulassen braucht, ist Fortschritt, geleistet von den Stärksten. Das ist wohl Entfernung von alter Religiosität, vielleicht ihr Aufgeben. Es wird dadurch aber Grund und Möglichkeit für eine neue geschaffen.

Will man sich ein Urteil über die Stelle bilden, an der die Eigenentwicklung der altgermanischen Religiosität beim Eintritt des missionierenden Christentums stand, so muß man m. E. die in diesem Kapitel besprochenen Erscheinungen als Einheit werten. Das kann nicht mehr Sache des Germanisten sein. Es ist die des Religionshistorikers. Er wird in Sonderheit das „Freundschaftsverhältnis zum Gott“ beleuchten und auf der anderen Seite das, wie ich meine, ganz tiefe religiöse Erlebnis Odins beurteilen und einordnen können.

### III. UNTER DEM SCHAUDER DER GÖTTER

Tacitus hebt das Grauen im Gottesdienst der Semnonen über alles: *silvam prisca formidine sacram, caeso publice homine, barbari ritus horrenda primordia*. Über allem *regnator omnium deus* „der Herrschergott über alles“. Da ist nicht das Einvernehmen zwischen Menschen und Gott wie im Nerthusfrieden. Da ist überhaupt nicht Mensch neben Gott, sondern nur der Gott. Und das Gotterleben drückt sich (mindestens für Tacitus) in grausiger Ursache, Menschentötung und Fesselung des Verehrers aus.

<sup>1</sup> Snorris Königsbuch I.

<sup>2</sup> Snorris Edda. Thule XX (verstreut).

Das ist im alten Germanentum nicht vereinzelt: denken wir an die barfüßigen Kimbernpriesterinnen, die den Schlachtgefangenen über dem Kessel die Kehle durchschneiden<sup>1</sup>, an das Schlachtfeld im Teutoburger Walde, wie Germanicus es gesehen hat<sup>2</sup>, an die 72 geopferten Lebewesen im heiligen Hain zu Uppsala<sup>3</sup>, an die 99 zu Lethra.<sup>4</sup> Erinnern wir uns nun auch wieder an den Ring auf Thorsnes, in dem man Menschen zur Opferung bestimmte, an den Stein, über dem ihnen das Rückgrat gebrochen wurde; s. S. 8.

Es kommt hier auf die Feststellung an, daß neben dem freundlichen Gotterleben ein anderes stand: das des ungeheuren, fürchterlichen Gottes.

Der Schauer gehört schon dem unter-göttlichen religiösen Erleben an. Er gehört zum Erlebnis der Weihe und der Zerstörung der Weihe durch Ungeheures, das nach Art und Stärke außerhalb des Menschlichen liegt. Es hat den Charakter des „nicht Sollens“ und kann daher von uns als dem Unsittlichen verwandt oder gleich gefühlt werden. Aber es steigt aus viel größerer Tiefe auf, und in den Zeitläufen, von denen wir reden, wird es noch nicht als unsittlich angesprochen worden sein.

Die Mißgeburt, „der die Hacken an der Stelle der Zehen stehn, die Augen im Nacken, die Seehundsschwanz und Hundskopf hat — das soll man ins Weihlose schaffen und mit Steinen verschütten, wo weder Mensch noch Tier geht“.<sup>5</sup> Das Schaudern schafft sich Abwehr in der Behandlung der widernatürlich lebenden Menschen, von den Unzüchtigen über Zauberer zu Menschenfressern.<sup>6</sup>

Zwei Schwurbrüder ragen über alle jungen Männer an Kampftüchtigkeit und Mut hervor. „Was meinst du, wer von uns beiden den anderen erschlägt, wenn wir uns miteinander versuchen?“ fragt Thorgeir den Blutsbruder. Und Thormod antwortet: „Das weiß ich nicht. Aber das weiß ich, daß diese deine Frage uns trennt.“ „Es war mir nicht Ernst damit.“ „Es ist dir beim Sprechen in den Sinn gekommen, und wir müssen unsere Gemeinschaft lösen.“<sup>7</sup> Sie tun es. Hier blitzt — auf einer viel höheren Stufe — das sichere Gefühl für Grenze des Menschlichen auf. Es ist, als ob ein Schimmer von griechischem Schauer vor der Hybris hier auf Island aufleuchtete. — Diese Schwurbrüder haben sich nie wieder

<sup>1</sup> Strabo VII 294 (Clemen, Fontes p. 5 s.).

<sup>2</sup> Tacitus, Annales I 61.

<sup>3</sup> Adam von Bremen, Gesta IV 27; (Clemen p. 72).

<sup>4</sup> Thietmar von Merseburg, Chronicon I 17 (Clemen p. 68); auch Jordanes, Get. V 41 (Clemen p. 21).

<sup>5</sup> Älteres Christenrecht des Borgardings I 1; III 1. Norges gamle Love Bd. I.

<sup>6</sup> Guladingsrecht Kp. 28, Germanenrechte Bd. 6; s. S. 8, Anm. 3. Zu Tac. Germ. 12 corpore infames trägt P. Gædeken, Retsbrudet og Reaktionen derimod i gammeldansk og germansk Ret. København 1934, 138 eine neue Auffassung vor. Vgl. Vf. Anz. f. Deutsches Altert. 56 (1937) 62 f.

<sup>7</sup> Die Geschichte von den Schwurbrüdern. Thule XIII, Kp. 7.

gesehen. Aber bis nach Grönland hat Thormod den Mörder seines Blutsbruders verfolgt und Rache an ihm genommen.

Aus einem Erleben, wie es die beiden ersten Beispiele belegen, sind m. E. die sakralen Tötungen von Menschen, die für die Germanen durchaus bezeugt sind, herzuleiten.<sup>1</sup> Ich zweifle, daß man sie ursprünglich als Opfer oder gar als Todesstrafen bezeichnen darf. Ich halte sie zunächst für eine Schauder- und Abwehrhandlung. Auf höherer Stufe, als in den Göttern die Verkörperung und Gewähr der Weihe und der Heiligkeit gefühlt wurde, mußten sie zu den Beleidigten werden, die die Verletzung der Weihe und des Heiligen traf. Ihr Zorn ist da. Sie müssen versöhnt werden. Auf diesem Wege, der gewiß lang war und nicht geradeaus gegangen sein wird, werden Gefühle, wie sie durch unsere Wörter „Sühne“ und „Opfer“ mit zum Klingen gebracht werden, lebendig geworden sein. Und mancherlei anderes wird sich dazu gesellt haben. Dann mag man von Opfern sprechen. Einen solchen Übergangszustand möchte ich für die Gründung von Thorsnes annehmen, in dessen Ring Menschen zum Opfer bestimmt, über dessen scharfem Stein ihnen der Rücken gebrochen wurde.

Wieder noch später, als das Recht sein Licht über diese Gebiete geworfen hatte oder — vielleicht besser zu sagen — unter das Licht von Weihe und Heiligkeit getreten war, konnten solche Tötungen als Todesstrafen verstanden werden.

#### WODAN — ODIN

Vielleicht ist jener regnator omnium deus der Semonen Wodan gewesen. Jedenfalls ist er der Gott des Schauders.

Wir wissen von seiner Herkunft Wichtiges. Er ist erst in verhältnismäßig später Zeit unter den Westgermanen aus Dämonenrang zu Götterhöhe emporgewachsen, als seine Verehrer wuchsen.<sup>2</sup>

Er stammt nicht von den freundlichen Geistern, die Vieh und Acker schützen und Frucht tragen lassen, groß gewiß und übermenschlich, aber eben doch fördernd. Er kommt als Sturm, der Bäume stürzt und Felder verwüstet und Dächer mitnimmt. Er kommt in immer neuen sinnverwirrenden Stürmen. In ihm jagen die Toten, die in die Luft gegangen sind oder in Bergen wohnen. Mit ihnen saust er, führt sie, wie er den

<sup>1</sup> Sakrale Tötungen: Eugen Mogk, Die Menschenopfer bei den Germanen. Abhandlungen d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXVII 17. Leipzig 1909; dazu Ranisch, Deutsche Literaturzeitung 1911 Sp. 592 ff.; Karl v. Amira, Die germanischen Todesstrafen. München 1922; Baetke a. a. O. 31 f.

<sup>2</sup> H. Flasdieck, Harlekin. Anglia 61 (1937) (Auch Sonderausgabe Halle, Niemeyer) 307 ff. faßt überzeugend germ. *uōð-* als Kennzeichnung von Dämonen „Wut“, *uōð-anaz* u. ä. als deren Führer.

Menschen mitreißt, den er auf kahler Fläche überrascht. Durch seine Toten ist ihm der Lebende verbunden, und den Schauer und die Verehrung, die er ihnen entgegenbringt, zollt er auch ihrem Führer und Herrn. Die Einheit der Lebenden mit den Toten des Geschlechts schließt ihm die Sippe an. Die großen Leistungen der Toten, die in höchster Anspannung aller Seelenkräfte, im Außersichwerden im Kampf, in der Kampfwut vollbracht sind, spüren sie im eigenen Kampferleben wie im Tosen des Totensturms. Ihr Herr wird für den Mann, der aus dem Frieden des Hauses zu gefährvoller Handelsfahrt, zum Waffengang für Sippe oder Stamm heraustritt, der Gott der ungeheuren Tat. Er fühlt seine Herrschaft im Gefecht und fühlt sich in hochentflammter Gemeinschaft mit ihm und seinen Toten.<sup>1</sup>

Wodan ist nach Nordgermanien gewandert und hier zum Odin, der feinst ausgestalteten Götterpersönlichkeit, entwickelt worden, zum Gott mit seinem Widerspruch, zum Gott der Persönlichkeiten. Er ist gewiß auch mit anderen Göttern als Landesgott verehrt worden<sup>2</sup> — aber das ist nicht sein eigentliches Wesen. Er ist der Gott der Einzelnen, der Gott des Kriegers, des Herrn des Gefolges, des Heerkönigs. Ganz hat ihn nur der Runenkundige, der Redegewaltige, der Dichter. Dem König gilt Odins Becher zu Sieg und Herrschaft; s. S. 5, Anm. 1. Er und seine Mannen erleben mit diesem Gott die Raserei der Schlacht, die unsagbare Süße des Waffensieges, die Lust der Beute, der Liebesabenteuer und die Erhebung des Ruhms. Keiner, der etwas sinnen konnte, konnte am Gleichklang des Wortes óðr „Zornmut, Wut“ mit seinem Namen vorüber gehn; s. S. 17, Anm. 4. Er ruft seine Helden in seine strahlende Totenhalle zu herrlichem Nachleben und großer Aufgabe, dem Endkampf gegen den Wolf, getreu seinem Wesen als Totenführer.

Dieser Gott fordert alles. Wer sich ihm nicht ganz gibt, hat ihn gar nicht. Des ist Ausdruck die Weihe an Odin. Sein Mann ist ihm gezeichnet mit dem Speer, und mit dem Speerwurf weiht der Krieger seinem Odin das feindliche Heer.<sup>3</sup>

Dieser Gefechtsgott ist kein Kriegsgott wie Ares, der das Schlachten sucht und nicht die Schlacht, keine Athene, die ihre Stadt schirmt mit

<sup>1</sup> Vgl. Otto Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen. I. Bd. Frankfurt a. M. 1934.

<sup>2</sup> S. etwa Adam von Bremen a. a. O. IV 26 (Clemen p. 71).

<sup>3</sup> Erzählung von Styrbjörn (Fornmanna sögur V 250); Eyrbyggja saga Kp. 44; Hunnenschlachtlied in der Saga von Hervör Kp. 14: Gizur, Angantys Heermeister, spricht den Weihefluch über das Hunnenheer

Schrecken ist über eurem Heer, todbestimmt ist euer Führer,  
es flattert eure Kampffahne, grimm ist euch Odin.  
... und er lasse den Speer fliegen, nach meiner Beschwörung.

Str. 24, 25, 7 f. Thule I 30 Str. 32.

Mauern und Bürgerheer, der es nicht geschehen konnte — wie doch sogar Apollo — daß sie ihren Helden lassen mußte. Odin hält seinen Helden über das Leben fest.

Ist dieser Odin der Erwerber der Runen<sup>1</sup> und ihr Vermittler an seine Freunde, so gibt er ihnen Teil an der Beherrschung der dunklen Mächte, „die keines Menschen Kunst vertraulich macht“. Er ermöglicht ihnen, den eigenen Machtkreis zu vergrößern, Sicherung und Schädigung in die Hand zu bekommen; er genügt dem leidenschaftlichen Sehnen des Nordmannes nach Macht. Ist er der Erwerber des Dichtermets<sup>2</sup> und Übermittler und Wecker der Dichtkunst, so gibt er seinem Manne die Wonne, für viele zu reden, Ruhm zu spenden — ein Götterwerk! — und mit vollem Bewußtsein ewige Werke zu schaffen.<sup>3</sup> Er gibt ihm, Eigenstes zu sagen — das erwächst im 9. und 10. Jahrh.<sup>4</sup> Ist er der wendige Planer und Listenschmied, so sind seine Krieger es auch — „wer kann seinem Eide traun?“ Was kann im Krieg, der danach heißt, daß in ihm kein Gesetz gilt, ein Eid gelten?<sup>5</sup> Und so in jedem feindseligen Verhalten. Ist er der Planer im Krieg, so plant er auch im Krieg der Götter und Unholde. Ist er der rechte Krieger, so steht er auch seinen Mann im letzten Gefecht gegen den Wolf und fällt, seine ganze Mannheit bewährend.

Der Gott, auf den der Fechter alles setzt, fällt! Ich weiß kein Zeugnis dafür, daß ein Odinsmann im Gefechtstod seines Gottes die Tiefe des Gottes und seines eigenen Fechterlebens erlebt hat. Vielleicht nehme ich zu Unrecht davon Abstand, das zu behaupten. Dem Dichter der Völuspa ist solches Verständnis verschlossen.

Aber im eigenen Gefecht hat er seinen Gott als ganzen Gott des Gefechts erlebt, als Treulosen.

Eyvind zeigt seinen geliebten Herrn, König Hakon den Guten, scherzend und strahlend in der Schlacht; sein Schwert durchschneidet die Brünen wie Wasser. Eyvind läßt vor Aug und Ohr das Schlachtgetümmel vor-

<sup>1</sup> Thule I Nr. 25—27. Aber in 27 gehören nur Str. 1—3. 5 als Runenerwerb zusammen; Str. 9. 6 stammen aus einer Runenlehre; 7 ist das einzige Zeugnis für ein primäres Ich in der Edda. Nr. 27 muß mit dem ganzen, fast prahlenden Hochgefühl des Mannes verstanden werden, der alles kann.

<sup>2</sup> Gunnlöds Betörung. Thule II Nr. 22 B; doch streiche Str. 1. Das Ganze ist kein „Beispiel“; Hávamál Str. 104—110.

<sup>3</sup> Egil, Preis Arinbjörns. Thule III 236 Str. 21 b

Ein Ruhmmal baut' ich, das ewig steht,  
unvergänglich im Reich der Dichtung.

<sup>4</sup> Vom eigenen Ich redet bereits Torf-Einar persönlich (s. S. 22, Anm. 4). Mit Egil bricht das durch; s. Vogt, Von Bragi zu Egil. 170 ff.

<sup>5</sup> Hávamál 110. Thule II 150 Str. 8. Althochdeutsch urluigi „Krieg“, zu gotisch liuga f. Ehe, „Heirat“, altirisch luigi „Eid“.

überziehen. Dann fällt sein Blick auf die Schlachttoten, die mit geborstem Schwert und zerschrotener Brünne daliegen: „Das Heer war nicht froh, das nach Valhall mußte.“ Unwillig vernimmt der König den Ruf der Valkyrjen zu Odin. „Sehr bösgesinnt, dünkt mir, ist Odin. Ich fürchte mich vor seinem Grimm.“<sup>1</sup> — Man hat dieses Gedicht wie das auf König Eirik als Versuch der Heidenpartei ansehen wollen, den Übertritt der beiden Könige zum Christentum zu überdecken. Starke Kundgebungen der Heiden sind sie gewiß. Aber gerade dann tut sich in ihnen der Riß im Odinglauben um so ehrlicher auf. Denn nichts verrät, daß Odin um des Übertritts zum Christentum zürne. Sein Grimm ist rein von heidnischem Gefühl aus zu verstehn.

Odin, der Siegmacher, versagt seinem Knecht das Leben. Das ist der Krieg. Der eben im Hochgefühl des Sieges steht, stürzt siegbetrogen.

Das ist Odin.

Sigmund hat er das Schwert geschenkt — und zerbrochen. Harald Kampfpfahn hat er die Eberkopfformung gelehrt und ihn von Sieg zu Sieg geführt. Im letzten Kampf muß Harald erleben, daß Odin dem Feind diese Schlachtordnung verraten hat. Er weihet sich selbst und sein ganzes Heer Odin. Sein eigener Wagenlenker Bruni-Odin schlägt ihm den Schädel ein.<sup>2</sup>

Die Erbarmungslosigkeit des Gottes greift ins Friedensleben. Seinem Ziehsohn Geirröd, der ihn, den verdächtigen Alten, zwischen den Feuern gepeinigt, ruft er, als er den Vater erkennend aufspringt, sein „Nah dich mir, wenn du's vermagst“ zu, und der Sohn stürzt in sein eigenes Schwert<sup>3</sup>

Odin ruft seine Mannen zu sich nach Walhall. Man könnte sich denken, daß dringende Fragen, warum er gerade den tapfersten Kämpfern hole, auf Erden so kategorisch beantwortet worden sind, wie er sie in Walhall selbst beantwortet:<sup>4</sup>

‘(Eben) weil er in manchem Lande sein Schwert gerötet hat.  
Der graue Wolf schaut gierig nach den Sitzen der Götter.’

Bis hierher werden wir von den Banden des ungeheuren, unendlich beglückenden und vernichtenden Gottes umschlungen.

Mir dünkt, er ist wohl zu verstehen als das Erlebnis der Krieger, die aus der Regelmäßigkeit des Bauernlebens herausgetreten sind, hingegeben

<sup>1</sup> Hakonlied. Thule II 199. Dazu: Lokis Zank Str. 22. Du verstandest nie, den Kampf zwischen den Männern zu entscheiden: oft gabst du, dem du ihn nicht geben solltest, dem schlechteren den Sieg; Ketils saga hæings. Skjalde-digtning II 308 Str. 8: Ungewiß ist's, ihm zu trauen.

<sup>2</sup> Wolters-Petersen, Die Heldensagen der germanischen Frühzeit. Breslau 1925. Nr. 49, 280 ff.

<sup>3</sup> Grimnilied. Thule II 80.

<sup>4</sup> Eiriklied, ebd. 196 ff.

„in ewigem Gefechte“ Beglückung und Sturz, erlebend die Wut, die der Gott in seinem Namen kündet, im Kampf mit Menschen und Geistern und im Gedicht. Odin bleibt der alte Sturm- und Totengott.

## DAS NEUE

Der Odinglaube ist der Boden, aus dem Neues erwachsen kann, wenn die Menschen dazu reif sind. Es hat sich bereits in der Frage des Eirikliedes angekündigt.

Die Dichtung vom letzten Kampf um die Halle Hrolf krakis zeigt das Auseinanderklaffen der Meinungen. Der junge Kämpfe sieht sich und die Kameraden am Abend bei Odin zu Gaste. Der alte Bödvar Bjarki, der auf zwölf Schlachten zurückblickt, schaut nach Odin aus, dem Ungetreuen: „Zeigte ihn mir einer, ich wollt' ihn zermalmen wie eine Maus.“<sup>1</sup> Wie Odins Forderung an seinen Mann aufs Ganze geht, so dessen Antwort. Keine überlegte Absage wie an Frey: „Ich glaub es ist Torheit, sich auf Götter zu verlassen“; Haß statt Liebe und Begeisterung. Der ganze Mensch gegen den Gott wie vorher für ihn. Dieser Bödvar Bjarki hat seinen Gott tiefer erlebt als der Freypriester Hrafnel; s. S. 18.

Um die Mitte des 10. Jahrh. raubt das Meer Egil Skallagrímsson einen Sohn, und einen zweiten hebt Odin aus Fieberkrankheit ins Luftreich.<sup>2</sup> Mit gewaffneter Faust wollte Egil Ægi und Ran entgegentreten, wenn er mit dem Schwert seine Sache verfolgen könnte. Gegen Odin hat Egil nicht zur Waffe greifen wollen — er weiß zwischen Dämon und Gott zu unterscheiden. Gegen ihn ficht er einen inneren Kampf aus:

Ich stand mich gut mit dem Heerherrn,  
war vertraulich, ihm zu vertrauen,  
bis die Freundschaft der Wagenlenker,  
der Siegmacher, gegen mich zerschliß.  
Drum opfre ich dem Bruder Wilis,  
dem Schirm der Götter, nicht gern.

Und doch hat Mims Freund mir gegeben  
Buße für das Übel, die ich als besser rechne:  
Es gab mir die Dichtkunst, der Wolfbekämpfer,  
der Kampfgewohnte, die tadelfreie,  
und den Sinn, der mir schuf  
offene Feinde aus Hinterhältigen.

Egil hat bei seinem Gott ausgehalten, obgleich er ihm den Sohn genommen hat. Die Gabe der Dichtung und seiner Sinnesart hält ihn bei ihrem Spender. In dieser Wertung geistiger Güter ist Egil seinen Zeit-

<sup>1</sup> Geschichte von Hrolf Kraki Kp. 33. Thule XXI; I 32.

<sup>2</sup> Der Söhne Verlust Str. 8 f., 21 (22) ff. Thule III 229. Vgl. Vogt, a. a. O. vgl. o. S. 18 Anm. 1.

genossen weit voraus, auch wenn er in der Dichtkunst nicht die Gabe, „zu sagen, was ich leide“, sondern die formale Fähigkeit, und in seiner Sinnesart nicht das Mittel, sittliche Verhältnisse, sondern eben die ihm angemessenen Verhältnisse des Verkehrs herzustellen, gesehen hat. Daß Egil sich bewußt durch diese Gaben an den Gott gebunden fühlt über den schweren Anstoß des Sohnesraubes hinweg, das ist das Neue, Große, Religiöse, durch das er über Bödvar Bjarki hinaustritt.

Es war kein ganzer Sieg. Nicht gern opfert er fortan Odin, und der Schwung ist aus dem Leben:

Jetzt hab ich's schwer: des Odinefeindes,  
des Wolfes Schwester steht auf dem Kap.  
Dennoch will ich froh, gutes Mutes  
und ungebeugt Hel erwarten.

Odin kann noch tiefer treffen: Das Wikingerschiff liegt landfest in der Windstille. Odin fordert einen Mann. Das Los trifft Vikar, den König. Man einigt sich auf ein Scheinopfer: ein Kalbsdarm um den Hals des Königs, ein Rohr in der Hand des opfernden Starkad, des Ersten der Gefolgschaft. „Ich gebe dich Odin.“ Aber der greift zu. Ein Strick reißt den König mit dem aufschnellenden Baum in die Höhe, und ein Speer durchbohrt ihm das Herz.<sup>1</sup> Starkad ist zum Herrenverräter geworden durch Odin.

Diesen Stoff hat ein mutiger, starker, harter Dichter wohl in der Wende zum 11. Jahrh. ergriffen; ich vermute, ein Norweger. Seip Starkad steht vor der Unbegreiflichkeit seiner Tat. Er will sie den Unholden oder Thor zuwälzen. Aber das ist Ausbruch der Wut. Die Tat bleibt sein. Er wankt durch die Lande, als großer Kämpfe überall geehrt. Aber er schweigt. Was ihm einst zustand, Rede zu den Göttern, kommt nicht mehr über seine Lippen. Drum nennen ihn die jungen Fürstensöhne spöttelnd „stummen Kunder“.

Starkad will nicht gegen Odin angehen wie Bödvar Bjarki. Er vermag nicht, ein neues Verhältnis zu ihm zu finden wie Egil. Er ist in das Herz seines Selbstbewußtseins getroffen: er ist zum Neiding gemacht. Das ist ein Unbegreifliches. Er findet keinen Ausweg; keine Lösung vom Gott und keinen neuen Weg zu ihm hin.

---

<sup>1</sup> Starkads Rückblick (Vikars bákr). Thule I 192. Die Gautreka saga (hg. Wilhelm Ranisch. Palaestra IX. Berlin 1900). Saxo, Gesta Danorum (hg. Holder. Straßburg 1886) VI. Buch; Deutsch von Paul Herrmann, Erläuterungen zu den ersten neun Büchern der dänischen Geschichte des Saxo Grammaticus. I. Teil. Übersetzung. Leipzig 1901. Und Hermann Jantzen, Saxo Grammaticus. Die ersten neun Bücher der dänischen Geschichte übersetzt und erläutert. Berlin 1900. Zur Sache: Vogt, Stilgeschichte der eddischen Wissensdichtung (s. S. 5, Anm. 5) I Kp. 1 und Exkurs 1.



Ich kann in dem Werke dieses Dichters nichts von Schuldbewußtsein Starkads finden. Es liegt wohl etwas wie Ausweichen vor der Unheimlichkeit Odins in der Beschuldigung der Unholde und Thors. Aber nichts von Schuldproblem, nichts von der Fragestellung: wie kann Odin, der Herr des Gefolgschaftswesens, von seinem Mann den Verrat des Herrn verlangen? Nur die Erdrückung unter dem religiös nicht zu bewältigenden Erlebnis — ein wahrhaft religiöses Erlebnis. Starkad steht neben Ödipus und Orestes.

Ich muß den Dichter der Völuspa hier einbeziehen, weil er stark christlich geprägt ist. Auch Egil ist in England mit Christen in enge Berührung getreten, aber seine Lösung seiner Gottesfrage scheint mir nichts Christlich-eigentümliches zu enthalten, wie seine ganze Persönlichkeit davon frei ist. Aufbruch der Persönlichkeit ist schon vor ihm zu spüren.

Aber der Dichter der Völuspa ist ein Sinner, der christliche Werte in sein Germanentum hinein erlebt hat. Es handelt sich da um die sittliche Wertung der Götter und ihrer Handlungen, um die Auffassung des Krieges, folkvíg, als etwas Unheiligen, um die Einschätzung des weihenden Speerwurfs Odins und des eiligen Hammerschlags Thors als etwas Unheilsschwangeren, das doch durch die Art dieser Götter gegeben ist. Die Riesen, die Feinde der Götter werden als Rechtswesen aufgefaßt; die Fabel vom geprellten Riesenbaumeister mit dem sittlichen Verstoß des Eidbruchs belastet. Die ganze Folge des Geschehens ist sittlich bedingt und läuft in sittlicher Luft. Das alles ist dem fremd, was wir von eigentlich-germanischem Verstehen der Götter und Riesen und ihrem Verhältnis kennen; ja es widerspricht dem alten Verständnis von Feindschaft und Krieg. Ich brauche wohl nicht von der Hoffnung auf eine bessere Welt, die sich unerstritten herstellt, zu reden.

Was ich hervorgehoben habe, ist genug, um den Abstand von der alten Religiosität zu bezeichnen.

Dieser Mann kommt vom Frieden der Götter und Menschen her und will zu ihm hin. Ihm stellte der schwarze Gewitterhimmel der germanischen Sagen vom Weltuntergang, der sich im hoffnungslosen Kampf der Götter gegen die Riesen und Unholde vollzieht, das Problem, und die Sittlichkeit gab das Mittel zur Lösung.

Dieser Mann kommt aus der Gemeinschaft. Er ist kein Einzelner wie Bödvar Bjarki, Egil und Starkad. Er ist im Gotteserlebnis nicht den Weg dieser Männer gegangen, weil er den Angriff des Erlebnisses nicht als auf sich persönlich, sondern als auf die Gemeinschaft gerichtet gefühlt hat — soweit sein Werk erkennen läßt.

Die Weltuntergangsstimmung des kommenden 1000. Jahres wird diesen Mann ergriffen und vielleicht gar zum Versuch der Auseinander-

setzung seiner heimischen Güter mit den neuen des Christentums geführt haben.<sup>1</sup>

Er wird dadurch seiner Volksgenossen Gedanken dem Christentum angenähert haben, wie seine kämpferischen Vorgänger und Zeitgenossen die Gemüter erregt und aufgebrochen haben werden.

Die religiöse Bindung des alten Germanen, die wir seit Einsatz sprachlicher Zeugnisse erschließen zu können glauben, spannt vom frohen Einvernehmen mit den Göttern über den Glauben an unabänderlich bestimmten Lauf des Geschehens zum Erlebnis des fürchterlichen Gottes. Diese stark auseinandertretenden Erfahrungen werden verschiedene Stämme und Menschen in verschiedener Art, Stärke, Sonderung und Verbindung gemacht haben. Strengere gedankliche Vereinigung solcher Erlebnisse wird nicht vermutet werden dürfen.

In der Spätzeit scheint das frohe Erlebnis der Götter erheblich an Bedeutung für das Lebensgefühl verloren zu haben. Die Entwicklung des Bewußtseins der Eigenart — das Wort ganz schwer genommen — des Menschen hat neue Stellungnahme der Persönlichkeit zu Göttern und bestimmtem Geschehenslauf gefördert. Magisches erhielt wieder Geltung. Alte religiöse Bindungen wurden unmöglich, neue errungen oder möglich: die Persönlichkeit wurde frei von Göttern und Geschehensbestimmtheit und fähig, den übergroßen Gott mit unerhörter Wucht zu erleben.

Einen tiefen Mann — das wissen wir — zwang seine Reife zum Griff nach christlichem Gut, damit er die Bindung an seine alten Götter erhalten könne, den Dichter der Völuspa.

---

<sup>1</sup> Völuspa, Helmut de Boor, Die religiöse Sprache der Völuspá. Vgl. Sigurd Nordal, Völuspá. Reykjavík 1923. Dänische Übersetzung København.

# CHRISTLICHE DEUTSCHE RUNENDENKMÄLER?

VON HELMUT ARNTZ IN HONNEF

I. Das Alter der Runen ist stetig hinaufgerückt worden, seitdem die haltlosen Zeitbestimmungen der Gelehrten des 16. und 17. Jahrh. einmal überwunden waren. Während der Schwede Liljegren 1832 kein Denkmal zu kennen meinte, das mit Sicherheit älter als die Bekehrung sei, glaubte der Däne Wimmer die Entstehung der Runen ins 4., der Schwede von Friesen (1906) sie gar ins 3. Jahrh. n. Zw. verlegen zu müssen. Auch das hat sich nicht halten lassen; und es besteht heute weitgehende Einigkeit darin, daß die Runen als „Buchstaben“ zu Ausgang des 2. Jahrh. v. Zw. aus einem norditalischen Alphabet entlehnt wurden, d. h. aus einer jener Schriften, die einst vom etruskischen Alphabet ausgegangen waren und nun in vielen Zweigformen — von Sondrio, Bozen, Este, Lugano usw. — in den Alpentälern bis nach Noricum, Pannonien und Rätien hinein lebten und uns durch Zeugnisse des 4. bis 1. Jahrh. v. Zw. bekannt sind; dann wurden sie von der stetig vorrückenden Lateinschrift ausgetilgt.

Man hat auch gemeint, die merkwürdige Reihenfolge der Runen: *f u þ a r k g w* usw. stelle den Anfang eines christlichen Vaterunser *fadar unsar þū an radorum* usw. dar. In Wirklichkeit dürfte diese merkwürdige Reihenfolge nebst manch anderer kennzeichnenden Eigentümlichkeit der Runen bereits ausgeprägt gewesen sein, als das Christentum nach Italien gelangte; denn Tacitus schildert im 10. Kapitel seiner „Germania“ (zu Ausgang des 1. Jahrh. n. Zw.) das germanische Losen in einer Weise, welche die Runen voraussetzt, und nicht nur die runischen Zeichen, sondern auch ihre Namen. Gerade diese Namen sind nur aus einer Welt verständlich, die vom christlichen Atem noch nichts verspürt hat. Alle Güter der altgermanischen Welt sind darin; unverhohlen wird der Besitz gelobt und die Freude; das fruchtbare Jahr ist alles, Hagel und Eis aber bringen Verderben; Dämonen bedrohen den Wohlstand, und der Tote wird selbst zum Wiedergänger, der dem Grabe entsteigt; doch auch Götter sind da, die Sieg verleihen, dem Feinde Schimpf antun und Fruchtbarkeit spenden. 24 Runen gibt es, und 24 Namen umspannen die innern wie die äußern Lebensgüter; aber die neuen Werte des Christentums sind nicht in der Reihe.

Was haben sie auch zu schaffen mit einer Schrift, die schon nach Ausweis der ältesten Denkmäler viel weniger zu Mitteilungszwecken dient als vielmehr zu allen Zweigen transzendenten Denkens und Handelns: „Nie hat ein Volk von der Macht der Schrift größer gedacht und sie höher gestellt als die Germanen.“ So wäre es verfehlt, aus der formalen Ähnlichkeit zwischen den einzelnen Runen und Zeichen antiker Alphabete des Mittelmeerraums den Schluß ziehen zu wollen, daß auch die Runen schlechthin eine Lautschrift gewesen seien. Vielmehr zeigen die Runen seit Anbeginn ein doppeltes Gesicht; und ungleich stärker ausgeprägt ist jenes, das sich zu den Sinnbildern, heiligen Marken, Kultzeichen, oder wie man sie auch nennen will, wendet, die schon seit der Bronzezeit bei den Germanen in Gebrauch waren. Diese Zeichen — teils bildgetreu, teils linear: Sonnenrad, Wagenscheibe, Fußsohlen, gespreizte Hände, Jahresringe, Hakenkreuz, Dreischenkel und viele mehr — versinnbildlichten ebenso alle Mächte und Gewalten des innern und äußern Daseins, alle Wünsche und alle Feinde des germanischen Menschen, wie es später die Runen tun.

Die Übernahme der Runen ist so, wie sie uns vorliegt, überhaupt nur aus dem Vorhandensein jener Zeichen begreiflich. Die äußere Ähnlichkeit zwischen italischen Buchstaben und germanischen Sinnzeichen, zufällig erwachsen und auf dem Gesetz beruhend, daß einfachste geometrische Formen überall in der Welt ohne Zusammenhang wiederkehren müssen, wurde zum Ausgangspunkt der Verschmelzung. In jene Buchstaben, die ihn an seine Symbole gemahnten, übertrug der Germane den kultischen Gehalt — oder, man könnte ebensogut sagen: er gab den Symbolen, die in Norditalien formale Entsprechung fanden, Buchstabenwert. Als erst einige „Runen“ fest waren, wurde das Prinzip der Lautschrift durchgeführt; es scheinen sogar zwei Sinnbilder, der geöffnete und der geschlossene Jahreskreis, als Buchstaben für *j* und *η* Aufnahme gefunden zu haben, da das italische Vorbild keine Entsprechungen für diese ausgeprägten germanischen Laute besaß. Jede Rune erhielt nun einen sinnvollen Namen, dessen Anlaut durch ihren Lautwert festgelegt und dessen Inhalt durch den Begriffsumfang des zugrunde liegenden Kultzeichens — soweit solche Vorlagen bestanden — umgrenzt war. Endlich wurden die Runen zur oben angedeuteten Folge zusammengestellt, nach der wir die Runenreihe das „Fußpark“ nennen; eine Reihe sich ergänzender oder ausschließender Paare, die wohlüberlegt nebeneinandergeordnet sind: am Anfang stehen das zahme und das wilde Tier, der Dämon und der Gott; Gabe bringt Freude; Hagel bringt Not; Eis zerstört die Fruchtbarkeit der Natur; zum Roß gehört der Mann usw.

Mit dieser Reihe kann man nun alles wirken. Noch in der Edda lebt ungebrochen solcher Glaube nach: Runen verleihen Sieg, Redegewandt-

heit, Denkkraft, sie schützen vor Betörung durch Frauen, gegen Krankheit, Tod, vergiftetes Getränk, sie schläfern ein, machen wahnsinnig, weibisch, heimatlos. Zu solch zauberischem Wesen paßt der Name der Schrift: noch im Gotischen bedeutet *rūna* „Geheimnis“, und dieser Sinn lebt bis heute in unserm *raunen* fort. Es fügt sich dazu, daß die Erfindung der Schrift dem höchsten Gott zugeschrieben wurde; Odin, der es im Norden ist, muß Übernatürliches leisten und erdulden, bis er in den Besitz der Runen gelangt; nun aber blüht er auf, wird Dichterst und hat alle Weisheit der Welt.

In solche Vorstellungen christliches Gedankengut hineinzutragen, mußte die Runenschrift ihres eigentlichen Inhalts berauben. Und tatsächlich ist die Kluft, welche die wirklich christlichen Runendenkmäler Skandinaviens von den heidnischen trennt, viel tiefer als die zwischen vorchristlichen nordischen und — etwa — wandalischen. Die Runen sind nun tatsächlich zur Lautschrift herabgesunken; sie stehen bald als ein überflüssiger Rest aus anderer Zeit neben dem lateinischen Alphabet, dem sie nie gewachsen sind; sie werden schließlich nach der lateinischen abc-Folge geordnet, noch ein paar Jahrhunderte als Kuriosum mitgeschleppt und dann aufgegeben. Freilich vollzieht sich dieser Übergang im Norden erst zu einer Zeit, als es in Deutschland sicher keine Runen mehr gibt; aber nach Skandinavien kam auch das Christentum später. England dagegen, das früh von den irischen Mönchen erobert wurde, zeigt, soweit wir sehen, fast ausschließlich christliche Denkmäler; sie haben daher auch besonderes Gepräge, sind gar nicht germanisch und außer der Schrift auch gar nicht „runisch“; das nächstverwandte Friesland aber, in dem vor 732 das Christentum nicht Fuß fassen konnte, erhält auch seine Runen heidnisch.

Von Deutschland läßt sich zunächst wenig sagen. Die deutschen Denkmäler — wir werden sie gleich kennen lernen — stammen wesentlich aus dem 6. und 7. Jahrh., mithin aus einer Zeit, da das Christentum bereits Eingang gefunden hatte, ohne allerdings nachweislich durchgedrungen zu sein. Auch im Norden hält sich neben oberflächlicher Bekehrung noch jahrhundertlang der alte Glaube; noch zu Beginn der Neuzeit eifern bischöfliche Satzungen gegen Runenzauber; und noch im 16. Jahrh. läßt die Kirche auf Island Menschen verbrennen, weil sie Runen im heidnischen Sinn anwenden. Daß im 6./7. Jahrh. noch altgermanische Bräuche bei den deutschen Stämmen lebten, ist gewiß, bezieht sich doch noch Gregor von Tours (540—594) ausdrücklich auf fränkisches Heidentum. Andererseits hören wir nichts von einem Eifern der Missionare gegen die Runen wie etwa auf Island. War die Schrift bereits im Aussterben, als das Christentum einzog — oder ging sie kampflos zur neuen Religion über, so daß die Kirche in den heiligen Zeichen gar einen Bundesgenossen gewann?

II. Die Antwort auf diese Fragen ist vielleicht nicht einhellig, sondern nach Stämmen, Orten und Zeiten verschieden zu geben. Vor allem wird man von vornherein die friesischen Denkmäler von den eigentlich deutschen trennen müssen. Die acht friesischen Inschriften, um dies vorwegzunehmen, sind auch ihrerseits nicht einheitlich: gegenüber solchen, die in der Ausbildung neuer Runen mit England gleich gehen, steht eine — bislang mit drei Funden belegte — Gruppe, die ihre Runenweisheit anscheinend von Erulern bezogen hat; daher mögen das beinerne Plättchen von *Hantum*, die beinerne Schnalle von *Wijnaldum* und das Eibenstäbchen von *Britsum* aus dem 5. oder 6. Jahrh. stammen, rufen doch z. B. im Jahre 475 Eruler am Niederrhein die Hilfe der Westgoten gegen die Franken an. Es handelt sich um lauter Amulette; *Wijnaldum* trägt nur magische Runen, *Hantum* die Runen *aha:k*, wohl als *auja'k* „Glück (gebe i)ch“ zu verstehen; *Britsum* ist als *bin i ā ber*; *et dūd beren*; *birid mī Liu* „trag immer diese Eibe, darin ist Kraft enthalten; es trägt mich Liu“ gedeutet; rühmt doch die Eibe noch heute der Spessartspruch „vor den Eiben kann kein Zauber bleiben“.

Ebenso unberührt von der christlichen Welt scheint, trotz der engen Verbindung mit England, die andere Gruppe. Für die Unergiebigkeit ihrer älteren Denkmäler (der *Solidus* von *Harlingen* trägt nur den Namen *Had(da)*, das Kammgehäuse von *Ferwerd* die Widmung *til Ura* „(Gutes) für Ur“, das Eibenschwertchen von *Arum* die Runen *eda*: *boda*, vielleicht „Rück-bote“ als Legitimation für den Überbringer des Aufgebotszeichens, das Webeschwert von *Westermeden* die Widmung „für Audgisil und Gisehild“) entschädigt uns der dem letztgenannten zeitlich nahe spulenförmige Eibenstab von *Westermeden* (um 800), falls seine Inschrift richtig gedeutet ist. Man hat gelesen: *ophāmu gist(a)nda Amluþ*; *iwim ast āh þukn. iwi ōs-ūst dukale!* „gegen die Steilküste nahm Hamlet Stellung: vor seinen Eiben hat sich die Brandung zu ducken gehabt. Vor dieser Eibe ducke sich die Brandung!“ Vom *Hamlet* der Sage ist bekannt, daß er Gewalt über Wind und Wellen besaß und sich zur Ausführung seines Lebenszieles, der *Vaterrache*, gekrümmter Pflöckchen bediente, wie *Westermeden* eines ist; von dort mag eine Gattung von Amuletten ihren Ausgang genommen haben, die den ersten Satz unserer Inschrift enthielt. In höchster Seenot — und tatsächlich ist die zweite Zeile von einer andern, hastig und ungeschickt arbeitenden Hand geritzt — mag ein friesischer Fischer den zweiten Satz, die für den konkreten Fall wirksame Beschwörung, angebracht und das Stäbchen alsdann der See anvertraut haben, damit sie sich besänftige. Dieses Denkmal ist unverhüllt vorchristlich; und es liegt bereits jenseits der Grenze aller bislang bekannten deutschen Runendenkmäler. Wir dürfen sogar annehmen, daß es um 800 in Deutschland längst keine Runen mehr gab; lassen

uns die Funde doch schon um die Mitte des 7. Jahrh. im Stich, und Alhwine (Alcuinus), der am Hofe Karls des Großen Runen zu Schulzwecken benötigt, muß sie aus England einführen. Auch was an handschriftlichen Runenreihen auf dem Festland erhalten ist, verdankt seine Entstehung angelsächsischen Schreibern und trägt nur englische, seltener jüngere nordische Runen.

Dänisch sind auch die Runen, die Hrabanus Maurus als „markomanisch“ erwähnt, mit dem sehr bemerkenswerten Zusatz: ‚cum quibus (nl. den Runen) carmina sua incantationesque ac divinationes significare procurant, quae adhuc pagani ritibus intervolutur‘; zum mindesten nördlich der Elbe dienten sie mithin noch im 9. Jahrh. rein heidnischen, und besonders heidnisch-religiösen Bräuchen. Weil wir diesen Raum bei den folgenden Betrachtungen ausschalten, müssen wir für die ältere Zeit einige grundsätzliche Bemerkungen machen. Daß die Altsachsen, also in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung das Kernvolk der (sprachlichen) Ingwäonen, im Besitz der Schrift waren, ist aus allgemeinen Erwägungen anzunehmen; sie brachten diese Weisheit mit nach Friesland, das sie seit dem Abzug der Römer vom Rhein (410) besetzten, und nach England, das sie seit 449 eroberten. Sächsische Denkmäler gibt es allerdings nicht, wenn man von der Buckelurne von *W e h d e n* mit ihren *ōdal*-Runen absieht; die oft behandelten Knochen von *O l d e n b u r g* („Weserfunde“) dürften eine gut gelungene Fälschung darstellen. Dagegen ist das nördlich anschließende Gebiet, vor allem Schleswig und die nachmals dänischen Inseln, insonderheit Fünen, seit ältester Runenzeit reich an bedeutsamen Inschriften, die großenteils aus Mooren erhoben wurden, in denen sich auch hölzerne Gegenstände — wie in den friesischen Warften — erhalten konnten. Diese Moore sind letzte Reste heiliger Seen, an oder auf denen sich die Kultstätten der umsitzenden Völkerschaften befanden. Durch Jahrhunderte wurde dort geopfert; etwa im *Thorsberger Moor*, dem Mittelpunkt des Kultes der Angeln, von vor der Zeitwende bis ins 4. Jahrh. n. Zw. Die Fülle der Funde aus diesen Gegenden kann nicht von den Skandinaviern beansprucht werden; erreichten doch die Dänen Schleswig kaum vor dem 6. Jahrh.; und auch auf den Inseln vermochten sie sich erst nach wechselvollen Kämpfen und augenscheinlich nach der eigentlichen Runenzeit festzusetzen. Ostgermanen mögen an diesen Inschriften beteiligt sein; trägt doch eine Schnalle aus dem *Vimoor* die gotische Inschrift *aasau wija gaadagas alu* „dem Asen weihe ich, Zauber fürchtend, dies (zur) Abwehr“. Im ganzen aber stehen sie den deutschen Stämmen näher; so meint der Zusatz *holtijaz*, mit dem sich der Verfertiger des Goldhorns von *Gallehus* bei Tondern benennt, vielleicht ausdrücklich einen Mann aus Holstein. Und doch können wir diese Funde im folgenden außer Acht lassen, da sie anscheinend keine

Beziehung zu den eigentlich „deutschen“ Inschriften haben, d. h. zur Fundgruppe wesentlich des 6./7. Jahrh., der diese Betrachtung gewidmet ist. Zum Thema möge die Bemerkung genügen, daß sämtliche Funde mit älteren Runen, die nördlich der Elbe gemacht sind, keinerlei christliche Beeinflussung zeigen.

III. Damit haben wir den hier zu betrachtenden Raum endgültig begrenzt: es ist das Gebiet der Franken, Thüringer, Alamannen und Langobarden. Die Bayern würden dazu gehören; doch scheint die einzige auf bajuwarischem Gebiet gefundene Inschrift, die der Sax von Steindorf im B. A. Fürstenfeldbruck trägt, alamannisch zu sein. Wenn auch die Abgrenzung im einzelnen (z. B. zwischen Langobarden und Alamannen und Franken) oft schwierig ist, bleibt der eben angegebene Rahmen doch in jedem Fall gewahrt.

Auszuscheiden haben wir nur zwei Fälle, deren einer das älteste deutsche Runendenkmal überhaupt betrifft: die Silberschnalle von Szabadbattyán in Ungarn, von archäologischer Seite dem Anfang des 5. Jahrh. zugewiesen. Auf die Runen *mar* scheint eine  $\widehat{ng}$ -Rune, alsdann mit Abstand *s* und endlich ein Zeichen zu folgen, das höchstens ein *d*, aber auch ein Sinnbild oder eine Verbindung mehrerer Runen sein könnte. Ebenso unsicher bleibt die Deutung. Ein Name Maring ist vorgeschlagen, dem eine Sonnen- und eine Tagrune folgten; wäre das Denkmal aber ein christliches, so könnte *s(egan) d(eda)* „gab Segen“ abgekürzt sein. Da auch der Stamm (Quaden?) nicht auszumachen ist und der Typus das Denkmal vielmehr an die Ostgermanen weist, denen wir es nur wegen des Vokals der ersten Silbe nicht zuerkennen möchten (got. *mērs* „berühmt“), wird man die Schnalle zu bedeutsamen Schlüssen nicht verwenden mögen.

Ungleich schwerer wiegt solcher Verzicht bei der Bügelfibel von Charnay im Dép. Saône-et-Loire. Das Grabfeld, aus dem sie stammt, liegt innerhalb des ehemaligen Burgunderreiches<sup>1</sup>; doch lassen die Beigaben nichts von burgundischer Sonderart erkennen, und die Funde entsprechen ganz den gewöhnlichen merowingischen. Zudem ist nach Zeiß der Typ der Runenfibeln im ehemaligen Burgunderreich nur vereinzelt vertreten und als aus fränkischem (oder alamannischem) Gebiet eingeführt zu betrachten. Auch liegt das eigentlich burgundische Gebiet östlich des Jura; westlich war das Volk wohl nie sehr zahlreich und ist durch fränkischen Zuzug schon früh überlagert worden. Die Fibel dürfte kurz vor 600 entstanden sein, und ihre Runen stehen in allen kennzeichnenden Formen den deutschen Zeichen, nicht aber den ostgermanischen nahe. So könnte man die Tatsache, daß die Burgunder einst Ostgermanen

<sup>1</sup> Die Burgunder sind noch im Laufe des 5. Jahrh. größtenteils zum Arianismus, die linksrheinischen bereits 416 zum Katholizismus übergetreten.



waren, als belanglos ausscheiden, wenn nicht die außer dem Runenfußpark (von *f* bis *m*) auf der Fibel stehende Inschrift stark ans Ostgermanische erinnerte. Freilich ist auch aus „burgundischem“ Sprachgut (in dessen Ermangelung wir das Gotische zu Hilfe nehmen müssen) bislang keine befriedigende Deutung gelungen; aber der Text *u(n)þf(i)nþai : iddan : liano* „möge Liano dem Idda gewogen sein“ ist in dieser Form wenigstens verständlich, wenngleich sowohl Idda wie Liano merkwürdig jung und entstellt anmutende Namen sind, zu denen die hochaltertümliche Optativform wieder gar nicht passen will. Sachlich würde es viel näher liegen, Charnay der gleich zu behandelnden Gruppe von Widmungsinschriften anzureihen, der die Fibel nach Typus und Runen zugehört; doch ist eine entsprechende Deutung noch nicht gefunden worden. Allerdings könnte man angesichts der engen Beziehungen zwischen Burgundern und Ostgoten, die bis zum Untergang des Ostgotenreiches fort dauerten, an ostgotische Sprache denken; und zwar an Reste jener Ostgoten, denen 553 nach Tejas Tod freier Abzug bewilligt wurde. Diese waren nachweislich noch im Besitz gotischer Sprache, sicher aber nicht mehr im Besitz der ostgermanischen Runen. Wenn sie nun in frankisierter Umgebung ihre Sprache mit fränkischen Runen aufgezeichnet hätten, fände der Gegensatz zwischen Schriftzeichen und Sprachformen, fände aber auch die zerstörten Namen (vgl. T(h)eia, Totila usw.) ihre Erklärung.

Ehe wir uns zu den thüringischen Funden aus der ersten Hälfte des 6. Jahrh. wenden, betrachten wir das Fußpark von Breza bei Sarajewo, das nicht nur der geographischen Lage seines Fundortes, sondern auch der Anbringung seiner Runen wegen höchst bemerkenswert ist. Auf einer zu einer frühchristlichen Kirche — die wahrscheinlich bei einem byzantinischen oder slawischen Einfall durch Brand zerstört worden war — gehörigen Säule stand die Runenreihe eingeritzt; und zwar stammt diese Säule anscheinend nicht von der Kirchenmauer, sondern von einem Baldachin oder einer Pergola. Außer den Runen fand sich auf andern Säulen das lateinische Alphabet, ein Pferdebild, die Wörter '(mise)ricordia' und '(P)aulinus'. Ob die Kirche etwa bereits vor der Zeit der Ostgotenherrschaft erbaut wurde, läßt sich bislang nicht sagen. Da die Brezaer Runen augenscheinlich deutsch sind, wird man am ehesten an Alamannen denken; ein Teil der nach Cass. Var. III. 50 durch Norikum ziehenden Angehörigen dieses Volkes mag bis nach Dalmatien gelangt sein.

Wir stehen hier vor einem auf deutschem Boden einzigartigen Synkretismus. Jede Rune vertrat den in ihrem Namen enthaltenen konkreten Gegenstand; höchste Kraft aber wirkte sie in der geschlossenen Reihe: das Fußpark ist die Summe aller Einzelrunen. Deshalb finden wir es auf Gegenständen angebracht, mit denen etwas Bestimmtes ausgerichtet, zu Schutz oder Schaden gewirkt werden sollte, wo es aber Lehrzwecken

nicht dienen konnte. Ganz ähnlichen Zwecken dienten nach Ausweis des antiken Alphabetzaubers die klassischen Buchstaben; solche Magie geht zurück auf die Zeit der Bilderschrift, als man Angst hatte, daß der im Bilde enthaltene Gegenstand — großenteils waren es ja Tierbilder — lebendig werden möchte. Wenn nun das lateinische Alphabet neben dem Fupark steht, kann es sich um eine Einritzung aus Langerweile handeln; es kann aber auch den gleichen Zwecken gedient haben wie die Runen. Soviel wir sehen, hat noch keine gegenseitige Beeinflussung stattgefunden; denn die runologisch bemerkenswerten Formen von Breza stehen den lateinischen nicht näher als die andern. Vorausgesetzt, daß beide gleichzeitig sind, wie wir wohl annehmen dürfen, war also die Zeit zur Wechselwirkung anscheinend zu kurz. Den Fortgang aber haben wir uns so zu denken, wie er im Norden und in England belegt ist: erst flossen einzelne Lateinbuchstaben in die Runenreihe ein, und dann siegte die stärkere Schriftkultur — wie alle Germanen in den südlichen Reichen die heimische Schrift und Sprache aufgegeben haben.

Auch das Pferd ist uns aus der Runenmagie wohlbekannt; Odins Roß Sleipnir wurde im Norden darunter verstanden; und die Denkmäler, die auf den göttlichen Reiter hinweisen, sind so verbreitet, daß dergleichen Vorstellungen auch für Breza vorausgesetzt werden dürfen. Es kann sich also um eine rein germanische Weihung handeln, um Schadenszauber, der aus christlicher Geisteswelt nicht mehr begriffen werden kann. Freilich waren die Alamannen, wenn sie dort die Kirche benutzten, Christen; und selbst wenn es sich nur um die Tat eines zufällig vorüberziehenden Volksschwarmes handelt, hätten doch die christlichen Priester nicht geduldet, daß offensichtliche Symbole des Heidentums in ihrer Kirche angebracht wurden. Oder hatten die Runen ihren heidnischen Gehalt bereits eingeübt; dürfen wir in solcher Umwandlung gar den Einfluß des gotischen Reiches sehen? Einstweilen steht Breza noch zu isoliert, um derartigen Fragen Antwort zu gestatten.

Mit den vier Runenfunden von Weimar (aus einem Grab zwei Bügelfibeln A und B, aus einem zweiten eine Schiebeschnalle C und eine Bernsteinperle D) befinden wir uns in einem Raum, den man auch dem Charakter der Inschriften nach als eigentlich deutsch ansprechen darf. Und zwar liefert schon die Fibel A ein ganz eindeutiges Beispiel ihrer Gattung. Auf der Rückseite des ovalen Fußes stehen von sicherer Hand die großen Runen *Haribrig*, die einen bekannten Frauennamen wiedergeben. Auf drei von den sieben Knöpfen der Kopfplatte steht nacheinander *Hiba Liubi leob* „Hiba und Liubi (wünschen) Liebes“. Diese eindeutige Inschrift besagt also, daß einer Frau Haribrig von einem Paar Hiba und Liubi die Fibel mit einem guten Wunsch geschenkt wurde. Daß auch die zweite Fibel aus diesem Grab Runen trägt, ist ungewöhnlich; wenn

auch die Fibeln fast immer paarweise vorkommen, ist doch stets (außer bei P allersdorf, s. u.) nur die eine beschriftet. Freilich zeigt die Platte von Weimar B an jener Stelle, wo auf A Haribrig steht, nur einige Striche, vielleicht *gis* zu lesen; und auf zwei Knöpfen stehen die Namen *Hiba* und *Bubo*. Da liegt die Annahme nahe, daß beide Fibeln ein Geschenk darstellen, das Hiba, Liubi und Bubo gemeinsam der Haribrig überreichten; diese aber versuchte, so gut es ging, wenigstens einige Runen ihres Namens nachzumalen, den sie auf der einen Platte fand.

Bezeichnen wir die drei Bestandteile Schenker, Wunsch und Beschenkte mit 1, 2 und 3, dann enthält Weimar A/B sie, ohne daß etwas verschwiegen oder unterdrückt ist. Wir sind es aber von unsern alten Runendenkmälern her gewohnt, daß bestimmte Formeln abgekürzt oder nur angedeutet wurden; das wird uns auch auf deutschem Boden begegnen. Andererseits können — etwa durch ein Zusammenschmelzen mehrerer Formeln — Erweiterungen statthaben; und eine solche scheint auf Weimar C vorzuliegen. Die eine Mittelleiste der Schnalle trägt die Namen *Ida* : : *Bigina* : *Hahwar*, wobei Ida vom folgenden Paar durch drei, dieses unter sich durch zwei Punkte abgeteilt ist. Ich bin geneigt, darin die vollständige Inschrift zu sehen, die Weimar A entspricht: „(Der) Ida (wünschen) Bigina und Hahwar (Liebes)“; man beachte, mit welcher Feinheit der Frauename jeweils an erster Stelle steht und die Beschenkte herausgehoben ist. Das Wunschwort konnte verschwiegen bleiben, ebenso wie in neuzeitlichen Widmungen; statt dessen enthält die „Rückseite“ der Mittelleiste einen vollwertigen Ersatz in dem ältesten deutschen Gedicht, wenn man die Bezeichnung wagen will: *Awimund is dir leob*, und anschließend auf dem Rand *Idun* „Awimund ist Dir lieb; Dir, der Ida“. Hier wird anscheinend der Gatte der edlen Frau mit starker Betonung genannt. Wählt man die gleiche Reihenfolge auf Weimar A, d. h. zieht man Haribrig vor das übrige, ergibt sich in beiden Fällen 3:1:2.

Die Bernsteinperle bestätigt unsere Deutung trotz ihrer weitgehenden Zerstörung, indem sie die Worte *Hahwar*, *Ida* und *leob* sichert. Wiederum tritt *Hahwar*, doch hier ohne *Bigina*, als Schenker auf und wünscht der *Ida* Liebes. Ob außerdem noch *wiu þ* zu lesen und als *wihju þat* „ich weihe dies“ aufzulösen oder statt dessen *þiuþ* „Gutes“ zu lesen ist, lassen leider die Spuren nicht endgültig entscheiden; doch ist mir die letzte Annahme überwiegend wahrscheinlich. Während im zweiten Fall der Wunsch einfach verstärkt wäre, möchte man im ersten an die „Weihungen“ nordischer Denkmäler erinnern, wie es etwa auf dem Lanzenschaft von *Kragehul* aus der gleichen Zeit heißt „mächtiges Verderben weihe ich an den Ger“. Dieser Zwiespalt wirft grundsätzlich die Frage auf, wie weit wir mit dem Fortleben alter Bräuche bei den Thüringern zu rechnen haben. Man möchte dazu wissen, ob die Weimarer

Denkmäler vor oder nach 531 beschriftet wurden; denn in jenem Jahre vernichtete Chlodwigs Sohn die Selbständigkeit des Reiches; die Harzgegend wurde den Sachsen abgetreten, das Land mainaufwärts von Franken besiedelt. Eine genauere Zuweisung läßt sich nur von archäologischer Seite geben; laut dieser wäre die Grablegung am ehesten nach 531 erfolgt. Deshalb brauchen die Inschriften aber nicht fränkisch zu sein; die Entwicklung des Friedhofs von Weimar ist durch den genannten Zeitpunkt anscheinend überhaupt nicht entscheidend beeinflußt worden. Man darf annehmen, daß im Gefolge von Theodorichs Nichte Amalaberga, der Gemahlin des letzten Thüringerkönigs Hermanfried, auch starke arianische Einflüsse geltend geworden sind, und zwar gerade in jenen fürstlichen Kreisen, in denen wir auch die Träger unserer Runendenkmäler suchen. Die Masse des Volkes wird dagegen auch nach 531 heidnisch geblieben sein, so daß sich aus den geschichtlichen Verhältnissen keine Entscheidung ergibt.

Mit Breza und Weimar sind die Funde aus der ersten Hälfte des 6. Jahrh. erschöpft, und wir treten mit der Bügelfibel von Freilaubersheim in Rheinhessen (um 550) in den fränkischen Kreis ein. Wieder scheinen wir vor einem Gedicht zu stehen; und ob man im Text *Bōso wraet rūna / þik Maþēna godda* das letzte Wort so oder *golda* liest, bleibt der Sinn im ganzen der gleiche: „Boso ritzte die Runen, Dich, Maþēna, beschenkte (grüßte) er.“ Wieder also unsere Formel, diesmal 1 : 3 : 2. Die erste Zeile erinnert an älteste Runendenkmäler; an Steine wie den von Einang in Norwegen aus dem 4. Jahrh., wo es heißt *Dagaz þaz rūnō faihidō* „Dag malte diese Runen“, wo also nur der Name des „Runenmeisters“ genannt, der des Bestatteten aber völlig unterdrückt ist. Sein Name war, selbst abgesehen davon, ob die Vorübergehenden ihn hätten lesen können, unwichtig: es kam nur darauf an, daß sein Grab vorschriftsmäßig geweiht war. So gewiß ein äußerer Zusammenhang besteht, so falsch wäre es, Freilaubersheim solchen Denkmälern gleichsetzen zu wollen. Denn während dort die Beschriftung aus dem kultischen Rahmen des Begräbnisses erwächst und vielleicht die Hauptpflicht, die dem Runenmeister oblag, jene war, daß er den Toten durch die Macht der Zeichen ins Grabinnere bannte — nicht umsonst steht deshalb ein großer Teil dieser Steine im Grabe, um unmittelbar auf den „Wiedergänger“ wirken zu können — erweisen sich die deutschen Fibeln schon durch ihre Abnutzung als zu Gebrauch unter Lebenden geritzt. Wenn sie den Toten mitgegeben wurden, mögen sie wohl als Talismane empfunden worden sein; aber dieser Zweck war nicht der ursprüngliche.

Wenn die Abkehr vom Heidnischen aber bereits auf einer solchen Stufe angelangt war, hatte die Kirche wenig Grund, die Runen auszurotten; sie hat auch in England und im Norden die alte Schrift sich

dienstbar gemacht und dadurch vielleicht besonderen Einfluß auf national gesonnene Germanen erlangt. So ist der Hinweis von Zeiß beachtlich, daß wir von 700 ab keine Grabsausstattungen mehr besitzen. Obgleich es Fibeln in der Karolingerzeit so gut gegeben hat wie unter den Merowingern, sind die erhaltenen Stücke Ausnahmen, werden uns mithin auch die Schriftträger nicht mehr erhalten sein. Freilich kann dieser Hinweis nicht darüber hinweghelfen, daß um 800 die Runen wirklich tot sind; und er könnte dieses Aussterben nur wirklich erklären, wenn die deutschen Inschriften Grabweihungen wie die nordischen darstellten. Da sie das keinesfalls sind, wird man vielmehr die lateinische Schriftkultur verantwortlich machen, die dem Schreib- und Mitteilungsbedürfnis in viel bequemerer Weise abhalf. Wir haben schon in der Einleitung gesehen, daß die Runen nur Aussicht auf Behauptung hatten, wo sie den lateinischen Nur-Lautzeichen auch als Sinnzeichen entgegentreten konnten. So wird ihr Verschwinden gleichzeitig zum Zeugen dafür, daß sie unter dem Einfluß des Christentums die kultische Seite abgelegt hatten.

Der Zeit nach 600 gehört die Fibel von Engers bei Koblenz an, deren *leub* wohl nur den Teil 2 unserer Formel, also „Liebes“ enthält; die Scheibenfibel von Friedberg in der Wetterau aus dem Ende des 6. Jahrh. scheint dagegen nur 3, d. h. den Namen der Beschenkten *þurūþ-hild* zu tragen. Ausführlicher ist wiederum das Bruchstück von Bad Ems mit den Runen *Madali u(m)bada* (1. Hälfte des 7. Jahrh.) „Madali (wünscht) Trost“, also 1 : 2. Der gleichen Zeit entstammt die Scheibenfibel von Soest in Westfalen, ihrem Typ nach wohl langobardischer Herkunft, aber sicher aus dem fränkischen Gebiet nach Soest gelangt.<sup>1</sup> Sie trägt die Runen *rāda : Daþa* und ein merkwürdiges Runenkreuz, wohl als *At(t)ano* aufzulösen. Diese Fibel ist für mich ein Ausgangspunkt zum Verständnis der deutschen Inschriften gewesen, wobei ich von dem (erulischen?) Brakteaten von Skodborg ausging. Dieser trägt um seinen Rand umlaufend dreimal den Wunsch *auja, Alawin* „Glück, Alawin!“ So lese ich auf Soest „Schutz, Daþa!“ und sehe in *At(t)ano*, der seinen Namen so geheimnisvoll verhüllt gibt, und der als Mann ohnehin nicht Besitzer des Stückes sein kann — gleiches gilt für die übrigen deutschen Fibeln — den Schenker des Stückes. Wie weit die getarnte Schreibung andeutet, daß *At(t)ano* auch noch kultische Funktionen hatte, durch die er sich den eben genannten Runenmeistern der nordischen Denkmäler an die Seite stellt, läßt sich nicht sagen, das Runenkreuz kann gar wohl ein nur spielerischer Rest alten Zaubers sein. Man wird jedenfalls zugeben, daß Worte wie *umbada, rada, leob* der beherrschten alten Kultsprache schon fern liegen.

<sup>1</sup> Das ganze Soester Grabfeld bezeugt starken fränkischen und christlichen Einfluß auf das südliche Westfalen.

Das gleiche gilt für die Bügelfibeln von Paltersdorf (Bezenye) in Ungarn, die wir schon anmerkten, weil sie in einem Grab gefunden sind und beide Inschriften tragen. Diese Fibeln scheinen nun den Schlüssel zu enthalten, der uns das Verständnis aller deutschen Fibelinschriften ermöglicht. Denn ihre Runen sind anscheinend nicht voneinander unabhängig, sondern zeigen den schon bei Weimar festgestellten engen Zusammenhang. Paltersdorf B und A lauten zusammen gelesen (*i*)k *Arsiboda segun* / (*w*)unja *Godahi(l)d* „ich, Arsiboda, (wünsche) Segen und Freude (der) Godahild“. Der Wunsch ist dadurch noch besonders vertieft, daß sowohl irdische wie himmlische Freude gewünscht wird; und diese Trennung ist m. E. nur aus christlicher Gefühlshaltung heraus zu verstehen; selbst wenn man annehmen will, daß *segun* (lat. 'signum') schon bei den vorchristlichen Germanen entlehnt war. Das Schema hier ist 1:2:3 und kann ebenso auf Soest aufgefaßt werden, wo allerdings auch 2:3:1 möglich ist. Die beiden Fibeln sind wohl in Italien gefertigt, in das die Langobarden, denen sie zugehören, 568 einfielen; als Rückwanderer gelangten sie dann nach Pannonien. Das Volk war unter dem Einfluß von Ostgoten und Gepiden bereits zwischen 490 und 500 an der Donau bekehrt worden; aber unter der arianischen Decke lebten starke rein heidnische Reste fort.<sup>1</sup> Auch bei den Langobarden wird das Christentum unter der Oberschicht am verbreitetsten gewesen sein. Bald nach 500 waren sie bereits Nachbarn der Bayern, Thüringer und Franken.

In Alamannien gefunden, aber als Einfuhrgut aus fränkischem Gebiet (Ostfrankreich, Burgund) zu betrachten, ist die Scheibenfibel von Balingen, die mit Heranziehung des sehr zerstörten Inschriftbeginns zu lesen sein wird *anst D(a)n(i)lo Amilu* „Glück (wünscht) Danilo der Amila“ (Schema 2:1:3). Auch die fränkische Scheibenfibel von Osthofen aus der Mitte des 7. Jahrh. könnte in diesen Kreis gehören; man kann auf der sehr stark angegriffenen Platte lesen *gōdiu Furadis ide Ofilen* „Gutes (wird gewünscht von) Furad und Of(f)il“. Eindeutiger ist eine andere Lesung: *God: fura dih deofle*, was bedeuten würde „Gott über Dir, Teufel“; doch bleibt dabei die Form des letzten Wortes unklar, in dem ich keinen lateinischen Vokativ 'diabole' sehen möchte. Auch meiden die runischen Denkmäler solche zugespitzten Formulierungen, worauf wir unter Kärlich noch zu sprechen kommen. — Insgesamt haben wir damit ein Großteil der deutschen Runendenkmäler unter einen Rahmen gebracht: es sind Widmungsinschriften, wie sie zu solchen Schmuckstücken passen. Ausgehend von den sichern Funden von Paltersdorf AB, Weimar AB und CD, Ems, Soest, Freilaubersheim, stärker verkürzt Engers und Friedberg haben wir unter Angliederung von Balingen und

<sup>1</sup> Stellennachweis bei v. Schubert 142.

Osthofen bereits 13 der insgesamt 27 deutschen Denkmäler gedeutet. Dieses Ergebnis erhöht sich noch, wenn man bedenkt, daß wir schon zu Anfang Szabadbattyán und Charnay ausscheiden mußten; auch das wohl langobardische Elfenbeinbüchchen von Gammertingen (7. Jahrh.) kann im folgenden fernbleiben, da seine Inschrift zu zerstört ist, um einen Sinn zu ergeben.

Nach Abzug von Breza bleiben zehn Funde; und es empfiehlt sich, auch unter diesen nach einer einheitlichen Gruppe zu suchen. Eine solche besitzen wir aus alamannischem Gebiet, mit dem wir uns noch nicht befaßt haben.<sup>1</sup> Nur dort kommen Runenwaffen vor; eine Lanzen spitze von Wurmlingen, ein Sax von Hailfingen und der eingangs erwähnte, vielleicht aus der gleichen Werkstatt stammende, doch in Bayern gefundene Sax von Steindorf, alle aus dem 7. Jahrh. Wurmlingen trägt nnr einen Namen Idorih oder Dorih und vor diesem ein symbolisches Zeichen, das auf den andern Seiten des Blattes in wabenartiger Zusammenstellung wiederkehrt. Diese Anordnung gemahnt an eine Gruppe von Runenlanzen aus dem 3. Jahrh.: die gotischen Inschriften von Kowel und Mos, die burgundische von Dahmsdorf und die von Øvre Stabu in Norwegen, die vielleicht aus Markomannenland eingeführt ist. Ihre Inschriften sind kultisch-dichterische Bezeichnungen der Waffe: „Angreifer“, „Brüller“, „Anrenner“, „Prüfer“; und rings um die Inschrift sind Sinnbilder angebracht: Hakenkreuz, Dreischenkel, Kreise mit und ohne Punktmitte, Mondsichel, Blitzzeichen, welche die Kraft der Runen unterstützen sollen. Von dieser Gruppe unterscheidet Wurmlingen sich stark; es besteht ja auch kein völkischer Zusammenhang. Die Vielfalt der Zauberzeichen ist hier auf eines beschränkt; und die Inschrift selbst ist nicht mehr eine kultische Formel, sondern sie nennt nur eine Person. Aber die Gemeinsamkeit zeigt sich schon darin, daß ebenso wie auf Dahmsdorf ein Kultzeichen der Inschrift unmittelbar vorausgeht; mag auch die alte Bedeutung dem Ritzer selbst nicht mehr bekannt gewesen sein. Ob dem Namen selbst noch Zauber kraft zugemessen wurde, bleibt fraglich; wenn ja, dürfte es sich nicht um den Besitzer der Lanze, sondern eher um den Runenmeister handeln, so daß die Verbindung zu den alten Denkmälern des Nordens vollkommen wäre.

Eindeutiger noch, wengleich schwerer zu enträtseln, scheinen Hailfingen und Steindorf die alte Runenwelt fortzusetzen. Saxe so geringer Größe wie diese (etwa 40 cm) haben kaum als Waffe gedient, eher als Messer zum Zerlegen des Fleisches (Zeiß); wenn ausnahmsweise Stücke mit Runen vorkommen, möchte man sie als geweiht zur Verwendung bei irgendwelchen religiösen Bräuchen betrachten. Hail-

<sup>1</sup> Die Alamannen hatten unter Gallienus († 268) den Limes durchbrochen und sich im Dekumatlande festgesetzt.

fingen weicht schon in der Form mancher Runen stark ab; so findet sich unter allen deutschen Denkmälern nur auf diesem eine einstrichige *h*-Rune; und manche Runen sind so stark in die Ornamentik einbezogen, daß man meinen möchte, der Verfertiger sei ein Meister in der Verzierungskunst, dagegen ein Pfuscher in der Beherrschung der Schrift gewesen. Dann hätte er die magischen Zeichen nur verwandt, weil er ferne Kunde von ihrer kraftpendenden Wirksamkeit hatte? Wir glauben es nicht. Denn wenn er das wußte, war ihm gewiß auch bekannt, daß schlecht geritzte Zeichen Schaden stiften würden. Und die Runen scheinen, wenn man die Einbeziehung in das Ziergeflecht abrechnet, gar nicht schlecht geritzt. Am Ende der Inschrift hebt sich deutlich das Wort *wīhu* „ich weihe“ ab, das wir schon auf Kragehul fanden und auf Weimar D in Erwägung zogen. Die Inschrift der Kirche von Urnes (Norwegen) enthält die Worte *wiju miR*; eine lateinische Inschrift aus der Nähe von Trier lautet u. a. 'art(um) ligo Dercomogni' „ich weihe den Artus, den Sohn des D.“ — Artus soll also den feindlichen Mächten ausgeliefert werden (er wird eingangs als 'fututor' bezeichnet). Diese Inschrift könnte ebenso gut durch *wihjan* wiedergegeben werden; allenthalben also tritt uns das „Weihen“ im zaubrischen Bereich entgegen.

Der übrige Teil ist wohl als *Alisrih laþa* (mit Unterdrückung inlautender Vokale) zu fassen. Das Wort *laþa* kennen wir in gleicher Form vom gotischen Brakteaten von Gurfile (Gotland) und als *laþu* von einer Reihe nordischer Funde, wo es zumeist im Verein mit Abwehr- und Gedeihformeln auftritt. *laþa* entspricht altd. *ladunga* „Ladung“ und meint das Herbeirufen von Zaubergeistern, die Zitation. So wird der ganze Text als „ich, Alisrih, weihe Zitation (an den Sax)“ zu verstehen sein; dem Besitzer sollten die Zaubergeister, wenn er ihrer bedurfte, zu Hilfe eilen. Wir sehen in Hailfingen keine Stümperarbeit, sondern ein wohlüberlegtes Runendenkmal; in manchem fremdartig, aber nirgends entartet, vielmehr dem Zweck der Inschrift nach mit den alten Runenlanzen unmittelbar gleichzusetzen.

Bleibt noch Steindorf, dessen Runen trotz der sonstigen engen Verwandtschaft mit Hailfingen keine Beeinflussung durch das Ornament zeigen; sie sind mit Doppelstrichen geritzt, wie es uns von einer Reihe alter — besonders erulischer — Denkmäler bekannt ist, auf denen die magische Wirkung dadurch erhöht werden soll. Der Text ist dagegen nicht nur teilweise sehr zerstört, sondern auch verkürzter als auf Hailfingen. Ich lese *w Husibald lþa*, d. h. *wīhu Husibald laþa* „ich, Husibald, weihe. Zitation!“ Alle drei Waffen zeigen also, obgleich die beiden Saxe erst der 2. Hälfte des 7. Jahrh. anzugehören scheinen, noch keinen Einfluß christlicher Denkweise; und damit stellen sich diese alamannischen Funde in starken Gegensatz zu der an erster Stelle behandelten Fund-



gruppe. Von dieser Erkenntnis aus kann auch die Bügelfibel *A* von Nordendorf (Anfang des 7. Jahrh.) ihren richtigen Platz einnehmen. Dieses Denkmal hat es uns allen einst selbstverständlich erscheinen lassen, daß die deutschen Denkmäler zutiefst heidnisch seien; denn seine Hauptinschrift lautet machtvoll *Logapōre / Wodan / Wigipōnar*, nur zu deuten als eine Götterdreiheit, die im Norden *Lōþurr*, *Öðinn* und *Vingþōrr* lauten würde; vgl. etwa *Wōdan*, *þunarer* und *Saxnōt* im altsächsischen Taufegelöbnis. *Lopurr* tritt in geschichtlicher Zeit im Norden zurück; aber die *Vþlospō* kennt ihn als Gefährten *Öðins* bei der Erschaffung der Welt, so daß wir auf eine uralte Kultgemeinschaft zwischen Nord- und Südgermanen geführt werden. Eingerahmt von den beiden Zusammensetzungen und dadurch besonders herausgehoben nennt die Inschrift *Wodan*, den Gott der Runenweisheit.

Freilich ist die Götterfolge fast zu gewaltig für einen Gegenstand, der nach Ausweis der Fundumstände und der starken Abnutzungsspuren nicht einmal besonders geweiht in einem Heiligtum aufbewahrt, sondern als gewöhnliche Spange am Kleid einer Frau getragen wurde. Man kann nur annehmen, daß die Fibel unter den Schutz der großen Götter gestellt werden sollte. Durch deren Nennung scheint sie sich als vom Christentum unberührt zu erweisen — vielleicht aber scheint sie es nur. Denn die Nennung von Gottheiten stellt keine altertümliche Form des Segens dar. Gerade auf den ältesten Runendenkmälern finden wir — ebenso wie auf den Funden aus Bronze- und vorrunischer Eisenzeit — nur heilige Bilder eingeritzt, um die Zauberkraft der Runen zu unterstützen. Die Zuweisung dieser Symbole — des Hakenkreuzes an *þonar*, der Palme an *Ingwaz* usw. — ist aus der späteren nordischen Überlieferung gewonnen und dürfte in alter Zeit gar nicht bestanden haben. Schon früh tritt statt der Sinnbilder oder neben ihnen der Runenmeister auf, der vielleicht in allen Fällen den Runengott *Öðin* vertritt und — selbst gegen Zauber gefeit — Zaubrisches wirkt. Auch die Runen, die als Abkürzung von Göttern oder ihrer Attribute auftreten (z. B. *e* für *Öðins* Roß, *a* für den *Asen* selbst, *t* für Gott *Týr*), gehen in dieser andeutungsweisen Art der Bezeichnung nicht über den Umfang eines Symbols hinaus. Vielmehr finden wir Götter im Norden erst genannt, als auch das Christentum bereits Eingang gefunden hat; und keiner der dänischen Runensteine mit der bekannten Formel *þōrr wigi* „þonar möge weihen“ ist älter als das Wirken des Dänenapostels *Ansgar*. So wie *Christus* mit seinem heiligen Kreuz, so weiht nun *þonar* mit seinem Hammer. Ebenso wie auf dem Festland das Christentum früher Eingang findet, mag hier auch diese Entwicklung früher eingesetzt haben; und so zeigt vielleicht gerade das äußerlich heidnischste der deutschen Runendenkmäler bereits unmittelbaren Einfluß christlicher Denkweise — ohne

allerdings christlich zu sein. In der Nebeninschrift *awaleubwinië* hat man seit alters zwei Namen gesehen; entweder ein Paar Awa und Leubwini oder zwei Frauen Awa und Leubwinia, vielleicht die Schenker des Stücks, Einleuchtender scheint es mir, in *awa* defekte Schreibung für ein dem schon zu Soest erwähnten nordischen *auja* entsprechendes Wort zu sehen, womit „Glück, Leubwinia!“ dem „Schutz, Dapa!“ genau gleichzusetzen wäre. Stimmt das, so zeigt Nordendorf A eine Verschmelzung der zwei hauptsächlichsten deutschen Inschrifttypen: der Schenker- und Wunschformel mit der altererbten Weihung. Vom Stand der Bekehrung aus wird man Nordendorf A noch als unbedingt heidnisch, aber bereits von christlichem Geist berührt ansehen müssen.

Vom Mittelrhein eingeführt ist die Bügelfibel B von Nordendorf, die ihre Inschrift allerdings auch auf alamannischem Boden empfangen haben mag. Diese ist freilich größtenteils dunkel; mit allem Vorbehalt habe ich am Anfang zwei Binderunen  $\widehat{lp}$  und  $\widehat{hr}$  vorgeschlagen, aufzulösen als *laha hër*, wobei das auf Hailfingen gelesene Kultwort wiederkehrt und die ganze Formel ihre genaue Entsprechung auf dem norwegischen Stein von Årstad findet, dessen zweite Zeile *sar alu* „hier Abwehr“ nur den Wunsch ins Negative verkehrt hat. Årstad, ins Grabinnere hineingestellt, soll den Toten Hiwigaz (den jungen Freund, wie er einschmeichelnd genannt wird) im Grab zurückhalten; auf Nordendorf B sollten der Trägerin höhere Mächte zitiert, „geladen“ werden, um den Talisman zauberstark zu machen. Die ganze Inschrift könnte man deuten „Hier ist Zitation. L . . . heiße ich. Die Fibel ist mein Eigentum. Elingritzte die Runen“; sie würde dann am ehesten alamannisch, im Gegensatz zu Balingen mithin erst am Fundort angebracht sein.

Von Nordendorf B aus ergibt sich vielleicht auch ein Weg zum Verständnis der bronzenen Amulettaxt von Hainspach im Nordwestzipfel von Böhmen, die zusammen mit einer Reiterzierscheibe, doch in so dilettantischer Weise geborgen ist, daß die Echtheit zweifelhaft bleibt. Miniaturwaffen kommen an Gehängen aus Gräbern der Merowingerzeit vor; doch kann eine Parallele zu unserem Stück aus dem reichen Reihengrabmaterial nicht beigebracht werden. Zudem ist der Fundort auffallend, da östlich Leipzig merowingische Gräber nur aus dem 6. Jahrh. angetroffen sind, während mindestens die Reiterscheibe nach Zeiß dem 7. Jahrh. angehört. Auch vom runologischen Standpunkt aus findet Hainspach keine Anknüpfung an die fränkischen Denkmäler, da die Lesung  $\widehat{lp}sr$  am ehesten mit Heranziehung des *sar* von Årstad und des *laha* von Nordendorf B und Hailfingen als „sogleich Ladung von Zaubergeistern“ aufgefaßt wird. In Hainspach ein heidnisches alamannisches Denkmal aus dem 7. Jahrh. zu sehen, wird auch dadurch empfohlen, daß die württembergischen Reiterscheiben Hainspach am

nächsten stehn, so daß Zeiß auch diese Scheibe für alamannisch halten möchte.

Haben wir den Alamannen Hainspach zugeführt, so müssen wir ihnen vielleicht eines der bedeutendsten deutschen Denkmäler nehmen: die Bronzekapsel von Schretzheim im B. A. Dillingen (Donau), die aus den verschiedensten Gründen von den Langobarden beansprucht wird. Diese waren, wie wir anmerkten, 568 nach Italien gezogen, wo die Fibeln von Pattersdorf kurz nach der Einwanderung gefertigt sind; Schretzheim gehört mit ihnen der 2. Hälfte des 6. Jahrh. an. Die Inschrift, auf Boden- und Deckelrand verteilt, lautet *Arogisd / Alaguþ : leuba dedun*. Sie ist schwer verständlich, weil das *d* am Schluß der ersten Zeile sprachlich kaum unterzubringen ist. Ich deute unter Hinweis darauf, daß in schwachtonigen Wörtern häufig Vokale ausgelassen werden, das *d* als *a(n)di* „und“ (Nasal vor gleichartiger Konsonanz wird durchgängig nicht bezeichnet); in Leuba aber sehe ich keinen Frauennamen mehr, sondern die substantivische Bildung „Liebe“. Arogis und Alagund bereiteten Liebe (d. h. um 600 „Freude“), heißt es — sichtlich mit Beziehung auf das Geschenk. Das Paarentspricht genau den Bigina/Hahwar, Hiba/Bubo usw. von Weimar, doch ist auf Schretzheim der Name der Beschenkten verschwiegen.

Eine andere Erklärung könnte davon ausgehen, daß auf Freilaubersheim der Frauename in der zweiten Zeile auch Nominativ sein, mithin die Schenkerin meinen kann; dann entspräche Arogis dem Boso, Alaguþ der Maþena. Man verstünde dann auch, warum Arogis (zugleich Runenritzer) in einer besonderen Zeile erscheint, wozu kein Platzmangel zwang. Aber diese Auffassung bietet syntaktische Schwierigkeiten. Beide Deutungen trennen Schretzheim von den Alamannen. Den Langobarden scheint auch das oben wegen der Zerstörung seiner Runen ausgeschiedene Büschchen von Gammertingen anzugehören, da es zweimal ein Kreuz trägt — wieder ein sichtbares Zeichen christlicher Beeinflussung. Die Inschrift scheint nur den Schenker enthalten zu haben (Bestandteil 1, Schretzheim 1 : 2).

Die zwei noch übrigen Funde aus alamannischem Boden scheinen einheimisch. Die Bügelfibel von Herbrechtingen (2. Hälfte des 6. Jahrh.) trägt die Runen *fþ ae*, die sichtlich kein Wort bilden. In den ersten beiden wird man den Anfang des Fuparks zu erblicken haben, darin das *u* ausgelassen ist. Ein dänischer Brakteat zeigt nur die Runen *fuþ*, die gleichen stehen auf dem Rand einer unlängst zu Haithabu gefundenen Specksteinschale; der Brakteat von Faxø zeigt mit *f* und *o* die erste und die letzte Rune. All diese Ritzungen verfolgen aber, wie wir schon unter Charnay ausführten, nur den Zweck, die in den Runen geborgene Kraft zur Anwendung zu bringen; verständlich sind sie also nur aus

heidnischer Haltung heraus. Dazu stimmen die Runen *a e*, die als *e a* und *t e* auf nordischen Denkmälern wiederkehren: Gott und Pferd, d. h. der göttliche Reiter auf seinem Roß, nach späterer nordischer Auffassung Ódin auf Sleipnir. Beides, Fußark wie „Pferde“-formel, wird zur Abwehr feindlicher Mächte angewandt. Wenn überhaupt ein deutsches Stück, müßte diese Fibel für den Grabgebrauch beritzt sein; gerade sie aber zeigt deutliche Abnutzung, auch der Inschrift.

Die ein wenig jüngere Scheibelfibel von Büla ch (Kanton Zürich) ist nicht sicher gedeutet. In ihrer Inschrift *frifridil / du / fmk* oder *-mu* sind die beiden zeileneröffnenden *f*-Runen im Gegensatz zum übrigen nach links gewendet wie auf dem eben erwähnten Brakteaten von Faxø: dadurch soll, dem Namen der Rune gemäß, „Glück, Besitz“ erwirkt werden; und am Schluß des Textes steht abschließend ein kammartiges Zeichen, sichtlich auch ein altes Kultsymbol. Damit haben wir die sicheren alamannischen Inschriften überprüft; und soweit sich uns Anhaltspunkte boten, waren sie alle vorchristlich.

Zum Schluß betrachten wir die Bügelfibel von Kärlich am Rhein, auf deren Inschrift *wōdani : hailag* starker Fälschungsverdacht lastet. „Dem Wodan geweiht“ kann die Fibel nicht sein, da ‚heilig‘ diesen Sinn in alter Zeit nicht hat; „für Wodan unverletzlich“ wäre aber nur sinnvoll als Absage an den Runengott, die nach unserer Ansicht in den heiligen Zeichen wirkungslos wäre. Auch das *h*-Zeichen, in dieser Form auf deutschem Boden überhaupt nicht und auf nordischem nicht vor dem 9. Jahrh. belegt, legt eine Fälschung nahe. An sich wäre am Rhein um 600 heidnischer Brauch wohl möglich; ist doch das Fortleben eines echten alten Kults mit Votiven in der Gegend von Köln ausdrücklich bezeugt. Aber auch eine allenfalls mögliche Deutung „Dem Wodan (bin ich geweiht. Ich bin) unverletzlich“ verleihe dem einfachen Frauenschmuck ein unbegründetes Gewicht. Es sei daran erinnert, daß Krause auf Balingen den Anfang als *a(n)suz* „Ase“ lesen und darin ebenfalls Wodan sehen wollte, dessen Nennung durch die vier auf der Vorderseite angebrachten Hakenkreuze noch verdeutlicht werde. Wie Zeiß mitteilt, handelt es sich bei diesen vielmehr um Bandkreuze, die aus einem ganz anderen Formenkreis stammen; und die Lesung *a(n)suz* scheitert an der für das 7. Jahrh. selbst bei einem kultischen Formelwort nicht mehr möglichen urgermanischen Sprachform.

Andererseits könnte die Anrufung von Wodan nicht befremden; zeugt doch von der Verehrung dieses Gottes in der gleichen Gegend Godesberg bei Bonn (älter *Wodenesberg*) und eine Reihe anderer urkundlich bezeugter Wodansberge; und die überragende Stellung, die Wodan bei den Franken einnahm, belegt der zweite Merseburger Spruch. Das Roß eines sonst unbekanntes Gottes Phol, der in der zweiten Zeile

appellativisch als balder bezeichnet wird, verrenkt sich den Fuß; und nun versuchen die verschiedensten Göttinnen, mit zauberstarken Sprüchen Heilung zu bringen; aber alle versagen. Da greift Wodan ein; und bei dem *sō hē wola konda* denken wir an den Runengott des Nordens. Mit De Vries sehe ich in diesem Spruch keine nachträgliche heidnische Umsetzung eines christlichen Spruches — die hätte gar nicht so echt ausfallen können!, sondern einen Rest alten Glaubens. Auch andere literarische Denkmäler bezeugen sein Fortleben; und will man die jüngeren Trierer Zaubersprüche für christlich, den Wiener Hundesegegen wenigstens für christlich überarbeitet ansehen, so läßt sich vom Straßburger Blutsegen und der Fallsucht selbst das kaum sagen.

Muß das Zeugnis von Kärlich aus inneren Gründen zweifelhaft bleiben, sind solche Bedenken bei Nordendorf A ausgeschlossen. Und dort fügt sich Wodans Nennung zu einem ebenso einwandfreien literarischen Zeugnis: „Als Columbanus in dieser Gegend seine Missionstätigkeit übte, hat er auch die Suevi besucht und dort einmal die Heiden bei einem Opfermahl gefunden. Sie saßen um einen gewaltigen Kessel, der etwa 20 modia enthielt und mit 'cervisa' gefüllt war; auf seine Frage erzählten sie, daß sie ihrem Gotte 'Vodano, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant', opfern wollten.<sup>1</sup> Das Fortleben altgermanischer Anschauungen bis in karlingische Zeit zeigen außer den genannten Denkmälern auch die Eingangsworte des Wessobrunner Gebets und das Mupilli, wenn beide auch Christen zu Verfassern haben, die in christlicher Form dichten wollten (Ende des 8. Jahrh.). Dieses Nebeneinanderhergehen und Ineinanderfließen alter und neuer Anschauungen mußte besonders bei der Ausübung kultischer Funktionen in Erscheinung treten. Zwar bestand das Wesentliche der Bekehrung darin, daß man die früheren Götter zu Dämonen erklärte und ihnen feierlich abschwur: 'ec forsacho allum diabolos uercum and uordum, Thunaer ende Uuōden ende Saxnōte ende allum thēm unholdum thē hira genōtas sint' (altsächsisches Taufgelöbniß, um 790, ursprünglich hochdeutsch); aber wie das 'incende quod adorasti' äußerlich nicht allgemein befolgt wurde (rät doch Gregor d. Gr., die heidnischen Tempel zu christlichen Kirchen umzuwandeln, damit das Volk die altvertrauten Wege im Geist des neuen Glaubens gehen könne, und die heidnischen Opfermahle fortan als christliche Freudenmahle zu feiern) — so ist auch innerlich der alte Glaube immer wieder zur Macht gelangt.

Das eben herangezogene Taufgelöbniß hat außer Wodan und þonar noch einen Gott Saxnōt genannt, der als *Se axneat* in den Stammtafeln der Könige von Essex erscheint; sein Name kann „Schwertgenosse“ oder

<sup>1</sup> Jonas Segusiensis, Vita Columbani I, 27; s. de Vries, Altg. Rel. Gesch. I, § 180.

„Genosse der Sachsen“ meinen. doch führt beides vielleicht auf den Sax. Nun erinnern wir uns, daß Wodan als Speergott verehrt wurde, während das Kurzsword, der Sax, die Waffe des Teiwaz (Tyr, Ziu) war. Da auch die nichtchristlichen Runendenkmäler des Nordens (Tune, Vi usw.) auf priesterliche Kreise führen, wird man in Hūsibald und Alisrih auf Steindorf und Hailfingen Ziupriester<sup>1</sup> sehen dürfen; wenn im Süden Donar dessen Stelle eingenommen hat, mögen beide Saxe beim Opferdienst des Wigiponar benutzt worden sein. Darf man daran erinnern, daß noch 743 auf der Synode von Liftinae (Hennegau) das Menschenopfer an þonar verboten wurde?

IV. Es ist außerordentlich schwer, aus den geschichtlichen Verhältnissen zu erkennen, wann mit einem wesentlich christlichen oder mit einem noch überwiegend nicht bekehrten Volke gerechnet werden muß. Denn zwischen den Anfängen der Bekehrung und ihrem Vollzug liegen stets mehrere Jahrhunderte, reich an Übergängen und an Rückschlägen; es kommen darin die merkwürdigsten Synkretismen vor, wobei das christlich beeinflusste Bildungsgut, das nach und nach einströmte, vielleicht wesentlicher, in jedem Fall aber schwerer feststellbar ist als das unverhüllt christliche Glaubensgut. Auch als die Bekehrung längst vollzogen ist, lebt allerorten noch Vorchristliches — wir nannten in anderem Zusammenhang die Straßburger und Wiener Segen und dergleichen mehr; wieviel derartiges mag sich erst in noch früherer Zeit gehalten haben. Besonders wenn die Runenweisheit das Eigentum einer bestimmten Schicht war, kann diese bis zu ihrem Aussterben im Innersten dem alten Glauben angehangen haben.

Von Bedeutung scheint es mir, daß schon zur Gotenzeit bei Alamannen und Thüringern arianische Einflüsse nachgewiesen sind, die besonders fürstliche Namen umfassen. Wenn nun die Weimarer Funde aus der ersten Hälfte des 6. Jahrh. bereits aus der alten Runensphäre herausgehoben scheinen, ihre Inschriften Widmungen ohne kultischen Sinn und ohne Zauberszweck sind, mithin bereits als „christlich“ aufgefaßt werden dürfen, dann darf man wohl die Vermutung wagen, daß es sich um Schmuckstücke aus vornehmsten Kreisen, aus der Umgebung der Königsfamilie selbst handelt. Gräber mit Runenfunden zeichnen sich meist durch besonders reichen Inhalt aus; besonders wenn es sich um Frauenschmuck, also um die von uns als christlich beeinflusst angesehene Fundgruppe handelt.<sup>2</sup> Gammertingen erweist sich schon durch das Helmgrab als Begräbnisplatz einer edlen Sippe; in andern Fällen darf man an Gaufürsten denken. Wenn das stimmt, gewinnen wir nicht nur Aufschluß

<sup>1</sup> Vgl. Augsburg = Ziesburg.

<sup>2</sup> Im Fall von Paltersdorf ist ausdrücklich mitgeteilt, daß das Runengrab das reichste des ganzen Friedhofs sei.

über die Träger unserer Denkmäler, sondern auch über die Namen des Adels: Awimund, Hahwar pflegten sich die Männer, oder mit Koseform Liubi und Bubo zu nennen; Haribrig hieß eine Frau; doch waren auch hier die Kurznamen besonders bevorzugt: Hiba, Bigina, Ida.

In diesen Kreisen, die nach Ausweis des Weimarer Löffels mit der Aufschrift 'Basena'e' auch die lateinische Schrift kannten, waren die Runen Buchstaben geworden; im Volk werden sie auch weiterhin Zauberzeichen gewesen sein. Dann weisen die alamannischen Funde mit ihren heidnischen Waffen auf eine andere Schicht. Ob das katholische Christentum, das schon früh bei den Alamannen einströmte, sich mit den Runen anders auseinandergesetzt hat als das arianische, können wir noch nicht feststellen. Der heidnische Charakter sämtlicher alamannischen Denkmäler führt darauf; und es ist wohl erwähnenswert, daß erst Papst Gregor III. im Jahre 738 die 'sacrificia mortuorum' verboten hat, die damals bei den Alamannen noch üblich waren. Wenn nach De Vries die Totenehrung den Bestatteten in seinem Grabe beruhigen und ihn dazu bringen sollte, von dort eine segensreiche Wirkung auszuüben, wäre die unmittelbare Verbindung zur Wiedergängerbeschwörung des Nordens hergestellt, die dort durch Runen geübt wurde und hier durch die mitgegebenen Runen unterstützt werden sollte. Ammianus Marc. (XVI, 2, 12) berichtet, die Alamannen hatten die Grabstätten mit Netzen umgeben; ich möchte mit Maas annehmen, daß dadurch der Tote ans Grab gefesselt werden sollte. Im großen und ganzen scheinen wir also bei den Alamannen mit einem viel zäheren und vielseitigeren Fortleben des alten Glauben — wenigstens in Kreisen unserer Runenritzer — rechnen zu dürfen als bei den andern deutschen Stämmen. Demgegenüber ist belanglos, daß im Alamannen- (und Bayern-)Land eine Reihe römischer Bischofssitze erhalten wurde. Diese mögen oft nur einsame Inseln gewesen sein; haben doch um 600 Christen zu Bregenz am Wodansopfer teilgenommen, wogegen Heiden in Thüringen taufen<sup>1</sup> — ein Synkretismus, wie er toller nicht gedacht werden kann. Wenn man davon absieht, daß *awa* auf Nordendorf A ein altes heidnisch-runisches Formelwort fortsetzt und mit dem Heidentum ausstarb, und man ihm (was möglich ist) den Gefühlswert von *rada*, *umbada* u. dgl. (s. oben S. 49) zuerkennt, könnte man ebenso sagen, die eine Inschrift der Fibel sei heidnisch, die andere christlich, beide aber augenscheinlich gleichzeitig und vom selben Schreiber.

Ob Columban, der bald nach 600 die Götzenbilder in Bregenz stürzte, nachhaltigen Erfolg gehabt hat, möchte ich bezweifeln; im bayrischen Gebiet gar kann erst im 8. Jahrh. von wirklicher Mission gesprochen werden. In Würzburg wurden um 700 noch irisch-christliche Sendboten

<sup>1</sup> Vita Columb. I, 27; ep. Bonif. 279, Z. 23; v. Schubert 290.

hingerichtet. Die Klostergründungen — die Reichenau 724, wenig andere früher — liegen bereits diesseits der Runenzeit. Es ist daher für uns bedeutungslos, daß in der 1. Hälfte des 8. Jahrh. auch im alamannischen Stammesrecht die kirchlichen Einrichtungen verankert wurden; ein Jahrhundert früher noch spielt die neue Religion darin keine Rolle. Diesseits der Grenzen unserer Aufgabe liegt auch die Tätigkeit des Bonifatius; aber die Begleitumstände seines Auftretens können frühere Zustände unserm Verständnis näherbringen (s. unten). Auch dieser Missionar mußte noch sein Leben vor ungebeugten Friesen lassen; und nicht nur im ingwäonischen Gebiet gab es solches Festhalten am alten Glauben.

„Daß die großen Götter, Thor, Wodan, Saxnot, in den sächsischen Tauffragen, Mon. Germ. cap. I, 222 aus der ganzen „Teufelsgilde“ namhaft gemacht werden und ihnen mit Worten und Werken Absage geleistet werden muß, spricht nicht für ein oberflächliches Haften dieses Glaubens im Volksgemüt, vgl. das Verbot der Wodans- und Thor- (Mercur- und Juppiter-) Feste und -Opfer im indic. superst. 8.20, ib. 223, auch Daniel von Winchester an Bonifaz, MG ep. III, 271 ff., der sich in seinem Missionsratschlag ganz auf die Götter und speziell die kosmogonischen Vorstellungen beschränkt. Selbstverständlich konnte in einem offiziell christlichen Land von einer öffentlichen Verehrung nicht die Rede sein; aber daß auch der heimliche Kult rasch verschwunden war, ist damit keineswegs gesagt. Und auch das ist eine Erhaltung des heidnischen Götterglaubens, wenn man Gott, Christus und die Heiligen mit Zügen versieht, die von dort stammen; es ist im Grunde Synkretismus, wenn man Gott und Christus mit dem „Schicksal“, der *wurd* (Beowulf) oder *meotod* (Heliand) zusammenwirft, . . . Thors Hammer und Christi Kreuz zusammenfließen, Wodan dem Erzengel Michael seine kriegerischen Züge und seine Kultstätten auf luftiger Berghöhe leiht (Heiligenberg bei Heidelberg: der kelt. Merkur, Merc. Cimbricus = Wodan, Michaelskloster), die Nornen unter dem Namen der heiligen Einbet, Worbet und Wilbet weiterverehrt werden (z. B. bei Freiburg und auf dem Kastelberg bei Gengenbach) und die Donarseiche zur Peterskirche aus dem Holz des h. Baumes wird. Gegen die Götter, die eigentlichen Rivalen des Christengottes, mußte die Kirche anders energisch vorgehen als gegen den niederen Kultus. Auch darauf und nicht nur auf die zweifellos größere Bedeutung für das tägliche Leben des einzelnen Germanen ist die Tatsache zurückzuführen, daß sich die heidnischen Reste dieses Kultus noch weit zäher erhalten haben. Es war noch für Jahrhunderte schwer, die Gewohnheit, an Quellen und Bäumen, an Steinen und Kreuzwegen zu opfern, zu beten, Lichter anzuzünden, Weihesymbole, Gliedmaßen und Ligamenta aufzuhängen, auszurotten. Man braucht nur die große Reihe der Beichtfragen und die entsprechende Menge von Bußkanones bei Regino anzusehen (42—55, 212 f. und 349 ff.), um davon eine Vorstellung zu erhalten. Es gab kein anderes Mittel, als die Bäume mit der Wurzel zu verbrennen und die Steine auszugraben und dahin zu werfen, wo sie schlechterdings für ihre veneratores unzugänglich waren (c. 366, p. 352). Der Zauber, der mit diesem Kult untrennbar verbunden war, blühte in allen möglichen Formen weiter, als Amulett und Talisman, als Liebestrank und Besprechung. Auf Tieren, *super bestias*, reiten Frauen in gewissen Nächten *cum daemone turba* durch die Lüfte (p. 212. 354 f.), an den Gräbern werden Schmausereien, d. h. Totenmahlzeiten gehalten, und mit Reigentänzen, Mummenschanz und schamlosen Liedern entweicht



man die Kirchen an den Heiligenfesten.<sup>1</sup> Die Zahl der Zaubersprüche und Heil-segen ist Legion, vgl. Franz, Benedictionen. Das Gottesgericht, d. h. das Orakel zur Feststellung von Recht oder Unrecht, die Gerichtsmagie des Eisen-tragens, des Kesselfanges lebt in kirchlichen Formen liturgisch eingerahmt fort.<sup>2</sup>

Bemerkenswert ist, daß die Kirche, die den gleichen Weg schon bei dem Einbau der antiken Kulte und Magien mehrfach gegangen war, auch das Germanische übernahm, wo immer es möglich war, und dadurch das Fortleben des Alten — wenn auch christlich verbrämt — eher förderte als unterband.

Eine Bestätigung dessen, was wir über den Stand der thüringischen und fränkischen Träger unseres Runenschmucks gesagt haben, gibt die Überlegung, daß in fürstlichen Kreisen der „niedere Kultus“ — um diesen Ausdruck beizubehalten — frühzeitig aufgegeben wurde. In diesen Kreisen hat man die großen Götter verehrt; auch im Norden führen uns — wie bemerkt — die Runensteine in den Bereich der Wodans-, Ull-, Freyr- und überhaupt der Priester, die gleichzeitig politische Machthaber, um nicht zu sagen Territorialfürsten waren. Die literarische Überlieferung hat das gesamte Runenwesen durch den Mythos von Ödins Runenfindung in einen höheren Bereich gehoben; aber noch die Ratschläge der Sigdrifa zeigen eine Anwendung von Runen im niederen Kultus, die in Deutschland durch keine Denkmäler vertreten ist. Ob aber nicht auch in die „christlichen“ Formeln, die Trost, Schutz, Rat und Segen wünschen sollten, schon durch den Runenbrauch bewußt altes Erbe hineinfloß? Mehr noch: wo will man überhaupt die Grenze ziehen, wenn sogar Tauf- und Bekenntnisformel nur als neuartige Ausdrucksweise uralten Zauberspruchs angesehen wurden? Alles ist nur weniger verhüllt: das Erwünschte ist das Gleiche geblieben, was man früher durch *fehulaukaz-*, *ōþala-* und ähnliche Formeln andeutungsweise ausdrückte. Christliches Beten, das offene pactum auf Gegenseitigkeit, quod cum Deo factum est (rel. episc. v. J. 829), hat den Wunsch aus seiner Heimlichkeit gehoben und dem Bittenden die Scheu genommen.

So sind die thüringischen, fränkischen und langobardischen Runendenkmäler unserer ersten Gruppe nicht nur dem Inhalt nach christlich, sondern auch dem Geist ihrer Träger nach. Aber wie die Zeichen aus der alten Zeit übernommen sind, so sind auch die Wünsche die gleichen geblieben; und daß man mit der Einritzung auf das Schmuckstück schon dieses selbst zum Talisman macht und dem Wunsch auch Erfül-

<sup>1</sup> MGcap I, 223, 5; Mansi XII, 385 D, auch Ml 125, 776. Vgl. auch Hauck S. 782 ff., Böhmer S. 221 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Liebermann, Gesetze der Angelsachsen I, 401 ff. und Zeumer, MG form. I, 599 ff. (v. Schubert, Gesch. d. christl. Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 687 f.)

lung sichert, ist bestes, gläubiges Heidentum — und germanisches Frühchristentum: auch der christliche Gott läßt sich zur erwünschten Tat zwingen durch heilige Handlung und heimlichen Spruch.

Wäre das Christentum von Anbeginn mit Feuer und Schwert oder wenigstens mit religiösem Fanatismus vorgetragen worden, müßte der Einschnitt ein tiefer sein. So hat die Annahme der neuen Religion zu keiner Erschütterung geführt — sie war auch entsprechend oberflächlich. Als Chlodwig 496 die Taufe annahm, war er sich der politischen Tragweite bewußt; das erhellt schon daraus, daß er ungeachtet des Arianismus der umwohnenden Stämme (soweit Christen) und der Arianer in seinem eigenen Hause die römische Form wählte. Mit ihm trat sein Volk über — innerlich unvorbereitet. Dieser Glaubenswechsel konnte nur ein äußerlicher sein. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die kirchliche Durchdringung erst viel später wirksam wird: am Hof Chlotars zu Soissons sah man noch Heiden; sein Bruder Childebert forderte die Grundbesitzer zur Abschaffung der Götzenbilder und heidnischen Bräuche auf, was 567 von der Synode zu Tours erneut befohlen wurde; aber noch die Synode zu Auxerre (573—603) kämpft gegen „finsterstes“ Heidentum<sup>1</sup>; und dessen Fortleben in noch viel späterer Zeit hat uns bereits wiederholt beschäftigt.

Aber zwischen dieser Spätzeit, die etwa durch das sächsische oder das rheinfränkische Taufgelöbniß vertreten ist, und unsern Denkmälern liegt ein Einschnitt, den wir uns nicht tief genug denken können: das Wirken des Bonifazius. Vor Bonifazius war — von den wirkungslosen Versuchen einiger Eiferer abgesehen — das Christentum freundlich an die deutschen Stämme herangetragen worden; langsam sickerte der neue Glaube in die ererbten kultischen Vorstellungen ein, wurde neben ihnen mächtig und siegte, wenn er beim Abwägen die Bewährungsprobe überstand. Nur aus solchen Zweifeln, wer von den Himmlischen sich durchsetzen wird, ist eine Gestalt wie der Ostangelnkönig Reduald (Anfang des 7. Jahrh.) verständlich, der vom Christentum zur Religion seiner Väter zurückkehrt: *ita, ut . . . in eodem fano et altare haberet ad sacrificium Christi et arulam ad uictimas daemoniorum*. Solches Aufkommen neuer Gottheiten hatten die Germanen schon mehrmals erlebt: so war Wodan zu den älteren Göttern getreten und hatte den indogermanischen Deiwos schließlich verdrängt; so nahmen die Nordgermanen später Balder in ihren Götterkreis auf und wiesen ihm einen ehrenvollen Platz zu. Wäre diese Art der Christianisierung fortgesetzt worden, hätte sie unendlichen Segen im Gefolge gehabt; denn bei solcher Mission wirkte das Christentum nicht durch die weltliche Autorität seiner Verkünder, sondern nur mit

<sup>1</sup> v. Schubert 165.

seinen innerlichen Werten: statt äußerlicher Übernahme und inhaltloser „Taufformel“ besaß es von Anfang eine Stellung im Herzen seiner neuen Gläubigen.

Vor Bonifazius war Gelegenheit zu freiwilligem Übertritt und Einbau des neuen Glaubens. Mit Bonifazius beginnt die Bekehrung, grausam und herrisch; alles Ererbte wird ausgerottet; nur sklavischer Unterwerfung unter den römischen Glauben hat Geltung. Vor Bonifazius tritt das Christentum als geistige Errungenschaft zum heidnischen Kultbesitz, seine Symbole erfüllen die alten Worte, seine Worte die alten Kultsymbole mit neuem Sinn. Nach Bonifazius bedeutet die Annahme des Christentums Selbstaufgabe.

V. Nun können wir unsere Denkmäler einordnen: wenn auch teilweise schon christlich, sind sie doch alle noch vor-bonifazisch. Man mag ihr Christentum ein unkirchliches, unrömisches und undogmatisches nennen: uns ist es lieb durch die naive Geisteshaltung, die unbeschwerter Aussprache des Erwünschten und die vertrauensvolle Hinwendung zu den neuen Herren. Die Mischung der Jahrhunderte vor Bonifazius hat etwas Unbefriedigendes, mag man sie nun vom dogmatischen Christentum der Folgezeit oder vom geistigen Gehalt der heidnischen Denkmäler des 3. und 4. Jahrh. aus betrachten. Sie spiegelt die Auflösung des germanischen Erbes — zugleich aber den Versuch, den neuen Geist so einzubauen, wie er sich bot, ohne Klügel und ohne den inneren Menschen umzuwerfen. So zeigt sich der christliche Charakter unserer Denkmäler eigentlich nur im Negativen: im Fehlen der altbekannten heidnisch-kultischen Prägungen und der Sinnbildseite der Runenschrift. Dogmatische Aussprüche haben wir nicht zu erwarten, und auch die geschichtlichen Verhältnisse können keinen Anhaltspunkt dafür geben, ob die deutschen Denkmäler heidnisch oder christlich sind. In allen in Frage kommenden Stammesgebieten hatte nach klaren Zeugnissen das Christentum bereits Eingang und Verbreitung gefunden; aus allen besitzen wir ebenso eindeutige Zeugnisse für das Fortleben des alten Glaubens.

Nur die Inschriften selbst können Auskunft geben; und die lieferten das überraschende Ergebnis, daß alle alamannischen Denkmäler vorchristlich, obgleich teilweise bedeutend jünger als die fränkisch-langobardisch-thüringischen sind; diese dagegen schienen (mit einziger Ausnahme von Kärlich, falls dieses Denkmal echt ist) sämtlich vom Christentum beeinflusst. Das äußerte sich am stärksten im Übergang der Runen zu einer Buchstabenschrift und im Gebrauch von Worten und Formen, die nur aus christlichem Geist heraus verständlich sind. Wenn uns auch auf diesen „christlichen“ Denkmälern manches — wie das Geheimkreuz auf Soest, die Runenmeisterformel auf Freilaubersheim usw. — vorchristlich und vertraut anmutet, ist das nicht verwunderlich:

auch diese Stämme haben jahrhundertlang Runen im vorchristlichen Sinn verwendet; und nur der Zufall hat uns solche Denkmäler bislang vor-enthalten. Ist die Vermutung zu kühn, daß erst der Anblick christlicher Goldkreuze und ähnlicher kostbarer Talismane die Germanen darauf gebracht hat, auch ihren Schmuck zu beschriften (im heidnischen Norden gibt es so gut wie keine Runenfibeln) und damit unbewußt die vergänglichen Denkmäler aus Holz und Knochen durch dauerhaftere abzulösen?

Schrifttum: Arntz, Hdb. der Runenkunde. Halle 1935; Bibliographie der Runenkunde. Leipzig 1937; Gesamtausgabe der einheimischen Runendenkmäler des Festlandes. Leipzig 1938. — Krause, Inschriften im älteren Futhark. Halle 1937.

## ALTERSKLASSEN BEI DEN GERMANEN

VON CARL CLEMEN IN BONN

Daß sich Altersklassen von urtümlicher Zeit her, wie bei anderen Kulturvölkern<sup>1</sup>, so auch bei einigen Germanen erhalten hatten, folgt, wie namentlich Lily Weiser (Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde 1927, 33 ff.) zeigt, aus Tacitus, Germ. 31. Denn wenn danach bei den Chatten, wie gelegentlich bei anderen germanischen Stämmen, der junge Mann sich erst Haar und Bart wachsen lassen, vielleicht, wenn er nämlich besonders tapfer war, auch einen Ring tragen und jedenfalls, bevor er jene „geweihte Tracht des Hauptes, durch die er sich zur Tapferkeit<sup>2</sup> verpflichtete“, ablegen durfte, einen Feind erschlagen mußte, so erinnert zunächst die erstere Bestimmung, die wohl auch in Nr. 100 und 101 der Grimmschen Kinder- und Hausmärchen nachwirkt, an die gleiche bei Primitiven und manchen Kulturvölkern übliche Sitte. Auch mit der Gewohnheit wenigstens der tapfersten, einen Ring zu tragen<sup>3</sup>, kann man

<sup>1</sup> Vgl. außer dem gleich zu erwähnenden Buch von Lily Weiser und dem später zu zitierenden Artikel von Slawik auch meinen Aufsatz: Zum Ursprung der griechischen Mysterien, *Anthropos* 18/19 (1924) 431 ff. und denjenigen von Prümm: Material-Nachweise zur völkerkundlichen Deutung des antiken Mysterienwesens auf Grund der „Anthropos“-Aufsätze, ebd. 28 (1933) 759 ff.

<sup>2</sup> Daß er sich damit Wodan weihte, ist aus Germ. 9 nicht zu schließen.

<sup>3</sup> Wenn Tacitus sagt, das habe bei diesem Stamm sonst als Schande gegolten, so bemerkt dazu Gudeman, *P. Cornelii Taciti de Germania* 1916, 175 wohl mit Recht: „Daß Soldaten sich über ihre eigne Stammessitte derartig hinweggesetzt haben sollten, daß sie aus einem Symbol der Schande oder der Knechtschaft gerade ein dem Kriegsgott (?) geweihtes Ehrenzeichen gemacht hätten, ist um so weniger glaublich, weil es sich hier obendrein nach Tacitus um eine den Chatten eigentümliche Anschauung handelt. Armringe oder Fesseln als Strafabzeichen sind uns erst aus dem späteren Mittelalter bekannt. Wir werden daher die Zwischenbemerkung dem Streben zuschreiben müssen, den heldenhaften Charakter dieser Kämpfer so stark wie möglich hervorzuheben“.

mit Lily Weiser diejenige der Novizen mancher Tiefkulturvölker vergleichen, während der Buschzeit ein Band um den Arm, oder mit Schwyzer (Tacitus' Germania 1912, 69) den von Aristoteles, polit. VII 2, 1324 b bezeugten Gebrauch der Makedonier, eine Halfter (*φορβειά*) zu tragen, bis sie einen Feind erlegt hatten, namentlich aber war das letztere<sup>1</sup> die Pflicht eines jeden jungen Mannes bei dem Dajakstamm der Bahau<sup>2</sup>, während die jungen Spartaner Heloten wenigstens töten durften. Eine andere Abschwächung, die dann in dem zweiten der eben genannten Märchen nachwirkt, liegt wohl vor, wenn nach Ammianus Marcellinus XXXI 9, 5 bei den germanischen Taifalern die jungen Leute, wengleich wehrhaft gemacht, doch in Abhängigkeit von älteren Kriegeren blieben, bis sie sich durch eine tapfere Tat, die sie allein vollbrachten, etwa durch die Erlegung eines Ebers oder Bären, aus ihr lösten. Und auch bei den Chatten erfüllten nach Tacitus manche, nämlich die Feigen und Unkriegerischen, jene Bedingung nicht und behielten deshalb ihren Haarwust<sup>3</sup>; ebenso aber taten das letztere, bis sie grau wurden, gerade die besonders tapferen, die daher alle Kämpfe eröffneten und immer voran waren. Wenn sie auch im Frieden Fremdes verschwendeten, so könnte das dem Recht der mannbar gewordenen bei manchen Primitiven, zu plündern, oder dem Käseraub der spartanischen Epheben entsprechen<sup>4</sup>; vor allem aber ist durch das vorher von Tacitus Berichtete trotz von der Leyens (Anzeiger für deutsche Literatur und deutsches Altertum 54 [1935] 154) die Fortdauer von Altersklassen bei manchen Germanen in der Tat erwiesen.

Doch Lily Weiser möchte eine solche auch in den von Tacitus in Kap. 43 geschilderten Hariern sehen und scheint dazu zunächst durch die Angabe veranlaßt worden zu sein, daß diese bemalte Körper (*tincta*

<sup>1</sup> Wenn Meuli, Bettelumzüge im Totenkultus, Opferritual und Volksbrauch, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 28 (1928) 25 sagt: „Wachsenlassen der Haare ist ein Zeichen der Trauer immer und überall gewesen und wird es auch hier sein. Ich denke mir diese Kämpfer als die Neueingeweihten, die Scheintod und neue Geburt durchgemacht haben und nun die Sühnebräuche, die Blutrache, vollziehen. Ihr Vollzug ist aufgespart auf einen Krieg und rationellerweise gegen einen Feind gerichtet“, so deutet auf diesen Sinn sowohl des Wachsenlassens der Haare als des Tötens eines Feindes doch nichts hin.

<sup>2</sup> Die Spuren einer eigentlichen Kopffjagd weist Lily Weiser a. a. O. 73 in der Heimskringla 55 nach.

<sup>3</sup> Wenn Lily Weiser ebd. 38 sagt: „sie bleiben, mit ungelöster Gelübdeschuld belastet, dem Kriegerbund überlassen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie geopfert wurden“, so deutet darauf wieder nichts hin. Auch der Zusatz: „die wenigen nichtgeweihten Wilden sind rechtlos und werden bald bei Seite geschafft“ läßt sich wohl nicht belegen.

<sup>4</sup> Über spätere germanische Altersklassen vgl. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen 1 (1934) 259.

*corpora*) gehabt hätten. Denn bemalt werden anderweitig vielfach auch die als mannbar zu erklärenden jungen Leute, „das Bemalen des Körpers ist außerdem“, so sagt Lily Weiser (a. a. O. 40, 30) „die einfachste Maske“, und Masken, so zeigt genauer Meuli (Maske, Maskereien, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 5 [1932/33] 1747. 1819 f.) kommen bei den Jünglingsweißen in Afrika und Melanesien vor und waren in der Schweiz noch in neuerer Zeit Vorrecht der Knabenschaften oder Männerbünde. Tacitus freilich sieht in jener Sitte der Harier, ihren Körper zu bemalen (und zwar nach dem Zusammenhang gewiß schwarz), in ihrem Gebrauch schwarzer Schilde und der Wahl dunkler Nächte zum Angriff nur ein Mittel, Schrecken einzujagen, ebenso wie Herodot VII, 27 in einem ähnlichen, wenngleich insofern entgegengesetzten Verfahren der Phoker, als sie sich mit Gips, also weiß anstrichen. Aber wenngleich dieses Verfahren auf den Rat eines einzelnen Mannes eingeschlagen worden sein soll, so könnte doch zunächst es, wie Weniger (*Feralis exercitus*, dieses Archiv 9 [1906] 231) meint, auf einen auch sonst üblichen Brauch zurückgehen, nämlich die Orgien des Dionysos oder vielmehr Vorgänge des zugrunde liegenden *ἱερός λόγος*. Diesen aber, den Mythos von der Tötung des Dionysos durch die Titanen faßt Jane Ellen Harrison (Themis 1912, 16 ff.) unter dem Beifall von Lily Weiser, Endter (Die Sage vom wilden Jäger und von der wilden Jagd 1933, 7) und Wolfram (Schwerttanz und Männerbund 1936 ff., 244 ff.) als ursprüngliche Jünglingsweihe auf, indem sie auch die Titanen als die mit *πίπτος* (Gips) beschmierten und dadurch als tote, weil ihrem alten, noch nicht mannbaren Wesen abgestorbene gekennzeichnete deutet. Freilich wird dem von Nilsson (Die Grundlage des spartanischen Lebens, Klio 12 [1912] 324, 1) und Farnell (Magic and Religion in Early Hellenic Society, dieses Archiv 17 [1914] 31 f.) widersprochen, aber immerhin könnten an sich die Harier, die jene Sitte hatten und deshalb strenggenommen trotz Tacitus ihren Gegnern keinen neuen Anblick (*novus aspectus*) boten<sup>1</sup>, nicht nur einen kultischen Kriegerverband, sondern eine Altersklasse gebildet haben. Ja Höfler sieht auch in dem Totenheer, das, wie die Phoker, die Harier, entsprechend der auch sonst bei den Germanen herrschenden Vorstellung von den Toten als schwarzen Gestalten, darstellen wollten, und das er mit Recht in dem später sogenannten wilden

<sup>1</sup> Darauf macht mit Recht Boehlich, *Feralis exercitus*, Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 30 (1929) 54 aufmerksam. Weiterhin glaubt er, daß es sich bei den dunklen Nächten, die die Harier zu ihren Angriffen benutzten, um die sog. Schwarzmondnächte gehandelt habe, an die die später an die sog. Zwölfnächte geknüpfte wilde Jagd zu Tacitus' Zeit noch gebunden gewesen sei; aber das ist ebenso unsicher wie jene Deutung des Ausdrucks *atrae noctes* und jedenfalls für die uns hier beschäftigende Frage ohne Bedeutung.

Heer findet, ursprünglich eine Altersklasse. Aber dazu genügt zunächst der von ihm (a. a. O. 28 f.) angeführte Umstand noch nicht, daß nach einer Notiz aus dem Jahre 1555 (!), bzw. einer Angabe Melanchthons ein wegen Zauberei angeklagter Mann aus Livland (!) gestanden habe, „nach dem Geburtsfest Christi sei ihm ein kleiner Knabe erschienen, der ihn sich in einen Wolf verwandeln hieß; habe er dies unterlassen, sei eine schreckliche Gestalt mit einer Geisel gekommen, und so sei er in einen Wolf verwandelt worden; dann seien viele andere Wölfe zusammengeströmt, und während die Gestalt mit der Geisel voranging, zitterten sie in einem Fluß.“ Denn daß wir eine solche „Gestalt bei Männerbundweihen sehr häufig finden“, ist mir wenigstens unbekannt, und ebensowenig braucht es sich hier, zumal der von Höfler mit „zitterten“ wiedergegebene Ausdruck von späteren anders verstanden worden ist, m. M. n. „um eine Mannhaftigkeitsprobe, ein Bad im eisigen Winterwasser zu handeln — gleichzeitig ein Initiationsritus von einer der häufigsten — mir aber höchstens aus den Mithrasmysterien bekannten — Arten“; endlich und vor allem ist hier doch gar nicht vom wilden Heer, sondern von Werwölfen die Rede.<sup>1</sup> Wenn weiterhin (ebd. 31 f.) „aus verschiedenen deutschen Gegenden berichtet wird, der Zug der wilden Jagd gehe alle sieben Jahre um,“ so ist kaum ohne weiteres „daran zu erinnern, daß bei sehr vielen Völkern, die dämonische Männerbünde besitzen, deren große ekstatische Feiern nur mit regelmäßigen Zwischenräumen von mehreren Jahren abgehalten werden“. Wenn der Schwerttanz in Nürnberg genauer aller sieben Jahre aufgeführt wurde, so wird nachher erst zu untersuchen sein, ob er wirklich den „Höhepunkt männerbündischen Brauchtums“ bildete, und wenn nach einem Volksglauben, „der u. a. bei Iren, Normannen, Polen und Armeniern nachweisbar ist“, Verwandlungen in Werwölfe aller sieben Jahre stattfinden, so ist das, wie gesagt, etwas anderes. Den Wagen, der häufig im wilden Heer erscheinen soll, läßt Höfler erst aus Fruchtbarkeitskulten in es hineingekommen sein; fährt er dann (ebd. 89) fort: „doch ist in das Ritual der Männerbünde nicht nur allerhand fremde Vegetationsmagie eingeflossen, sondern gewiß enthielt es schon seit uralter Zeit manchen Fruchtbarkeitszauber,“<sup>2</sup> so hätte das für die wilde Jagd doch nur etwas zu bedeuten, wenn sie schon als ursprünglicher Männerbund erwiesen wäre. Und das geschieht endlich auch dadurch nicht, daß, wie wir schon sahen, oder wie Höfler (ebd. 259) sagt, ein Stehlrecht zu den allercharakteristischsten Kennzeichen kultischer Männerbünde gehört und ebenso den Gestalten des wilden Heeres zugeschrieben

<sup>1</sup> Daran wird auch durch die Ausführungen von Höfler, *Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer*, *Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde* 10 (1936) 38 nichts geändert.

<sup>2</sup> Vgl. auch Wolfram a. a. O. 216 f.

oder nach dem Edictus Rothari 31 von einem sog. Walapauz, d. h. nach Meuli (Handwörterbuch 5, 1757) einem den Geist eines gefallenen Kriegers darstellenden, beansprucht wurde. Denn jenes Stehrecht der Gestalten des wilden Heeres erklärt wieder Meuli (ebd. 1750, Schweizerisches Archiv 28, 11 ff. 17) anders, nämlich als „das Eintreiben einer sühnegeldartigen Entschädigung durch den Toten selbst, seine Seele oder sein Geistergefolge“, was diese Ausdrücke angeht, ja unzutreffend, aber der Sache nach vielleicht richtig. Auch daß, wie Slawik (Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik 4 [1936] 707) zeigt, in Japan die von ihm sogenannten Besucher, d. h. die wiederkommenden Toten durch Jungmänner- und später Knabenbünde dargestellt werden, kann natürlich (und soll wohl auch) nicht die Harier, die das wilde Heer abbildeten, als Altersklasse erweisen. In der Ablehnung dieser Ansicht hat also von der Leyen durchaus recht<sup>1</sup>, wenn die Harier auch tatsächlich kein Stamm, wie Tacitus erwähnt, sondern ein Kriegerbund gewesen sein mögen.

Ebenso macht von der Leyen gegen die von Lily Weiser und Höfler vertretene Auffassung der Einherjer als einer Altersklasse mit Recht geltend, daß sie keineswegs als solche geschildert werden.<sup>2</sup> Und noch weniger sind trotz der ersteren die Berserker oder die von Paulus Diakonus (hist. Langobard. I 11) erwähnten *Cynocephali* so zu deuten; beide erinnern wohl — die ersteren auch dadurch, daß sie auf die Freigebigkeit anderer angewiesen waren — an jene besonders tapferen Chatten, aber das war eben wieder keine Altersklasse.

Wenn endlich Lily Weiser (a. a. O. 84) von dem schon vorhin erwähnten Schwerttanz sagt: „(Leop. von) Schröder bringt ihn ausdrücklich mit der Jünglingsweihe in Zusammenhang“, so tut dieser das tatsächlich nicht, und auch Müllenhoff ist nur für später der Ansicht, „daß das Töten und Wiederbeleben (wie es bei jener von Primitiven dargestellt wird) zum Kern des Tanzes gehöre.“ Wenn Lily Weiser das für den von Tacitus, Germ. 24 geschilderten Schwerttanz mit der Schilderung eines thrakischen Tanzes bei Xenophon (anab. VI 1, 5 f.) zu beweisen versucht, so ist hier von einer Wiederbelebung des scheinbar getöteten keine Rede, wenngleich sie, vorausgesetzt, daß einer scheinbar getroffen wurde und hinfiel, natürlich dann stattfand; aber bei Tacitus deutet auf all das nichts hin, man kann auch nicht einfach mit Wolfram (a. a. O.

<sup>1</sup> Vgl. auch seine Erwiderung auf Otto Höfler, Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer, Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 11 (1937) 94, gegen Huth, Der Durchzug des wilden Heeres, dieses Archiv 32 (1935) 199.

<sup>2</sup> Die Erklärung dieses Umstandes durch Höfler, Antwort, Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 11, 101 ist ungenügend.



3. 208) darauf hinweisen, „daß es fast keine Einzelheit im Schwerttanz und in den mit ihm verbundenen Bräuchen gibt, die sich nicht aus den Männerbünden erklären läßt“, oder behaupten: „Waffentänze sind fast auf der ganzen Welt selbstverständliche Bestandteile der Jünglingsweihe.“ Einen Beweis für Altersklassen bei den Germanen haben wir also nur in dem eingangs besprochenen Kapitel der Germania.

## GERMANISCH-CHRISTLICHES AN KIRCHEN UND FRIEDHÖFEN SÜDWESTDEUTSCHLANDS

VON P. GOESSLER IN TÜBINGEN

MT I 1 ABB. IM TEXT UND 8 ABB. AUF 3 TAFELN

Aus dem ebenso weitschichtigen wie verwickelten Gesamtproblem des Verhältnisses des Germanischen und Christlichen, wie es sich vor allem an Kirchen und Friedhöfen des frühen Mittelalters zeigt, sollen hier einige Fragen herausgegriffen werden, die sich an Beobachtungen aus meinem südwestdeutschen Forschungsgebiet anschließen.

### I.

Immer wieder stößt man dabei auf eine der interessantesten Fragen unserer Frühgeschichte, auf die Frage der kontinuierlichen oder unterbrochenen Folge der spätantiken und der frühmittelalterlichen Kultur, des Heidentums und des Christentums, der römischen und der germanischen Welt. Teile des großen Problems hat Alfons Dopsch in seinem Werk „Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung“ (1. Aufl. 1918; 2. 1923) vor allen an der Hand des ihm geläufigeren donauländischen Materials eingehend erörtert und dahin beantwortet, daß besonders auf Grund archäologischer Beobachtungen von einer Vernichtung der römischen Siedlungen durch die sog. Stürme der germanischen Völkerwanderung keine Rede sein könne; es sei zwar vieles zerstört und kriegsmäßig behandelt worden, aber durchaus keine Verödung eingetreten, die Siedlungen seien vielmehr nicht dauernd verlassen, die Städte seien bald wiederhergestellt worden. Seine Theorien<sup>1</sup> sind viel erörtert und mittelst Betrachtung einzelner besonders gut erforschter Gebiete geprüft worden. Was dazu vom Standpunkt des württembergischen Archäologen zu sagen ist, habe ich schon 1921 in einem Aufsatz „An der Schwelle vom germanischen Altertum zum

<sup>1</sup> S. auch Dopsch, Kulturzusammenhang zwischen der spätrömischen und frühgermanischen Zeit in Südwestdeutschland, Korr.-Bl. des Ges. Vereins 1927, 181 ff.

Mittelalter“ (Württ. Viertelj.-H. für Landesgeschichte, N. F. 30, 1 ff.) dargestellt, dabei anknüpfend an den eigenartigen Befund in der Friedhofskirche zu Nagold, wo eine frühe Kirche, die wohl in karolingische Zeit zurückgeht, jedoch in romanischer Zeit umgebaut worden ist, auf den Mauern einer römischen villa rustica ruht, ein Bau, in dem heute noch römische Säulen den Triumphbogen tragen, ohne daß es jedoch gelungen wäre, den römischen Bau unter der Kirche herauszuholen. Das Mittelglied zwischen dem Römischen des 2./3. Jahrh. und dem Romanischen bildet der für Nagold schon für das Jahr 786 urkundlich<sup>1</sup> bezeugte fränkische Königshof, die „villa Nagaltuna“, wo Karls des Großen Schwager, Graf Gerold, damals eine Urkunde ausgestellt hat. Damit stimmen die Patronatsverhältnisse und Flurnamen überein: die Kirche ist dem Frankenheiligen Remigius geweiht, ist eine Urfarrkirche, und die Flur heißt Frankenbrühl.<sup>2</sup>

Mit diesen Angaben sind wir schon mitten im Problem drin und können an diesem Musterbeispiel eine Menge Winke geben. Im genannten Aufsatz habe ich nachgewiesen, daß es sich nur um Kontinuität der Feldflur, nicht der Siedlung, also nur des Wohnens im allgemeinen handelt. In Nagold wird diese Ununterbrochenheit noch verstärkt durch den in keltische Zeit zurückreichenden Flußnamen Nagalta.<sup>3</sup> Im benachbarten Hirsau konnte die Kontinuität leider nicht geklärt werden; dagegen ist sie auf dem Rottweiler Boden längst im großen ganzen klar, wobei aber gerade die frühmittelalterlichen Aufgaben daselbst jetzt sehr dringend erscheinen, da das dafür entscheidende Gelände immer mehr überbaut wird. Vier Werke haben in den letzten Jahren die Fragen wesentlich gefördert: Schumacher, Siedlungs- und Kulturgeschichte der Rheinlande 3, 1925: „Die merowingische und karolingische Zeit“; Hoffmann, Kirchenheilige in Württemberg, 1932; Paret, Die Siedlungen des römischen Württemberg, 1932; Weller, Württembergische Kirchengeschichte bis zum Ende der Stauferzeit, 1936. Was vom Standpunkt des Archäologen über ein Teilproblem, die Anfänge des Christentums in Württemberg, zu sagen ist, habe ich in den Bl. für württ. Kirchengeschichte 1932, 149 ff. eingehend gezeigt, ohne daß meine dort S. 186 f. vorgelegten 17 Thesen bestritten

<sup>1</sup> Wirt. Urkundenbuch 1, 34 nr. 33.

<sup>2</sup> Vom Standpunkt einer Betrachtung der südwestdeutschen Bevölkerung im Frühmittelalter und ihrer Zusammensetzung aus äußert sich neuestens über das Kontinuitätsproblem der Geograph R. Gradmann, Die Abstammung des schwäbischen Volkes, Zeitschr. f. württ. Landesgeschichte 1937, 3 f.

<sup>3</sup> Springer, Die Flußnamen Württembergs und Badens, 1930, 57 f. Seit her ist die Festung Nagala-dunum durch zahlreiche La-Tène-Funde auf der Burg Hohennagold, genauer der Vorburg vor der mittelalterlichen, archäologisch bezeugt worden (Fundb. aus Schwaben, N. F. 8, 78).

worden wären. Heute, wo wir das Germanische in seinen Wurzeln neu zu fassen suchen, werden gerade diese Fragen viel behandelt.

Es ist kein Zweifel, daß die Alamannen, solange sie selbständig waren, den alten Glauben beibehalten haben, ja das Volk noch länger als die Führer, nämlich bis ins 7. Jahrh. hinein, für welche Zeit wir z. B. aus der von Theudebert II. am Bodensee eingesetzten Arbeit Columbanus erschließen dürfen, daß dort noch im Jahre 612 weithin heidnische Verhältnisse geherrscht haben, geschweige denn im alamannischen Binnenland. Aber die Führer an sich haben bereits nach der Mitte des 6. Jahrh. begonnen, dem neuen Glauben sich zuzuwenden. Freilich, aus welchen Gründen und mit welcher Intensität, ist eine andere Frage. Die Formulierung des *pactus Alamannorum*, kurz vor 600, eine Vereinbarung zwischen fränkischem König und Alamannenstamm, nennt — allerdings sind nur wenige Bruchstücke erhalten — nur einmal die Kirche: er fordert die Freilassung des *litus*, d. h. des Halbfreien, die sonst ein Recht des Königs ist, in der Kirche. Damit ist diese als gesetzliches Institut anerkannt (Weller 21). Selbstverständlich darf daraus nicht auf das Bestehen von Kirchenbauten geschlossen werden. Der Eid wird auf Waffen, nicht auf den Christengott abgelegt. Wenn es darin heißt: „*si litus fuerit in ecclesia aut in heris generationis dimissus fuerit*“ (Mon. Germ. Hist. Leges V 1, S. 23, Z. 32), so ist also ein Doppeltes möglich: Freilassung in der Kirche oder vor der aus den Sippenhäuptern bestehenden Heeresversammlung, was voraussetzt, daß der „*glebae servus*“ in das Heer sich einreihen läßt. Beide Möglichkeiten sind also einander gleich. Ein weltliches Recht, das sonst nur der König hatte, wird an die Kirche übergeben. Eine Weiterentwicklung bedeutet die *lex Alamannorum*, die zweite Fassung der alamannischen Volksrechte aus dem Anfang des 8. Jahrh. in der Form eines Landesgesetzes, vereinbart auf einer Landesversammlung zwischen den Hundertschaftsführern als Vertretern des Volkes und dem alamannischen Herzog Lantfried, jedoch in der älteren Fassung schon aus dem Ende des 7. Jahrh. (Mon. Germ. Hist. a. a. O. 35 ff.). Hier wird das Recht der Kirche zuerst und vor dem des Herzogs und des Volkes behandelt. Den Bischöfen von Konstanz und Augsburg wird in der Versammlung ein besonderer Rang zuerkannt. Wohl wird die Anwesenheit von Nichtchristen immer wieder vorausgesetzt; aber die Christianisierung des Volkes ist durchgeführt, ohne daß aber damit der stark heidnische Einschlag des alamannischen Christentums beseitigt worden wäre. (Näheres s. Weller 29f.) Diesen zeigt nichts deutlicher als die *dicta* des Abts Pirmin, der 724 unter Karl Martells Schutz das Kloster Reichenau nach der Benediktinerregel gegründet und in seinen Predigtanweisungen immer wieder den stark heidnischen Einschlag des Christentums, wenn auch zum guten

Teil erfolglos, bekämpft hat. Die alten Bräuche sind geblieben; es galt nur, sie mit dem neuen Geist zu erfüllen. Es ist bekannt, daß Bonifaz' Kampf weniger dem Heidentum als der Vermischung von Heidentum und Christentum gegolten hat.

Für das Aufkommen und die Gestaltung des Christentums bei uns sind bezeichnend vor allem die Hundertschaftskirchen an den Sitzen des Hochadels und an den Dingstätten der Hundertschaften (Weller 23), wofür nordische Parallelen von Weller angeführt werden. Wo heidnische Kulte am Platze bestanden, war es mehr Heroenverehrung am Grab des Ahnen oder aus ihr entsprungen. Solche Urkirchen sind bekannt aus alamannischen Ursitzen, wie Altenburg bei Cannstatt, Metzingen, Münsingen, Pfullingen, Altheim bei Riedlingen, Sülchen im Sülchgau, dessen Dingplatz allerdings entfernt liegt, nämlich im Birtenlê gegenüber Kiebingen noch vorhanden ist.<sup>1</sup> Hier handelt es sich um lauter Martinskirchen. Andere Urkirchen sind Michaelskirchen, so Altstadt/Geislingen am Platze der älteren alamannischen Siedlung oder Sulz, wo Michael in der alten Salzstätte an die Stelle eines germanischen Gottes getreten ist. Die Kirchen anderer alamannischer Ursitze haben andere Patrone, so Nagold den Remigius, Munderkingen und Ertingen wieder andere, die offenbar an die Stelle der alten getreten sind. Eigenartige Beziehungen weist Rottweil-Altstadt auf: die Kirche, unter und nördlich von der römische Bäder festgestellt sind, ist dem Heiligen von Windisch in der Schweiz, dem Pelagius, geweiht. Diese Übertragung des Heiligennamens aus dem Bischofssitz muß geschehen sein, ehe das Bistum Windisch geteilt und der für das nördliche Gebiet zuständige Sitz in die andere Römerstadt Konstanz verlegt ward. Der Heilige des Konstanzer Münsters ist aber nicht Pelagius, sondern die Patronin ist Maria. Es mag in diesem Zusammenhang auf die uralte Beziehung von Rottweil zu Windisch hingewiesen werden. Das römische Rottweil ist 73/74 n. Chr. von den Römern erreicht worden, und zwar das Gebiet links des Neckars von Straßburg, dem Bereich der 8. Legion, her, dagegen das rechtsneckarische von Windisch aus durch Teile der dortigen 11. Legion. Diese haben sogar eine sonst nirgends festgestellte technische Besonderheit der Thermen, das kreisrunde, auf einen runden Sockel gesetzte große Steinbecken für Warmwasser im Caldarium, nach Rottweil gebracht; sie findet sich nur im Lager zu Windisch und im Kastellbad zu Hüfingen, und in Rottweil-Altstadt ist sie unter der Pelagiuskirche gefunden worden. In Rottweil sehen wir endlich ganz deutlich die Gründung der ältesten Kirche, vom Herzog gebaut auf seinem eigenen Grund, der als ursprünglich römisch in den Besitz des

<sup>1</sup> S. meinen Aufsatz „Auf archäologischen Pfaden in der Umgebung Tübingens an der Hand von Ludwig Uhland“, Tüb. Blätter 28 (1937) 11 ff.

Königs als sein Gut übergegangen war; in Windisch heißt eine Flur neben dem Legionslager Königskamp und die Siedlung Königsfelden.<sup>1</sup> Eine solche Gründung von Kirchen auf römischem Grunde<sup>2</sup> ist ein besonders starker Beweis für die Ununterbrochenheit des Wohnens im allgemeinen, in ganz seltenen Fällen zwar nicht des Kultes, aber des Heiligtums.

Für letzteres lassen sich zwei besonders bezeichnende Beispiele aus unserem Gebiet nachweisen, nämlich auf dem Michelsberg im Zaber-gäu und auf dem Wunnenstein. Man darf wohl beide als heilige Berge bezeichnen, wie auch den Asperg. Die Volkssage, ein untrüglicher Führer, hat der Michelsberg von jeher beschäftigt. Sie knüpft an den Heiligen an, dem die Kirche (s. unten) auf dem Berge gewiß schon seit ihrem ersten einfachen Cella-artigen Bau in Holz — 793 zum erstenmal genannt —, der dem romanischen Steinbau vorangegangen ist, geweiht ist, an den hl. Michael, und setzt dort den Entscheidungskampf zwischen Michael und dem Teufel, dem Christentum und dem Heidentum an. Früher am Nordhang des Berges gefundene römische Ziegel, Scherben, Münzen und Mahlsteine sind nun vor einigen Jahren wesentlich vermehrt worden, nämlich durch römische Sandsteinskulpturen, darunter Rest einer Diana (?), und eine 1930 angestellte Grabung<sup>3</sup> ergab Reste eines römischen Baus, der größeren Teils unter dem Schiff der Kirche liegt, aber unschwer sich zu einem Tempel in Form eines quadratischen Hauses mit Säulenumgang ergänzen läßt. In den Resten eine villa rustica oder gar ein Kastell zu finden, ist ganz abwegig. Wie in Griechenland, wo etwa der Kult des Sonnengottes Helios unmerklich übergegangen ist in den des Propheten Elias, der nicht bloß einen ähnlich klingenden Namen hat, sondern auch wie dieser im feurigen Wagen am Himmel dahinzieht, so sind auch bei uns Höhenkultstätten heidnischer Zeit vom Christentum übernommen worden. Dieses Nachleben heidnischer Kulte aus keltischer und germanischer Zeit ist unbedingt bei den den Namen „Michael“ tragenden Bergen anzunehmen, besonders wenn auf ihnen alte Besiedlung festgestellt ist, so auf dem Michelsberg bei Bruchsal und dem bei Gundelsheim-Böttingen. Jedoch der auf letzterem heute noch an der Außenseite der Michaelskirche stehende Altar für Jupiter und Juno<sup>4</sup> ist vermutlich eine von Neckarburken verschleppte

<sup>1</sup> S. meine Schrift „Das römische Rottweil“, 1907, 68.

<sup>2</sup> Es ist jedoch in Rottweil nicht bloß nicht erwiesen, sondern auch unwahrscheinlich, daß etwa die heutige oder die älteste Chorapsis der Pelagiuskirche auf den Resten einer römischen Badnische sitzt.

<sup>3</sup> S. meinen Aufsatz in Monatsschrift „Württemberg“ 1929, 328 ff. Paret, Römer in Württ. 3, 174 ff. mit Plan.

<sup>4</sup> Corp. inscr. lat. 13, 6485. Haug-Sixt, Röm. Inscr. und Bildwerke Württ., 2. A., S. 599 f.

Beneficiarier-Weihung, also nicht für die Kontinuität zu werten. Ebenso ist auf dem Wunnenstein, wo nicht bloß römische Ziegel gefunden sind, sondern auch eine alte Michaelskirche — längst ins Tal nach Winzerhausen übertragen — stand<sup>1</sup>, dann auf dem Asperg, wo die Michaelskirche heute im unten gelegenen Ort ist, wohl auch auf dem Goldberg im Ries, wo die Michaelskirche heute sich in Goldburghausen befindet, uralter heidnisch-christlicher Kult anzunehmen. Dabei darf der Hinweis auf den Friedhof, der auf dem Wunnenstein bis 1737 noch bestanden hat, und der auf den Michelsbergen bei Böttingen und im Zabergäu heute noch benützt wird, und die dadurch gegebene Verbindung mit Wodan und Michael als Seelenführer nicht vergessen werden.

Michael, der kriegerische Heilige, in römischer Interpretation dem Mars gleichgesetzt, ist der Nachfolger des germanischen Gottes Ziu (Tiwaz). Die Schwaben heißen ja noch in der öfters, auch schon von Uhland<sup>2</sup> erörterten Wessobrunner Glosse vom Ende des 8. Jahrh.<sup>3</sup> Cyvari, d. h. Ziuverehrer. Das Heiligtum auf dem Michaelsberg im Zabergäu geht aber in voralamannische Zeit zurück, vermutlich in gallo-germanisch-römische. Dieses ist von den Alamannen — es ist die Sippe der Runinger; nach ihr heißt der Berg 793 „Runi(n)genburc“ — zerstört worden, wenn es nicht schon vorher zerfallen war. 793 wird die „basilica quae ibidem constructa est in honorem St. Michahilis“ erwähnt.<sup>4</sup> Ehe sie Christen wurden, haben die Alamannen dort oben ihren Gott verehrt, ob nun gerade den Ziu oder den Wodan, ist nicht zu sagen; Wodan ist der Himmelsgott, der den Ziu verdrängt hat, der Gott, den die Römer mit ihrem Merkur gleichsetzten. Erich Jung, Germanische Götter und Helden in christlicher Zeit, 1922, ein bei aller gelegentlichen Konstruktion sehr verdienstvolles, der Zeit voraneilendes Buch, das zum erstenmal das reiche Material frühgeschichtlicher Denkmäler, vor allem unserer Kirchen, gesammelt und gedeutet hat, will S. 198 ff. in den Tierfiguren der Kapitelle der Kirche auf dem Berg (Abb. S. 201), teils von Hunden gejagten Hirschen, teils Adlern und Menschenköpfen — Jung sagt fälschlich Tauben statt Adler —, eine Darstellung der wilden Jagd, was auf Wodan deute, und der menschlichen Seelen, die sich dem Nachfolger des Seelenführers und Seelenwägers Wodan empfehlen, erkennen. Es hätte also der Steinmetz, der im 12. Jahrh. diese Säulen gemeißelt hat, und der sicher ein Christ gewesen ist, in dieser Gegenüberstellung der heidnischen Vorstellung des Seelenzugs, der wilden Jagd, und der in Vogelgestalt dem Körper entflohenen

<sup>1</sup> Paret a. a. O. 174 ff.

<sup>2</sup> Uhland Ges. Schr. 8, 595 f.

<sup>3</sup> S. meinen Uhland-Aufsatz a. a. O. 13.

<sup>4</sup> Cod. Lauresh. 3522; abgedr. Württ. Geschichtsquellen 2 (1895) 197, nr. 423 (Bossert).

und sich dem Erzengel Michael darbietenden Seelen bewußt dem Ungläubigen sein Los, die ewige Ruhelosigkeit, wenn er in der Sünde beharre, vor Augen führen wollen.

Ich werde S. 77 ff. ausführlicher auf dieses viel verhandelte Thema der Kunstgeschichte, die ikonographische Deutung der frühen in unseren Kirchen eingemauerten Denkmäler, eingehen, nämlich auf die Frage, wieweit in dieser mittelalterlichen Steinplastik, aber auch noch stark bis in die Welt der gotischen Wasserspeier und anderen Grottesken hinein Reste germanischer Mythologie oder besser des germanischen Glaubens zu sehen sind. Kehren wir nochmals zum Michelsberg zurück! Jungs Deutung ist nicht zwingend. Es ist überhaupt fraglich, ob man zu einer eindeutigen und klaren verstandesmäßigen Vorstellung darüber gelangen kann. Ebenso kann man darin das alte Thema vom Frommen und Sündigen sehen. Man vermißt das spezifisch Germanische darin. Würfelkapitelle mit Vögelköpfen und Tierjagden gehören zur Tierornamentik, deren Quellen ganz andere sind. Schließlich weist der Ort, der Michelsberg, wo der Kampf des Christentums mit dem Teufel zu Hause ist, in eine ganz andere Richtung, nämlich in die der Bannung der in den Teufel verstrickten bösen Geister. Heute noch sitzt auf dem Berg mitten in einer protestantischen Umgebung in der Einsamkeit ein katholischer Pfarrer. Darin zeigt sich die ungeheure Macht der Überlieferung, der sich übrigens auch die Protestanten nicht ganz entziehen, sofern sie am Himmelfahrtsfest hinauf wallfahrten. Seit die christlichen Missionare auf diesem Platz, wo sogar Bonifacius in den Kampf mit dem Teufel eingegriffen haben soll, eine „basilica“, also eine Kirche — nicht eine Kapelle — vor 800 erbaut haben, hat die Kirche an ihm festgehalten und den geweihten Berg nicht mehr verlassen, damit ja nicht die bösen Geister wiederkehren.

Viel weniger Sicheres vermögen wir über die Kontinuität der Kultstätte in Belsen, des sog. Heidenkirchleins, zu sagen. Die Kirche sitzt wohl auf römischem Fundament.<sup>1</sup> Daß sie aber ein gallorömischer Tempel sei, ist unbewiesen; abwegig aber ist, daß man dafür auch die viel besprochenen Bildwerke in der Westwand heranzieht (Taf. II, Abb. 3 f.). Daß sie nicht römisch oder gallorömisch sind, steht doch endgültig sicher. Für ihre Deutung zeige ich S. 86 f. einen möglichen Weg. Die am Ort haftende Tradition von einem heidnischen Tempel ist nicht alt. Der Platz zeichnet sich nicht so wie der Michelsberg durch isolierte Höhenlage aus, kann also gut für eine villa rustica inmitten des fruchtbaren Geländes in Frage kommen. Diese profane Benützung des Platzes in römischer Zeit schließt aber nicht aus, daß der Hügel, wie ein anderer in der weiteren

<sup>1</sup> Nachgewiesen durch Grabung von M. Duncker, Albvereinsblätter 1900, 269; vgl. Paret, Römer in Württ. 3, 176 f. mit Grundriß.

Nachbarschaft, in noch früherer Zeit einen großen Tumulus, etwa ein Fürstengrab, getragen hat, an dem Heroenkult geübt wurde, daß es also ein heiliger Platz gewesen ist, und daß diese Tradition an ihm bis in christliche Zeit hinein hangen geblieben ist, wenn sie auch jahrhundertlang in römischer Zeit, die ihr fremd gegenüber stand, unterbrochen gewesen ist. Auch die eingesetzten Bildwerke stehen, auch wenn sie viel später sind, mit Opfern im Zusammenhang und stammen vom Platze. An Beispielen der Unterbrechung der Tradition fehlt es nicht.

Solche handgreiflichen Fälle der Kontinuität wie der Michelsberg im Zabergäu sind doch schließlich Ausnahmen. Meist braucht man zur Ausdeutung eines Befundes weitere Kombinationen. Einige Fälle seien noch genannt. In Altenstadt bei Geislingen ist, wie wir sahen, die Kirche dem hl. Michael geweiht; sie ist zugleich eine Urkirche im Pleonungetal. Altenstadt ist die alte Siedlung, die noch in keltische Zeit zurückgeht, dann die der alamannischen Sippe des Giselo. Sie hat den danach genannten Namen „Giselingen“ alsdann nach der neuen Siedlung, die 1215 zum erstenmal genannt wird, übertragen, so daß der seitherigen der Name „Altengiselingen“, später Altenstadt verbleibt, ähnlich wie es mit dem Namen der genannten Altstadt bei Rottweil, deren Name Rotunvilla in die neue Stadt des 13. Jahrh. überging, geschehen ist. Aber die andere Kombination dieses Michaelkults in Altenstadt mit dem Michelsberg, der über Altenstadt gelegenen, auf drei Seiten von der Fils umflossenen Berginsel, als einem vorchristlichen Kultberg, auf die gelegentlich<sup>1</sup> hingewiesen wird, ist nicht stichhaltig, da dieser Bergname doch wohl nichts anderes bedeutet als der große Berg. Dagegen scheint der Michelsberg bei Weilheim, wie die Limburg einst hieß, auf dem eine uralte, 1914 wieder entdeckte Kapelle stand und der zahlreiche alte bis in die jüngere Steinzeit reichende Funde ergeben hat, tatsächlich ein alter Kultberg zu sein; wenn ihre Nachfolgerin, die Kirche in Weilheim, nicht dem Michael, sondern dem Petrus geweiht ist, so ist dies nicht auffallend; Peterskirchen gehören ebenfalls zu den ältesten. Es sei nur an die Peterskirche in Bietigheim (heute Friedhofkirche) auf römischem Grund<sup>2</sup> erinnert.

In das Kapitel der Kontinuität gehört, ohne daß aber jedes einzelne Vorkommen nicht erst noch zu prüfen wäre, auch die häufige Einmauerung römischer Bildwerke und Inschriften in Kirchen- und Kirchhofsmauern. Siehe die Aufzählung dieser Fälle in Württemberg bei Paret a. a. O. 220ff. Böttingen ist oben erwähnt und erklärt. Nicht zufällig ist die Einmauerung eines römischen Viergöttersteins in das Untergeschoß des Turms der Kirche in Wimsheim Kr. Leonberg, der

<sup>1</sup> Meines Wissens zuerst von Klemm, Württ. Viertelj.-H. 1883, 242 ff.

<sup>2</sup> Fundber. N. F. 1935, 97.



mindestens dem Anfang des 16. Jahrh. angehört. Er stammt gewiß<sup>1</sup> aus einer der römischen Villen im Hagenschieß-Wald, wo er ursprünglich als Sockel eines großen Monuments diente, das in einer Säule und einem darauf angebrachten Himmelsgott, der über einen schlangenfüßigen Erdgott wegretet, endete, und das vermutlich dem Zweck des Blitzschutzes gedient hat. Der Stein ist also von weit her geholt und mit Absicht in den Kirchbau eingesetzt, um die in ihm und seinen Bildern steckenden Geister zu bannen. Michael war es vor allem, dem man die Kraft dieser Bannung zuschrieb, und dem man die fremden Mächte unterstellte. Auch die Einfügung eines Viergöttersteines in den Turm der Michaelskirche in Gräfenhausen, Kr. Neubürg, vermutlich einer alten Dingstätte, sicher aber auch einer wichtigen Missionierungsstätte mit großem Sprengel, hat denselben Hintergrund. Neuerdings sind in dieser Kirche noch andere römische Steine zutage gekommen, so eine Weiheinschrift für die Schwarzwaldgöttin Diana und der Rest eines Grabsteins.<sup>2</sup> Sie alle stammen ebenfalls nicht vom Platz, sondern vermutlich aus einer etwa 2 km entfernten villa rustica. Falls die soeben ausgesprochenen Gedanken für ihre Einmauerung maßgebend waren, dann müßte man, was an sich wahrscheinlich ist, annehmen, daß sie sofort in den ersten Steinbau an dieser Stelle eingesetzt und auf den Nachfolger übernommen worden sind, wobei natürlich der ursprüngliche Banngedanke nicht mehr verstanden wurde. Wenn andererseits in der Kirche in Pliezhausen, Kr. Tübingen, ein Merckurrelief<sup>3</sup>, von einem Grabmal stammend — Merkur ist ja der Seelengeleiter und als solcher der Vorgänger von Wodan und Michael —, liegend, und wenn in der Kirche in Brenz, Kr. Heidenheim, die Basis einer Apollostatue<sup>4</sup> verkehrt eingemauert ist, so liegt darin die Absicht ausgesprochen, den Stein, den man als Baustein gut brauchen konnte, damit unwirksam zu machen.

Doch genug der Beispiele, die sich vervielfachen<sup>5</sup> ließen. Sie genügen, um die enge Verbindung der Archäologie, der vorrömischen und römischen, mit der Kirchengeschichte, mit Fragen, wie Entstehung und Bau der Kirche, älteste Rolle der Kirche, Patrocinium, Flur- und Ortsnamen, Volksüberlieferung usw. aufzuzeigen.

Bekannt ist die große Bedeutung der Michaels- und Martinskirchen für die älteste Geschichte des Christentums. Es ist davor zu warnen, sie in jedem Fall unbedingt als die ältesten anzusehen. Öfters sind sie vielmehr nur Abzweigungen von älteren Kirchen dieser Patrone, z. B. Westheim, Kr. Hall, dessen Martinskirche eine spä-

<sup>1</sup> S. meinen Nachweis in Ober. Beschr. Leonberg 1930, 180.

<sup>2</sup> Fundber. N. F. 1932, 49 f.    <sup>3</sup> Haug-Sixt a. a. O. nr. 211.

<sup>4</sup> Haug-Sixt a. a. O. nr. 29.

<sup>5</sup> S. Paret a. a. O. 220 ff.

tere Gründung von Stöckenburg ist.<sup>1</sup> Bekannt ist, daß sich in den ältesten Pfarrbezirken, die sich also mit Hundertschaftsbezirken — in Frankreich mit gallorömischen pagi — decken, häufig eine Martins-, Michaels- und Taufkirche (des Johannes) nebeneinander finden. Es ist ebenso verfehlt, ohne weiteres Martin als Nachfolger von Wodan und Michael als Nachfolger von Ziu anzusehen.

Martinskirchen, geweiht dem hl. Martin, Bischof von Tours, sind bekanntlich vor allem die Zeugen der fränkischen Missionierung und ebenso wie die Michaelskirchen an alten Straßen von Bedeutung und an Römerstraßen gelegen. Das ist seit Bosserts einst grundlegenden Forschungen immer wieder festgestellt worden. Martin als Patron übertrifft zahlenmäßig alle anderen. Hoffmann S. 14 zählt in Württemberg 136 Martinskirchen, dazu 7 Fälle, wo Martin Mitpatron ist, und 20 Martinskapellen, denen 71 Michaelskirchen und 45 Michaelskapellen gegenüberstehen. Besonders interessant ist das Zusammentreffen von Martins- und Michaelskirchen. Bosserts Meinung, jene seien für die fränkische, diese für die alamannische Bevölkerung gegründet, trifft nicht zu. Aber völlige Klarheit herrscht keineswegs. Einstweilen muß der einzelne Fall auf seine Gründe zurückgeführt werden. Wenn auf dem Hohenasperg, einer Urfparrei, beide sich nebeneinander finden, so ist die Michaelskirche ohne weiteres als Nachfolgerin eines keltisch-germanischen Kultplatzes erklärt, ebenso die Martinskirche als Kirche des fränkischen Kastells. Beide sind dann in den heutigen Ort dieses Namens übertragen worden. In Igersheim, Kr. Mergentheim, wo ebenfalls beide sich finden, hängt der Michael wohl mit dem alten Kult an der Salzquelle zusammen, dem wir auch in Hall, Heilbronn, Forchtenberg, Sulz und anderen von Hoffmann S. 18 f. aufgezählten Orten begegnen. Manchmal treffen aber beide in der Nähe voneinander zusammen. So in Stöckenburg, Kr. Hall<sup>2</sup>: die 823 urkundlich genannte Urkirche des Mulachgau, geweiht dem hl. Martin, ist auf einem fränkischen Königshof innerhalb der alten Burg, deren Wälle noch sichtbar sind, als königliche Eigenkirche errichtet, und zwar an der großen Straße nach der Donau, dem von Weller vermuteten Nibelungenweg.<sup>3</sup> Nahe dabei ist eine Michaelskirche in Großaltdorf, eigentlich Al(a)dorf, und gelegen am Ahlenbach.<sup>4</sup> Ist dem so, dann bedeutete der Ortsname Dorf am Heiligtum, und die älteste Kirche hier, die auf ein germanisches Heiligtum zurückgeht, lag auf dem Kirchbühl und ist dann ins Dorf übertragen worden.

<sup>1</sup> Hoffmann a. a. O. 38. Weller a. a. O. 16.

<sup>2</sup> S. neuestens Dinklage, Burg und Dorf Würzburg, Würzb. Gen.-Anz. 26. 5. 1933.

<sup>3</sup> Württembergische Vergangenheit 1932, 89 ff.

<sup>4</sup> Weller im Kgr. Württemberg 3 (1906), 267. Württ. Kirchengeschichte 10. — Wirt. Urk.-Buch 1, 135 nr. 115 („Alahdorp“).

Besonders interessant ist das Zusammentreffen von Martinskirche in Rot am See und Michaelskirche in Musdorf, eine halbe Wegstunde gegen Osten gelegen. Die an einer Straßenkreuzung mit altem, wohl in keltische Zeit zurückgehenden Markt gelegene Musdorfer Kirche ist noch heute Eigenkirche von fünf Bauern, und die Muswiese<sup>1</sup>, die Nachfolgerin des uralten (Michaelis-)Marktes, beginnt mit einem Gottesdienst in ihr. Das zeigt die Beziehung von Messe in kirchlichem und in profanem Sinn, wie z. B. in dem Aeduer-Oppidum auf dem Berge Bibracte-Mont Beuvray in Südfrankreich, wo einerseits an dem Hauptweg die Buden der Handwerker aufgereiht erhalten sind, andererseits die Kirche der Mutter Gottes mit einer im Mittelalter blühenden Wallfahrt und dazu gehörigem Markt historisch genau bekannt ist.

Unter den Martinskirchen sollen zwei Sonderfälle besprochen werden. Zunächst Meimsheim, Kr. Brackenheim. Seine Martinskirche liegt außerhalb des Dorfs inmitten eines römischen Gutshofs, dessen Inhaber, eine aus dem Mediomatrikergebiet zugewanderte Familie, aus einer Grabschrift<sup>2</sup> bekannt ist, und ist vermutlich unter starker Ausnützung der römischen Trümmer gebaut, ähnlich wie z. B. in Nagold, Belsen, besonders eindeutig in Mühlheim a. D. — im heutigen Friedhof um die Galluskirche —, in Cannstatt (Uffkirche), Bietigheim, Langenau (Peterskirche im Friedhof) usw. Vielleicht haben die Gründer des alamannischen Dorfes Meimsheim die römischen Trümmer gemieden. Dagegen ist die Kirche abseits auf römischem Grund errichtet, wohl als Eigenkirche des unbekanntem Herrn, dem dieses ehemals römische, also später in öffentlichen Besitz gekommene Land jetzt gehörte. Es muß ein mit dem fränkischen König in enger Beziehung stehender Vornehmer gewesen sein. Längst ist darauf hingewiesen, daß ganz alte Kirchen sich gerne an römischen Kastellorten mit starker bürgerlicher Besiedlung befinden, die die Jahrhunderte überdauert hat, so in Cannstatt, Lorch, Oehringen, Rottenburg, Rottweil, Wimpfen, genau wie in der Wetterau, wo nach Feststellung G. Wolffs nach der Räumung des Limes die Führer der hereinkommenden Stämme der Alamannen die römisch-fiskalischen Gebiete, besonders die Kastelle und die unmittelbare Umgebung samt den zurückgebliebenen galloromanischen Bewohnern in ihren Besitz und zugleich ihren Schutz genommen haben.<sup>3</sup>

Selbstverständlich ist davor zu warnen, zu glauben, daß die Forschung bereits in der Lage sei, für diese Besiedlungsfolge Regeln aufzustellen. Jeder sorgsamst beobachtete Befund eines Zusammentreffens von Vorrömischem, Alamannischem und Christlichem ist von hohem Wert. Einige Beispiele seien noch genannt. In Dettingen, Kr. Rotten-

<sup>1</sup> Müller, Württ. Viertelj.-H. 1927, 68 ff.

<sup>2</sup> Haug-Sixt a. a. O. nr. 359.

<sup>3</sup> Wolf z. B. in seiner „Südlichen Wetterau“ 1913, 13 und späteren Arbeiten.

burg<sup>1</sup>, sind unter der Kirche alamannische Plattengräber gefunden; sie waren z. T. aus skulptierten Resten eines turmartigen Grabmals römischer Zeit gebaut. Dann fand man Knochenasche und Terra Sigillata, also Reste römischer Gräber, die vielleicht den Friedhof der 400 m westlich gelegenen, durch einen Bach getrennten villa rustica bilden.<sup>2</sup> Die Kirche mit dem Patron Dionysius verrät die Einwirkung des westfränkischen St. Denis; ihre ältesten Spuren sind romanisch. Sie ist natürlich von einem Friedhof umgeben. Wir sehen also Ununterbrochenheit der Begräbnisstätte (nicht des Heiligtums) durch die römische, alamannisch-heidnische und christliche Zeit. Die christliche Kirche samt Sepultur ist angelegt auf einem Reihengräberfeld: eine Mahnung, bei allen Gräbern eines Friedhofs um eine alte Kirche zu beobachten, ob nicht Reste abgeräumter Gräber mit Beigaben zu entdecken sind.

Dann Pfullingen. Im Mittelpunkt der Siedlung liegt die am Hauptort der alten Hundertschaft, des späteren Pfullichgaus, und zugleich an der alten Gaudingstätte gegründete Martinskirche. Wenige Meter nördlich derselben wurde 1914 ein einzelnes gut gemauertes Grab mit prächtiger Waffenausstattung, also eines vornehmen Herrn, gefunden<sup>3</sup>, das nach seiner Ausstattung in das 7. Jahrh. zu setzen ist. Es ist jünger als die zahlreichen Gräber des alamannischen Hauptbestattungsortes in Flur „Entensee“. Es entstammt einer Spätzeit, da das Christentum bei den Vornehmen bereits durchgedrungen war. Der Bestattete ist Christ gewesen. Dagegen spricht nicht die Ausstattung mit dem Heergewäute. Siehe darüber meinen Aufsatz über die Anfänge des Christentums S. 170 ff. und Reinecke, Unsere Reihengräber der Merowingerzeit nach ihrer geschichtlichen Bedeutung, Bayr. Vorgeschichtsfreund 1925, 54 ff. Gleichzeitig mit der Übernahme der Totengabe als christlichem Seelschatz erfolgt dann die Forderung der Bestattung in der Sepultur der Ortskirche. Schon Reinecke hat die Vermutung ausgesprochen<sup>4</sup>, daß solche bei Kirchen angetroffene Einzelgräber späterer Zeit dem Grundherrn angehören, der die Eigenkirche auf seinem Boden gestiftet hat. Das Pfullinger Grab ist also vermutlich das des Herrn, der die Martinskirche dort errichtet hat, und sein Grab hat er in nächster Nähe seiner Stiftung angeordnet. Wenn alsdann die Eigenkirche, so sagt Reinecke, vom Grundherrn einem Bischof oder einem Kloster, also der Kirche, übergeben wird, dann bekommt sie auch einen öffentlichen allgemeinen Friedhof. Aber auch wenn eine im Besitz verbleibende Eigenkirche seelsorgerische Funktionen und Rechte bekommt, hat sie ihre öffentliche Sepultur. In jener Zeit, als der vornehme Herr

<sup>1</sup> Fundber. 1912, 58 f. (Paradeis).

<sup>2</sup> Paret a. a. O. 168. 294.

<sup>3</sup> Fundber. 1917, 38 f.

<sup>4</sup> Reinecke, Altertümer unserer heidnischen Vorzeit 5, 199.

in Pfullingen als Christ sich bei seiner Kirche bestatten ließ, war dort noch kein allgemeiner Friedhof, wohl aber an anderer Stelle. Es handelt sich hier um ein abseits gelegtes Einzelgrab, in dem die alte Sitte des germanischen Fürstengrabs nachlebt und dem das Reihenprinzip, das ins Alamannische wohl aus dem Fränkischen gekommen ist, gegenübersteht.<sup>1</sup>

Im selben Zug der immer mehr abgeschlossenen Christianisierung und der nunmehr sich anbahnenden strafferen Organisation von Pfarramt, Seelsorge und Diözese, der Schaffung neuer Pfarrbezirke aus den Urfarreien heraus, endlich der Herausbildung der pfarrlichen Rechte ist dann im 9. Jahrh. ein Doppeltes eingetreten: entweder Auflassung des alten heidnisch-christlichen Reihenfriedhofs, der immer außerhalb Etters lag und an sich aus dem Sippenfriedhof herausgewachsen ist, und Anlage eines neuen Bestattungsortes bei der Kirche, also dann innerhalb Etters und von Mauer oder Hag umschlossen; oder aber Übergang des Reihengräberfriedhofs der alamannisch-christlichen Zeit in den rein kirchlichen Bestattungsort, also ohne Ortswechsel.<sup>2</sup> Auf jeden Fall war dann bald im großen ganzen das Ende der Totenbeigaben gekommen und ihre Übernahme durch die Kirche als Seelgerät vollendet. Daß bei dieser Entwicklung das Germanische im Totenbrauch in der äußeren Sitte und in der inneren Auffassung seine Besonderheiten zu wahren wußte, zeigt sich auf Schritt und Tritt.

Dieses Datum des 9. Jahrh. ist nunmehr auch archäologisch für den Beginn des kirchlichen Steinbaus in Württemberg erreicht, nämlich für die älteste Phase der Aureliuskirche in Hirsau, indes die älteste Erwähnung einer Kirche (basilica) — also als Holzbau — ins Jahr 772 zurückgeht. Es ist die urkundlich<sup>3</sup> bezeugte Galluskirche in Willmandingen, Kr. Reutlingen.

## II.

Es ist ein Jahrhunderte sich hindurchziehender Prozeß. Auf ihn fällt aus den verschiedensten Blickfeldern heraus einzelnes Licht, ohne daß aber ein klares Gesamtbild schon möglich ist. Zur Aufhellung dieser hervorragend wichtigen Frage des Verhältnisses von Germanischem und Christlichem soll hier noch eine allerdings sich der einwandfreien Deutung bis jetzt kaum erschließende Beweisgruppe herangezogen werden, ohne daß jedoch der Anspruch ihrer Lösung erhoben wird. Es sind die bereits erwähnten zahlreichen, vor allem in romanischen, aber auch noch in späteren Kirchen eingemauerten Bildwerke, von denen die auf dem Michelsberg im Zabergäu schon besprochen sind. Erwähnt ist auch

<sup>1</sup> Zeiß, Forschungen und Fortschritte 1936, 303.

<sup>2</sup> S. meine Anfänge des Christentums S. 171; Reinecke, Bayr. Vorgeschichtsfreund a. a. O. 57f.

<sup>3</sup> Wirt. Urkundenbuch 1, 14, nr. 14.

das Verdienst Jungs um ihre Sammlung. Das Material ist in Veröffentlichungen besonders der Denkmälerinventare sehr zerstreut. Der angekündigten Neuausgabe von Jungs „Germanische Götter und Helden“ sehen wir mit Spannung entgegen. Behandlungen, wie etwa durch Buschan, Altgermanische Überlieferungen in Kult und Brauchtum 1936, bringen dafür wenig Neues, da eben wichtigste Vorfragen hier gar nicht berührt, geschweige denn geklärt sind. Die einen sehen sie an als rein christliche, der Belehrung des Laien, der die Bibel nicht lesen kann, dienende Darstellungen, die anderen als rein heidnische Äußerungen. So bleibt der Phantasie, aber auch der Willkür größter Spielraum. Das Problem ist zu groß, als daß mehr als nur einzelne Gesichtspunkte zur Aufhellung gegeben werden können, und zwar an der Hand einiger der hervorragendsten Denkmäler des Landes Württemberg, wo sie aus nachher zu erörternden Gründen besonders zahlreich und ausdrucksvoll sind. Eine von dem Tübinger Kunsthistoriker Konrad Lange angeregte Dissertation von Fastenau, als Buch „Die romanische Steinplastik in Schwaben“ (Eßlingen 1907) erschienen, stellt das Wichtigste zusammen und kommt zu rein verstandesmäßigen Deutungen, die fast bei allen beliebig erweitert werden könnten, also in keiner Weise zwingend sind. Aber auch Dehios' Hinweis auf „Spiele eines phantastischen Humors, den ernst zu nehmen erst den gelehrten Exegeten unserer Tage vorbehalten blieb“ (Gesch. der deutschen Kunst 1, 177), trifft entfernt nicht für alle Fälle das Richtige.

Eine besondere Schwierigkeit liegt in der häufig fast unmöglichen Datierung dieser künstlerisch bescheidenen Steinskulpturen, die oft einen schwer zu fassenden und gar in die Kunstgeschichte einzuordnenden Stil verraten; über dessen Primitivität kann man streiten, ob er auf hohem Alter oder aber auf mangelhaftem Können oder endlich auf absichtlichem Archaisieren beruht. Die Frage führt hinein in eine der schwierigsten Fragen der Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, vor allem der Erkenntnis des mittelalterlichen Spiritualismus, dessen Bedeutung für die Kunst- und Geistesgeschichte, insbesondere auch für die urchristliche Weisheit, deren geistigen Strom die übermächtige Kirche verschüttet hat, wir erst ahnen. Diese Bilderwelt stellt uns mitten hinein in das Ringen der übersinnlichen Ideen mit der irdischen Welt, die man durchaus bejahte.<sup>1</sup> Eine weitere Schwierigkeit liegt noch in der germanischen Religionsgeschichte selbst, die eben erst anfängt, sich über das Niveau der Mythologie zu erheben. Man kommt nicht allzuweit mit Anschauungen, wie daß die deutsche Waldes- und Gottes-

<sup>1</sup> Darüber hat das Beste gesagt Dvořák, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, 1924; ferner Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei, 1918.

sehnsucht der mittelalterlichen Steinmetzen sich steinerne Ebenbilder der Urheimat geschaffen habe, daß die germanischen Steinmetzen der alten Bauhütten, ungehindert durch ein fremdes, nämlich zu enges Glaubenstum, die geheimen uralten Zeichen, Bilder und Runen in ihrem Material gerettet hätten, daß man überall Wodan mit den Wölfen oder Odin mit dem Speer und den ihm ins Ohr raunenden Raben oder den Sonne und Mond verschlingenden Fenriswolf, Lindwürmer, Schlangen und Drachen germanischen Glaubens erkennen dürfe; vor allem merkt man bei diesen Deutungen gar nicht, daß man im Materialismus befangen ist, den man doch herauswerfen will. Man soll überhaupt nicht glauben, daß man alles deuten könne oder müsse. Zuerst soll man die Schätze heben, wie schon vor bald 100 Jahren Jacob Grimm verlangt hat. Damit ist aber in keiner Weise gesagt, daß die Rolle der germanischen Religion in diesen Bildern gar so klein ist neben den anderen Quellen. Diese anderen Quellen, um sie zuerst kurz zu nennen — wir beschäftigen uns nicht mit ihnen —, sind etwa die Tierwelt, wie sie der streng christlich-scholastische Physiologus mit seiner Lehre von reinen und unreinen Tieren vermittelt hat, oder das antike Kulturgut, das Kloster- und Domschulen so eifrig pflegten, oder all das, was die Auslegung der h. Schrift, die frühe Phantasiebegabte zu Bildern anregte, was die Forderungen der Liturgie, der Geheimnisse der Kulthandlungen, der Ausstattung der Kirche, endlich was die Entwicklung der Glaubenslehre, der kirchlichen Dichtung und vor allem der Mystik an Gedanken und Phantasien dargeboten haben.<sup>1</sup>

Es ist kein Zweifel, daß Züge aus dem alten Götterglauben von christlichen Heiligen vertreten werden. Das haben schon Jacob Grimm, Simrock und Mannhardt gesehen, sind aber wohl zu weit gegangen, wenn sie auch Darstellungen aus der nationalen Heldendichtung bei jenen gesehen haben. Auf der anderen Seite darf aber die Lebendigkeit der germanischen Göttervorstellungen im Mittelalter zu jener Zeit, da das Christentum hereinkam, gar nicht unterschätzt werden. Am bezeichnendsten ist dafür die Nachricht der *vita S. Galli*<sup>2</sup>, daß i. J. 612 Columban und sein Schüler Gallus in Bregenz die Bilder der germanischen Trias in der Kirche angebracht gefunden haben; er habe die Bilder entfernt und in den Boden-

<sup>1</sup> Sehr beachtenswert sind die Grundsätze und Grundgedanken, die R. Wiebel vor allem an der kulturhistorischen Auslegung der Portalbildwerke der St. Jakobskirche in Regensburg und anderer kirchlichen Plastiken gewonnen und in seinem Buche über das Schottentor 1927 S. 55 dargelegt hat. Sehr wichtig ist eine vergleichende Ikonographie, d. h. Kenntnis aller Bildwerke bis in die ältesten Zeiten zurück.

<sup>2</sup> Mon. Germ. scr. rer. Mer. IV 260 (II 6); allerdings von Hauck, Kirchengeschichte I, 336, 4 angezweifelt, wie auch die Geschichte vom Bieropfer bei Tuggen. Vgl. auch J. Grimm, Deutsche Mythologie<sup>4</sup> I 89 f. Immerhin sprechen Statuen, und gar vergoldete, nicht gerade für germanische Götter, sondern für römische.

see geworfen und die Kirche der h. Aurelia geweiht. Ein weiterer Beleg der Religion der Schwaben in der alemannischen Frühzeit ist die Rune der Nordendorfer Spange des 7. Jahrh., angebracht auf der Rückseite ihrer rechteckigen Kopfplatte: sie bezeugt den Glauben an Wodan und Donar in jener Zeit und ist einheimisch suevisch, kein etwa durch fränkische Kolonisation hereingebrachtes Einfuhrstück.<sup>1</sup> Das wichtigste literarische Zeugnis der alten Religion der Süddeutschen ist das Wessobrunner Gebet (9. Jahrh.). Ohne die vielumstrittene Frage seines Ursprungs zu erörtern, kann gesagt werden, daß die den Urzustand schildernden Anfangsverse altheidnisch klingen<sup>2</sup>, wenn auch daraus nicht ein germanischer Göttergesang erschlossen werden darf.

Gerade das fränkisch-alamannische Grenzgebiet und das alamannische Gebiet, also Württemberg, wo Jung in der Hauptsache gesammelt hat, sind reich an solchen Bildwerken voll herbster Formgebung, die an sich noch mehr dem furchtbaren Ernst des 11. Jahrh., des Zeitalters Gregors VII., entspricht, als dem 12. Jahrh., wo sich alles lockert und in der Kunst sich ein nationaler Stil, der dann zu wunderbarer Blüte der Hohenstaufenzeit führt, herauszubilden beginnt.

Selbstverständlich bietet die nordische Saga, die bekannte Hauptquelle der gemeinermanischen Religion, allerlei Möglichkeiten einer christlichen Deutung. Aber wer vermag immer Germanisches und Christliches zu deuten? Wenn Bernhard von Clairvaux gegen die Tierbilder in den Klöstern loszieht, ohne ihre christliche Symbolik gelten zu lassen, so beweist dies das fortwährende Hin- und Herspielen heidnischer und christlicher Auffassungen. Strenge Geister bekämpften den Kompromiß, da unter der wohlgemeinten Absicht, etwa den Bösen durch das und in dem Heiligtum zu bannen, schließlich sich allerlei Heidnisches einschleiche. Oder man denke an die im Volke lebendigen Erinnerungen an die wilde Jagd, deren kultische Bedeutung im germanischen Totenglauben der Männerbünde jetzt von Höfler nachgewiesen ist<sup>3</sup>, oder an Sonnenkult, Dämonenbändigung durch Bandverschlingung. Für letztere verweist Jung<sup>4</sup> mit Recht auf Pirmin, der die Alamannen verwarnt, zu glauben, daß das Vieh durch phylacteria (Amulette) und ligaturae (Zauberknöten) von Pest und Fallen befreit werden können. Freilich waren solche Gedanken dann nicht gerade an repräsentativen Stellen angebracht, wie etwa die erwähnten

<sup>1</sup> S. neuerdings de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* I, 233 f. Über die Bedeutung dieses Buches für die religionsgeschichtliche Forschung s. *Württ. Viertelj.-H.* 1936, 234 ff.

<sup>2</sup> S. jetzt de Vries a. a. O. 235.

<sup>3</sup> O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* I 1934.

<sup>4</sup> Jung, *Die südgermanischen Bestandteile der Edda*, *Veröffentlichungen der Väterkunde* 2. Bd. S. 17 (S. A.); ders. a. a. O. 339 zitiert eine ähnliche Vermahnung aus dem Bußbuch des Bischofs Burchard von Worms um 1000.



Reliefs auf dem Michelsberg, oder in der Kirche in Wannweil Kr. Reutlingen am Altar der auf römischem Fundament ruhenden Turmkapelle, der uralten Zella des Johannes des Täufers (Abb. Jung S. 125). Auf den Pfeilern, die die Altarnische umgeben, sind links ein Bandgeschlinge, ähnlich dem runenähnlichen Knoten unter dem Engel (Michael?) der Nikolauskirche von Schwärzloch bei Tübingen — der hier vielleicht an Stelle des ihm untertanen Luzifer<sup>1</sup> angebracht ist —, aber auch ein Kerbschnitt nachahmendes Rautenmuster eingehauen. Auf dem rechten Pfeiler aber ist wieder auf zwei Seiten je ein Relief angebracht: diesmal Bilder, ein bärtiger Kopf und ein Vogel, den ich nicht für einen Adler, sondern eine Taube erklären möchte. Die von Jung S. 126 als möglich angedeutete Erklärung, die er später als sicher nimmt, daß der dämonisierte Wodan-kopf und der heidnische Zauberknoten durch Festnagelung in der Kirche gebannt seien, scheidert schon daran, daß es sich hier um eine Kirche Johannes des Täufers handelt. Ihm gehören der Kopf und die daneben befindliche Taube zu. Die Bildwerke sind ja auch spät, kaum älter als späteres 12. Jahrh. Die hier vorkommenden Geschlinge sind zusammen mit einem im selben Raum gefundenen Türsturz, der mit Schlange und Schlingwerk verziert ist, wohl Erzeugnisse eines langobardischen Steinmetzen, dessen künstlerischen Absichten solche Gedankengänge ferne lagen.

Zu den meist genannten und behandelten Steindenkmälern unserer Art gehören die Kapitäle der zwei östlichsten Säulen des Langhauses der Klosterkirche in Alpirsbach (neuerdings gut abgebildet von Weiß im Oktoberheft Ztschr. Atlantis 1929). Häufig werden sie mit dem Taufstein der Freudenstädter Stadtkirche zusammengebracht, der jedoch wahrscheinlich nicht aus Alpirsbach, sondern eher aus Hirsau, dessen Turmbildern er verwandter ist, stammt. Aber all diesen kommt eine ganz besondere, ja, wie mir scheint, einzigartige Bedeutung zu für die Erkenntnis des geistigen Ringens jener Zeit um die Wende des 11./12. Jahrh., da im oberen Kinzigtal Kloster Alpirsbach und im mittleren Nagoldtal St. Peter und Paul in Hirsau mit seinen Westtürmen gegründet worden sind. Es ist das Verdienst des durch sein Buch über deutsche Steinmetzart und Steinmetzgeist<sup>2</sup> bekannt gewordenen Eugen Weiss, durch eine originelle und temperamentvoll vorgetragene Deutung der Alpirsbacher Kapitelle „als einer Stein gewordenen Edda“ die ganze Frage wieder lebendig gemacht zu haben. Verwiesen sei auf den um Lösung der Rätsel dieser völlig germanisch anmutenden Gedanken- und Bilderwelt ringenden Aufsatz E. Fiechters in Monatsschrift Württemberg 1930, 125 ff. Während

<sup>1</sup> Fastenau a. a. O. 61; Jung a. a. O. 340; Wiebel a. a. O. 51.

<sup>2</sup> Verlag Eugen Diederichs 1927. S. auch Weiss bei F. W. Schaafhausen, Eingang des Christentums in das deutsche Wesen I 1929, 106.

seither fast alle, die sich um Deutung bemüht haben, sie im christlichen Gedankenkreis gesucht haben, so am klarsten M. Eimer, der das nördliche Kapitell als Engels-, das südliche als Evangelistenkapitell bezeichnet (s. z. B. Württemberg a. a. O. S. 126), sieht Weiss in ihnen reinen altgermanischen Geist, der links — weibliche Säule gegen Norden — eine Walkürensäule, rechts — männliche Säule gegen Süden — eine Wotansäule geschaffen habe. Hier sehen wir auf allen vier Seiten des Kapitells in der Mitte einen bärtigen Kopf, von Vogelgebilden umgeben: das ist für Weiss Wodan, dem die Raben Munin und Hugin das Erspähte ins Ohr raunen; die Säule wird ihm zum Weltenbaum und der alte Ase schaut von oben sinnend auf die Welt unter ihm, die auf den Säulenfüßen dargestellt ist, nämlich die von ihm besiegten Donar und Ziu, die mit zwei anderen Unholden auf den Ecken sitzen. Also eine Götterdämmerungslehre, im 12. Jahrh. an repräsentativsten Stellen des christlichen Heiligtums dargestellt! Das erscheint unmöglich. Dann die nördliche Säule: Weiss deutet sie in unmittelbarer Anlehnung an die Edda. An den Ecken des Kapitells sieht er Köpfe von Walküren und unter ihnen in den Mitten, derber gebildet, als jene, fast engelhaftige Wesen, die Köpfe der Einherier. Auf den Basen sind an den Ecken Zwerge oder Erdmännchen angebracht — eine Deutung, die, wie die der ganzen Säule, viel matter und gezwungener erscheint, als die der Wodansäule. Die Weiss'sche Deutung scheidert vor allem an dem Widerspruch mit den geschichtlichen Gegebenheiten; ebenso die rein christliche an dem wirklichen nichtchristlichen Charakter der Bilder. Wir müssen einen anderen Weg suchen, nicht einen vermittelnden, der gegenüber dieser Kunst voll Leben und sieghaft entscheidender Klarheit, die wir eben nicht mehr erkennen, nicht angebracht ist. Fiechter weist hin auf den Versuch von J. N a s e, Der Freudenstädter Taufstein, ein Zeuge wurzelechten Deutschtums<sup>1</sup>, in dieser Kunstsprache von Freudenstadt, aber auch von Alpirsbach die Reste einer uralten vorchristlichen, dem römischen Christentum entgegengesetzten Überlieferung zu erkennen. Wohl ist die Gesinnung christlich, aber die Formensprache der gewiß an dieser Stelle der Kirche nichts anders als christlichen Gedanken ist eine uralte, die von einzelnen noch künstlerisch ausgeübt und vom Volke in den Grundzügen verstanden und gerne aufgenommen wird, so daß auch das Kloster sich ihrer bedient. Wir freilich kennen diese Sprache der Menschen- und Tierköpfe, der Vogelwesen usw. nicht mehr. Aber es will uns scheinen, als ob z. B. e i n e Linie von den bärtigen Männerköpfen der vermutlich keltischen Steinbilder von Holzgerlingen und Wildberg<sup>2</sup> und der echtgermanischen Schnallen zu den Köpfen des „Wotan-

<sup>1</sup> Allgeist-Verlag Anton Scheuch, Stuttgart 1. und 3. Werkmannsbuch 1929.

<sup>2</sup> S. z. B. Knorr, Germania 1921, 11 ff; 1922, 2 ff; Baum, Malerei und Plastik des Mittelalters II 1930, 5. 7. 10

kapitells<sup>1</sup> und des Hirsauer Turms führte. Voll tiefer Weisheit, die sich aber dem, der sie nicht mehr versteht, nicht aufdrängt, ist diese Sprache, die man mit Recht eine Runensprache genannt hat. Auch hierin äußert sich, wenn auch ganz anders als im landläufigen Sinne, die asketische Weltflucht des 11. Jahrh. Kein Wort ist zu viel verwandt, wie in der ältesten Alprianskirche, die auf das Ornament verzichtet. Wie anders das um 1150 entstandene Tympanon in ihrer Vorhalle, das die Maiestas Domini mit zwei Stiftern zeigt. Das ist der auf die Antike zurückgehende Stil, der in der Malerei Eingang gefunden hat, während in der Plastik die altgewohnte Bildsprache erst durch den den Hirsauern verdankten Sieg der römischen Kirche mit ihrer antiken Formensprache verdrängt worden ist. Der eingeborene altgermanische Formensinn und Formengeist, in der Frühzeit des völkischen Werdens zum bewußten geistigen Besitz geworden, hat der Bildsprache des germanischen Christentums ihre eigene Prägung voll Geheimnis und Eigenwilligkeit gegeben; erst im 13. Jahrh. ist der Strom dieses altgermanischen Formensinns durch die westliche Gotik eingedämmt oder ganz verschüttet worden. Wir aber mühen uns heute, ihn wieder zu entdecken; ob das je gelingt, steht freilich dahin.

So hat man z. B. schließlich auch auf die symbolische Bedeutung des Hirsches, der eine Schlange verschlingt, dann zum Wasser eilt, als Bild des Menschen, dem der Teufel durch die Taufe ausgetrieben wird, verzichtet. Wichtig ist die Darstellung der Säule in der Dom-Krypta in Freising<sup>2</sup> (Abb. bei Jung S. 40 f.). Die Kirche hat die germanische Vorstellung vom Untergang der alten Götter im Weltbrand ausgenützt. So sehen wir auf der im 12. Jahrh. vom Steinmetz Luitprecht geschaffenen Freisinger Säule die Weltuntergangsgedanken der Edda vom Fenriswolf, der den Odin verschlingt, und vom herbeieilenden Widar, der den Wolf tötet, indem er ihm in den Unterkiefer tritt und ihm den Oberkiefer entzweireißt (Edda, übers. von Simrock S. 322), dargestellt. Gewiß spielen Erinnerungen an Simson und Beziehungen zum Kämpfer Michael in dieser Bildersprache mit. Aber ohne germanische Göttersagen ist dies, so wenig als die verwandten Säulenreliefs vom Kreuzgang in Berchtesgaden (abg. bei Jung, Südgerm. Bestandteile T. III, Abb. 3), nicht denkbar. Aber die Kirche konnte nicht glauben, daß dies nur christlich verstanden würde. Es gehört dies

<sup>1</sup> Wichtig wäre, einmal dem Bildthema „Bärtiger Kopf mit Vögeln zu beiden Seiten“, im speziellen, wie diese mit den Ohren verbunden sind, nachzugehen. Ein ganz frühes germanisches Beispiel bietet ein frühchristlicher fränkischer Grabstein aus Gondorf a. d. Mosel aus dem 8. Jahrh. (Landesmuseum Bonn). — Interessant ist eine einen bärtigen Mann mit vierbeinigem Tier am linken Ohr darstellende Holzschnitzerei an einem Haus in dem Alpriansbach ganz nahen Ort Schenkenzell und gewißlich durch das Alpriansbacher Kapitell beeinflusst.

<sup>2</sup> Jung, Germanische Götter S. 39 ff. und Südgerm. Bestandteile der Edda S. 10 f. (S. A.).

in das Kapitel der großen, immer wieder durch Erlässe bewiesenen Toleranz der Kirche, das man gerne vergißt ob den Beispielen des Gegenteils.

Damit gehen wir über zu einer ganz andern Gruppe, die ich bezüglich ihrer Bilder in gegenseitige Verbindung bringen zu können glaube. Zuerst das auch von Jung nicht gekannte Relief aus der Friedhofskirche in Brackenheim (Taf. I, Abb. 1).<sup>1</sup> Im Hauptfeld sind vier Personen, alle von vorn, dargestellt: von links nach rechts ein alter Mann, bärtig, nackt, in einem felsigen Gehäuse, dann eine weibliche Person mit verschränkten Armen, ein Kind, den rechten Arm quer gelegt wie die Frau, den linken herabhängen lassend, endlich ein jugendlicher Mann mit Rock und Gürtel, den linken Arm in die Seite gestützt, und die Hand an den Gürtel gelegt, mit der anderen einen Becher emporhaltend; im Giebel ein Wirbelkreis, die Sonne. Echt „romanisch“ sind die ovalen Köpfe, die frontale Haltung und die überaus langen Arme. Die Armsprache<sup>2</sup> ist wichtig; in ihr spricht sich das gemeinsame Gebundensein aller vier an eine unsichtbare Macht aus, der sie aber in verschiedenem Grade verfallen sind, abnehmend von links nach rechts. Eine ununterbrochene Bewegung führt in der Haltung der Arme vom Felsengrab nach oben zur Sonne. Wohl mögen für die Bildgestaltung allerhand Anregungen verwertet sein, wie Simson oder Lazarus oder auch vielleicht römische Grabmäler mit Totenmahl, wie sie oft als Soldatengrabsteine bei uns gefunden werden — und daher dem einheimischen Bildhauer bekannt gewesen sein können —; auf jeden Fall handelt es sich um eine in der Hauptsache germanische Darstellung des Todes, wobei nicht entschieden werden kann, ob es sich um Michael-Wodan als Seelenführer oder um den Minnetrunck handelt. Möglicherweise sind aber auch beide Vorstellungen vereinigt, wirkt doch Christus selbst in der Lazarus-Erweckung als wahrer Seelenführer. Das Bild hat seine Stelle bekommen, als die Johanneskirche außerhalb des heutigen Orts Brackenheim von der Rolle der Pfarrkirche zur Friedhofskirche herabsank, d. h. in frühgotischer Zeit, aus welcher Zeit der älteste Teil der heutigen Stadtkirche stammt. Ob das Relief aus der Magenheimer Michaeliskirche stammt, ist für uns Nebensache; jedenfalls kommt ihm an einer Friedhofskirche eine besondere Bedeutung zu.

Verwandt ist ihm das von Jung weiteren Kreisen bekannt gemachte Steinrelief aus dem Mansfeldschen Oberröblingen<sup>3</sup> (Taf. I, Abb. 2): in der Mitte derselbe Mann mit dem Becher, links von der Seite ein sitzender Mann, rechts zwei Tierköpfe, Pferd und Stier. Römische Entstehung ist — wegen der nachher zu erwähnenden genauen Parallele Belsen ist das wichtig — undenkbar, schon wegen des Fundorts, aber auch für

<sup>1</sup> Von mir zuerst veröffentlicht im Histor. Verein Heilbronn 1925, 9 ff.

<sup>2</sup> S. darüber neuerdings Wilke, Heilkunde der europäischen Vorzeit 1936, 325 ff.

<sup>3</sup> Jung, Germ. Götter 307 f. und Mannus 1928, 154.

jeden Kenner römischer Provinzialkunst völlig unmöglich. Die Kirche ist dem Stephanus geweiht. Das ist ein früh als Patron vorkommender Heiliger, der Züge des Martin, aber auch des Wodan als Pferdeheiliger trägt. Schon Joh. Nep. Sepp<sup>1</sup> vermutete an der Stelle von Stephanskirchen altgermanische Heiligtümer. Wer denkt dabei nicht an die Erzählung des Byzantiners Agathias vom Pferde-, Stier- und zahllosen anderen Tieropfern der Alamannen, wobei sie als das beste Stück den Kopf betrachten, „κατακομῶντες ἐπιθειάζουσιν“<sup>2</sup>, oder an die Pferdeköpfe am Dachgiebel, an Pferdeleichen in Menschengräbern? Vor allem aber erinnern wir uns an das Geheimnis der Wurmlinger Kapelle mit ihrem eigenartigen Opfermahl, das schon Uhland in seinen Bann gezogen hat.<sup>3</sup> Er hat richtig gesehen, wenn er in dem aus dem J. 1348 zum erstenmal berichteten Stiftungsmahl einen stark heidnischen Einschlag erkennen zu dürfen glaubte, vor allem in Einzelheiten, wie dem gemeinsamen Mahl als Stück einer religiösen Handlung, dem Sitzen auf der abgezogenen Stierhaut, dem Essen eines dreijährigen Stiers und Schweins, dem Essen von dreierlei Brot und Trinken von dreierlei Bier, letzteres als Gedächtnistrunk später zum christlichen Stiftungsmahl erweitert.<sup>4</sup> Schon Uhland erinnerte an die Nachricht aus dem Leben des h. Kolumbanus<sup>5</sup>, der eines Tages in der Bodenseeegend<sup>6</sup> die Sueven beim Opfermahl um ein großes Faß mit Bier gefüllt antraf; auf seine Frage sagten sie ihm „se deo suo Vodano nomine, quem Mercurium, ut alii aiunt, autumant, velle litare“. An diesem Opfer waren Getaufte und Ungetaufte beteiligt. Es handelt sich dabei um den Minnetrunk, der ja auch im Christentum nicht verschwunden ist, sondern in dem Heilige an die Stelle der heidnischen Gestalten getreten sind. Bekannt ist das Gebot Gregors I. an den Abt Melittus von Canterbury (um 600), das Stieropfer, bestehend aus dem Schlagen des Tiers und dem gemeinsamen Mahl, nicht auszurotten, sondern ins Christliche umzubiegen. Daß das Opfermahl an sich — wie auch der Minnetrunk von Hause aus — mit dem Totenkult zusammenhängt, lehrt uns vor allem der vor- und frühgeschichtliche Grabhügel; daran erinnern aber auch der Ort und der Termin des Wurmlinger Festes, der Friedhof auf dem Berg und der Ziutag nach Allerseelen: ein echt germanischer Zug, indem der Kult am Grab des heroisierten Toten immer mehr als eines der wesentlichsten

<sup>1</sup> Sepp, Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand 1890.

<sup>2</sup> Agathias hist. I 7A (ed. Niebuhr). S. auch meine „Anfänge des Christentums“ 163. Schubert, Die Unterwerfung der Alamannen unter die Franken 93 ff.

<sup>3</sup> Uhland, Ges. Schr. VII 555 ff. S. jetzt meine Abhandlung in den Tüb. Bl. 1937, 15 f.

<sup>4</sup> Buschan, Altgermanische Überlieferungen 102 f.

<sup>5</sup> Vita Columbani I 27 (Mon. Germ. hist. scr. rer. Mer. IV 102).

<sup>6</sup> Walafrid Strabo, vita S. Galli I 4 (Mon. a. a. O. 287) lokalisiert die Geschichte bei Tucconia (Tuggen) am Züricher See.

und sorgsamst gepflegten Elemente im Leben der Familie und des Stammes sich herausbildete, wie denn auch die Höhepunkte im Leben des einzelnen und der Sippe, Geburt, Hochzeit und Tod, bis heute voll von uralten, religiös gefärbten Gedanken und Bräuchen sind. Das Christentum hat zwar unendlich viel davon umgewandelt, jedoch nicht zum Verschwinden gebracht. Zur Wurmlinger Kapelle führt ein „Helweg“ über den Spitzberg und verbindet sie mit uralten Hügelgräbern. Das heutige Leichenmahl ist eines der deutlichsten Überbleibsel der vorchristlichen Zeit im Sinne der Verbindung der Lebenden und der Toten der Familie. Wenn dabei die Ausgelassenheit heute oft eine große Rolle spielt, so ist eben der ursprünglich sinnvolle Brauch, der nur aus dem Gedanken der Überwindung des Todes durch das Leben und dem Glauben an die Ewigkeit der Sippe zu erklären ist, eine leere Form geworden, da die alte Glaubensvorstellung durch die christliche Lehre ersetzt und damit zerstört ist.<sup>1</sup> Näheres über den Minnetrunk, insbesondere die „St. Johannis-Minne“, gefeiert am kalten Johannistag am 27. Dezember, dem alten Wintersonnenwendfest, und andere Formen des Minnetrinkens, das Sepp die „Kommunion der alten Deutschen“ genannt hat, s. Jung, Germanische Götter und Helden 59 ff.; Buschan, Altgermanische Überlieferungen 116 f.; Mackensen, Handwörterbuch des Aberglaubens u. d. W. Minne, Johannisminne, Stephansminne.

Für unseren Zusammenhang genügt der Hinweis auf die mit Oberröblingen, das uns auf das Wurmlinger Gedächtnismahl geführt hat, nahe verwandten Bildwerke der Westwand der Kirche in Belsen, Kr. Rottenburg (Taf. II, Abb. 3 f.). Über sie s. die Lit. bei Haug-Sixt, Römische Bildwerke und Inschriften Württ. 2. A. 1914, 278.<sup>2</sup> Jung a. a. O. 296, 304 ff. hat ihre Bedeutung ganz richtig erkannt, vor allem aus der Ähnlichkeit mit Oberröblingen. Deutlich zeigt sich die Zurechtmachung für die Westmauer, auf der die einzelnen Teilstücke um die Figur eines bärtigen Mannes herum, oben zwei Widderköpfe, zu den Seiten zwei Schweinsköpfe und ein Wisentkopf — dieser als solcher deutlich charakterisiert — und ganz unten über dem Portal ein halb sitzendes Männchen und zwar als für die Einfügung geschnittene Quader eingesetzt sind. Alle sind unter das oben eingefügte Kreuz gestellt. Das ist das Wesentlichste. Sie stammen also aus einem älteren Bau, wo sie gewiß mit anderen zusammen ein großes Relief gebildet haben, das ähnlich wie das Oberröblinger, nur viel umfassender, ein Tieropfer dargestellt hat. Auffallend

<sup>1</sup> Geiger im Handwörterbuch des Aberglaubens V 1081 ff.

<sup>2</sup> Sie sind gegen meine, des Mitarbeiters, Auffassung in das Werk aufgenommen worden; Haug, ein untrüglicher Kenner der römischen Provinzialkunst, hat sie auch nicht direkt als römische bezeichnet, wie noch heute gelegentlich gute Kenner, z. B. Paret, Römer in Württemberg III 177 es tun.

ist die Ähnlichkeit des oberen Männchens, das halb steht, halb sitzt, mit der Mittelfigur der Nordseite des Hirsauer Turms (Taf. II, Abb. 5). Diese Verwandtschaft, die durch mehrere Beispiele aus anderen Gegenden Deutschlands gestützt werden kann, erledigt den Gedanken an römischen Ursprung, der an sich aus den römischen Resten unter der und um die Kirche von Belsen erschlossen wird. Für römische Tiere sind sie zu unnaturalistisch, für romanisch-gotische aber zu wenig grotesk. Oben S. 71 f. ist bereits von dem Platz als einem alten Kultplatz gesprochen. Auch Opferfeste mögen hier nachgelebt haben, die mehr oder weniger ins Christliche umgebogen worden sind und ihren plastischen Niederschlag gefunden haben: alles dies gewiß schon in christlicher Zeit. Denn gar so alt sehen die Bildwerke nicht aus, die in den heutigen Bau, der deutlich die Spuren eines vorhergehenden zeigt, eingesetzt sind. Ihre Aufnahme in die Kirchenwände diente verschiedenen Zwecken, teils der christlichen Belehrung, teils der Bannung der allenfalls — trotz aller christlichen Übernahme — noch damit verbundenen ungunen Zauberkräfte.

Besonders umstritten ist der Bildschmuck am Westturm der Peter-Paulskirche in Hirsau, am sog. Eulenturm (Taf. II, Abb. 5). Er ist genau zu datieren auf etwa 1100. Abt Wilhelm war bereits tot. Es ist der nördliche der zwei, die nach der Kluniazenserregel an der Stirn des Vorhofs stehen sollen. Erhalten sind drei Seiten mit Reliefs, West-, Süd- und Nordseite; die Ostseite, wo das Atrium anstieß, hatte keinen Fries. Je in der Mitte sitzt ein bärtiger Mann, in ganz verschiedener Haltung unter einer Lisene, die der auf der Südseite auf dem Rücken wie Atlas trägt. Alle haben gleiche Tracht, lange kuttenartige Gewänder, aus denen die Beine zum Teil heraustreten, mit Riemen, deren Enden herabhängen, als Gürtel an den Hüften gebunden. Die Ecken fassen wie Wächter breit gelagerte Löwen, in weit größerem Maßstab als die anderen Tiere gebildet, ein. Neben ihnen sind auf der Süd- und Westseite je zwei antilopen- oder ziegenähnliche Tiere in deutlich unterschiedener Haltung von Kopf und Beinen; auf der Nordseite ist links nur ein Tier, rechts ein Rad und eine menschliche Halbfigur, jedoch nicht in betender Haltung, wie man öfters liest. Endlich sind die Mittelfiguren ganz deutlich durch die Haltung der Arme und die Blickrichtung bezeichnet. Diese Verschiedenheit, wie die willkommene Tatsache, daß sie noch am Platz sich befinden, für den sie gemacht worden sind, gibt den Schlüssel für die Deutung, wie ich glaube. Darauf haben in neuer Zeit besonders zwei Erklärer hingewiesen, Greiner<sup>1</sup> und Wiebel.<sup>2</sup> Mit Recht lehnen sie die rein germanische Deutung auf die Trias Ziu, Donar und Wodan, die

<sup>1</sup> Greiner, Der astronomische Figurenfries am Hirsauer Klosterturm 1934.

<sup>2</sup> Wiebel, Das Schottentor (in Regensburg) 1927, 11.

hier unschädlich gemacht werden sollen, ab; Jung hat sie noch versucht, indem er S. 156 an gebannte Unholde denkt, muß aber für die Tiere — nach seiner Meinung Böcke — an unreine Tiere nach der Vorstellung des Physiologus denken.<sup>1</sup> Ganz und gar nicht weiter kommt man mit der rein christlichen Deutung, die z. B. Fastenau S. 1 ff. versucht hat unter Heranholung der entlegenen Dogmatik des Physiologus. Greiners Erklärung als astronomischer Fries — die sieben Planeten und die drei Hauptpunkte der absteigenden Sonnenbahn —, entsprechend der astronomischen Vorliebe des Abt Wilhelm, hat den Vorzug größerer Einheitlichkeit, aber auch da stören die fast heraldisch wirkenden Ecklöwen die Einheitlichkeit. Die Deutung Wiebels hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, oder, besser gesagt, er befindet sich damit auf dem Wege zur einheitlichsten Deutung, wenn er in der Mittelfigur und ihrem Wechsel in Blick, Haltung der Hände und Begleittieren die Sonne erkennen will, die ja im Griechischen und Lateinischen männlich ist: im Süden der Mann beide Hände erhebend und „den Scheitel des Firmaments berührend“, neben ihm die bärtigen Tiere, zu deuten als Böcke, als Sinnbilder der Hitze; im Westen die Mittelfigur, die eine Hand erhebend, um die Augen zu bedecken, neben ihm die Tiere, die die Zunge strecken, um das vom Westwind gependete Wasser zu trinken; endlich im Norden der ruhende Mann, das ist die schlafende Sonne, daneben die Gemse, ein Symbol der Schneeregion, und ein Anbeter(?) des Sonnenrads, ein Vertreter des aus dem Norden kommenden Heidentums.

Wenn auch dabei noch manches für eine einheitliche Erklärung übrig bleibt, wenn auch Greiner und Wiebel noch allzusehr im sinnlich Wahrnehmbaren bleiben, ihr Weg ist doch wohl der richtige, muß aber vertieft werden zu den Quellen der uralten kosmischen Weisheit, die in der Seele dieser geisterfüllten mittelalterlichen germanischen Menschen lebendig war, zu der vorzudringen aber wir erst auf der ersten Strecke des Weges sind. Es ist eine vor- und zugleich urchristliche Welt.

Dieser Weg scheint mir auch derjenige zu sein, der am ehesten zur Deutung der viel umstrittenen Bildwerke der Spitalkirche in Tübingen (Taf. III, Abb. 6—8) führt. Mit diesen vorsichtigen Worten soll gesagt sein, daß auch hier nur ein Weg zum Verständnis eröffnet werden soll. Es handelt sich für mich um folgende drei in die Süd- und Nordwand außen eingesetzte Steinreliefs: 1. Vierfacher konzentrischer Kreis mit lappenartigem Ansatz auf einer Seite; bei der heutigen Einfügung, die jedoch nicht verbindlich ist, unten befindlich. 2. Dreifacher, jedoch ins Oval verzogener Kreis mit einem nicht mehr deutbaren Gebilde im Inneren; oben und unten Lappenansätze. Diese zwei Steine sind auf der Nord-

<sup>1</sup> Jung, Die südgermanischen Bestandteile der Edda 15 (S.-A.).



seite als Sockelsteine offenbar als Zierstücke, jener am Chor, dieser beim Eingang eingefügt. 3. Dreifacher Kreis mit Lappen unten; über die richtige Lage des Steins kann hier kein Zweifel sein. Unten rechts und links über den Lappen sind zwei im Oberarm nach außen waagrecht, im Unterarm nach oben gestreckte menschliche Arme mit gespreizten Fingern und vierfachem Spiral(?)ring um das Handgelenk<sup>1</sup> angebracht. Die weiteren in die Kirche eingefügten Bilder, auf der Nordseite ein phantastisches vierbeiniges Tier, auf der Südseite in der Mitte ein Federtier (Hahn)<sup>2</sup> und auf der Ostseite ein Kreuz im Ring auf einer Stufenpyramide gehören in einen ganz anderen Vorstellungskreis, so daß hier nur jene drei besprochen werden, die aufs engste zusammengehören. Diesen Zusammenhang beweisen vor allem die Lappen. Den drei ist daher auch von jeher eine Deutung zuteil geworden.

Die Deutungen bewegen sich in allen genannten Richtungen. Zuerst muß festgestellt werden, daß die drei Reliefs nicht für ihren heutigen Platz geschaffen worden sind. Dagegen spricht vor allem die unorganische Anbringung, bald oben, bald unten. Ob sie einer früheren Kirche am Platz des heutigen gotischen, jedoch romanische Spuren aufweisenden Gotteshauses angehören<sup>3</sup>, ist nicht zu sagen, immerhin nicht unwahrscheinlich; aber im Gegensatz zu Hirsau ist der Schluß von ihrer heutigen Stelle, sei's Nord, sei's Süd, auf die Bedeutung nicht zwingend, wenn auch vielleicht die Menschen des 13. Jahrh. noch den Sinn einigermaßen verstanden und nicht bloß gute Bausteine und Schmuckglieder zur Belebung der Wände damit heranzuholen beabsichtigt haben. Fastenau a. a. O. 50 ff. vertritt die rein religiös-christliche Deutung: die aufgerollten Seilen ähnlichen Kreise seien vielleicht als Fallstricke, als Attribute des Satans, aufzufassen, die erhobenen Arme als Zeichen der Bitte um Befreiung, seien also Arme eines Menschen. Andere deuten die Arme als segnende Arme Gottes. Man kommt damit nicht weiter. Auch Jung, der sich wiederholt darüber ausgesprochen hat<sup>3</sup>, glaubt, wie wohl er sie für „noch heidnisch“ hält, an Anbetungsgestus der im Ellbogen geknickten Arme, wobei er den Ringen um die Arme eine besondere Be-

<sup>1</sup> Es ist ganz ausgeschlossen, darin Falten eines engen Mantels zu sehen. Die Arme sind nackt, wie vor allem auch die Armbeuge zeigt. Aber es handelt sich auch nicht um „Ringe gegen Zauberei und Spuk“, sondern um eine religiös-positive Bedeutung, wie nachher gezeigt wird.

<sup>2</sup> Forderer, Tüb. Blätter 1937, 24 f. erkennt darin, wohl mit Recht, als erster den Rest der Darstellung des Hühnerwunders aus der Jakobslegende. Der Stein sitzt an seiner alten Stelle. Die Einritzung ist erst in den bereits eingefügten Quader gemacht worden.

<sup>3</sup> Eine Beziehung der Reliefs zu den romanischen Friesbildern der Schwärzlocher Kirche, wie Jung 219 vermutet, ist unmöglich. Es sind zwei ganz verschiedene Welten.

deutung im Sinne altgermanischer Weiheringe zuspricht und an die Eidringe oder aus goldenen Bougen bestehenden Tempelschätze erinnert.<sup>1</sup> Daß aber mit einer „Mythologisierung der wohltätigen Wirkung des Himmelsgestirns“ die Gedanken der drei Bilder in ihrem Zusammenhang, ja vielleicht in ihrer Steigerung entfernt nicht erschöpft sind, ist mir sicher. Andere denken an Mondsymbole.<sup>2</sup> Etwas näher kommt der Tiefe des Sinns der Versuch Wiebels<sup>3</sup>, der in den drei Bildern ähnlich wie in Hirsau Darstellungen der Himmelsrichtungen sieht, wobei jedoch er mit starken Störungen der ursprünglichen Lage rechnen muß. Er rechnet auch die anderen Bilder zum Zyklus, der in unserer nr. 1 im Osten — es ist aber auf der Nordseite — die aufgehende Sonne, in nr. 2 im Westen — tatsächlich an der Nordseite neben nr. 1 — im oval geformten, also zusammengerollten Seil die untergegangene Sonne und endlich in nr. 3 im Süden die den Scheitel des Himmels berührende Sonne darstelle. Soeben veröffentlicht Herbert Meyer-Göttingen<sup>4</sup> eine neue Deutung als Zauberbilder, mit denen die um die Kirche in der Tübinger Altstadt beheimateten Weingärtner die Sonne anrufen und zwar im Norden, um die Reben gegen Kälte zu sichern und im Süden, um die Sonne zu bannen, daß „sie nicht auf die etwa frostgebannten Reben scheine“. Diese hat den äußerlichen Vorzug, auf dem Boden der Wirklichkeit zu bleiben, aber auch die Nachteile einer rein realen verstandesmäßigen Deutung. Nichts spricht für die Spitalkirche als Pfarrkirche der Weingärtner. Die Bilder sind dazu gewiß älter, als der Tübinger Weinbau, der erst am Ende des 13. Jahrh. erwähnt wird. Und warum hat nur eines der drei Bilder die Geste der erhobenen Hände? Warum sind es auf der Nordseite zwei, die ja dann dasselbe be-  
sagen?

Ich knüpfe an die Felsbilder der germanischen Bronzezeit an, an die sie vor allem auch in der Armhaltung erinnern. Wie diese, sind sie nur verständlich auf dem Hintergrund der nordischen kosmischen Verbundenheit. Wir kommen hier nicht weiter mit der Deutung aus Symbolen, mit reinen Ergebnissen des verstandesmäßigen Denkens, sondern nur, wenn sie uns Wirklichkeit, freilich vom Stoff befreit, werden. Es ist eine dreistufenförmige Einheit. Sie sind miteinander verbunden durch die dem Prähistoriker geläufigen lappenartigen Ansätze der mit Mittel-

<sup>1</sup> So Jung, *Germ. Götter* 219 ff., *Mannus* 1928, 157 ff. und *Festschrift für Neeb* 34 ff. — Auch O. Weinreich glaubt an heidnische Sonnensymbole, *Menekrates, Zeus und Salmoneus* 1933, 123 mit Abb. 3.

<sup>2</sup> So Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung* 124, 106. Dann „*Sammler*“ (Beil. der *München-Augsburger Abendzeitung*) 1924, Nr. 129 f.

<sup>3</sup> Wiebel a. a. O. 11 ff.; jetzt aufgenommen von Forderer a. a. O.

<sup>4</sup> H. Meyer, *Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen. Forschungen zum deutschen Recht* Bd. II, H. 3, S. 105.

stachel versehenen Metallscheiben der Bronzezeit, die dort etwa zum Anhängen an eine sie verbindende Kette dienen. Aus der süddeutschen Bronzezeit<sup>1</sup> bildet Kraft, Kultur der Bronzezeit in Süddeutschland

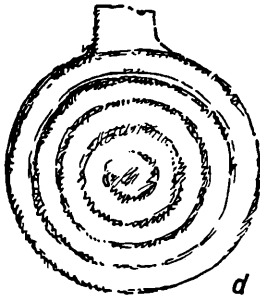
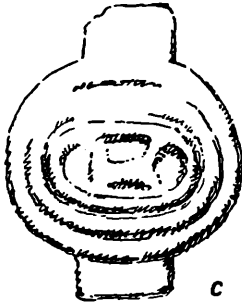
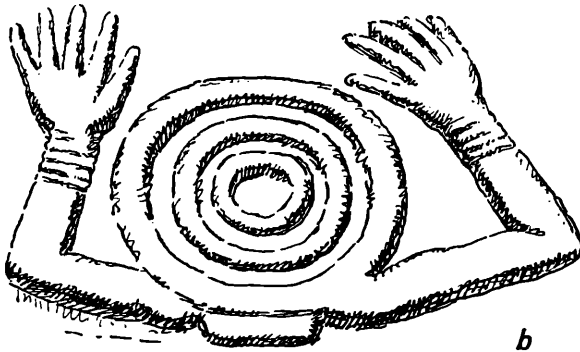
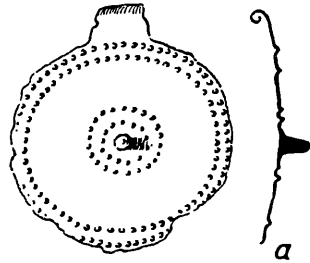


Abb. 9.  
Metallscheibe der älteren Bronzezeit (a) zur Erklärung der ideal gedachten ursprünglichen Lagerung der drei Tübinger Reliefs (b—d).



T. XX f. solche ab (Abb. 9a), darunter auch solche mit dem konzentrischen Kreisornament, genau wie unsere Bilder. Da nun die heutige Einfügung mehr oder weniger zufällig ist, sind wir frei in ihrer Zusammen-

<sup>1</sup> Fast noch bezeichnender sind etwa ungarische Bronzescheiben, wie sie im 24./25. Ber. der Röm.-Germ. Kommission 1937 T. 34 Tompa aus Tószeg abbildet.

92 P. Goeßler: German.-Christl. an Kirchen u. Friedhöfen Südwestdeutschlands  
stellung. Unter Zuhilfenahme der Lappen nehme ich eine ursprüngliche Aneinanderreihung übereinander an: unten (Abb. 9 c) der einfache, vierfache Kreis jedoch umgekehrt als heute, also mit dem Lappen nach oben; dann in der Mitte, mit Ansätzen zu beiden Seiten, der dreifache, oval verzogene Kreis (Abb. 9 b), im Inneren ein unsicheres, jedoch offenbar vierbeiniges, also tierähnliches Gebilde, wie etwas Werdendes, vergleichbar dem vitellum der mittelalterlichen Philosophie; endlich zu oberst der dreifache Kreis mit Lappen nach unten und darüber die Arme des Menschen zum Lichte emporgestreckt (Abb. 9 a). Es sind also Steinprojektionen solcher ihre Wurzeln in der germanischen Bronzezeit habenden metallenen Schmuckscheiben, die in der ursprünglichen Anordnung als Band übereinander geordnet waren. Es drängt sich in ihnen zum Bilde die Weisheit, die die geistigen Dinge tief geschaut hat. Aus dem geschlossenen Kreise des Gewordenen tritt schließlich der aus dem Göttlichen gespeiste Mensch hervor, der als kosmisches Wesen seiner Hände Werk zu vollbringen bereit ist, der auf Erden wirkende Mensch des Lichts.<sup>1</sup>

Damit ist gegeben, daß den Tübinger Reliefs eine einzigartige Bedeutung in dem ganzen Schatz der frühen Denkmäler dieser Art zukommt, eben als ein Zeugnis, das von der urgermanischen Weisheit unserer Vorfahren kündigt. Wir danken der Kirche, daß sie uns diesen Schatz aufbewahrt hat. Wer wollte da noch vom finsternen Mittelalter reden? Es wird vielmehr ganz helle und zeugt laut von der Größe des in der religiös-sittlichen Eigenart begründeten Gottesglaubens, der in der germanischen Seele gewirkt hat als stärkste Kraft des deutschen Idealismus.

---

<sup>1</sup> Vgl. auch R. Karutz, Vom frühgermanischen Menschen. Allg. Zeitung Chemnitz 7. X. 1933.

# GRIECHENTUM UND EVANGELIUM

VON HERBERT PREISKER IN Breslau

Vortrag, gehalten in der Reihe der öffentlichen Universitäts-Abendvorträge in  
Breslau am 2. Februar 1938.

Die ganze heutige weltanschauliche Ausrichtung legt die Frage nahe, wie die westliche Kultur zum Evangelium steht. Ich brauche nur hinzuweisen auf die vielfache Literatur, die Jesus als Arier wertet und eine rein arische Religion bei ihm findet. Aber auch dort, wo solche Frage als nicht lösbar anerkannt wird, erörtert man doch nicht minder ernst die andere Frage, wie weit westliches Gedankengut im Evangelium vorliegt. In jüngster Zeit hat dies der Romanist an der Berliner Universität E. Wechsler getan in seinem anregenden Buch „Hellas im Evangelium“ (1936); er läßt den Galiläer Jesus (vgl. z. B. S. 273, 283 ff., 292, 308, 314) vom Griechengeist berührt, ja erfaßt sein. Auch auf die Bücher von M. E. Winkel weise ich hin.<sup>1</sup> Und in einem Aufsatz im ARW. 35 (1937) 42 ff. betitelt „Herakles und Christus“ hat Fr. Pfister auf das Heraklesbild bei den Stoikern hingewiesen und vornehmlich zwei dem Seneca zugeschriebene Heraklestragödien herangezogen, von denen besonders die zweite, Herakles auf dem Oeta (Heracles Oetaeus) wichtig ist.<sup>2</sup> Verf. kommt hierbei zu dem Ergebnis, daß ein quellenmäßiger Zusammenhang zwischen dem ältesten vor den Synoptikern liegenden Evangelium und einer kynisch-stoischen Herakles-Biographie vorliegt. Es ist ja bekannt, daß schon früher die auffallende Ähnlichkeit der Lehre Jesu mit der stoischen Philosophie beachtet worden ist; ein Buch, wie das von Bonhöffer, Epictet und das Neue Testament (1911) ist ein beredtes Zeugnis dafür. Auch W. Bauer hat in seinem schönen Aufsatz „Jesus der Galiläer“ die galiläische Heimat Jesu in ihrer stark hellenistischen Kultur eingehend geschildert und kam damals, 1927, zu dem Ergebnis, daß sich Jesus in seinem synkretistisch erweichten Judentum mit den Heiden leichter

<sup>1</sup> M. E. Winkel, Der Sohn 1935; Das ursprüngliche Evangelium 1937.

<sup>2</sup> Es ist für unsere Zwecke gleichgültig, ob beide Dramen von Seneca sind; jedenfalls stammen sie aus dieser Zeit. Vgl. E. Ackermann, Der leidende Herakles des Seneca, Rhein. Museum f. Philologie, N. F. 67 (1912) 425 ff.; O. Edert, Über Senecas Herakles u. den Herakles auf dem Oeta, Diss. Kiel 1909. Während A. beide Dramen für echte Werke Senecas hält, wie auch Pfister meint, hält E. den Verf. des Heracl. Oet. für einen interessierten u. in den Tragödien Senecas sehr belesenen Mann, a. a. O. 105. Im älteren Stück wird der menschliche Held geschildert, in Heracl. Oet. dagegen der übermenschliche, göttliche Heros.

verständigen konnte als mit strenggesinnten Juden (S. 28). Im Jahre 1935 ist G. Bertram in einem Aufsatz im ARW. der Frage des „Hellenismus in der Urheimat des Evangeliums“, also in Galiläa, noch genauer nachgegangen und hat den stark hellenistischen Einschlag in diesem Teil Palästinas nachgewiesen und seine Ursachen herausgestellt.<sup>1</sup> Aber noch viel weiter zurück läßt sich unser Problem verfolgen. Schon der Pariser Bibliothekar und vielseitige Gelehrte Budaeus (gest. 1540) schrieb ein Werk „Über den Übergang des Hellenismus in das Christentum“; er verwies auf die Ansätze des Christentums in der griechischen Antike. Auch Erasmus von Rotterdam und Melanchthon haben sich mit dieser Frage beschäftigt. Erst recht in der Zeit des Rationalismus im 19. Jahrh. ist die Behauptung vertreten worden, daß Jesu Religion weithin von Seneca und der übrigen Stoa abhängig sei.<sup>2</sup> So hat das hier aufgeworfene Problem schon seine lange Geschichte; freilich brennend ist es in unseren Tagen nach der Seite hin geworden, daß man in weitem Maße dem Evangelium nur dann Anerkennung zollen will, wenn es griechischen, also dem Sinne nach abenländischen, und nicht morgenländischen Geist atmet.

Nun ist eins von vornherein sicher: Galiläa ist zur Zeit Jesu kein rein jüdisches Land. Zunächst ist es schon ganz eingebettet in eine nichtjüdische Umwelt, gleich ob wir an das hellenistische Skythopolis im Südwesten oder an Ptolemais und Tyrus im Nordwesten oder an die Landschaft im Nordosten denken. Von der eigentlich jüdischen „Provinz“ Judäa war Galiläa durch das halbheidnische Samaria getrennt. Gewiß hat seit rund 100 v. Chr. eine Befestigung des Judentums in Galiläa eingesetzt, aber es handelt sich hierbei nicht um eine Ansiedlung von Juden, sondern um Zwangsjudaisierung der Bevölkerung, um Aufzwingen der jüdischen Religion.<sup>3</sup> Dazu macht sich im Lande ein starker hellenistischer Kultureinschlag geltend. Auf der einen Seite bringen die ausländischen Großgrundbesitzer und ihre vielen Unterverwalter hellenistische Zivilisation von außerhalb mit.<sup>4</sup> Dazu blüht in den Städten der angrenzenden Gebiete römisch-hellenistische Kultur; Tempel, Theater, Gymnasien, Villen, Hippodrome, Markthallen, Bäder, Rathäuser, Stadien, Prunktore usw. reden eine deutliche Sprache. Nicht zuletzt haben Herodes d. Gr. und seine Söhne diese Entwicklung gesteigert. Herodes will ja

<sup>1</sup> Zu diesen Fragen vgl. auch Joh. Leipoldt, Gegenwartsfragen in der Neutestamentlichen Wissenschaft 1935; Ders., Jesus u. Paulus — Jesus oder Paulus? 1936; Ders., Der Gottesdienst der alten Kirche 1937.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. Bruno Bauer, Christus u. die Caesaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum 1877. Vgl. Joh. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa (1932) 8 ff.

<sup>3</sup> A. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes I (1901) 275 f.; G. Bertram, a. a. O. 269; Josephus, ant. XIII 11, 3.

<sup>4</sup> G. Bertram a. a. O. 270 f.

bewußt ein Fürst im Stil des Hellenismus sein. Hat er schon im jüdischen Jerusalem gewaltige hellenistische Neubauten aufgeführt wie seinen Königspalast, den Tempel und die Stadtmauern, so ist die hellenistische Kulturpolitik unter ihm und seinen Söhnen in Galiläa noch ausgeprägter hervorgetreten, erst recht baut er rein in diesem Geist Samaria, Sebasta und Kaisareia. Ich erinnere auch nur an die erhebliche hellenistische Beeinflussung Galiläas durch die gesamte Verwaltung, die ganz vom hellenistischen Recht durchtränkt ist; nicht zu unterschätzen ist der hellenistische Geist, der über die Militärstationen ins Land kommt. Wie stark die Einwirkung war, ist an der Tatsache zu erkennen, daß selbst die Synagogen mit Tierbildern und astrologischen Symbolen verziert sind. Kynisch-stoische Wanderredner treten gewiß in Galiläa auf und sind sicherlich auch Jesus begegnet. So steht als Tatsache fest: 1. Galiläa ist weithin hellenisiert worden. 2. Die Galiläer wachsen ohne die strenge pharisäische, schriftgelehrte, gesetzlich-enge Schulung, die in Judäa herrscht, auf, und damit ohne die Angst, daß der Verkehr mit Heiden unrein mache, Sünde sei.

Trotzdem wird zunächst festzustellen sein: Jesus kommt vom Judentum her. Ich kann dies hier nur an wenigen, aber bezeichnenden Einzelheiten aufzeigen. Zunächst denke ich an die sprachlich-formale Seite. Gewiß ist das „Unser Vater“-Gebet gegenüber den jüdischen Gebeten auch dem Gehalt nach neues Beten; aber der Stil einzelner Bitten (z. B. der 1. und 2.) ist ohne Parallelen aus jüdischen Gebeten nicht zu denken. Und die formale Verwandtschaft der Jesusprüche mit rabbinischen Sätzen ist ohne Abhängigkeit von dort nicht zu erklären.<sup>1</sup> Wenn auch ein gut Teil der Gleichnisse Jesu von der Volkspoesie herkommt und nicht so sehr vom Rabbinismus<sup>2</sup>, und wenn es auch einseitig sein dürfte, Jesu Bildersprache lediglich aus dem Gut der Rabbinen erklären zu wollen, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Gleichnisse jüdischem Volksglauben entstammen und viele seiner Weisheitsprüche sich mit jüdischer Volksethik berühren. Jesus verwendet ebenso den jüdischen Reihenspruch wie die jüdische Zahlenfolge. Dies festzustellen, mag hier jetzt genügen.

Aber auch von der Sache selbst her ergibt sich unsere These: Jesus kommt vom Judentum her. Daß Jesus erst auf jerusalemischem Boden

<sup>1</sup> So auch J. Leiboldt, *Der Gottesdienst der ältesten Kirche* (1937) 19 Anm. 3. Im übrigen vgl. Strack-Billerbeck, *Kommentar z. Neuen Testament aus Talmud u. Midrasch I*, 1922; G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums* 1926.

<sup>2</sup> Mit Recht weist O. Weinel, *Die Bildersprache Jesu* (1900) 11, auf den Unterschied zur Bildersprache des Paulus hin, der im Banne der pharisäisch-jüdischen Gleichnissprache von Rechtfertigung u. sonstigen rabbinisch-juristischen Bildern spricht.

zum Bekämpfer der Schriftgelährten und Pharisäer geworden ist<sup>1</sup>, mag wahrscheinlich sein. Ohne Zusammenstöße allerdings wird es auch in Galiläa nicht abgegangen sein. Und er wäre wohl nicht nach Jerusalem gegangen, um dort die Entscheidung herbeizuführen, wenn er nicht schon in Galiläa gegen die Verzerrungen des Gesetzes aufgetreten wäre. Jedenfalls ist er an der Reinigung der jüdischen Frömmigkeit zu innerlichst beteiligt, was nur für denjenigen ein so ernstes Anliegen ist, der vom jüdischen Volk herkommt und sich also dafür verantwortlich weiß (Matth. 23, 27; Luk. 13, 34).

Noch eindeutiger wird der Tatbestand, wenn wir uns mit einigen Grundgedanken Jesu beschäftigen. Nur zwei davon greife ich hier heraus. Der Grieche kennt den Begriff Sünde als nicht wieder gut zu machende Beleidigung Gottes nicht. Für griechisches Denken ist der Mensch durch den Logos mit der Gottheit verwandt und sein eigener sittlicher Gesetzgeber. Auch für die Stoa, die rückhaltlos gegen die Zeitlaster kämpft und Sünde ernst nimmt, ist Sünde eine Selbsttäuschung des Menschen und beruht auf Unwissenheit dessen, was gut, nützlich, naturgemäß und vernünftig ist. Das Nachprüfen der Sünde vollzieht sich nicht zwischen Mensch und dem heiligen Gott, sondern auf der einlinigen Ebene des menschlichen Verstandes; der Mensch findet neue Erkenntnis und richtet dementsprechend sein weiteres Handeln ein.<sup>2</sup> Jesus dagegen hat die alttestamentlich-jüdische Sündenauffassung: Sünde ist Auflehnung gegen Gott, ist Ungehorsam gegen Gott, und nicht richtiges Denken hilft weiter, sondern gänzlichliches Umwenden des Willens, Änderung der innersten Willenshaltung, eben *μετάνοια*. Dazu erschauert Jesus vor der Macht der Sünde; denn für ihn ist nur einer, Gott allein, gut (= heilig), (Mark. 10, 19), und alle Menschen müssen beten „Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben haben unseren Schuldigern“ (Matth. 6, 12).<sup>3</sup> Der Stoiker bekennt sich dazu: „Ein Mann, der sich sittlicher Stärke befeißigt, kann nicht überwunden werden. Denn entweder läßt er sich in einen Kampf, dem er nicht gewachsen ist, nicht ein, oder wo er sich einläßt, darf er seiner Stärke trauen... Wie sollte es also fehlen können, daß er nicht unüberwindlich wäre“ (Epict., diss. III 6,5 u. 7). Demgegenüber kennt Jesus die Dämonien des Lebens und die menschliche Grenze und lehrt die Jünger beten: „Führe uns nicht in Versuchung“. Wer wie die Jünger auf Höhenwegen schreiten soll, gerade der lebt ständig in Gefahr, entweder in die Tiefe zu stürzen oder selbstherrlich (Pharisäer) zu werden

<sup>1</sup> W. Bauer a. a. O. 30.

<sup>2</sup> Vgl. H. Preisker, Neutestamentliche Zeitgeschichte (1937) 63 f.

<sup>3</sup> Dazu vgl. Matth. 7, 11 = Luk. 11, 13. So hat gewiss Jesus keine theologisch ausgeklügelte Erbsündenlehre (Wechsler 190), aber trotzdem sieht er die Menschen in Abstand und Schuld Gott gegenüber.



und den großen Aufgaben nicht gewachsen zu sein. Jedenfalls lebt der Jünger ständig im Bewußtsein der Gefahr gerade im Blick auf die menschliche Schwäche und wendet sich bittend an Gott, weil er weiß, daß er nur auf der Höhe sich halten kann, wenn Gott hilft.

Noch einen anderen Gedankenkreis: Für den Griechen fällt Sittlichkeit und Glückseligkeit zusammen; daher besteht die sokratische Glückseligkeit im seelischen Wohlgefühl, im Frieden des guten Gewissens. In der griechischen Ethik findet alle Sittlichkeit Ausgleich und Lohn auf Erden. Aber auch da, wo vom Lohn im Jenseits die Rede ist wie bei Plato, wird der Lohn nie Beweggrund zu sittlichem Handeln. Die Stoiker predigen, daß die Tugend ihren Lohn in sich selbst habe, Sen., vit. beat. 9, 4; Epict. III 24, 50. Und Marc Aurel genügt es, „etwas der Natur gemäß getan zu haben“, 9, 42, 12 f., so daß von Lohn nicht mehr die Rede sein kann. Auch wenn Seneca um eine höhere Lichtwelt weiß, ist das für ihn kein Beweggrund für sittliches Handeln. Erst recht fällt das dort weg, wo nach dem Tode „alles dahin ist“, M. Aurel 8, 2.<sup>1</sup> Darum ist für Cicero honestum, was um seiner selbst willen ohne allen Lohn getan werden kann.<sup>2</sup> Ganz anders Jesus. Auch wenn man in der uns vorliegenden Überlieferung viele Worte als erst in der späteren judenchristlichen Gemeinde entstanden ansieht, so bleibt doch bestehen, daß Jesus im Zusammenhang mit dem Gedanken vom Reich Gottes und vom Gericht dem Lohngedanken eine entscheidende Rolle zumißt.<sup>3</sup> Gott verlangt als Herr und König Gehorsam, Gott nimmt Stellung zum Verhalten des Menschen mit „Ja“ oder „Nein“, mit Lohn oder Strafe.

Wie für Jesus zu Gott gehört, daß er belohnt, so zum Menschen, daß er gehorcht. Auch hier liegt eine nicht zu übersehende Übereinstimmung Jesu mit dem Judentum vor. Im Judentum gebietet Gott und der Mensch hört und gehorcht. Anders der Grieche. Der philosophische Staatsmann Platos steigt ins Reich der Ideen und holt sich nicht Gebote, sondern sein Aufstieg ist ein schöpferischer Denkprozess, aus dem ihm nicht ein fertiges Gesetz gegeben wird, sondern aus dem die freie Tätigkeit des Staatsmannes folgt. Oder anders ausgedrückt: dem jüdischen Propheten wird befohlen, und er hört auf die Gebote, das platonische Hinwenden zum Reich der Ideen ist freie Tat menschlichen Geistes. Gewiß betont die Stoa sehr stark den Gehorsam gegen Gott, aber es ist dies nichts anderes als die Übereinstimmung mit der Natur in uns und der Vernunft in uns. Bei Jesus hingegen handelt es sich wie im Judentum um ein Hören und Gehorchen auf das Gebot, den Willen, das Wort Gottes.

<sup>1</sup> Vgl. Epict., diss. II 8, 28.

<sup>2</sup> Fin. II 14, 45.

<sup>3</sup> Weiteres s. S. 101.

So gewiß aber nach alledem Jesus vom Judentum herkommt, so sicher ist doch auch das andere: Jesus bekämpft rückhaltlos zunächst einmal pharisäische Frömmigkeit. Mit aller Bestimmtheit wendet er sich gegen die pharisäisch-rabbinische Art, Gottes Willen in Hunderte von „begrifflich und juristisch ausgeklügelte Einzelgebote“<sup>1</sup> zu zerlegen und dann deren buchstäbliche Erfüllung zu fordern. Ihm geht es in Anlehnung an die Propheten im schroffsten Gegensatz zu dieser Gesetzes-Dialektik und -Kasuistik vielmehr darum, daß die Menschen aus einer einheitlichen, geschlossenen, verinnerlichten Lebenshaltung, aus einem einheitlichen, von Gott bestimmten Willen leben, Matth. 12, 34f., aus einem sonnenhellen, reinen Herzen, und daß ihnen alles sittliche Handeln Ausdruck dieser Herzensverfassung, dieser innersten Ausrichtung ist; dann ruft er „Heil“ über die Menschen mit den reinen Herzen, Matth. 5, 8. Während also die Rabbinen mit oft lächerlichen<sup>2</sup> Einzelfragen das Leben vom frühen Morgen bis späten Abend einzwängen, erklärt Jesus sämtliche Reinheitsvorschriften für ungültig und sieht nur auf die Gesinnung des Herzens, Mark. 7, 1 ff. = Matth. 15, 1 ff. Keine rituelle Reinigung hat einen Sinn, wenn das Innere des Menschen von niederer Gesinnung und liebloser Haltung verfinstert ist. Während für den Pharisäer die Beobachtung des Sabbatgebotes eine schwere Arbeit ist, die zu mancherlei schwerem Verzicht auf allerlei Selbstverständlichkeiten führt, liegt für Jesus die Sabbatheiligung allein in der Liebe, die dem Nächsten in körperlicher oder seelischer Not hilft (Matth. 12, 11 ff.; Mark. 3, 4; Luk. 14, 5; 13, 15 f.; Mark. 2, 23 ff.; 2, 27) und in dieser Leidenschaftlichkeit alle äußeren Sabbatordnungen umwirft. Alles Rechnen und Berechnen, alles Ausklügeln und begriffliche Erfassen des Willens Gottes, wie es pharisäische Frömmigkeit tut, ist bei Jesus beseitigt, wenn er das Reich Gottes nur den Menschen mit dem Kindersinn verheißt, d. h. denen, die unberechnend und schlicht, natürlich hingegeben an das Große und Heilige, voll Glauben an tausend Möglichkeiten Gottes sind Matth. 11, 25; Mark. 10, 15. Die Pharisäer können ihm daher nur „blinde Blindenführer“ (Matth. 15, 14) sein. Ist der Pharisäer beruhigt, wenn er ein Gebot, gleich ob es sich um eine äußere Ordnung oder eine ethische Pflicht handelt, auf ein Gebot Gottes beziehen kann<sup>3</sup>, so ist für Jesus nur gut und berechtigt, was der Mensch mit ganzem Herzen, mit innerster Bereitschaft tut

<sup>1</sup> E. Wechsler, a. a. O. 223.

<sup>2</sup> Darf man z. B. ein Ei essen, das eine gesetzesunkundige Henne am Sabbat gelegt hat (Mischna Jom tob I, 1)?

<sup>3</sup> J. Leipoldt, *Gegenwartsfragen* (1935) 39, weist auf Sanhedrin 65 b als bezeichnendes Wort hin: Auf die Frage, was den Sabbat vor anderen Tagen auszeichne, kommt die Antwort: „Der Wille des Herrn“. Vgl. H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, 2. Aufl. (1937) 117.

(Matth. 5, 21 ff.; Mark. 3, 35; Matth. 6, 22 f. = Luk. 11, 34—36).<sup>1</sup> Das wiederum führt hin zu griechischer Art, von der wir vorhin (S. 97) unter Hinweis auf Plato gesprochen haben. Und ebenso berührt sich Jesus mit der stoischen Ethik, nach der Seneca, de vita beata 8, 6 den sittlichen Menschen als den kennzeichnet, „der alles von innen heraus tut (omnia fecit ex imperio suo) und als ‚höchstes Gut‘ „den mit sich selbst einigen Geist“ (summum bonum esse animi concordiam) bezeichnet.

Aber nicht nur vom Pharisäismus, auch von der jüdischen Apokalyptik rückt Jesus ab. All die vielen verworrenen Bilder vom Reich Gottes, vom Los der Seligen oder der Hölle der Verdammten läßt Jesus beiseite; er weist lediglich den Menschen auf seine Verantwortung vor Gott und Gottes Richterspruch hin. Alle metaphysische Spekulation, alle Offenbarungen in Visionen<sup>2</sup>, alle fiebernd-ausmalende Hoffnung auf das Glück jenseitiger Seligkeit hat er abgelehnt. Er weist ab jede in der Apokalyptik so ernst betriebene Berechnung, wie lange die Welt noch Bestand haben wird, Mark. 13, 32. Die Weltabgewandtheit der Apokalyptik, die dort bis zur Askese gesteigert werden kann, liegt ihm fern, vielmehr lebt er im freudig-dankbaren Genuß der Naturgaben (Matth. 11, 16—19 = Luk. 7, 31—35). Die Apokalyptik sieht nur die düstere Welt. Jesus empfindet Freude an der Natur als Offenbarung Gottes, Matth. 6, 26, 28; 5, 45, er steigt auf Bergeshöhen des galiläischen Hochlandes, um dort zu beten; er predigt sogar in der Natur, auf Bergen am See Tiberias. Wichtiger ist noch etwas anderes. Die apokalyptische Ethik kümmert sich so gut wie nicht um die Fragen des kulturellen und sozialen Lebens, ebensowenig wie um die Fragen des privaten Daseins in seinen konkreten Fällen (z. B. Verhalten zu Kranken, von Eltern und Kindern zueinander, usw.); das verrät die einseitige Jenseitsausrichtung der weltabgewandten „Pietisten“-zirkel, der „Stillen im Lande“; sie kümmern sich nicht um die Welt und ihre Not, weil sie nur mit dem baldigen Ende dieses Weltlaufes rechnen.<sup>3</sup> Auch Jesus sieht auf das kommende Reich Gottes, lebt aber aus dessen Gewalt und verkörpert bereits seinen Anfang auf dieser Erde. Er weiß um die Not und Schuld der Welt. Aber er überläßt die Welt nicht dieser Not und Schuld, sondern bekämpft alle Mächte der Finsternis, Krankheit wie Sünde, und will heilende Kräfte, heilend für Körper und Seele, der Welt schenken. Er steht nicht wie die Apokalyptiker gelöst der Welt gegen-

<sup>1</sup> Matth. 18, 23 ff. u. 5, 44 f. lassen sich kaum hier heranziehen, wie Leipoldt, Gegenwartsfragen S. 54 es tut.

<sup>2</sup> Leipoldt, Gegenwartsfragen 57, findet mit Recht solche Abneigung gegen Visionen in Luk. 16, 19 ff. Die gleiche Ablehnung von ekstatisch-verzücktem Wesen dürfte Matth. 7, 21 (= Luk. 6, 46) besagen. Vgl. 1. Kor. 12, 2.

<sup>3</sup> Vgl. H. Preisker, „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ (1937) 237 ff.

über, sondern in der großen Liebe ist er der Welt verpflichtet und handelt rettend, heilend in der Welt. So allein ist m. M. n. der Unterschied zur Apokalyptik zu bestimmen.<sup>1</sup> Auch wenn ich durchaus anerkenne, daß in der Überlieferung, wie sie heut auf uns gekommen ist, eine stärkere judenchristlich-apokalyptische Übermalung festzustellen ist, so ist doch ein so starkes Ausschalten der Eschatologie, wie es M. E. Winkel und Wechsler tun, eine literarkritische Willkür und ist nicht zu rechtfertigen.

Über die Loslösung vom Pharisäismus und das Abrücken von der Apokalyptik hinaus tritt Jesus zum Judentum überhaupt in Gegensatz; er überwindet es als ihm wesensfremd und hat beachtliche Berührung, Verwandtschaft mit griechischem und stoischem Geist. Die Ähnlichkeit der Gleichnisse Jesu mit den jüdischen ist heut so gut wie allgemein anerkannt. Und doch unterscheiden sich seine Gleichnisse von den rabbinischen einmal dadurch, daß die rabbinischen künstlich konstruiert, mit rabbinischer Kasuistik beladen sind und theologischer Problematik dienen, während Jesu Gleichnisse ursprünglicher Anschauungs- und Bildkraft entstammen und das Geheimnis des Reiches Gottes den empfänglichen Zuhörern veranschaulichen wollen. Als Sohn der Berge hat er viel Gleichnisse aus der Natur und dem in der Natur sich abspielenden Menschenleben gewählt. Diese Bilder, die er bringt, können überall entstehen, wo Aufgeschlossenheit für die Natur da ist, und so ist es kein Wunder, daß in den Gleichnissen Jesu genug Berührungen auch mit griechischer und stoisch-kynischer Predigt aufzufinden sind. Das hat Wechsler schön und überzeugend anschaulich gemacht, z. B. am Gleichnis vom viererlei Acker, wobei dann freilich der Unterschied bleibt, daß im 38. Brief Senecas die Samenkörner mit den Sätzen der Vernunft verglichen werden, während Mark. 4, 3 ff. davon handelt, daß die Königsherrschaft Gottes anhebt mit der gleich dem Samen ausgestreuten Frohbotschaft Gottes.<sup>2</sup> Aber daß Jesus, der so stark in der Natur lebt, Vergleichsstoffe gebraucht, die auch bei den Griechen, die ausgeprägten Sinn für das Wachstümliche und werdende hatten, beliebt sind, ist gewiß naheliegend und muß mit W. entsprechend betont werden, ohne daß irgend an literarische oder sonstige Abhängigkeit zu denken ist. Die gleiche unreflektierte Aufgeschlossenheit für die Umwelt, frei von spekulierender Grübeleien, genügt zu solcher Übereinstimmung. Daß Seneca auch sonst in seinem Stil klassisch-griechische Prägnanz

<sup>1</sup> Wechsler berücksichtigt viel zu wenig das „Eschatologische“ bei Jesus; z. B. die Predigt vom Reich Gottes wird zur bloßen Innerlichkeit gemacht. Eschatologie ist ihm vornehmlich erschreckende Drohpredigt S. 242 f. Das ist unangebrachte Modernisierung, wie es auch Winkel tut.

<sup>2</sup> Was übrigens W. nicht übersieht, z. B. S. 253.

aufweist und sich darin mit dem aramäisch redenden Jesus auffallend berührt, dürfte freilich eine doch willkürliche Behauptung Wechsslers (S. 275 ff.) sein; Seneca mit seinem rhetorisch-preziösen Stil<sup>1</sup> ist mit den aramäischen Jesusprüchen wirklich nicht in Vergleich zu stellen. Der Stoiker liebt gewiß kleine, inhaltvolle Sentenzen, vornehmlich am Schluß eines Absatzes; aber auch hier tritt das rhythmische Moment geradezu aufdringlich hervor, gesuchte Pointen in geziertem Stil, zu dem der rhetorische Schriftsteller Seneca paßt, nicht der schlichte galiläische Prophet.

Nun muß ich in diesem Zusammenhang noch eine Ergänzung dessen geben, was ich über den Lohngedanken bei Jesus gesagt habe. Vorhin sahen wir, Jesus geht vom jüdischen Sprachgut aus, jetzt müssen wir feststellen, daß er trotzdem gerade in diesem Gedankenkreis alle jüdischen Vorstellungen aufhebt. Wir haben oben festgestellt, daß Jesus nicht in griechischer Weise die Pflichterfüllung um ihrer selbst willen kennt. Er redet in jüdischem Stil vom Lohn, den Gott gibt. Und doch, was er darüber sagt, ist ganz gegen allen jüdischen Verdienstglauben gerichtet. Vor Gott hat für ihn kein Mensch Anrecht auf Verdienst (Matth. 20, 1 ff.; Luk. 17, 7 ff.), und wer nach menschlicher Anerkennung bei seinem Handeln schießt, stellt sich von vornherein jenseits aller Gottesgüte (Matth. 6, 1 ff.). Was Gott gibt, nämlich sein Reich, ist so gewaltig, daß sich Menschen das überhaupt nicht verdienen können. Es gibt also doch kein Rechnen mit Lohn bei Jesus. So ist der „Lohn“, den Gott gibt, nichts als das „Ja“, die Anerkennung Gottes zu menschlichem Gehorsam. Die Liebe Gottes verschwendet sich und beschenkt in einzigartiger, nur bei Gott möglicher Weise den gewiß unvollkommenen, aber guten Willen seiner Kinder. Nicht von der griechischen Linie, aber aus seiner Botschaft von der Liebe Gottes, die beschenken muß, hat Jesus die jüdische berechnende Lohnvorstellung ganz überwunden, den jüdischen Verdienstgedanken in der Frömmigkeit radikal gebrochen.<sup>2</sup>

Ebenso entschieden ist Jesu Abkehr von dem eng nationalistisch gefaßten Volksgott der Juden und seine Predigt von Gott als dem Vater aller Völker und Menschen. Die ganze jüdisch-apokalyptische Erwartung geht darauf hinaus, daß in dem neuen Aion Gott die Herrschaft über die Welt antreten wird, aber nur zusammen mit seinem jüdischen Volk. Wenn jetzt über die Welt noch die finsternen Mächte herrschen, so werden sie in der großen Wende vernichtet, Gott wird König sein über alles, und sein auserwähltes Volk

<sup>1</sup> Zum Ganzen der Stilfrage vgl. E. Norden, Die antike Kunstprosa I (1909) 306 ff.

<sup>2</sup> Zum Lohngedanken bei Jesus und im Neuen Testament vgl. meinen Artikel *μισθός* in „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“ IV, hrsg. v. Kittel.

wird über die Welt befehlen, Dan. 7, 27; I. Hen. 92, 4; syr. Bar. 72, 4 f. u. o. Und das pharisäische Judentum kennt erst recht nur Gott und sein Volk; wie eng nationalistisch dieser Gott gedacht ist, folgt daraus, daß Gott und seinem Volk allein die Ewigkeit gehört, Sanhedrin 110 b u. o. Demgegenüber verkündet Jesus die Botschaft von Gott und seinem Reich, die die Völker der Welt annehmen, während die Kinder Israels in die äußerste Finsternis gestoßen werden (Matth. 8, 11; Mark. 12, 1—12; Matth. 22, 1—14; 23, 37—39). Von hier aus ist es eine Notwendigkeit, daß Jesus es ablehnt, jüdischer Messias zu sein; das geht deutlich aus Mark. 12, 35 ff. hervor, wo er eine Gleichsetzung mit den Nachkommen Davids ablehnt. Jesus wird sich auch nicht „Menschensohn“ genannt haben, weder im Sinn der Henochapokalypse und keineswegs im Sinn des Menschenfreundes, des Menschlichen, wie ihn Wechssler, S. 334 deuten möchte. Letzteres dürfte bei dem apokalyptischen Fachausdruck ganz unmöglich sein. Jesus wird aber den Ausdruck kaum auf sich angewendet haben. Wenn er sich als diesen mythologischen Menschen gefaßt hätte, wie hätte er dann vor denen warnen können, die hier auf Erden als Messias auftreten, hat schon Merx mit Recht gefragt. Mit diesem Ausdruck hätte Jesus die bunte vielgestaltige apokalyptische Ausmalung und alles mythologische Beiwerk, das er sonst abgetan hat, in seine Botschaft doch wieder hineingenommen. Er dürfte sich der „Sohn“ genannt haben als der, der in engster Willens- und Gehorsamsgemeinschaft mit dem Vater steht. Die Judenchristen haben den Titel zu dem des „Menschensohnes“, die hellenistischen Christen haben ihn zum Namen „Sohn Gottes“, der bei ihnen geläufig war, erweitert.

Oft genug mögen gewiß die Heiden Jesus eher verstanden haben, als die Juden — und hier trifft sich unzweifelhaft seine Predigt mit der stoischen vom Weltengott aller Völker und Menschen. Es muß für jüdisches Empfinden untragbar gewesen sein, daß Jesus — nachdem in einem Erlebnis, wie es Mark. 7, 24 ff. geschildert wird, erst einmal der Bann gebrochen und ihm seine weltweite Sendung und die Empfänglichkeit der Heiden aufgegangen war — unbekümmert um jüdische Abgeschlossenheit zu den Heiden geht, und daß er gewiß dankbar die Heiden unter seinen Zuhörern sieht und beläßt und ihren Glauben lobend anerkennt (Matth. 8, 10).

Aber die Berührungen Jesu mit griechischem Geist sind noch enger; man ist verleitet im Gegensatz zur geläufigen Betonung des Jüdischen in Jesus geradezu „Griechisches“ bei Jesus festzustellen. Es ist Eigentümlichkeit der griechischen Religion, daß die Götter nicht jenseits der Welt wohnen, sondern durchaus zur Welt gehören; zur Einheit der Welt gehört die Vielheit der Götter. Wenn auch die Achtung vor Größe und Würde der Götter durchaus vorhanden ist und das „schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl“ deutlich ausgeprägt ist, so stehen

die Götter doch nicht als das „Ganz andere“ fern der Welt, sondern die ganze Erde ist des Göttlichen voll. Und der Fromme betet Zeus als „Vater“ an. Aus den Schutzflehenden des Aischylos tönt uns immer wieder das Gebet des Chors entgegen:

„Mutter Erde, Mutter Erde, das Geschrei,  
das furchtbare, wende es ab;  
O Vater, der Erde Sohn, Zeus.“

Und Sophokles läßt Polyneikes sprechen:

„Doch wie die Gnade waltend teilt den Thron des Zeus, um jeglich Werk zu schlichten, laß sie auch um Dich, o Vater, walten.“<sup>1</sup>

Erst recht die Stoa ist getragen von dem Bewußtsein der Einheit von Gottheit und Welt. Wenn auch das Verhältnis zwischen Gott und Menschen bei Seneca immer kühl bleibt, bei Epictet und Marc Aurel spüren wir eine Gestimmtheit, die vom Glauben an die Nähe und Güte Gottes durchwärmt ist. So weiß sich der Stoiker allenthalben, selbst in der Not, in der Gottheit geborgen, und Epictet findet das schöne Wort: „... denn er wußte, daß kein Mensch vaterlos ist, sondern stets und ständig ist Zeus aller Menschen Vater.“<sup>2</sup> Aus diesem Glauben hat der Fromme ein zuversichtliches Gottgefühl, wie es Seneca in seinem 41. Brief ausspricht: „Gott ist Dir nahe, er ist bei Dir, in Dir...“. Und noch stärker hat Epictet das Bewußtsein, daß der Mensch sich nie allein fühlen soll „... denn ihr seid es nicht, Gott ist in euch, und euer Schutzgeist ist euch nahe.“<sup>3</sup> Auch das Judentum kennt Gott den Vater, ja redet ihn sogar so an bei der Bitte um Vergebung der Sünden im sog. Achtzehnbittengebet. Auch um Gottes Nähe weiß das Judentum; sonderlich in den Gebeten der Synagoge kommt das zum Ausdruck: „Aber der Heilige, gepriesen sei Er, scheint ferne, und nichts ist näher als Er. Denn ... von der Erde bis zum Himmel ist ein Weg von 500 Jahren. ... Siehe, wie hoch ist Gott über der Welt erhaben. Aber ein Mensch geht in die Synagoge und stellt sich hinter eine Säule und betet flüsternd, und der Heilige, gelobt sei Er, hört seine Gebete“ heißt es j. Berakhoth 13 a. Freilich, nun ist dazu einschränkend zu sagen: Im Judentum ist Gott in erster Linie Herr und König, der fordert und gerecht ist. Im Judentum ist das Verhältnis zwischen Gott und Menschen eben doch ein Rechts- und Leistungsverhältnis. Gott fordert, und der Mensch hat Gottes Willen zu tun und die so verlangten Leistungen aufzubringen. Der Fromme ist nun ständig in Unruhe, Angst und Unsicherheit, ob seine guten Werke Gott auch genügen, ob sie die Sünden zudecken. Daher fehlt dem Juden jede Zuversicht, das Gefühl erlöster Freiheit vor Gott. Deshalb ist es nicht Zufall, sondern in der ganzen

<sup>1</sup> Oed. Col 1267 f.

<sup>2</sup> Diss. III 24, 15; vgl. I 3, 1; Seneca, de benef. II 29, 4.

<sup>3</sup> Diss. I 14, 13 f.

Frömmigkeit begründet, daß der Jude, wenn er Gott als Vater anredet, nicht — wie dann Jesus — die familiäre Form „abba“ gebraucht, sondern die ungewöhnliche „abi“<sup>1</sup> als Zeichen dafür, daß er doch nicht Gott zu bitten wagt „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten“. Wo eben das Verhältnis des Menschen zu Gott eine Rechts- und Leistungssache ist, kann sich fröhliche Zuversicht und kindliches Vertrauen nicht voll entfalten. So ist auch zu verstehen, daß das Gefühl der Nähe Gottes z. T. verdrängt wird vom Glauben an den fernen Gott, z. T. stark abgeschwächt wird. In der jüdischen Apokalyptik, die alles Heil von der Zukunft, vom Ende der Zeiten erwartet, ist darum tatsächlich Gott fast gänzlich der Jenseitige, Weltentrückte geworden, der erst bei der Endoffenbarung, beim Weltende wieder handelnd eingreift. Bis dahin treten allerlei Mittelwesen zwischen Gott und Welt in den Vordergrund des Geschehens. In der pharisäischen Frömmigkeit kann Gott gewiß auch, vornehmlich dem Beter, nahe sein; aber das ist weniger zuversichtlich geglaubte und erlebte Wirklichkeit als theologisierendes Nachsinnen; unter solchen grübelnden Erwägungen erstickt teilweise doch die Lebendigkeit der erlebten Gottesnähe. Im hellenistischen Judentum, vornehmlich bei Philo, ist die Jenseitigkeit Gottes überbetont; in weltferner Geistigkeit ist die Gottheit von der Materie geschieden. Der Gegensatz des griechisch-stoischen und jüdischen Gottesglaubens springt in die Augen. In der einen Religion ist eben der Mensch Gottes Vertrauter, Gottes Freund, in der andern ist er Sklave und lebt von befohlener Leistung und aus der Angst vor dem streng fordernden und richtenden Gott. Wenn wir uns nun auf diesem Hintergrund anschaulich machen, wie unbefangenen Jesus und seine Jünger zu Gott als „Vater“ beten (Matth. 6, 9; Luk. 11, 2), wie selbstverständlich zuversichtlich der Vater-Gott als Geber aller guten Gaben gepriesen wird (Matth. 6, 4. 8. 14. 26; 7, 11; 10, 29; 11, 25; 13, 43; 16, 17; 18, 10; 20, 23; Luk. 6, 36; 10, 21; 11, 13; 12, 32; 22, 29; Mark. 11, 25), wie sich Gottes Kinder an dieser ihrer Berufung ungetrübt freuen Matth. 5, 45 f., so ist gar nicht zu zweifeln, daß hier ein Bezogen-sein und eine Gestimmtheit vorliegt, wie sie das Judentum vor Gott in solcher Ungebrochenheit nicht kennt, und die eher an den griechisch-stoischen Glauben an die Nähe Gottes und die stoische Zuversicht auf die Güte Gottes erinnert, wie sie uns in Epictet und M. Aurel begegnet sind. Freilich, Wechssler weist, S. 293, mit Recht darauf hin, dieser griechische „Einheitsgott“ blieb ein Werk der Menschenweisheit, er stand „nicht vor aller Welt und über aller Welt. Er füllt nicht mit frommem Schauer die andächtigen Seelen, er macht nicht insgeheim die Herzen zittern, er ist kein Rätsel, kein Geheimnis mehr.“

<sup>1</sup> G. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum (1932) 94.



Noch einen Punkt möchte ich hier herausgreifen: Die Predigt Jesu von der Herrschaft Gottes. Im Judentum ist dieser Glaube nach drei Seiten hin eindeutig gekennzeichnet: Einmal ist dies Reich Gottes eine jüdische Weltherrschaft mit Jerusalem als Welthauptstadt. Sodann ist dieses Reich noch ganz verborgen und kommt erst in einer leidenschaftlich erwarteten und künstlich zu errechnenden Zukunft. Schließlich kommt es durch Gottes Wunder. Völlig abgelehnt hat Jesus den Gedanken einer Herrschaft des jüdischen Volkes; er geht ja sogar so weit zu sagen, daß den Juden das Reich genommen wird, Matth. 21, 43. Für ihn sind alle Völker der Welt ins Reich Gottes berufen. Sodann ist für Jesus dies Reich nicht rein zukünftig, sondern mit seinem Auftreten, seinem Leben, Kampf und Sieg bereits in der Gegenwart da (Matth. 12, 28; Luk. 10, 18). Überall, wo Menschen Vergebung und Gottesfrieden empfangen, wo Not des Leibes und der Seele überwunden und geheilt wird (Mark. 2, 5 ff.; Matth. 9, 2 ff.; 18, 21; 11, 28 u. o.), wo Menschen Willen Gottes tun (Mark. 3, 35; Matth. 12, 50), wo „geistlich Arme“ reich werden (Matth. 5, 3), da ist Herrschaft Gottes schon im Anbruch. Aber die Kinder des Reichs erwerben nicht nur das Reich, um mit herrschen zu können, sondern sie sind Kampfgenossen ihres „Herrn“; sie stehen mit in dem großen Gotteskampf gegen die Mächte der Finsternis (Matth. 10, 1). Wenn auch für Jesus gewiß das Reich Gottes rettende Allmachttat Gottes ist, die Jünger Jesu werden in den Kampf gegen den Gottesfeind hineingezogen. In der Verkündigung Jesu ist der altiranische Gedanke vom Kampf und den Kämpfern wieder aufgenommen, der in der jüdischen Apokalyptik stark zurückgetreten ist und im pharisäischen Judentum überhaupt nicht mitspricht. So entlehnt Jesus den Begriff „Reich Gottes“ aus dem Judentum. Aber er gibt ihm einen anderen Gehalt. Die unbegrenzte Weite seines Reiches erinnert eher an den stoischen Weltstaat und das stoische Weltbürgertum. Die Menschen guten Willens, die zum Reich Gottes gehören, lassen sich leicht auf eine Linie stellen mit den stoischen frommen Weisen, die heroisch im Kampf stehen, die beweisen: *Vivere militare est*<sup>1</sup>, die das *resistere* als Losung haben und so ihre Tugend erproben.<sup>2</sup> Ebenso berührt sich diese Auffassung vom Reich Gottes mit der Art, wie in der stoischen Herakles-Lebensbeschreibung der Held gleichfalls einen göttlichen Auftrag erfüllt, indem er die Götterfeinde vertilgt und Erde und Meer befriedet, den Kampf führt gegen finstere Mächte, Wunder wirkt und durch Kampf und Leiden zur Vollendung kommt.<sup>3</sup> Von da her ist es begreiflich, daß eine Bitte im „Vater-unsere“ — so sehr es sich sonst in Einzelheiten mit jüdischen Gebeten berührt — keine Parallele im Judentum hat: die dritte Bitte, die ja nicht

<sup>1</sup> Seneca, ep. 95, 5.

<sup>2</sup> Seneca, de vita, 15, 5 f.

<sup>3</sup> Pfister, a. a. O. 49 f.

zum Gethsemane-Gebet in Parallele zu setzen ist, sondern die besagt, daß es Gott nicht um Beglückung der Judenschaft oder Beseligung der Jünger Jesu geht, sondern darum, daß seine Herrschaft, seine Macht, sein Wille sich durchsetzt, sich auswirkt, durch uns geschieht auf Erden wie im Himmel.<sup>1</sup>

Und doch, so verlockend und bestechend solche Vergleiche sind, bei genauerem Zusehen merken wir, daß bei Jesus doch auch in diesen Fällen nicht ein nur rein griechisches Empfinden Ausgangspunkt ist. In der Stoa ist Gott gewiß der Vater der Menschen; aber dies Vatersein Gottes ist in seiner Schöpfer Tätigkeit und Schöpfermacht beschlossen<sup>2</sup>; weil alle Menschen an der Weltvernunft Anteil haben, Logosträger sind, darum sind sie alle von Natur aus schon Kinder Gottes. Bei Jesus sind die Menschen Kinder Gottes, die sich ins Reich Gottes hineinrufen lassen, die das Reich Gottes stürmen (Matth. 11, 12), oder wie Kinder mit unverdorbener Empfänglichkeit dafür aufgeschlossen sind (Matth. 18, 4). Die Nähe Gottes geht in der Stoa im Pantheismus auf, im Neuen Testament bleibt Gott der Herr, dem gegenüber der Fromme Abstand und Ehrfurcht empfindet. Der Weltstaat der Stoa ist letztlich die Auswirkung des stoischen Individualismus, er ist das Nebeneinander von Einzelmenschen, die jeder für sich die Weltvernunft verkörpern und Glückseligkeit und Gleichheit und Freiheit in dieser aufgelockerten Weltmenschheit haben wollen. Reich Gottes bei Jesus ist nicht ein Nebeneinander von Einzelmenschen, sondern ist Gewalt Gottes, die die einzelnen mit Vollmacht, Geist u. ä. ausstattet, so daß Gemeinde entsteht und die einzelnen zu Persönlichkeiten werden, die aus der Gemeinde und für die Gemeinschaft da sind. Der stoische Weltstaat ist ein politisches Phantasiegebilde, und darum führt dies Ideal leicht zum Übersehen und Nichtverstehen der volkhafter-naturegebenen Gliederung und Ordnung des geschichtlichen Seins. Reich Gottes liegt im Gegensatz zum politischen Leben von vornherein auf einer ganz anderen Ebene; mit seiner Herkunft aus dem „Eschaton“ und seiner Vollendung im Eschaton, — d. h. im Allerletzten nach Zeit und Wert gerteilt — ist es Wunderwerk, Schöpfung Gottes, hat nichts mit Politik etwa zu tun. Darum kann sich die Gottesgemeinde ungehindert in die einzelnen volkhaften Gegebenheiten einordnen. So ist griechische Gestimmtheit bei Jesus gewiß vorhanden, die aber freilich nicht bis in die Tiefen der letzten Beweggründe reicht;

<sup>1</sup> Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß der stoische Wille aus dem Leben sich oft genug zurückzieht und „sich nun gleichsam als gegenstandsloses Pflichtgefühl um sich selber dreht“ (A. Grunzky, Der Einbruch des Judentums in die Philosophie [1937] 11), was bei Jesus ausgeschlossen ist, da die *ἀγάπη* stets auf das „Du“ gerichtet ist.

<sup>2</sup> Epict. I 3, 1. 3; I 9, 6; IV 11, 3.

also könnte ich auch sagen, wohl griechische Gestimmtheit, aber nicht griechische Bestimmtheit.

Noch weiter müssen wir gehen: Jesus steht auch wiederum zu griechisch-stoischem Denken und Glauben in Gegensatz. Ich will mich kurz fassen und nur Grundsätzliches thesenartig herausheben: Es ist urgriechischer Glaube, daß der Mensch mit seinem Geist mit der Gottheit verwandt ist. Darum ist er sein eigener Sittengesetzgeber, und darum hat er gleichsam von Natur aus die Fähigkeit zum Guten. Er hat gewiß kleinere und größere Verfehlungen, aber er anerkennt nicht die Sünde als nicht wieder gutzumachende Gottentfremdung.<sup>1</sup> Er kennt nur Selbstbefreiung und keine Erlösung durch Gott. Er will eben „schön“ sein, und das ist ihm ein erreichbares Ziel.<sup>2</sup> Wenn die Stoa Erlösung predigt, so ist es Erlösung von einer falschen Meinung. Alle „Sünde“ ist darum bei ihr „eine auf Unwissenheit beruhende Abweichung vom Pfad der Vernunft“.<sup>3</sup> Stoische Erlösung ist also Erlösung von äußeren Nöten durch eine auf rechter Einsicht gewonnene neue, richtigere Beurteilung der Dinge und äußeren Umstände. Und wenn auch Herakles als „der Welt und der Menschen Heiland“ gefeiert wird, und wenn auch im äußeren Verlauf seines Lebens und Kämpfens bis zu Tod und Auferstehung viel Gemeinsames mit einzelnen Geschichten aus dem Leben Jesu sich findet<sup>4</sup>, an diesem Zug, wo es sich um die seelischen

<sup>1</sup> W. Nestle, Griech. Religiosität von Alexander d. Gr. bis auf Proklos III. (1934) 176.

<sup>2</sup> U. v. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen II (1932) 492.

<sup>3</sup> A. Bonhöffer, Epictet u. das Neue Testament (1911) 369.

<sup>4</sup> Am auffallendsten sind Einzelheiten wie *τερέσεται* Joh. 19, 30 und *peractum est* Sen. Heracl. Oet. 1476, ferner Herakles' Wort *spiritum admitte hunc precor in astra* verglichen mit Luk. 23, 46, weiter das Erbängen derer, die den Tod jedesmal ermöglichen, Judas und Deianeira (daneben sei bemerkt, daß ja doch Deianeira den Herakles nicht absichtlich tötete, sondern Nessus an seinen Leiden schuld ist, so daß Herakles nicht durch Menschenhand umkommt!); Einzelzüge aus den Geburts- und Jugendgeschichten (so z. B. die Wanderung der beiderseitigen Eltern an einen anderen Ort vor der Geburt). Hingegen würde ich allerdings meinen, daß in der Zusammenstellung Pfisters unter Nr. 3 „die Tätigkeit im Mannesalter“ die Übereinstimmung einfach gegeben ist mit der „Berührung“ von Urchristentum und Stoa. Was da von Herakles angeführt wird, ist allgemein stoisches Gut: so die Sendung durch die Gottheit vgl. Epict. III 22, 23, ferner das Sich-Ergeben in Gott, die Not der Anfechtung — alles das ist allgemein stoisches Gedankengut. In all diesen angeführten Stellen kann ich auch keine so nahe sprachliche Berührung finden, daß ich auf literarische Abhängigkeit schließen müßte. Daß die Legenden von Geburt, Tod und Auferstehung die entsprechenden Legenden der Evangelien bestimmt haben könnten, liegt nahe anzunehmen. Auch der Tod beider ist von gleichen Wunderzeichen begleitet: Finsternis, Erdbeben, Öffnen der Unterwelt. Und doch zeigen diese novellistischen Stücke der Evangelien bezeichnende Unterschiede. Nur an einem Beispiel will ich das herausheben: Matth. 27, 52f. erzählt, daß die Gräber sich auftun und viele Verstorbene leibhaftig auferstehen

Tiefen menschlichen Lebens handelt, geht er, eben weil er Idealbild und Vorbild des stoischen Weisen ist, natürlich auch vorbei. Für diese Seite des Lebens und diese Not ist der griechischen Welt das Verstehen noch nicht aufgegangen. Hingegen bei Jesus ist die Umsinnung, die er fordert, einzig Möglichkeit von Gott her: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott“<sup>1</sup>, und wo die Verkündigung der frohen Botschaft laut wird, da weiß sie zentral um Vergebung der Sünden Mark. 2, 5; Luk. 5, 20; Matth. 6, 12; Luk. 11, 4; Matth. 6, 14f; Mark. 11, 25; Luk. 6, 36; 7, 47; 23, 34. Also Jesus kennt nur Erlösung als Wundertat Gottes<sup>2</sup>, wobei hier dahingestellt bleiben kann, wie er sich dieses Handeln Gottes genauer denkt. Dabei ist allerdings zu beachten, daß Jesus den Menschen nicht so hoffnungslos düster beurteilt wie etwa das 4. Esrabuch, wenn auch nicht auf Grund eines wirklichkeitsfernen Optimismus, sondern aus dem Glauben an Gottes Liebe, die in ihrer erlösenden Macht den Menschen zur höchsten Vollkommenheit befähigt.

Auch sonst bewegt sich Jesus nicht auf derselben Ebene mit der Stoa, wie z. B. Wechssler diese Gemeinsamkeit sehen will. Um auch hier nur einiges hervorzuheben: Gewiß, Jesu sittliche Mahnungen z. B. in der Bergpredigt ähneln oft genug jüdischen und hellenistischen Weisheitsreden. Aber Jesu Sittlichkeit setzt, wie wir S. 98 sahen, einen einheitlichen Charakter, eine geschlossene Haltung, ein kraftvolles inneres Sein voraus, das dann eine stark leidenschaftliche oder innerlich-gehaltene und vertieft-gehaltreiche Seele offenbart. Diese Haltung wie die Einzelleistungen können dann aber nichts mit stoischer Ataraxie oder Apathie zu tun haben. Jesus, der über Jerusalem weint Luk. 19, 41 — man überlege, welch innere Erregung: ein Mann, der über sein Land weint! —, der die Händler aus dem Tempel peitscht Mark. 11, 15, wehe über die auf ihn nicht hörenden Städte ruft Matth. 11, 21; Luk. 10, 13f., Weherufe den Schriftgelehrten und Pharisäern entgegengeschleudert, — dieser Jesus, so glaube ich, war nicht die Verkörperung stoischer Apathie und Ataraxie. Und ich erinnere daran, daß er den Satan vom Himmel

---

und in Jerusalem erscheinen. Offenbar soll dieser novellistische Bericht die erste Wirkung des Todes Jesu in der folgenden Auferstehung anschaulich machen: der neue Aion ist hereingebrochen u. führt zum Leben. Hingegen Seneca, Heracl. Oet. 1135 ff. öffnet sich die Unterwelt und Herakles weiß nichts anderes als: „ich kehre zum Hades zurück“. Die starke Übereinstimmung in den Einzelheiten läßt eine Beeinflussung durch die Herakleslegende schon als wahrscheinlich annehmen; sie bestärkt mich auch in der Auffassung der hellenistischen Herkunft dieser Evangelien-Wundererzählungen. Einen quellenmäßigen Zusammenhang festzustellen, dazu scheint mir das Material allerdings nicht zu genügen.

<sup>1</sup> Mark. 10, 27.

<sup>2</sup> Das braucht nicht noch weiter im einzelnen belegt zu werden, da es bekannt genug ist.

stürzen sieht Luk. 10, 18, daß er Dämonen austreibt Mark. 3, 22; Matth. 12, 27; Luk. 13, 32, daß er Staunen und Entsetzen erregt mit seiner Predigt Luk. 4, 32, daß die Menschen an ihm, wie es Luk. 5, 26 heißt, Ungeheuerlich-Unfaßbar-Widersprechendes, „Paradoxes“, erfahren, daß er selbst den Seinen als „von Sinnen gekommen“ (Mark. 3, 21) erscheint! Und seine Forderungen richten sich ja auch auf Menschen, die von der Gewalt des Reiches Gottes, vom Sturmwind Gottes erfaßt sind, und muten ihnen oft genug Hochspannung, Unerhörtes zu, Höchstes und Größtes an Erfassen, Wagen und Leisten (Matth. 5, 48; 10, 37; Mark. 10, 21; Luk. 9, 60 ff.), weil „alle Dinge möglich sind dem, der da glaubt“ (Mark. 9, 23). Es heißt den Radikalismus, die Hochspannung, das Reich-Gottes-Feuer der Bergpredigt und der sonstigen Weisungen Jesu verkennen, wenn Wechsler S. 242 sie „überwiegend ruhig, freudig und freundlich, meist feierlich“ findet. Er verkennt, daß diese Worte nicht Paragraphen einer ethischen Kasuistik, nicht wohlabgewogene Lehren von stoischen Wanderrednern sind, die naturgemäße, leidenschaftslose, klar überlegte Weisheiten darstellen, sondern die einzelnen Worte sind nur Anweisung für eine bestimmte Lage eines Menschen mit einer von der Geist- und Machtfülle des Reiches Gottes bestimmten einheitlich-kraftvollen geschlossenen Herzenshaltung (Matth. 5, 3 ff.; 7, 16 ff.).<sup>1</sup> Es sind Worte für Einzelfälle bei Menschen, deren Handeln von der Lebens- und Geistgewalt Gottes getrieben und bestimmt ist (Mark. 10, 27).

Für griechischen Geist ist Erkennen und Handeln ein Aufnehmen des gegenüberstehenden Seins ins eigene Bewußtsein. Daher gibt es keine festgelegte Erkenntnis und starres Wissen. So muß der Weise immer wieder lernen, und kann überall lernen, selbst, wie von Diogenes v. Sinope berichtet wird, vom Kinde lernen. So war der Grieche nie befriedigt, vielmehr vom Eros nach Erkennen geradezu besessen und fühlte sich immer unvollkommen. Aber das hat nichts zu tun mit den „geistlich Armen“, wie Wechsler S. 261 meint. Jesus spricht von der inneren Not, vom Verarmen am inwendigen Leben, am Geist Gottes. Und im Gegensatz zur stoischen Weisheitsbetonung preist Jesus diejenigen glücklich, die Gott haben nicht auf Grund von Philosophie oder Theologie, sondern die aus der Offenbarung leben, welche den reinen, empfänglichen Herzen als Wunder geschenkt wird wie die Sonnenstrahlen den Blumen Matth. 11, 25 — ein Wort, das ein Stoiker nie verstanden hätte.

Es ergibt sich uns also die eigenartige Tatsache: Jesus geht nicht im Judentum auf, auch nicht im Griechentum. Das wird zuletzt noch eindeutiger, wenn wir noch einige Punkte herausgreifen, an denen Jesus weder vom Judentum aus noch vom Griechentum her zu

<sup>1</sup> Vgl. H. Preisker, Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums (1933) 45 ff.

begreifen ist; gelöst von beidem geht er seinen eigenen Weg, und bringt er seine eigene Botschaft. Und diese hat ihr Herzstück in der ureigenen Fassung der Botschaft von der Liebe Gottes. Von Erbarmen, Güte und Gnade Gottes redet auch das Judentum; aber diese Güte Gottes richtet sich nach des Menschen Leistung, sie ist nur vorhanden im Zusammenhang mit gerechter Vergeltung, als ausgleichender Lohn für menschliches Verdienst, eben Liebe im Dienst der Gerechtigkeit. Darum ist sie eingeengt und letztlich gebunden an menschliche Leistung. Die Weite und Größe, die Absolutheit göttlicher Liebe ist das nicht. Und der Gott der Griechen? Sophokles hat ein trotziges Dennoch des Glaubens gegenüber aller Ungerechtigkeit des Lebens, weil für ihn über allen Zweifel erhaben der Glaube an die göttliche Weisheit und Allmacht ist, um dessen willen er am göttlichen Sinn des Lebens und der Welt festhält. Für Sokrates steht Gott immer dem sittlich gut Handelnden bei, und darauf stützt er sein starkes Gottvertrauen. Für Plato ist die Gottheit schön, weise und gut (Phaidr. 246 d). Des Aristoteles Gott ist nicht da für Herz und Seele, sondern ist nur Hilfsmittel für verstandesmäßige einheitliche Erfassung der Welt, und diesem Gott ziemt nur das reine anschauliche Denken. Der Gott der Stoiker ist gewiß — besonders in der persönlichen theistischen Färbung Epictets — der Spender aller guten Gaben, der in väterlicher Fürsorge den Menschen nahe ist; aber schließlich sind dies alles blasse Gedankengebilde, die den Pantheismus der Stoa verhüllen, nicht durchbrechen. Erst recht bei dem tapferen, in allen Enttäuschungen aufrechten Marc Aurel ist Gott der der Natur immanente Gott, der dem einzelnen nicht so beistehen kann wie Epictets Gott; von gütiger Vorsehung ist nichts zu merken. So ist die griechisch-stoische Gottheit Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte. Aber nirgends ist Gott jene Liebe (*ἀγάπη*), von der Jesus predigt. Das Eigenartige im Gottesbilde Jesu ist nämlich, daß Gott nicht nur der allmächtige und unergründliche Herr der Welt ist, vielmehr: dieser Gott kümmert sich nicht nur um die geistig und körperlich Ausgezeichneten, sondern um alle Geschöpfe, und sonderlich um die Menschen in allerlei Nöten, um die Bedrückten, die Verachteten, die Menschen mit der leidenschaftlichen Sehnsucht wie um die schlichten Naturen mit dem Kindersinn. Aber es ist nicht nur gütige Fürsorge, sondern es ist ein Aufnehmen des Menschen in die väterlichen Arme, ein Retten aus der tiefsten Not und Nacht der Schuld, selbst wenn andere Menschen nichts mehr zu hoffen wagen (Luk. 15, 11 ff.). Gott, wie ihn Jesus verkündet, reißt den Menschen hinein in die Lebens- und Geistmächtigkeit des Reiches Gottes und befreit die Menschen zur Gewalt des Glaubens, dem alles möglich ist, und zur Kraft ganzen selbstlosen Einsatzes bis zum höchsten Opfer. Diese Befreiung des Menschen aus aller Not Leibes

und der Seele zur lichten Freiheit der Kinder des Reiches Gottes — das ist Jesu Botschaft von der Liebe (Agape) Gottes. Diese Liebe, die nicht nur den Leib zur Schönheit verklärt, die nicht nur die Seele allein rettet, sondern Seele und Leib heiligt, den Menschen in seiner Ganzheit bejaht und aus aller Not und Schuld erlösen und in die Verklärung des Reiches Gottes hineinziehen will, das ist die Liebe Gottes, um die weder Griechen noch Juden vorher wußten. Diese Liebe wartet nicht auf ein verdienstvolles Leisten seitens der Menschen, wie die Juden rechnen; sie bindet sich nicht an menschliche Weisheit und Erkenntnis, wie die Griechen meinen; sie ist nicht abhängig von irgendeiner Sakramentsmagie, an die sich die hellenistischen Kulte hängen, — unabhängig von all solchen Einengungen menschlicher Religionseinrichtungen und menschlicher Glaubenssätze schenkt sich Gott in seiner Liebe dem Menschen, sucht und erlöst den Menschen.<sup>1</sup> So wenig kultische Opfer Voraussetzung dieser Liebe Gottes sind, so radikal werden Kultopfer als Dank abgelehnt. Nur einen „Dank“ gibt es, nämlich daß der so von der Gewalt des Reiches Gottes überfallene Mensch diese Mächtigkeit auch auswirkt, und das geschieht wieder nur in solcher Liebe (Agape) zu dem Nächsten, d. i. seinem Mitmenschen und seinem Volk. Liebe, die nicht rechnet und wägt, mit aller Unerhörtheit des Dienens bis zur Hingabe des Lebens, ohne Grenzen zu kennen, ohne müde zu werden, Liebe eben mit der befreienden Gewalt des Himmels, die nicht eine Tugend neben anderen ist, sondern die das ganze Leben bestimmt und das gesamte Sein ausmacht, sich nicht von der Welt löst, sondern helfend, heilend, erlösend in der Welt wirkt<sup>2</sup>, diese Liebe ist wirklich „ein neu Gebot“ gegenüber stoischer Menschenfreundlichkeit und jüdischer Nächstenliebe — eben ein Abglanz und eine Auswirkung der Liebe, die Gott selbst ist.

Das alles wird nun bei Jesus nicht vorgetragen als eine Philosophie mit ihren Lehrsätzen, wie es griechisches Wesen ist; nicht vorgetragen als ein Gesetz mit hunderten von Einzelauslegungen; nicht vorgetragen als Mythos mit seinen Phantasiegebilden (wie es der Hellenismus mit den Göttermythen eines Dionysos, Serapis, Mithra usw. getan hat). Sondern das alles ist dargestellt an Predigt und Schicksal Jesu selbst: Liebe Gottes, die lebt und wirkt im Kampf gegen alle Finsternis, die befreit und erlöst, die dient und opfert, die rettet und lebendig macht und siegt, auch gerade wenn es durch Unbegreiflichkeit und Sterben geht. Gewiß auch Herakles wird uns als Gottmensch und Weltheiland vorgestellt mit seiner bis zum Ende sich bewährenden Menschenliebe, Ausdauer und Furchtlosigkeit; auch er lebt gleichsam seine Botschaft

<sup>1</sup> Vgl. H. Preisker, „Die urchristliche Botschaft von der Liebe Gottes im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte“ 1930.

<sup>2</sup> H. Preisker, Geist und Leben . . . (1933) 68 ff.

vor, und hilft den Menschen in ihren äußeren Lebensnöten, bis er — und das ist zu beachten — als Belohnung für seine Taten (Sen., de prov. I, 5) und zur Erlösung aus seiner Krankheit (Heracl. Oet. 1290 ff), deren Heftigkeit ihn zeitweise wahnsinnig werden läßt, stirbt und zum Himmel erhoben wird. Das ist alles echt griechisch und stoisch empfunden. Aber da liegt auch wieder der Unterschied zu Jesus. Jesu Sterben ist nicht, wie jüdisches Denken schließt, Strafe, Vergeltung für seine Sünden, oder Schuldopfer für Sünden anderer. Sein Tod ist nicht Belohnung und Erlösung von Krankheit wie bei Herakles. Sein Tod ist die große Offenbarung und der große Dienst der Liebe (Mark. 10, 45; 14, 22—25; Luk. 22, 15—19. 29; 22, 27), die aus Sünden löst und in eine neue Gottesordnung der Liebe rettet.<sup>1</sup> Daß er nicht nur im Leben den Seinen dient, sondern leidend und sterbend seine Lebensaufgabe im höchsten Opfer vollendet im Dienst der Liebe, die die Menschen, wie in ihrer äußeren Not, so erst recht in der Not der Seele und der Schuld des Gewissens sucht, und so der Offenbarung der Liebe den tiefsten Sinn gibt und das Reich damit heraufführt, das ist weder von den Griechen und Stoikern bis hin zu den Herakleslebensbeschreibungen je gedacht noch je von den Juden geglaubt worden.

Griechentum und Evangelium? Soviel steht fest: Im Judentum geht Jesus nicht auf. Auch wenn Jesus vom Judentum herkommt, so ist doch klar, daß er gerade das der jüdischen Frömmigkeit Eigentümlichste leidenschaftlich, rückhaltlos und bedingungslos bekämpft. Ist er darum Grieche? Daß er die praktische Frömmigkeit aus der verderblichen und verdorbenen Kasuistik heraus in die Freiheit der persönlichen Entscheidung führt, daß er die Anbetung aus dem Tempelbezirk in die Unmittelbarkeit der Anbetung „in Geist und Wahrheit“ stellt, daß er den selbstischen Glauben an den nationalistisch gebundenen Gott überwindet in dem Glauben an den Vater-Gott der Welt, das alles u. a. führt ihn auf das Griechentum zu. Wir müssen dankbar sein, daß uns dies Problem heute wieder neu gestellt ist und werden nun nicht mehr stehen bleiben können bei der durch E. Meyer weit verbreiteten Auffassung, daß Jesus von dem von ihm so bekämpften Pharisäismus aus zu verstehen sei. Freilich können wir auch nicht sagen, daß Jesus einfach vom Griechentum her zu begreifen ist und seine geistigen Ahnen Plato, Antisthenes, die Stoiker und Kyniker bis zu Seneca seien.

Der Historiker kann nur sagen, es war Jesu Schicksal, in einem Lande aufzuwachsen, das mannigfachen Einflüssen erschlossen war: es war ein Land, wo Gott als der Heilige vom Alten Testament ernst genommen und alles menschliche Schuldigwerden als tiefste Not empfunden

<sup>1</sup> Vgl. R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1934) 218.



wurde; wo aber auch von Westen her der Glaube an den nahen Gott und die Zuversicht auf göttliche Fürsorge frei von allem ängstlichen Rechnen verkündet wurde. Der Herkunft vom Judentum stellt Jesus frühzeitig vor Augen die Ehrfurcht vor dem heiligen Gott und das Ernstnehmen menschlicher Sünde. Sein Begegnen mit griechisch-stoischem Geist verstärkt seinen Abstand von pharisäischer Haarspalterei und Gesetzeskasuistik wie von apokalyptischer Enge und Weltfremdheit. Sein Innerstes, Bestes, Eigenstes aber ist weder „humanisiertes . . . vereinfachtes Judentum“<sup>1</sup>, noch ist Jesus einfach unter die stoisch-kynischen Wanderlehrer zu setzen, wie Wechsler S. 369 es tut.<sup>2</sup> Sein Bestes und Eigenstes ist auch nicht „schöpferische Synthese“ von beiden Größen. Mochte der Gott der Griechen Weisheit und Güte und der Gott der Stoiker Fürsorge sein, eine Gottheit, deren innerstes Wesen sich mitteilende, erlösende Liebe ist, die selbst leidend auch gerade zum Niedrigsten und Notleidendsten<sup>3</sup> sich wendet, hat der Grieche nicht gekannt<sup>4</sup>, und die ähnlichen theoretisierenden Erörterungen der Stoiker darüber sind nicht auf eine Ebene zu stellen mit der Agape, die Jesus predigt und verkörpert. Hier sind die Beweggründe, also die treibenden Kräfte, und hier ist ebenso die Auffassung vom Wesen Gottes und von der Verwirklichung dieser Liebe gänzlich verschieden. Und wie wenig die Juden diese Botschaft ertragen, geht aus der Tatsache hervor, daß sie Jesus ans Kreuz bringen. Nicht Griechentum, nicht Judentum geben ausreichend Grundlage und Erklärung. Hier ist eben eines jener großen Geschehnisse, die die Geschichte des Geisteslebens aufweist, Geschehnisse, die „sprunghaft“ und in schöpferischem Durchbruch auftreten, wie das sein muß, wo wahres Leben mit seinen tausend Möglichkeiten, seinen echten „Wundern“ ist. Daß dies neue Gottesbild dem griechischen näherkommt als dem östlichen und Jesu Botschaft auch auf bestes Suchen gerade auch der griechischen Seele Antwort gibt, diese Tatsache ist festzustellen und ergibt sich dem Historiker schon daraus, daß sich das

<sup>1</sup> H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt* (1929) 51; W. Bauer, a. a. O. nennt es Judentum „in einer synkretistisch erweichten Form“.

<sup>2</sup> Trotzdem ist Wechsler bemüht, Jesu Botschaft in ihrer Einzigartigkeit auch der Stoa gegenüber zu sichern, z. B. S. 254: „Die Wesensmitte eines jeden Herrenworts ist der Vatergott, der von uns fordert, daß wir seinen Willen tun. Und drüben bei den kynisch-stoischen Weisen ist es die göttliche Vernunft im Menschen selbst, die ihr Recht verlangt und ihre Kraft verleiht.“ W. bemüht sich um ein klares Urteil über die Unterschiede von Jesus und Stoa und erliegt doch immer wieder der Gefahr, diese Verschiedenheiten zu verwischen.

<sup>3</sup> Der Protest der Griechen gegen Jesu Liebe zu den Verlorenen ist deutlich bei Origenes c. Cels. 3, 59.

<sup>4</sup> Vgl. das gleiche Urteil bei E. Rohde, *Kleine Schriften II* (1901) 327 und Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (1929) 317.

Christentum im Abendland durchgesetzt hat, nicht im Orient. Daß dies Gottesbild aber nicht nur reines Griechentum ist, folgt aus der anderen Tatsache, daß es immer wieder Zeiten gibt, in denen der Westen die Christusbotschaft nicht glaubt mit seiner Art verbinden zu können. Der Historiker stellt dieses unlösbare X im Lebensstrom fest und weiß, daß dies allein es ermöglicht, daß die Christusbotschaft Weltreligion werden konnte. Der Fromme betet an und redet von der Offenbarung Gottes.

## ORIENTALISIERENDER PRÄDIKATIONSSTIL IM GRIECHISCHEN ?

VON *HERMANN KLEINKNECHT* IN HALLE (SAALE)

Bei seinen Untersuchungen zum Stil religiöser Rede war schon E. Norden<sup>1</sup> das merkwürdige Gedicht Anth. Lat. 389 *in laudem Solis* aufgefallen, dessen formale Struktur in den Schlußversen (36 ff.) dadurch charakterisiert ist, daß jeder der ursprünglich 24 Hexameter mit dem betont vorangestellten Gottesnamen beginnt, an den sich dann die verschiedenen Lobpreisungen anschließen:

46 Sol reddit cum luce diem,  
Sol pingit Olympum. |  
Sol aetas, autumnus, hiems,  
Sol ver quoque gratum, |  
Sol saeculum mensisque, dies,  
Sol annus et hora, |  
Sol globus aethereus,  
Sol est lux aurea mundi. |  
Sol bonus agricolis ...  
Sol repetit, ... |  
56 Sol mundi caelique decus,  
Sol omnibus unus, |  
Sol noctis lucisque decus,  
Sol finis et ortus.<sup>2</sup>

Norden selbst empfand, daß solch übersteigerte „Hymnologie“ streng genommen nicht mehr in rein hellenischen Bereich gehört. Im Anschluß hieran hat dann O. Weinreich<sup>3</sup> auf den berühmten „orphischen“ bzw. stoischen Zeushymnus (fr. 21 a; fr. 168 Kern [s. u. S. 117])<sup>4</sup> und auf die

<sup>1</sup> Agnostos Theos, 1913, 174.

<sup>2</sup> Vgl. die ersten drei Verse des späten hymnischen Gebets an Luna (Anth. Lat. 723):

Luna decus mundi ...  
Luna iugum Solis ...  
Luna parens mensum ...!

<sup>3</sup> ARW 18 (1915) 604 f. und Triskaidekadische Studien, in: RVV 16, 1 (1916) 88.

<sup>4</sup> Vgl. R. Harder, Philol. 85 (1930) 243 ff.

parodische Hermes-gliadiator-Aretalogie des Martial (Ep. 5, 14) als auf analoge Beispiele derselben Prädikationsform hingewiesen.<sup>1</sup> Sehr zahlreich sind die Belege nicht, auch wenn man etwa Aeschylus fr. 70 Nauck (vgl. O. Kern zu Orph. fr. 21 a), Terpander fr. 1 (Diehl) oder die Ewigkeitsformel des dodonäischen Orakels (Paus. X 12, 5) als Fragmente verwandter hieratischer Formen vielleicht dazunehmen kann.<sup>2</sup> Erst Seneca wieder hat, wenn ich recht sehe, mit solch gehäuft-anaphorischem Namensanruf im feierlichen Gebet sein geistreich parodisches Spiel getrieben in jenem ersten Epigramm auf Corsica (Anth. Lat. 236):

Corsica Phocaico tellus habitata colono  
 Corsica, quae patrio nomine Cynos eras,  
 Corsica Sardinia brevior, porrectior Ilva,  
 Corsica piscosis pervia fluminibus,  
 Corsica terribilis . . .  
*parce relegatis, hoc est: iam parce solutis.*  
 Vivorum cineri sit tua terra levis!

Es liegt etwas von der Bitterkeit des eigenen Verbanntenschicksals in dieser Gebetsparodie, deren Komik sich freilich erst am Schluß in dem Kontrast zwischen der eingangs festgehaltenen, durchaus stilechten Erhabenheit der hymnischen Form und dem dann so unangemessenen geographischen und schließlich sogar schmähenden Inhalt der Schlußprädikationen enthüllt, um in der paradoxen Umformung der stehenden Bitte *Parce*<sup>3</sup> und des bekannten Wunsches für Gestorbene zu gipfeln. Das Epigramm, das mir bei meiner Behandlung der antiken Gebetsparodie entgegen war, atmet durchaus Senecas Geist.

In dieselbe formgeschichtliche Tradition stellen sich schließlich als ein ganz spätes Beispiel noch die letzten 9 bzw. 12 Verse eines Gedichts von einem uns sonst nicht weiter bekannten Florentinus *in laudem regis*, auf den Vandalenkönig Thrasamund (496—523), die einen großartigen Hymnus auf Karthago darstellen (Anth. Lat. I<sup>2</sup> 288 [Riese] = PLM IV 426 [Baehrens]):

Nam Carthago suam retinet per culmina laudem,  
 Carthago regimen; victrix Carthago triumphat,  
 Carthago Asdingis genetrix, Carthago coruscat,

<sup>1</sup> Die weitere formgeschichtliche Tradition, die der in karikierender Übertreibung und sakralen Zahlenkünsten spielenden Parodie zugrunde liegt, war mir bei meiner Behandlung des Martialgedichtes (Tüb. Beitr. 28 [1937] 199 ff.) noch entgangen.

<sup>2</sup> Zur Form der mehrfachen, eindringlichen Wiederholung ein und desselben Begriffes zu Beginn des jeweiligen Verses oder Kolons vgl. noch Kern, Orph. fr. 189; 298, 25. Ich beschränke mich grundsätzlich auf diejenigen Fälle, in denen der hymnisch-sakrale Charakter der Anaphora des Gottesnamens klar zutage liegt; rein rhetorische Spielerei (bei Martial z. B. 1, 109) ist absichtlich beiseite gelassen.

<sup>3</sup> Vgl. G. Appel, De Romanorum precationibus, RVV 7, 2 (1909) 120.

Carthago excellens Libycas Carthago per oras,  
 Carthago studiis, Carthago ornata magistris,  
 Carthago populis pollet, Carthago refulget,  
 Carthago in domibus, Carthago in moenibus ampla;  
 Carthago et dulcis, Carthago et nectare suavis,  
 Carthago flores, Thrasamundi nomine regnas,  
 cuius ut imperium maneat per saecula felix,  
 • *optamus* domino multos celebrare per annos  
 annua, dum repetit fulgentia gaudia regni.

Es sind 9 Verse, jeweils feierlich und eindringlich-rhythmisch 16 mal mit Carthago beginnend und, abgesehen von Vers 1 und 9, die gewissermaßen den Rahmen bilden, jeweils noch einmal durch Wiederholung im einzelnen Vers zweigeteilt. Sie enthalten in jener kurzatmigen, aus symmetrisch gebauten, reimenden Kommata bestehenden, sowohl „dynamischen“ wie „essentiellen“ präsentischen Prädikationsform, die vom „Er“- in den „Du“-Stil hinüberwechselt, einen regelrechten Hymnus auf Glanz und Größe Karthagos; in drei Schlußversen ist diesem Lobpreis die Bitte um lange Erhaltung dieser Herrschaft angefügt. Hier lebt noch einmal deutlich die sakrale Form auf, als deren frühesten, ausgeformten und eindrucksvollsten Repräsentanten wir den „orphisch“-stoischen Zeus-hymnus kennengelernt haben.<sup>1</sup>

Daß es sich hier um eine, wenn auch nicht allzuhäufige, so doch nicht weniger klar ausgeprägte, eigenartige religiöse und nicht bloß rhetorische Stilform handelt, zeigt aber gerade die Parodie, die ja eine Wahrheit bzw. in unserem Falle eine bestimmte formale Gegebenheit, ein Schema, einen Stil, den sie parodiert, notwendigerweise als bekannt voraussetzt. Parodie aber liegt offensichtlich vor in dem anonymen Komikerfragment fr. adesp. 1325 (III 639 Kock), das dem politischen Inhalt<sup>2</sup> wie der sprachlichen Form nach der *ἀρχαία*<sup>3</sup> zuzuweisen ist: die in dem damaligen Athen so verhaßte politische *πολυπραγμοσύνη* eines uns sonst unbekannteren zweifelhaften Periklesfreundes Metiochos wird folgendermaßen verspottet<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Weil es nur fünf aneinandergereihte, jeweils mit *Χριστέ* bzw. *Χριστός* beginnende *Monosticha* sind, scheidet das späte Epigramm Anth. Pal. 1, 29 doch wohl besser aus.

<sup>2</sup> Vgl. Plut. Praec. Ger. Reip. 15 [II 811f.]; zum Einzelnen vgl. Kock in der Adnotatio.

<sup>3</sup> Eine bestimmtere Zuweisung an einen der bekannten Komiker wie Kratinos (Porson) oder Hermippos (Bergk) kann nicht mehr als eine bloße Vermutung sein.

<sup>4</sup> Um das Schema und auch die stereotype Vershalbierung recht deutlich zu machen, habe ich hier und im Vorangehenden z. T. die Absetzung nach Versen zugunsten der Voranstellung des Namens aufgegeben, was durch die Tatsache, daß jedes der so entstandenen Kola mit Zäsur endigt, gerechtfertigt erschien.

Μητίοχος μὲν γὰρ στρατηγεῖ,  
 Μητίοχος δὲ τὰς ὁδοὺς, |  
 Μητίοχος δ' ἄρτους ἐπωπᾶ,<sup>1</sup>  
 Μητίοχος δὲ τάλφρα |  
 Μητιόχῳ δὲ πάντα κεῖται<sup>2</sup>  
 Μητίοχος — δ' οἰμῶξεται |

Die drei (!) Verse sind — die Vollständigkeit dieser Partie vorausgesetzt — wiederum jeweils durch die zweimalige Namensnennung im gleichen Vers schön zweigeteilt. Genau so hat der „orphische“ Dichter seinen kosmischen Zeus gepriesen (fr. 21 a Kern):

- (1) Ζεὺς πρῶτος γένετο,  
 Ζεὺς ὕστατος ἀργικέρανος· |  
 Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα·  
 Διὸς δ' ἐκ πάντα τελεῖται |  
 (4) Ζεὺς ἄρσην γένετο,  
 Ζεὺς ἄμβροτος ἐπλετο Νύμφη |  
 Ζεὺς πνοιή πάντων,  
 Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὀρμή | ...

Die ganze Art, wie hier abwechslungsweise ein Verbum finitum und dann wieder ein Nomen auf den Namen folgt (wenngleich beim Komiker als Akkusativobjekt), die Kurzatmigkeit der meist asyndetisch aneinandergereihten Kola und knappen Aussagen<sup>3</sup>, die strenge, fast symmetrische Entsprechung der Satzglieder, der Reimklang im letzten Vers, das abschließende, stereotype πάντα-Motiv in ähnlich klingender Formulierung<sup>4</sup>, all das hebt unser Fragment ganz auf das stilistische Niveau seiner ernsthaften hymnischen Vorbilder. In der Häufung des Namens

<sup>1</sup> Oder ἐποπτᾶ: vielleicht noch komischer; ἐπωπᾶ dagegen wäre vox tragica; jedenfalls soll eins ans andere anklingen.

<sup>2</sup> So muß der Text an dieser Stelle lauten: einmal in Entsprechung zu dem sicherlich bewußt parodierten Vorbild Archilochos (fr. 70, 2 [Diehl]; s. u. S. 118), sodann auch dem Sinne nach, der sich (auch bei Archilochos) erst dann tadellos in den Zusammenhang fügt, wenn man nur das κεῖται passivisch und den Dativ Μητιόχῳ (bzw. Λεωφίλῳ) einfach als Dativ auctoris faßt: „von Metiochos (bzw. Leophilos) ist alles angeordnet, bestimmt“. Die paläographische Änderung ist ganz geringfügig; vielleicht ist der Nominativ bloß durch versehentliche Verschreibung inmitten der fünf andern Nominative hereingekommen. Übrigens wechselt auch der Zeushymnus (fr. 21a, 2) im Kasus des Gottesnamens (Ζεὺς neben Διός). Zu Μητιόχῳ κεῖται vgl. den homerischen Sprachgebrauch; Pind. Isthm. 4, 18 τὴν . . . ἀρετὰ . . . κεῖται („von dir ist ein Isthmiensieg aufgestellt worden“); später vgl. Xenoph. An. I 8, 12 πάνθ' ἡμῖν πεποιήται; das κεῖται ist gewissermaßen das Passiv zu dem πάντα πράσσειν des Plut. Praec. Ger. Reip. 812a. So erfährt auch die aktive Führung des Sinnes keine Unterbrechung, und das überraschende οἰμῶξεται kann sich glatt anschließen.

<sup>3</sup> Ein Stilprinzip, das dann in den hymnenartigen Predigten des frühen Christentums wahre Orgien gefeiert hat; vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa 2 (1918) 856 f.

<sup>4</sup> Μητιόχῳ δὲ πάντα κεῖται ~ Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται (fr. 21 Kern).

aber, die ganz der Aufreihung des Gottesnamens in der genannten Art von Hymnen entspricht, fallen komisches und sakrales Stilmittel<sup>1</sup> unmittelbar zusammen.

Dabei scheint diese Prädikationsform alt zu sein: wir fassen sie, ebenfalls in parodischem Gewande, zum erstenmal auf einem der alten Komödie gewissermaßen verwandten Gebiet, nämlich in der Spottpoesie des Archilochos, zu der ja kritisch-parodische und politische Invektive vortrefflich paßt (fr. 70 [Diehl<sup>2</sup>]):

νῦν δὲ 'Λεώφιλος' μὲν ἄρχει,  
 Λεώφιλος δ' ἐπικρατεῖ,  
 Λεωφίλω δὲ πάντα κείτται,  
 Λεώφιλος δ' ἀκούε(ται)

Daß beiden Fragmenten etwas wie eine bestimmte Form zugrunde liegen müsse, die der Dichter bewußt aufnimmt, hat man immer herausgeföhlt. Doch ist sie nicht, wie G. Bernhardy<sup>2</sup> annahm, in der Volkspoesie zu suchen; sondern es ist hier wie dort sakrale Prädikationsform, die beidemale dem Spott gegen solchen „Hans in allen Gassen“ und „Peterling auf allen Suppen“ nur eine um so komisch-großartigere und schärfere Spitze gibt, als die feste Feierlichkeit einer sonst nur Göttern zukommenden Hymnenform<sup>3</sup> ironisch auf einen „Leophilos“ bzw. Me-tiochos übertragen ist.

Somit wäre dieses Archilochosfragment — was mir in meiner Arbeit noch entgangen war — das erste Beispiel von Gebets- bzw. Hymnenparodie in der Antike überhaupt. Die hymnische Häufung des Gottesnamens mußte den Parodisten locken, wenn er nun dafür einen frei erfundenen, etymologisch witzigen Spott- und Spitznamen, den Herrn „Volksfreund“<sup>4</sup>, oder auch den Namen einer stadtbekannten Persönlichkeit substituieren und entsprechend rühmen konnte. Deuteten schon die allzu materiellen und technischen Begriffe ἄρτοι und ἄλφιστα<sup>5</sup> auf Parodie, so kommt sie in dem παρ' ὑπόνοιαν futurisch an den Schluß gestellten<sup>6</sup> typischen Skla-

<sup>1</sup> Zur Reihung und Häufung als komischem Stilprinzip vgl. Die Gebetsparodie in der Antike (in: Tüb. Beitr. 28 [1937] 35 A 3; 47 A 1; 204).

<sup>2</sup> Grundr. d. Griech. Lit. I<sup>5</sup> (1892) 72: „ein den Archilochos geschickt parodierendes historisches Lied, den bissigen Attischen Gassenhauer.“ — Reines Scherzspiel mit den drei einzigen Kasus, die es im Griechischen gibt, ist Anakreon fr. 3 (I 4, 162 [Diehl]), s. dazu E. Sittig, Tüb. Beitr. 13, 26.

<sup>3</sup> Auch sonst verwendet ja Archilochos verhältnismäßig häufig religiöse Formmotive.

<sup>4</sup> Vgl. den erotischen Spitznamen Πασιφίλη Archil. fr. 15, 2 (Diehl); Alkman fr. 95 (Diehl) Πολλαλέγων ὄνυμ' ἀνδρί, γυναικί δὲ Πασιχάρη α.

<sup>5</sup> Vgl. Kock in der Adnotatio: Harpocrat. und Phot. sv. σιτοφύλακες.

<sup>6</sup> Zur Form der drastisch-komischen Pointe vgl. die Wendung, die die parodische Aretalogie auf den Wursthändler am Ende nimmt: ἐν πρυτανείῳ — λαικάσεις Aristoph. Eq. 164 ff.

venausdruck<sup>1</sup>: „er wird aber (eines Tages) schon seine Prügel bekommen“ zu voller und kräftigster Wirksamkeit.

Gewisse Unterschiede in der Satzfügung, in der Art des syntaktischen Verhältnisses, in dem der wiederholte Gottesname zu den verschiedenen Aussagen steht, verhehle ich mir nicht: die mehr asyndetische Aneinanderreihung von „essentiellen“ Prädikationen auf der einen, und die in ihren mehr gegeneinander ausgewogenen, vollständigen Satzgliedern rein dynamische<sup>2</sup> Prädikationsart auf der andern Seite. Aber diese Unterschiede<sup>3</sup>, in denen sich nur die klassische von der orientalisierend-spätantiken Redeweise abhebt, können doch über die Einheitlichkeit und das Charakteristische der hier vorliegenden sakralen Stilform kaum hinwegtäuschen.<sup>4</sup>

Und schließlich erhebt sich die Frage nach der Herkunft dieses Sakralstiles, für den sich aus dem antiken Bereich wohl nicht mehr sonderlich viel stichhaltige Belege werden beibringen lassen. Dagegen begegnet solche betonte Voranstellung des Gottesnamens und vor allem seine übermäßige Häufung bekanntlich in zahlreichen orientalischen Hymnen und Ritualen<sup>5</sup>; statt vieler ein besonders drastisches Beispiel aus einem Hymnus an den Mondgott Sin (Greßmann 241, vgl. Heiler, Gebet<sup>4</sup> 168):

Vater Nannar, Herr, Ansar, Herrscher der Götter,  
Vater Nannar, Herr, Anu, großer Herrscher der Götter,  
Vater Nannar, Herr Sin, Herrscher der Götter,

<sup>1</sup> Aristophanes gibt zahlreiche Belege Ra. 178; 279; 707. Thesm. 248 u. ö.

<sup>2</sup> Vgl. E. Norden, *Agn. Theos* (1913) 221 f.

<sup>3</sup> Am meisten aus dem Rahmen fällt die Hermes-gladiator-Aretalogie, die in der völlig unvermittelten Nebeneinanderstellung von Name und Aussage eigentlich bloß aus litaneimäßig aufgezählten Akklamationen (vgl. Act. 19, 34 *μεγάλη ἡ Ἄρεταις Ἐφεσίων*) besteht. Zum syntaktischen Aufbau vgl. das überhaupt nur aus (offenbar ironischen) Prädikationen bestehende späte (christliche?) Gedicht Anth. Pal. Appendix III 224 [Cougny] mit fünfmaliger Anaphora am Versanfang:

ἔήτωρ, σοφιστής, ἀλλὰ καὶ λογογράφος,  
ἔήτωρ μέγιστος ὄλων τε τῶν ἐητόρων,  
ἔήτωρ ἀγαθός, πρηστήριος τῆν φύσιν,  
ἔήτωρ δεξιός, ἐμπλεως κομπασμάτων  
ἔήτωρ ἀληθῆς τοὺς θεωνύμους ὄλους  
πιμπρῶν, ἀναιρῶν, ἐκτεφρῶν πολυτρόπως  
λόγοις μυρίοις ἐν συνετῇ καρδίᾳ.

<sup>4</sup> Abgesehen von der Eigentümlichkeit der anaphorischen Namenhäufung drängt sich einem in Hinsicht auf die sonstige formale Struktur, die kurze, parallele Satzfügung, der beiden parodischen Fragmente ein Vergleich mit dem (eben seiner Form wegen so viel umstrittenen) Hesiodproöm (Op. 5 ff.) auf, das damit formal (wenigstens im Blick auf Archil. fr. 70; vgl. Aristoph. Eq. 164 ff.; 836 ff.) gar nicht mehr so ganz isoliert dastünde.

<sup>5</sup> Reiche Belege bei H. Greßmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (1926) 241 ff.; 249 (Hymnen); 295 ff. (Rituale); 329: mit 14-maliger Namensnennung wird Marduk litaneimäßig als Allgott gefeiert.

Vater Nannar, Herr von Ur, Herrscher der Götter,  
 Vater Nannar, Herr von Egissirgal, Herrscher der Götter,  
 Vater Nannar, Herr der Tiara, strahlender Herrscher der Götter,  
 Vater Nannar, der an Königswürde ganz vollkommen ist, Herrscher der Götter,  
 Vater Nannar, der in fürstlichem Gewande einherschreitet . . .

Man könnte diese Hymnenform vielleicht verstehen als Entsprechung zu dem ja von Norden ebenfalls als unhellenisch erwiesenen Redetypus der göttlichen Selbstoffenbarung mit dem litaneimäßig wiederholten *ἐγὼ εἰμι*<sup>1</sup>: im menschlichen Lobpreis, gewissermaßen dem Spiegelbild der göttlichen Selbstprädikation, waltet dasselbe Stilprinzip, ob es sich nun in der Aufreihung feststehender Formeln wie *ὁὐ εἶ* und *ὄυτός ἐστιν* oder in der Häufung des Gottesnamens selbst darstellt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. E. Norden, *Agn. Theos* 177 ff. — Vgl. die dichterisch-parodische Ich-Stil-Aretalogie in dem 2. pseudovergilischen Priapeum (*Carm. Priap.* 85, 1 f.; 6 ff.):

*Ego haec, ego arte fabricata rustica  
 ego arida, o viator, ecce populus*

*mihi corolla picta ponitur,  
 mihi rubens arista sole fervido,  
 mihi virente dulcis uva pampino,  
 mihi recocta glauca oliva frigore.*

<sup>2</sup> Nach dem Hinweis O. Weinreichs (*ARW* 18 [1915] 605) auf den hieratischen, jeweils anaphorisch mit Gott beginnenden Zwölfzeiler im Schlußgedicht von Stefan Georges Stern des Bundes lege ich hiermit vor, was sonst noch an stilistischen Entsprechungen in der deutschen Literatur in Betracht kommen könnte. Verhältnismäßig häufig und z. T. in echt barocker Übertreibung begegnet das Formmotiv in der geistlichen Dichtung\* eben des Barock: Ich beschränke mich auf die apostrophische Anaphora am Zeilenanfang, wo also das wiederholte Wort, wenn nicht geradezu Gottesname, so doch klare Anrede ist (beliebige Anaphora am Versanfang findet sich ja noch viel häufiger): 1. Angelus Silesius, hrsg. von G. Ellinger II 19; Gedicht Nr. 6 Strophe 1 und 2: 11 mal Jesus. 2. Quirin Kuhlmann, *Himmlische Libes-Küsse* (Jena 1671), Gedicht 6, S. 7: 14 mal Geist; ebd. Gedicht 10, S. 11: 14 mal Jesus; Gedicht 23, S. 20: 12 mal Nacht; Gedicht 38, S. 48: 8 mal Grab. 3. Quirin Kuhlmann, *Kühlpsalter*, 7. Buch, 15. Kühlpsalm (105. der ganzen Reihe): 14 mal 10 Triumph; Dasselbe ebd. 4, 15 (60), wobei jeder Vers durch den Triumph-Ruf noch einmal zweigeteilt ist. Ebd. 2, 20, Strophe 9: 4 mal Rom. 4. Fast als Parodie der religiösen Dichtung mutet das einzige weltliche Beispiel an, der hymnische Lobpreis „Auf den Mund“ von Hoffmann von Hoffmannswaldau aus dem Jahre 1679 (abgedruckt in: C. von Faber du Faur, *Deutsche Barocklyrik* [1936] 304): 8 mal Mund. Solche mystisch-ekstatische oder auch bewußt spielerische Form möchte ich für original gewachsen und nicht etwa für literarisch beeinflußt halten (vgl. O. Weinreich 605), zumal in Anbetracht der Tatsache, daß sich in der lateinischen Hymnik des Mittelalters so gut wie nichts dieser Art feststellen ließ: nur je ein Beispiel bei Bonaventura (5 mal Rosa im Gebet an Maria) und Jacopone di Todi (nach der bekannten Auswahl von R. Zoozmann, *Laudate Dominum* [1928] 342; 388). Aber vielleicht finden Berufener mehr. Dieses neuere Material verdanke ich der Freundlichkeit des ausgezeichneten Kenners der deutschen Barockmystik, Herrn Prof. Dr. D. Tschizewskij-Halle.



## NOTES ON AUGUSTUS' RELIGIOUS POLICY

BY KENNETH SCOTT, WESTERN RESERVE UNIVERSITY

In the first book of the *Annales* (10, 6) Tacitus cites among other charges brought against the deceased Augustus by his detractors the complaint that "nothing had been left for the honors of the Gods since he wished to have himself worshipped with temples and living images by flamens and priests." This sweeping statement, however, is considerably qualified by the accounts of other sources. Thus Suetonius reports "that in the provinces Augustus accepted temples only when dedicated jointly to himself and Roma, while in the city he most tenaciously abstained from this honor" (Aug. 52). Dio likewise, in a more detailed account, explains that Augustus permitted worship of himself in the East by non-Romans and he adds: "In the city itself and in the rest of Italy there is no emperor, however desirous of fame, who dared to do this. Yet even there various divine honors (*ἰσόθεοι τιμαί*) are given to those who have ruled uprightly and shrines (*ἡρώα*) too are erected for them." (51, 20, 6—8.)

It is well known that Tiberius was meticulous in following wherever possible precedents established by Augustus.<sup>1</sup> In view of this fact, a passage in which Tacitus claims to give us Tiberius' views on the ruler cult is of considerable importance. In the year 25 A. D., Tacitus informs us, "An embassy arrived from Further Spain, craving permission from the Senate to set up a temple to Tiberius and his mother, as had been done in Asia. Now Tiberius had no weakness for distinctions of any sort; and thinking it well to take this opportunity of contradicting rumours which attributed to him vainglorious leanings, he addressed the Senate in this fashion: 'I am aware, Conscript Fathers, that my consistency is challenged by some, in that lately I did not refuse a like request from the cities of Asia. I will explain, therefore, my acquiescence upon that occasion, and announce, at the same time, my purpose for the future. The Divine Augustus did not forbid the erection of a temple to himself and to the Roman people at Pergamum. *Observing as I do, everything that he said or did as a law unto myself*, I followed the example thus approved and with all the greater readiness that veneration of the

<sup>1</sup> Cf. Gelzer, art. Iulius (Tiberius) RE 19. Halbbd. 525—527.

Senate was conjoined with worship of myself. To have accepted such an honor once may be excused, but to permit my statue to be worshipped as divine in all the provinces would be arrogant and vainglorious. And that homage to Augustus will be gone, if it be made common by indiscriminating adulation.

'I call you to witness, Conscript Fathers, and I desire posterity to remember, that I am but a mortal, discharging the duties of a man: content if I may fill the highest place worthily. Enough and more than enough, will men render to my memory, if they shall believe me worthy of my ancestors, thoughtful for your interests, unflinching in danger, undaunted by the enmities which I encounter in the public service. These shall be my temples in your hearts, my fairest and most enduring images. For stone-built monuments, if posterity turn her judgment into hate, are but dishonoured sepulchres. I pray therefore to our allies and fellow citizens, I pray the Gods themselves: these last to grant me unto the end a tranquil spirit, alive to the rights of Gods and men; the former, that when I pass away, they may honour my life and name with kindly recollection.'

To this attitude he held fast thereafter, repudiating, even in conversations, any such worship of himself. Some put this down to modesty; some to want of self-confidence; others called it poverty of spirit. 'The noblest of mankind', these said, 'had ever the loftiest hopes; it was thus that Hercules and Liber among the Greeks, Quirinus among ourselves, had been ranked among the Gods. *Augustus had done better in not putting the hope away.* All else Princes had ready to their hand; but there was one end which they should pursue unfalteringly: to leave a fair name behind them. For to despise Fame is to despise Virtue'." (ann. 4, 37—38.)

From this speech, allegedly delivered by Tiberius, it seems clear that Tiberius, in avoiding during his lifetime divine honors from Romans was following a general course pursued by Augustus. Tiberius' theory was that images and temples awarded during the ruler's lifetime were not abiding, but that fond recollection of his benefactions and virtues, especially public ones, was the real reward for a good prince. Such was, it seems, the belief of Augustus, with the exception that Augustus apparently expected, or at least did not shun, consecration after his death as the final crown for a life of civic virtue. In one respect only did Tiberius deviate from the policy of his predecessor, namely, in his wish expressed in the discourse to the Senate that after his death his reward might be kindly recollection. And, according to Tacitus, this wish met with criticism from those who felt that a prince should strive for deification after death, on the principle that "to despise Fame is to despise Virtue".

It might, indeed, be objected that the passage just cited is an invention of Tacitus, were it not that the ideas expressed by the ruler are confirmed by unimpeachable evidence. An inscription found at Gythium near Sparta contains a letter written between 14—19 A. D., from Tiberius to the city. It reads, "Tiberius Caesar, Augustus, son of Augustus, pontifex maximus in the ? year of his tribunitial power, sends greetings to the ephors and the city of Gythium. Decimus Turranus Nicanor, the messenger sent by you to me, and to my mother, has given me your letter to which were attached the measures voted by you to express your piety towards my father and your honor (τιμῆν) toward me. For these I commend you and I think it fitting that all men in general and your city in particular should reserve honors that befit the Gods for the greatness of my father's benefits (εὐεργεσιῶν) toward the whole world; *for myself I am satisfied with more moderate honors such as belong to men.* My mother will make reply to you when she learns what decision you have made about honors for her."<sup>1</sup> It seems highly probable that Tacitus had before him some account of Tiberius' speech and its contents; the discourse certainly reflects in part and probably *in toto* the sentiments of the emperor.

In connection with Tiberius should be considered his funeral speech over Augustus as reported by Dio. Whether Dio had before him any account of the actual funeral oration cannot be determined, but the ideas are in keeping with Tiberius' general policy and are of interest. According to Dio, Tiberius stated that he has made his speech in praise of the deceased ruler "that his many good deeds might win eternal glory in your souls."<sup>2</sup> The *oratio funebris* closes with the statement that it was *on account of Augustus' civic virtue and benefactions* that the Romans finally made him a demi-god (ἥρωα) and declared him immortal.<sup>3</sup>

In the lengthy speech of advice to Octavian which Dio puts into the mouth of Maecenas is found once more the theory that ἀρετή in the form of good deeds and benefactions, and not temples and worship during

<sup>1</sup> Translation of Taylor, Tiberius' Refusal of Divine Honors. TAPA. 60 (1929) 87—101. Cf. Kougeas, *Ελληνικά* 1 (1928) 7—44 and 152—157; H. Seyrig, Inscriptions de Gythion. Rev. Arch. 29 (1929) 82—106; L. Wenger, Griechische Inschriften zum Kaiserkult und zum Grabrecht. Zeitschr. d. Sav.-Stift. f. Rechtsgesch., Röm. Abt. 44 (1929) 308—344; E. Kornemann, Neue Dokumente zum lakonischen Kaiserkult. Abhandl. d. schles. Gesellsch. f. vaterländ. Kultur, Breslau 1929. Rostovtzeff, L' Empereur Tibère et le culte Impérial. Rev. Hist. 163 (1930) 1—26.

<sup>2</sup> 56, 41, 2; cf. Tiberius' hope, as given by Tacitus, ann. 4, 37—38 that the Romans might honor his (Tiberius') life and name with friendly recollection.

<sup>3</sup> Ibid. 56, 41, 9. In 56, 39, 2 Dio represents Tiberius as saying that Augustus had healed the State and given it back to the people. This was a preeminent act of civic virtue.

his lifetime, raise a dead ruler to heaven. Maecenas bids Octavian accept no exceptional or prodigal honor, since no subject is supposed to vote such distinctions of his own free will, and besides, the ruler who receives them makes himself a laughing stock. Then Maecenas is represented as continuing thus: "You must depend on your *good deeds* to provide for you any additional splendour. And you should never permit gold or silver images of yourself to be made, for they are not only costly but also invite destruction and last only a brief time; but rather by your *benefactions* fashion other images in the hearts of your people, images which will never tarnish nor perish. Neither should you ever permit the raising of a temple to you; for the expenditure of vast sums of money on such objects is sheer waste. This money would better be used for necessary objects; for wealth which is really wealth is gathered, not so much by getting largely as by saving largely. Then, again, from temples comes no enhancement of one's glory. For it is virtue (*ἀρετή*) that raises many men to the level of the Gods, and no man ever became a god by popular vote (*χειροτονητός δ' οὐδείς πώποτε θεός ἐγένετο*). Hence, if you are upright as a man and honourable as a ruler, the whole earth will be your hallowed precincts, all cities your temples, and all men your statues, since within their thoughts you will ever be enshrined and glorified. (52, 35, 3 ff.)

The sentiment that benefactions would fashion images in the hearts of the people finds, curiously enough, an echo in a humorous remark made by Augustus in a letter to Tiberius. In it Augustus speaks of his generosity in gaming and adds: "Sed hoc malo; benignitas enim mea me ad caelestem gloriam efferet" (Suet. Aug. 71). There was, indeed, truth in the remark and, though it was written in a jesting vein, Augustus knew well enough that his good deeds, his civic virtue, would secure his official consecration after his death.

The whole passage shows that Dio regarded gold and silver likenesses as part and parcel of the official ruler cult<sup>1</sup>, which he represents Maecenas as urging Octavian to refuse and which, as Dio found in his sources, Octavian actually did not accept in Rome or Italy. Incidentally, the general tone of the passage with its disapproval of the ruler cult and images and with its exhortation to virtue, which alone can raise man to the level of the Gods, is expressed in almost the same terms as such traditional advice in the *speculum principis*.<sup>2</sup>

In his *Res Gestae* (ch. 24) Augustus set forth clearly his official policy, his desire to respect the gods and avoid divine honors, in direct contrast

<sup>1</sup> Cf. Scott, *The Significance of Statues in Precious Metals in Emperor Worship*. TAPA. 62 (1931) 101—123.

<sup>2</sup> Cf. Scott, *Tacitus and the speculum principis*. AIP. 53 (1932) 67—72.

to the conduct of his former rival, Antony. He writes: "As victor, I set up again in the temples of all the cities of the province of Asia the ornaments which he with whom I had waged war had taken into his private possession after plundering the shrines. In the city (Rome in contrast to the province of Asia) stood about eighty silver statues of me on foot, on horseback, or in a four-horse chariot. These I myself removed, and from this money I set up in the temple of Apollo golden gifts in my own name and in the name of those who honored me with statues."

The mention of the silver statues in this context would in itself suggest that they were an excessive or, indeed, superhuman honor which Augustus in his respect for constitutionality and for the gods did not accept. But this interpretation of the passage becomes a certainty when confronted with Suetonius' account of the same affair. "Augustus," he writes, "accepted temples in no province, although he knew that they were wont to be decreed even to proconsular governors, except in his own name and that of Roma. Now in the city (his conduct in Rome again is contrasted with his policy in the provinces) indeed, he most firmly abstained from this honor and he even melted down all the silver statues which had been previously set up in his honor, and from these he dedicated golden tripods to Apollo of the Palatine" (Aug. 52).

These same statues are also twice mentioned by Dio in his *Roman History*. Under the year 27 B. C. Dio mentions that Augustus' melting down of silver statues of himself, but insinuates that the money was coined from them and used for road repairs (53, 22, 3 f.), while Augustus himself and Suetonius state that the money was used to ornament the temple of the Palatine Apollo. It seems that Dio was here following a tradition hostile to Augustus. It is to be noted, moreover, that he does not explain the reason for the erection of the statues as did Augustus, Suetonius and Pliny.<sup>1</sup>

At a later period in Augustus' reign, in 11 B. C., he was again offered money for statues of himself, but we do not know whether they were to be of gold or silver, though it is likely that such was the case. "When", writes Dio, "the senate and the people once more contributed money for statues of Augustus, he would set up no statues of himself, but instead set up statues of Salus Publica, Concordia and Pax" (Dio 54, 35, 2). As before, by turning his silver statues into an offering to Apollo, he had showed the public that he would not accept divine honors for himself, so he now repeated the lesson by using the money voted for statues

<sup>1</sup> nat. 33, 151: "Argenti usum in statuas primum divi Augusti temporum adulatione transisse falso existimatur..."

of himself to erect others to *Salus Publica*, *Concordia* and *Pax*. Yet Apollo was the chosen god of Augustus, according to rumor his father, while some even popularly identified Augustus with Apollo. *Salus Publica*, *Concordia* and *Pax* were all creations of Augustus and most frequently qualified by the epithet "*august*", and almost identical with him in so far as he was alone responsible for the public weal, concord and peace throughout the empire. Was he not, to the masses at least, the Public Safety, Concord and Peace? The wisdom of rejecting superhuman honors for himself and at the same time referring them to Gods with whom he was so closely associated is obvious. Thus at the same time he avoided the odium that might accrue from accepting excessive honors and adroitly pointed out to the public the intimate relationship between himself and Apollo, *Salus Publica*, *Concordia* and *Pax*.

The philosophy which seems clearly to have been that of Augustus, *viz.*, that the ruler should avoid divine honors from citizens during his lifetime, and that civic virtue would win him consecration after death, was known and often approved by writers of the Empire. The Elder Pliny states: "To be a god is for a mortal to aid a mortal, and this is the path to everlasting glory. By this path have gone the Roman leaders, by this path at the present moment the greatest ruler of every age, *Vespasianus Augustus*, in company with his children, is now advancing, by coming to the aid of the exhausted world. This is the most ancient manner of paying thanks to those who deserve them, namely, to enroll such men among the divinities" (*nat.* 8, 56). *Vespasian*, like Augustus, had come to the aid of the empire when it was exhausted by civil war and, like Augustus, had shown the highest *virtus* in restoring the state and bringing to its citizens peace and prosperity. To Pliny such an act merited apotheosis.

The Younger Pliny, who had just lived through the reign of *Domitian*, the *dominus et deus*, expressed in his *Panegyricus* (55) the view that real immortality is won by virtue and good deeds: "You know," he writes, "in what the true and lasting glory of a prince is placed. These are the honors against which no flames, no breakdown of old age, no successor may avail. Arches and statues and even temples are demolished in oblivion, neglected and attacked by posterity. But the spirit that scorns, conquers and checks ambition and unlimited power flourishes by its very antiquity. It is praised by none more than those who are least obliged to praise it. Besides, as each prince is created, straightway his reputation—good or bad as the case may be—is made lasting. The enduring fame which awaits a prince against his will is not to be sought after, but only the *good* fame. This latter is not passed on through images and statues, but through *virtue* and *deeds of merit*. Nay, even the less

important matters of the prince's form and figure may not be better expressed and preserved in gold or silver than in the favor of mankind."

This immortality which results from civic virtue is mentioned by Plutarch. In his *Life of Aristides*<sup>1</sup>, he asserts that the divinity to which rulers aspire "is thought to excel in the three points, in incorruptibility, in might, and in virtue, while of the three even the most holy and god-like is *virtue*". So, too, in his *Life of Romulus* (28, 8) he points out that it is *virtue* alone which can deify, not the decree of a city (ὁ νόμος πόλεως).

For the theory that civic virtue paved the way to immortality Augustus had to go no further than the writings of Cicero, staunch defender of Republican government, which Augustus claimed to have restored. For a short time after Caesar's murder, Octavian had been on most friendly terms with Cicero, who had hailed the young man as a divine saviour of the State in its hour of peril. Cicero's political theories reflected, no doubt, the opinions of many leaders of his day, and Octavian was apparently willing to make the most of a political idea which was ready at hand.

By the month of January, 27 B. C., Octavian had, it seems, formulated his policy with regard to the ruler cult; his was a practical philosophy which would conform to the situation in the Greco-Roman world of his day and which should avoid giving offense to Roman citizens. By that time, it must be remembered, Octavian was no novice in the art of government; since 44 B. C. he had been one of the leaders of the Roman state, and after Actium all power was in his hands.

In the thirty-fourth chapter of the *Res Gestae* Octavian reveals his policy as he wished posterity to see it. He there states that he restored the control of the State to the Senate and Roman people. In other words he had saved and reestablished Rome. For this service he received the title *Augustus*, the laurels and the civic crown at his doorway and the golden *clipeus virtutis*, which was awarded him for his *virtus*, *clementia*, *iustitia* and *pietas*. He thereafter excelled all Romans in *auctoritas*, which differentiated him from other magistrates.

It seems clear that Augustus' position was that of a *novus conditor* of the commonwealth, and his civic virtue in restoring constitutional government was recognised by the *clipeus virtutis* which appears so often on his coins.<sup>2</sup> His supreme desire was to be called "the founder of the best commonwealth", for Suetonius had recorded the following words of Augustus' edict, which, I believe, was issued on the occasion of the establishment of what we may call the Roman Empire in January, 27 B. C.:

<sup>1</sup> 6, 2; cf. Mor. 543 D.

<sup>2</sup> Cf. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum* 1 (1923) Plates 6—9 et passim.

"Ita mihi salvam ac sospitem rem p. sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere, quem peto, *ut optimi status auctor dicar* et moriens ut feram mecum spem, mansura in vestigio suo fundamenta rei p. quae iecero" (Aug. 28). His claim to glory, his *auctoritas*, his new title of *Augustus* and any hope of deification must be based upon his merits as founder of the State, as *optimi status auctor*<sup>1</sup>, and upon his *virtus* displayed in his creation and administration of the new form of government. Octavian, moreover, chose the title *Augustus* as a substitute for that of Romulus, which he had greatly desired, and it has been shown that his new title was intended to suggest Romulus and particularly Romulus' first *augurium* by which Rome was *founded*.<sup>2</sup> Octavian desired to appear as a second founder of Rome, and on his civic virtue as founder his whole policy was based.

As a Roman who had criticized and ridiculed the oriental type of deification practised by Mark Antony during his lifetime, it was unthinkable that Octavian should turn to the same sort of policy. It would, moreover, have been highly offensive to Roman citizens to have been expected to pay divine reverence to a mere man, who, indeed was no more noble than many other members of leading families. On the other hand he could safely and wisely adopt a course laid down again by Cicero. If Augustus saved the State, and reestablished it, and governed it with moderation and *virtus*, avoiding excessive honors while alive, he was practically assured of apotheosis after his death, whether he desired it or not.

The close resemblance between the apparent theory and practice of Augustus and the ideas of Cicero is apparent upon examination of Cicero's writings. "There is nothing," writes Cicero, "in which human virtue more closely approaches the divinity of the gods than in the founding of new states or in the preserving of those already founded."<sup>3</sup> Again he says that "for all those who have preserved, aided, or increased their native land there is an appointed place in heaven where in happiness they may enjoy everlasting life. For nothing that is done on earth is more pleasing to that supreme God who rules the universe than the councils and legally joined assemblies of men which are called states; the rulers and preservers of these come from this place in Heaven and to that place they return."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Note the connection between *Augustus*, *auctoritas*, and *auctor*.

<sup>2</sup> Cf. Scott, *The Identification of Romulus with Augustus* TAPA. 56 (1925) 82—105; Gag e, "Romulus-Augustus", *Mélanges d'arch ologie et d'histoire* 41 (1930) 138—181. Manni, *Romulus e parens patriae nell' ideologia politica e religiosa romana*. *Il Mondo Classico* 4 (1934) 106—128.

<sup>3</sup> rep. 1, 12.

<sup>4</sup> *Somnium Scipionis* (rep. 6, 13).



Cicero hints broadly that his own services in crushing the conspiracy of Catiline entitle him to immortality after his death. "Surely, since we have through our good will and glorification raised to the immortal gods that man who founded this city, he who was saved this same city after it had been founded and enlarged will deserve to be held in honor among you and your posterity."<sup>1</sup>

Scipio, in his dream, is represented as prepared to strive all the more actively with the reward of immortality as the goal, "if indeed, a path of heaven, as it were, lies open to those who have deserved well of their country."<sup>2</sup> This path to heaven, the path which the Elder Pliny described Vespasian as treading<sup>3</sup>, is again discussed by Cicero as follows: "What better type of nature therefore exists among mankind than that of those men who believe themselves born to aid, protect and preserve their fellow-men? Hercules passed away to join the gods; he never would have so passed, had he not, while he was among men, built this road for himself. That road was already old and consecrated by the religious observance of all mankind."<sup>4</sup>

For the Greeks Hercules or the Dioscuri were examples of mortals raised by virtue and benefactions to the rank of demi-gods, but for Romans the classic example of such apotheosis was Romulus, their founding hero. Cicero tells of the disappearance of Romulus and the belief that arose that he had been added to the number of the gods. "This belief arose", says Cicero, "because of his accomplishments, *haec duo firmamenta reipublicae, auspicia et senatum*". Then he adds, "This opinion no man ever could have acquired without preeminent renown for virtue."<sup>5</sup> In another passage Ennius is quoted to the effect that the people called Romulus "guardian of his country and blood derived from the gods." They named rulers whom they justly obeyed "guardians of the country, fathers, gods," for, as Cicero says, "they believed that by the justice<sup>6</sup> of the king, *life, honor and glory had been given to them*."<sup>7</sup> These last words call to mind Suetonius' account of an event which befell Augustus shortly before his death: "As he sailed by the Gulf of Puteoli, it happened that from an Alexandrian ship which had just arrived there, the passengers and crew, clad in white, crowned with garlands and burning incense, lavished upon him good wishes and the highest praise, saying that *through him they were alive, through him they sailed, through him they enjoyed liberty and good fortune*" (Aug. 98).

<sup>1</sup> Catil. 3, 2.

<sup>2</sup> rep. 6, 26.

<sup>3</sup> see p. 126.

<sup>4</sup> Disp. Tusc. 1, 32.

<sup>5</sup> rep. 2, 27.

<sup>6</sup> Note that *iustitia* is one of Augustus' qualities commemorated by the inscription on the *clipeus virtutis*.

<sup>7</sup> rep. 1, 64.

Augustus, by 29 B. C., had decided upon the course he was to pursue. He was to be a second founder of Rome, a second Romulus, and by the performance of this role he attained the highest civic virtue, which according to the teachings of even a Cicero led to consecration after death. The part of a second founder of the state called for the avoidance of official superhuman honors during his lifetime, but consecration after death was a practical certainty. The passengers and the crew of the Alexandrian ship knew this, and so did the Roman world and Augustus himself.

From first to last the part of the new Romulus was played out, and the very apotheosis of Augustus was patterned upon that of Rome's first king. Romulus had been declared a god after Iulius Proculus had sworn that he had seen Romulus ascending to Heaven. Numerius Atticus, a senator and ex-praetor, took a similar oath about Augustus, and Livia rewarded him with a million sesterces for his pains (Dio 56, 46, 2).

Augustus' official policy regarding divine honors conformed to Cicero's theory that the highest civic virtue brought legal deification after death. The cult of Augustus' *genius* and other worship paid by individuals, towns or provinces, is a subject which has been ably discussed by Miss Taylor.<sup>1</sup> But in Rome and in Italy there was, as the ancients noted, a difference, since for Augustus as a second Romulus and, as he hoped, as *optimi status auctor*, official consecration at the hands of the Romans could come and should normally come after his death. This point of view he had, I believe, adopted, after careful consideration, by January, 27 B. C.

---

<sup>1</sup> "The Worship of Augustus in Italy during his Lifetime". TAPA. 51 (1920) 116-133 and The Divinity of the Roman Emperor. 1931.

# DAS SCHWERT AUF DEM BRAUTLAGER

VON GEORG GRABER IN KLAGENFURT

Zu den schönsten Ergebnissen der vergleichenden Religionsgeschichte gehört wohl die Erkenntnis, daß der Ursprung mancher Bräuche letzten Endes in einer kultisch begründeten Notwendigkeit der Dinge wurzelt. Erst in einer späteren Zeit, die die Grundbedingungen ihrer eigenen Kultur nicht mehr kennt und daher nicht mehr richtig zu beurteilen vermag, werden gewisse Handlungen, die einst aus dem Kult entsprungen waren, in der einen oder anderen Richtung menschlicher Empfindungen entweder poetisch, mythisch oder ethisch gedeutet. So verhielt es sich auch mit dem in der nordischen Nibelungensage zum ersten Mal erwähnten Brauch, ein Schwert auf das Brautlager zu legen. Die Überlieferung hierüber verdient um so mehr Aufmerksamkeit, als die Nibelungensage selbst in die vorgeschichtliche, mythenbildende Urzeit zurückreicht und die Gedankenwelt, der sie entstammt, sich ohne scharfe Grenzen in das Reich mythologischer Phantasie verliert.

Mehrere Eddalieder erzählen von Sigurd (Siegfried), wie er nach der Tötung Fafnirs auf den Rat von Spechtmeisen, deren Sprache er versteht, auf den feuerumlohten Berg reitet und dort die schlafende Brünhild findet, die er weckt und mit der er einen Bund fürs Leben schließt, obgleich ihn die Walküre ahnen läßt, daß sein Leben nur kurz sein werde. Auf diese Begebenheiten beziehen sich nun die folgenden Stellen.

*Brot af Sigurdarkviðu* (Bruchstück eines Sigurdliedes), Strophe 20: Brünhild erzählt, gramgebeugt über den Verlust des einzigen Geliebten, den ihre Verwandten ermordet haben:

Die Gerte der Wunden, die goldgezierte,  
legte der Held in des Lagers Mitte;  
in heißer Glut war gehärtet die Schneide  
und bunt mit Gift das Blatt geätzt.

Damals habe er bewährt, daß er dem König jeglichen Eid zu halten gewußt.

*Sigurdarkviða en skamma* (das kurze Sigurdlied), Strophe 4, schildert, wie Sigurd die Walküre Brünhild für Gunnar erwirbt:

Besonnen legte des Südens Held  
das bloße Schwert in des Bettes Mitte;  
nicht küßte die Holde der hunnische König,  
noch wagt' er das wonnige Weib zu umarmen —  
er gab sie als Jungfrau Gjukis Sohne.

In Strophe 68 verlangt die von eigener Hand sterbende Brünhild, daß sie auf dem Scheiterhaufen Sigurds verbrannt werde:

Es scheid' uns wieder der schimmernde Stahl,  
der goldverzierte, in gleicher Weise  
wie einst, als wir beide ein Bett bestiegen  
und uns grüßte das Volk mit dem Gattennamen.

In dem Gedichte *Helreið Brynhildar* (Brünhilds Todesfahrt) wird erzählt, wie die tote Brünhild ins Totenreich fährt und einer Riesin Auskunft über ihr Leben gibt. Da sagt sie:

Wir ruhten in Unschuld in einem Bette,  
als wär' von Geburt er mein Bruder gewesen;  
nie in acht Nächten hat einer von uns  
um des anderen Hals die Arme geschlungen.

In der *Skaldskaparmál*, Kapitel 7, wird die Hochzeit Sigurds mit Brünhild so beschrieben: Als sie aber ins Bett kamen, zog er sein Schwert Gram aus der Scheide und legte es zwischen sich und die Jungfrau.<sup>1</sup>

Die angeführten Stellen der Edda stimmen darin überein, daß sie alle den Brauch bestätigen, daß in der Hochzeitsnacht und den darauffolgenden Nächten eine Vereinigung der Gatten nicht stattgefunden hat. Sie alle zeigen aber auch schon deutlich, daß man bemüht war, einen Brauch, für den man keine Erklärung wußte, nach der sittlichen Seite hin zu deuten und die Schwertlegung Sigurds als Bewährung seiner Treue gegen Gunnar, für den er die Werbung vorgenommen hatte, auszulegen. Der Beweggrund von Sigurds Verhalten liegt aber zweifellos nicht in einem asketischen Idealismus. Ein solcher war vielmehr dem Menschen der heroischen Zeit völlig fremd und unverständlich. Wenn dieser gelegentlich dem Geschlechtstrieb widersteht, so geschieht es nicht etwa aus irgendwelchen sittlichen Überlegungen, sondern um eines äußeren, ganz bestimmten und greifbaren Zieles willen, für dessen Erlangung er bereit ist, die unmittlere Befriedigung seiner Sinne zu opfern. Nur von dieser Seite her kann das Motiv vom Schwert auf dem Brautlager seine Erklärung finden.

Bekanntermaßen setzen nach weit verbreitetem Glauben Zaubermittel von Hexen, Zaubernern und Dämonen der Vereinigung von Frau und Mann eine Reihe von Hemmnissen entgegen.<sup>2</sup> „Das Zeugen gilt dem primitiven

<sup>1</sup> Die Übersetzung nach Hugo Gering's deutscher Ausgabe der Edda.

<sup>2</sup> Vgl. Frazer, *Der goldene Zweig* 923. — [Hierüber hat mit reichem Material Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (1911) gehandelt; er bespricht auch viele Bräuche, die der Abwehr dieser bösen Einflüsse dienen. Hierbei ist jedoch folgendes zu beachten. Wenn bei der Hochzeit irgendwelche Gegenstände, die als krafterfüllt gelten, verwendet werden, so ist bei der Erklärung jedes Mal die Frage zu erheben: Soll ihre Kraft übelabwehrend oder segnend, stärkend und Kraft verleihend wirken? Denn beides wünscht man am Hochzeitstag: Abwehr böser Wirkungen und Segen,

Menschen als ein magischer Akt, bei dem dämonische Gewalten mitwirken, und zwar im guten Sinne, oder der selbst von Dämonen besorgt wird. Aber auch böse Dämonen drängen sich bei Ausübung des Beischlafs an den Menschen heran, um in die Frau einzugehen, wie sie ja überhaupt durch die Körperöffnungen gerne in den Menschen einzudringen suchen. Die Gegenwart der Dämonen macht die Zeugung zu einem Tabu, sie ist für ihn gefährlich.“<sup>1</sup> Die Beziehung der Geschlechter zueinander erscheint also dem Gemüte des urtümlichen Menschen als mit vielen ernststen Gefahren verknüpft. Sicher ist, daß nicht nur die ganze Zeit von der Verlobung bis zur Hochzeit einen gefährvollen Zwischenzustand für die Brautleute bedeutet, sondern daß gerade das eheliche Beilager der größten Gefahr durch böse Mächte ausgesetzt ist.

Nach dem Glauben aller Völker der Erde und aller Zeiten schützt Eisen am besten gegen Zauber.<sup>2</sup> Aus dem unübersehbaren Vorrat volkskundlicher Zeugnisse seien hier nur solche herausgegriffen, die zeigen, daß waffenähnliche Gegenstände aus Eisen als Zauberabwehr gelten. Zu Weisweil im Breisgau fuchtelt man bei einem Krankheitsfall mit einer Sense in der Krankenstube herum zur Abwehr der bösen Geister. Dabei wird unter Anrufung der drei höchsten Namen eine Zauberformel gemurmelt (Alemannia 40, 145). Um die Kinder vor Verhexung zu schützen, legt man ihnen ebenda eine Sense unten ins Bettchen (147). Über Trudenmesser, die eigens zu diesem Zwecke hergestellt und am Gürtel getragen werden, s. Andree-Eysn a. a. O. 137. Stahl und Eisen verscheuchen die Hexen und schützen gegen Verzauberung (Grimm, Deutsche Mythologie II 923). Die Benützung der verschiedensten Gegenstände zur Abwehr feindlicher Geister findet sich in mannigfacher Abwechslung. Seit den ältesten Zeiten gelten Erz und Eisen, besonders Waffen aus diesem Metall, als solche wirksame Mittel. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis von antiken Schriftstellern fürchten die Dämonen Erz und Eisen. Aber auch

Kraft und Fruchtbarkeit für die Zukunft. Beim Gebrauch des Eisens ist sicher seine apotropäische Kraft das Ausschlaggebende, da hierfür unsere sehr reichhaltige Überlieferung spricht. Auch andere Bräuche, die Samter heranzieht, weisen in diese Richtung. Aber etwa beim Schlagen und „Pfeffern“ der Braut handelt es sich um den „Schlag mit der Lebensrute“; vgl. Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuche 17ff.; Pfister, Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben 41f. Die Frage bedarf überhaupt noch einer genaueren Untersuchung, in welchem Maß einerseits die Vorstellungen von der Bedrohung seitens böser Mächte bei der Hochzeit und infolgedessen der Wunsch, sie fernzuhalten und zu meiden, bei den Germanen lebendig waren und im heutigen deutschen Volksglauben (mehr oder minder) lebendig sind, und andererseits der Wunsch bei der Hochzeit sich wirksam zeigt, sich Glück, frisches Leben und Fruchtbarkeit für die Zukunft zu sichern. Pfister.]

<sup>1</sup> Vgl. E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum 35 ff.

<sup>2</sup> M. Andree-Eysn, Volkskundliches 1910, 112; Pfister, Schwäbische Volksbräuche 64; Deutsches Volkstum 43.

bei anderen Völkern Europas und außereuropäischer Erdteile ist der Glaube, daß schädliche Dämonen aller Art durch Erz und Eisen unschädlich zu machen seien, tief im Volksbewußtsein verwurzelt. Bei allen möglichen Gelegenheiten, in den verschiedensten Lebenslagen und zu allen Anlässen wird das Eisen benützt, um Zauber vom Menschen fernzuhalten.

Auch unsere Bauern halten an dieser Anschauung fest. Stahl und Eisen werden in die Wiege gelegt, da das Neugeborene in der ersten Zeit seines Erdendaseins allen möglichen Gefahren und Einflüssen böser Mächte unterworfen ist (Sartori, Sitte und Brauch I 27). In Bayern stößt man zum Schutze Schlafender ein Messer von außen in die Stubentüre (Sartori I 24). Eine Sense bringt man im Gänsestall, über dem Taubenschlag und über dem Haustor an (Sartori I 139). Gegen das Doggele, den Alp, der bei Nacht den Schläfer drückt, der die Säuglinge in der Wiege nicht gedeihen läßt, malt man im Elsaß ein Hexagramm an die Türe oder hängt zwei gekreuzte Nägel in die Stube oder legt sie in die Wiege des Kindes, das nicht gedeihen will. Denn Stahl wirkt nach Volksglauben entzaubernd (Böckel, Volkssage 88). In Thüringen führen die Bauern Kühe, die gekalbt haben, über dreifaches Eisen. In Norwegen bohrt man ein Messer in einen Balken des Stalles über der Kuh ein, um sie vor bösen Einflüssen zu schützen.

Damit sich einem die Trud nicht auf die Brust setze und Schmerz verursache, nimmt man eine Hacke unter den Arm. Raubvögel werden von den Hühnern und Tauben ferngehalten durch eine im Hof errichtete Stange, an deren Spitze eine Sichel oder ein Sensenblatt befestigt ist. Beim Erbsenlegen steckt der Mecklenburger ein Taschenmesser mit dem Griff in die Erde, so daß die Schneide gegen den Wind gekehrt ist. In Schweden pflegt der Sämann sein Taschenmesser vor sich auf den Acker zu werfen, den er besäen will (Zeitschrift „Völkerkunde“, Wien 1929 S.24). Die Steirer vertreiben die Trud mit dem Mondscheinmesser, in dessen Klinge Kreuzlein und Mondsicheln eingekratzt sind. Ein ebensolches Messer dient in Oberösterreich gegen Hexen. Im Unterinntal wirft man nach einer unsichtbaren Hexe mit dem Mondscheinmesser.

Stahl und Eisen verscheuchen die Hexen und schützen vor Verzauberung. Diese Abneigung der Dämonen gegen Erz und Eisen führt die neuere Völkerkunde auf die Neuerungsangst des Primitiven zurück, der seinen Dämonen eine ebensolche Abneigung gegen alles Neue zuschreibt, wie er sie bis auf unsere Tage selbst besitzt. Sie stammt vermutlich aus der frühen Zeit der Geschichte, da Eisen noch etwas Neues war und deshalb von vielen mit Mißtrauen und Widerwillen betrachtet wurde. Denn alles Neue erregt leicht eine heilige Scheu und Furcht bei den Primitiven. Diese allgemeine Abneigung gegen Neuerungen wirkt sich immer ganz besonders auf dem Gebiete der Religion aus. Sie genügt an sich schon, um die aber-

gläubische Abneigung gegen das Eisen in vielen Riten primitiver Völker der alten und der neuen Zeit zu erklären.

Wie sehr die Braut namentlich in der Hochzeitsnacht gefährdet, aber auch selbst geeignet ist, Gefahr und Unheil zu bringen, zeigen die uralten Meidungsvorschriften der sogenannten Tobiasnächte, das sind die ersten drei Nächte nach der Hochzeit, in denen es dem Bräutigam nicht gestattet ist, der jungen Frau beizuwohnen, weil sonst Glück und Segen weichen würden. Bei den Slowenen im Gailtale muß die Braut die ersten drei Nächte auf der harten Bank schlafen. Aber auch im übrigen Kärnten, im Metnitz-, Rosen- und Lavanttal, in Mittel- und Unterkärnten kommt es heute noch bei Bauernhochzeiten vor, daß die Braut nach dem Brautmahl nicht mit dem Bräutigam ins neue Heim ziehen darf, sondern mit ihren eigenen Angehörigen ins Elternhaus zurückkehrt. Denn viele Mütter wollen, daß ihre Töchter die drei Tobiasnächte einhalten in völliger Enthaltsamkeit. Erst nach diesen Tagen wird sie vom Bräutigam in sein Haus geholt.

Bei Waldmünchen zieht zwar die Braut sogleich beim Bräutigam ein, doch darf er die ersten drei Nächte mit ihr das Lager nicht teilen, weil sonst Glück und Segen weichen würden (Sartori I 111.). „Nach altindischem Ritual verbringt das junge Paar die ersten drei Nächte oder länger auf dem Boden liegend in Keuschheit, einen mit Wohlgerüchen bestrichenen und mit einem Tuch oder Faden umwickelten Stab zwischen sich“ (Sartori I 110, Anm. 1). Auch im germanischen Norden scheint diese Sitte bekannt gewesen zu sein, wie die altnordischen Zeugnisse andeuten. Nach der *Gripisspó* (Weissagung des Gripir) weilte Sigurd drei Nächte bei Brynhild, ohne mit ihr Gemeinschaft zu haben, ebenso nach Völsungasaga, Kapitel 23, 24 und 27. Dies erinnert augenscheinlich an die deutsche Überlieferung der Tobiasnächte. Sie dürften also vermutlich über das ganze germanische Gebiet verbreitet gewesen sein und sind nicht auf Europa allein beschränkt.

Bei den vielfachen Gefahren, die die Braut teils bedrohen, teils von ihr selbst ausgehen, spielt aus leicht verständlichen Gründen das Eisen als Abwehrmittel wieder eine hervorragende Rolle. In der Pfalz (in Rötz) schlägt der Brautführer vor Beginn des Mahles die Braut noch einmal mit dem Degen auf den Rücken. Anderswo, wie z. B. in Schwaben, werden die Degen über dem Platz der Brautleute in die Decke gestoßen (Sartori I, 91 f.). In Oberdeutschland tragen die Brautführer noch oft das Schwert vor. In Schwaben wurden noch im 18. Jahrhundert jederzeit von den Brautführern zwei große Schwerter mit flatternden Bändern vor der Braut hergetragen. Die Friesen trugen der Braut ein Schwert voran zum Zeichen, „daß der Mann Gewalt über ihr Leben habe“, wie die jüngere Deutung den Brauch auffaßte (Grimm, Rechtsaltertümer I, 231). In Estland da-

gegen legt heute der Vater des Bräutigams in der Brautkammer den Degen zwischen das junge Paar, um es dadurch vor dem Satan zu schützen (E. H. Meyer, Der badische Hochzeitsbrauch des Vorspannens, 62 f., Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten 172). Der Satan wird erst später an die Stelle der alten Dämonen gesetzt worden sein, vor denen das Schwert noch den letzten Akt der Eheschließung schützt. In Estland und in Slawonien wird, bevor das Brautpaar sein Lager bezieht, ein Degen in die Decke gesteckt. In Dietmarschen mußte der älteste Schaffer das junge Paar, wenn es im Bette lag, mit einem Schwert oder Messer bewritten (Müllenhoff, Schleswig-holsteinische Sagen, 519; Sartori I, 109).

Also auch hier wieder der Gebrauch eines Degens oder Messers bei der Hochzeit, und damit gelangen wir schon ganz nahe heran an die zu Anfang erwähnten altnordischen Zeugnisse. Der Sinn der dort geschilderten Maßnahme Sigurds kann wohl in nichts anderem bestanden haben, als daß dieser um der Braut und seiner eigenen Sicherheit willen das nackte Schwert zwischen sich und die Braut legt, weil sowohl er durch die der Braut in dieser Zeit innewohnende geheimnisvolle Kraft gefährdet war, als auch die Braut vor den gefährlichen Einflüssen feindlicher Kräfte geschützt werden mußte. Aber lange noch, nachdem die alte Heldensage verklungen und im Strom der Geschehnisse vergessen war, lebte im Volke selbst noch die Überlieferung von dem Schwert auf dem Brautlager fort und fand seinen dichterischen Ausdruck in der mittelalterlichen volkstümlichen und höfischen Epik, freilich überall in christlich-sittlichem Sinne umgebogen, da das alte Motiv nicht mehr verstanden wurde. Aber auch die neue Deutung vermochte die Tatsache des alten Brauches, der ja, wie gezeigt, in den Volksbräuchen unserer Tage noch fortlebt, nicht zu verwischen.

In Gottfrieds Tristan findet sich das bekannte Motiv wieder, allerdings als List Tristans, der auf diese Weise König Marke von seiner Unschuld überzeugen will. Als der König einen Blick in die Minnegrotte wirft, wo die beiden verbannten Liebenden hausen, ruhen sie in dem Bett; allein zwischen beiden liegt Tristans bloßes Schwert. Ebenso im altfranzösischen und altenglischen Tristan. In dem Gedichte Konrads von Würzburg „Engelhart und Engeltrut“, das die Freundestreue verherrlicht, legt Dietrich von Brabant zwischen sich und Engeltrut ein blankes Schwert in das Brautbett, um sie seinem Freunde rein zu übergeben, wie es einst Engelhart dem Dietrich getan hat.

Will der Mann Enthaltbarkeit üben, so legt er im Bett nach mittelalterlicher Auffassung ein blankes Schwert zwischen sich und das Weib, z. B. Wolfdietrich B, 580ff.:

doch ze jungest überrette si den getriuwen degen,  
daz er sich zuo ir muoste an daz bette legen.



sin swert zôch er ûz und legte ez zwischen sich.  
er sprach: „swederz sich rüeret, daz sol versniden sich.“

Orendel 1817f.: Daz (swert) legt er in ganzen trouwen  
zwischen sich und die jungfrouwen.

1819 ff.: Frouw Bride frâget in des mère,  
ob ez in sinem Lande site were,  
welhe frouwe neme einen man,  
daz si ein swert zwischen in müesten hân.<sup>1</sup>

Ein Volkslied im Wunderhorn 2, 276 (R. A. I, 234) lautet:

Der Herzog zog aus sein goldiges Schwert,  
er leit es zwischen beide Hert (Schultern).  
Das Schwert soll weder hauen noch schneiden,  
das Annelein soll ein Megdelin bleiben.

Im Fablieau von dem Stadtrichter von Aquileja legt die Königin ein Schwert zwischen sich und den aufgenommenen Einsiedler, wie sie es mit dem König selbst zur Askese zu tun pflegte (Köhler, Kleine Schriften II, 442). Dieselbe Situation finden wir in der Gongu-Hrolfs-Saga, C. 24 (Fornaldar sögur III, 303), wo Hrolf, der dem Jarl Thorgnyr die Königstochter Ingigerd zuführt, während der Reise im Nachtquartier ein bloßes Schwert zwischen sich und die Jungfrau legt. Grimm erwähnt noch eine Stelle aus dem Pentemerone, ferner die Sage von Amicus und Amelius und endlich eine altenglische Komödie aus dem Jahre 1641, die alle dieses Motiv kennen. Kein Wunder, daß das Märchen als treuer Bewahrer uralter Überlieferung den letzten Ausläufer dieser Sitte bewahrt hat. In dem Hausmärchen bei Grimm Nr. 60 (Die zwei Brüder) sowie in einem kärntischen Märchen von den drei Brüdern gewinnt der eine Königssohn eine herrliche Königstochter. Bei der Vermählung mit ihr legt er das nackte Schwert zwischen sich und die Braut. Dies geschieht auch in der zweiten und dritten Nacht, in der die beiden anderen Brüder seine Stelle vertreten. Von den beiden Brüdern wird dies als Zeichen ihrer Treue zum ältesten Bruder ausgelegt.

Sogar in geschichtliche Werke neuerer Zeit hat diese volkstümliche Überlieferung, die also noch lange zum lebenden Bestande gehört haben muß, Eingang gefunden. Bei der Vermählung des Großfürsten Wassilij Ivanovič mit der Fürstin Helene Glinskaja im Jahre 1526 mußte der Stallmeister des Großfürsten die ganze Nacht auf einem Hengst mit entblößtem Schwerte vor dem Fenster des Hochzeitsgemaches Wache halten. Durch Lärmen und Singen und auch durch die Bewachung sollten wohl die bösen Geister verscheucht werden, die bei der Hochzeit das Paar besonders bedrohten (Pipek, Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche 175).

<sup>1</sup> F. Kondziella, Volkstümliche Sitten und Bräuche im mhd. Volksepos, 1912, 29.

Grimm fällt es auf, daß in Gesetzen und Urkunden diese weitverbreitete Sitte nicht enthalten sei. Uns braucht dies nicht zu wundern, da wir erkannt haben, daß die Sitte keinen rechtlichen Hintergrund hat. Abgesehen von der Beibehaltung der „Tobiasnächte“, die noch in unseren Tagen wirksam ist, scheinen die letzten geschichtlichen Ausläufer der alten Sitte in dem von Grimm angeführten Brauche des Bettsprunges zu liegen. Aber sie begegnen hier auch schon in einer Auffassung, die, wie in der Edda, dem ursprünglichen Sinne nicht mehr gerecht zu werden vermag, wenn nämlich der bevollmächtigte Vertreter die Ehe mit der fürstlichen Braut zum Scheine vollziehen mußte. So mußte noch 1477 bei der Vermählung der Maria von Burgund mit Erzherzog Maximilian als dessen Bevollmächtigter Ludwig Pfalzgraf von Veldenz, gestieft und gespornt, das hochzeitliche Bett beschreiten, während ein nacktes Schwert zwischen ihm und der Braut lag (Rechtaltertümer I, 232). Ein Zeitgenosse Maximilians, der kärntische Chronist Jakob Unrest in St. Martin am Techelsberg, berichtet über dasselbe Ereignis, daß der Bevollmächtigte des Königs die königliche Braut beschief, mit einem gewappneten Mann, mit rechtem Arm und dem rechten Fuß bloß und ein bloßes Schwert dazwischengelegt. „Also haben die alten Fürsten getan und ist noch die Gewohnheit.“ Zu Unrests Zeiten scheint also der Brauch noch seine volle Lebendigkeit besessen zu haben.

So fruchtlos und falsch die Einbildungen, aus denen unser Brauch erwachsen ist, auch sein mögen, so haben sie, wie Frazer a. a. O. 202 ausführt, dennoch zur Stärkung und Kräftigung der Rasse beigetragen. „Denn Charakterstärke besteht bei der Rasse wie bei dem Einzelnen vor allem in der Fähigkeit, die Gegenwart der Zukunft zu opfern, die unmittelbaren Versuchungen vergänglicher Freuden gering zu schätzen gegenüber fernliegenden, aber dauernden Quellen der Befriedigung. Je mehr diese Kraft geübt wird, desto höher und stärker wird der Charakter, bis der Gipfel des Heldentums in dem Menschen erreicht wird, der den Freuden des Lebens, ja dem Leben selbst entsagen kann, um für andere, vielleicht in fernen Zeiten, die Segnungen der Freiheit und Wahrheit zu erhalten oder zu erringen.“

# MARS GRADIVUS UND AVERRUNCUS

VON RUDOLF STARK IN MÜNCHEN

Nachdem man es als eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung erkannt hat, daß sie „das Göttliche vorwiegend in seiner konkreten Einzelmanifestation“<sup>1</sup> erfaßt, also nicht etwa von einem Gotte Mars schlechthin, sondern neben anderen Seiten dieser Gottheit beispielsweise von einer Tursa und Prestota Martier (Iguv. Tafel VIB 56 f. u. ö.) spricht, erscheint es geboten, auch die beiden mit „gradivus“ und „averruncus“ gekennzeichneten Einzelwirkungen dieser Gottheit zu untersuchen, die man bei der Vielheit ihrer erkannten Einzelmanifestationen heute treffend als „komplexer“ Art bezeichnen kann.

Die Neubearbeitung des Waldeschen Etymologischen Lexikons bezeichnet das etwas resignierende Ergebnis, gradivus sei wohl ein „Fremdwort unbekannter Herkunft“. Dieses Urteil jedoch kann, wenngleich auf Bemühungen hervorragender Gelehrter fußend, wenig befriedigen angesichts der Tatsache, daß wir das ursprüngliche Wesen des Mars wie seine sonstigen Einzelwirkungen doch recht gut kennen; auch eine sachliche Zurückhaltung, wie sie bei Pauly-Wissowa VII (s. v.) und XIV (1933, 4 ff.) noch beobachtet wurde, dürfte jetzt nicht mehr volle Zustimmung finden. Damit dürfte sich diese erneute Untersuchung hinreichend rechtfertigen. Auf dem richtigen Wege der Deutung war bereits, wie sich zeigen wird, Minton Warren; seine 1883 im vierten Band des *American Journal of Philology* erschienene Miscelle (über die Worte „Grandio, Gradio; Gradivus, Gradivus“) ist indessen seinerzeit kaum bekannt geworden und heute wohl völlig vergessen. Sie wurde, soviel ich sehe, seinerzeit nur von Franz Skutsch beachtet (Plautin. u. Roman. 19, 1), der sie indessen nur wegen des von Warren eingangs kritisch behandelten Plautusverses Aul. 49 heranzog und im übrigen allzu summarisch ablehnte; hingegen schien es Nettleship doch angebracht, sie 1889 in seine „Contributions to Latin Lexicography“ (p. 468) aufzunehmen. Die Anstöße, die die These Warrens der damaligen Religionswissenschaft bot, sind heute, vor allem durch die eingangs zitierte Erkenntnis, belanglos geworden; wir lassen diese Ein-

<sup>1</sup> Formulierung nach Latte, ARW. 24 (1926) 244 ff, dessen Ausführungen von Van der Leeuw *Phänomenologie der Relig.* 139 ff. u. ö. angenommen und einem weiteren Zusammenhange zugeordnet sind; sie dürfen im folgenden als bekannt vorausgesetzt werden. Die jüngst von Altheim geäußerte Kritik verfaßt nicht, vgl. unten S. 141, Anm. 1.

wände beiseite. Auseinandersetzung fordert dafür aber eine These, die von den Tagen augusteischer Gelehrsamkeit bis auf unsere Zeit galt und weithin auch noch gegenwärtig die Literatur bestimmt. Eine genaue Untersuchung sodann aller derjenigen Argumente, die für die neueste Theorie zu sprechen scheinen, die, wie bereits erwähnt, eine Herkunft des Mars Gradius aus der Fremde annimmt, ist das abschließende Ziel.

Unter den derivata von gradior nennt der Thesaurus L. L. VI 2, 2142, 22 (unter Berufung auf Festus p. 97 M) auch gradivus. Diese Ableitung ist indes unhaltbar, „to the derivation of Gradius from gradior the quantity offers a serious objection“ bemerkte bereits Warren; im gleichen Sinne äußerten sich A. Walde und J. B. Hofmann.<sup>1</sup> Ihren wahren Charakter durchschauend, bezeichnet J. B. Hofmann die Paul. Fest. p. 97 M gegebenen Etymologien<sup>2</sup> treffend als Volksetymologien und zählt zu ihnen auch die in griechischen Vorstellungen befangene Deutung von Meringer (Wörter u. Sachen VII 41), Gradivus sei „der den Kriegstanz aufführende Mars“: wo hätte hingegen jemals gradior die Bedeutung „salto“?<sup>3</sup> Hin-fällig ist somit, wegen eben jener Ableitung von gradior, auch die von Georges, Preller-Jordan (Röm. Mythol. I<sup>3</sup> 348) und Skutsch empfohlene und geradezu als communis opinio anzusprechende Deutung, Gradivus sei „der (in den Kampf) vorausschreitende Mars“. Allein die Tatsache, daß bei dieser Deutung der tragende Begriff unausgesprochen bleibt, hätte bedenklich stimmen müssen. Auch Vaniček (1881 p. 124) und Ehwald (zu Ovid met. 6, 427) muteten mit der erschlossenen Grundform gravidivus (gravis deus bietet neben einer Fülle gleich unnützer Etymologien bereits Servius Aen. 3, 35 p. 342 cod. T<sup>4</sup>) der lateinischen Sprache Unmögliches zu.

<sup>1</sup> Vgl. ferner Breitmeyer, Le suffixe latin -ivus, Thèse, Genève 1933, 195 und Norden, Altgermanien 105. Da die bisherigen Angaben teils ungenau, teils unvollständig sind, gebe ich aus dem Thesaurusmaterial über die Quantität folgende Unterlagen: Es heißt stets Gradius; Gradius begegnet nur

Ovid met. 6, 427: et genus a magno ducentem forte Gradivo

Val. Flacc. 4, 602: inclita Amazonidum magnoque exorta Gradivo

5, 651: rumperet irridens strepitumque minasque Gradivi

Sil. Ital. 15, 15: qui consulta ducum ac flagret meliore Gradivo

337: moles illa viri, calidoque habitata Gradivo,

also nur am Hexameterende. Der Verszwang ist offenkundig. Falsche Angaben über die Quantität verleiten noch Muller Izn, Altital. Wörterb. 203, Gradivus zu gradior zu stellen.

<sup>2</sup> Fest. 97 M: Gradivus Mars appellatus est a gradiendo in bello ultro citroque; sive a vibratione hastae quod Graeci dicant *κραδαίνειν*, vel ut alii dicunt, quia gramine sit ortus, quod interpretantur quia corona graminea in re militari maximae est honorationis.

<sup>3</sup> Vgl. den übersichtlichen Artikel Thes. L. L. VI 2, 2137, 31 ff.

<sup>4</sup> Serv. Aen. 3, 35 p. 342: GRADIVUMQUE PATREM gradivum *δοδρον ἄρηα*, id est exilientem in proelia, quod in bellantibus sit necesse est: aut gravem deum. patrem autem ideo, quia apud pontifices Mars pater dicitur. alii ‚gradivum‘, quod

Wie man sieht, beruhen diese sprachlichen Deutungen sämtlich auf der sachlichen Auffassung von Mars als dem Lanzenfetisch (vgl. Warde Fowler *Relig. Exper.* p. 142 note 58) oder Kriegsgott, dem  $\theta\omicron\upsilon\gamma\omicron\varsigma$   $\lambda\alpha\gamma\eta\varsigma$  (Servius zu Aen. 3, 35 p. 342; Norden zu Aen. 6, 279 p. 213). Sie beherrschte lange die religionswissenschaftliche Forschung als ausschließlicher Grundsatz, so daß auch Wissowa (*Rel. u. Kult.* <sup>2</sup> 146) die von Roscher in seinem mythologischen Lexikon vertretene These, Gradivus sei jeden Falles ein kriegerischer Beiname, sich zu eigen machte. Auch Fowler, trotz seines weiteren und vielfach überlegenen Blickes, erklärte noch (*Rel. Exp.* 134) Gradivus als „the particular cult-title of the warlike Mars“, und im Anschlusse an Deubner wurde jene starre, religionsgeschichtliche Deutung (vgl. Marbach *RE XIV* 1935 ff.) noch jüngst von Meringer (a. a. O. 33 ff.) verfochten. Nach den Ausführungen Bickels (*Der altrömische Gottesbegriff* 1921) und vor allem Lattes (a. a. O. 250 ff.) kann von einer solchen Ausschließlichkeit im Wesen des nunmehr als gemeinitalisch gesicherten Gottes<sup>1</sup> nicht mehr die Rede sein. Noch Servius (Aen. 1, 292 p. 108) wußte — von den törichten Etymologien sei abgesehen — von einer sonderbaren Doppelnatur des Gottes zu erzählen: Mars enim cum saevit, Gradivus dicitur, cum tranquillus est, Quirinus.<sup>2</sup> Diese beiden Seiten treten deut-

gradum inferant qui pugnant; aut quod impigre gradientur. + alii a gratitudine, quod huc et illuc gradiatur: unde Martem communem dici. non nulli eundem Solem et Vulcanum dicunt, sed Vulcanum generis esse omnis principem, Martem vero Romanae tantum stirpis auctorem. alii gradivum, quia numquam equester; aut a gradu dictum.

*ad GRADIVUMQUE PATREM haec adscripta sunt in T:*

ideo pater quia apud pontifices in sacris mars pater dicitur et quod Romulae stirpis auctor fuerit. gradivus ab exilitione in bella, sive gravis deus, sive quod gradum inferant qui pugnant, sive quod impigre gradientur, sive quod ultro citroque gradientur in bellum, sive quod nunquam equester sit, sive a vibratione hastae, vel quod gramine pugnant.

*ad necesse est add. D:*

vel quod gradum inferant qui pugnant, vel quod impigre gradientur: vel ab hastae concussionem, quod Graece dicitur  $\kappa\rho\alpha\delta\alpha\iota\nu\omega$ . patrem autem ideo quia a poeta paene omnibus diis nomen paternum additur, ut fiant venerabiliores.

An Hand dieses überlieferten grammatischen Gutes mag man eine Vorstellung von dem gewinnen, was einst Verrius Flaccus gegenüber den jetzt nur noch greifbaren Auszügen bot. — Zum Begriff ‚pater‘ vgl. G. Appel, *De Romanorum precatationibus* R. V. 1909, 101 ff., Warde Fowler, *Rel. Exp.* 155 ff., Van der Leeuw, *Phänomenologie d. Rel.* 161 ff. u. ö.

<sup>1</sup> „As a genuine Italian religious conception“ hatte ihn, wenn auch mit gewisser Vorsicht, schon Fowler *Rel. Exp.* 131 angesprochen. Gegenüber der von Altheim mehrfach vorgetragene These, Mars sei ein lateinischer, von den anderen italischen Stämmen erst übernommener Gott, ist zu sagen, daß das Zeugnis der Iguvinischen Tafeln doch ein anderes Urteil spricht.

<sup>2</sup> Der Satz verdankt der Etymologie, die Quirinus von quies ableitet, seine Entstehung, vgl. dazu Servius Aen. 6, 859 p. 120, 14: Quirinus est Mars qui praeest paci

licher hervor, wenn man das Arvallied heranzieht; ich gebe den Text, der auf Grund der dreifachen Wiederholung sehr sicher ist, nach Buecheler CE 1:

Enos Lases iuvate.	
neve lue rue Marmar	sins incurrere in pleoris.
satur fu, fere Mars	limen sali, sta berber.
semunis alternei	advocapit conctos.
enos Marmor iuvato.	
triumpe (fünfmal wiederholt).	

Einzelklärung. Der Text enthält Modernes, so *incurrere*, *pleores* (gegen *Lases*). Man vergleiche, vor allem auch für die sachliche Erklärung, die vorzügliche Darstellung im CIL I, 2<sup>2</sup>n. 2 p. 369. Das Lied wie besonders der mit ihm zusammenhängende Ritus des Flurumganges, der *ambarvalia*<sup>1</sup>, sind sehr alt; dieser ist an die Feldflur des ältesten Rom gebunden. Über den Kult vgl. Varro ling. V 85: *fratres Arvales dicti qui sacra publica faciunt propterea ut fruges ferant arva, es ist also ein Gottesdienst der Gemeinde.* Als einzige römische Priesterschaft trägt diese die Bezeichnung *fratres*, eine entsprechende Titulatur begegnet in Umbrien in dem Kollegium der *fratres Atiedier*, das wohl auch sonst verwandte Züge zeigt.<sup>2</sup> Die *Lares*, denen die erste Anrufung gilt, sind die Hüter der Feldmark. Zu der Anadiplosis<sup>3</sup> *Marmar* vgl. Homer E 455, Soph. Trach. 94, Eur. Troer. 840, Leumann Lat. Gram. 265, Norden *Agnostos Theos* 169 Anm. e in *enos* affirmativ, vgl. *equidem* u. ä. *rues* erklärt Gloss. IV 281, 5 V 480, 39 ansprechend mit *ruina* „Verderben“, neben *lues* „Pest“ sehr anschaulich und des Gleichklanges wegen gewählt. *sins* ist durch starke Anfangsbetonung zusammengezogenes *sinas, ne sinas* ist rituelle Sprache, vgl. z. B. Horaz c. 1, 2, 51 neu *sinas Medos equitare inultos te duce, Caesar!* Tac. hist. IV 58 Ende. Bei der dritten Wiederholung heißt es im Liede statt *sins sers*, darin birgt

---

et intra civitatem colitur, nam belli Mars extra civitatem templum habuit. Deutlich ist hier *Quirinus*, in dem vorzugsweise die Wehrhaftigkeit der Gemeinde zum Ausdruck kommt (*Latte* a. a. O. 248), wegen seines nahverwandten Charakters bereits zur wesentlichen Doppelgestalt des Mars geworden, wie das *Livius* 5, 52, 7 schon bezeugt. Die Formulierung dieser zweiten *Servius*stelle schließt es m. E. aus, daß die in ihr bekundete Doppelheit im Wesen des Mars nur seiner Gleichsetzung mit dem falsch etymologisierten *Quirinus* zu verdanken wäre.

<sup>1</sup> Vgl. Fowler, *Rel. Exp.* 214 ff., Frothingham, *AJPh* 36 (1915) 315 ff., I. Rosenzweig, *Ritual and Cults of Pre-Roman Iguvium* (Studies and Documents ed. by Kirsopp Lake and Silva Lake, IX London 1937) p. 32 f., wo über die *ambarvalia* neben *Cato agr.* 141 auf *Verg. georg.* I 338, für das *amburbium* auf *Festus* p. 5 L; *Servius ecl.* 3, 77; *Lucan* I 592 ff.; *Tac. an.* 13, 24 verwiesen wird.

<sup>2</sup> Für dieses Problem verweise ich allgemein auf die in der vorstehenden Anmerkung genannten Abhandlungen.

<sup>3</sup> Es sei daran erinnert, daß die Anadiplosis der lebenden Sprache des Gebietes zugehört; sie beruht auf dem Glauben an die Macht des Namens; vgl. G. Meyer, *Die stilistische Verwendung der Nominalkomposition im Griechischen*, *Philolog. Suppl.* 16, 3, S. 48 ff.

sich wohl, wie Norden erklärt, eine ursprüngliche Variante seiveris, die zu seiris, seirs, sers wurde, vgl. poseivei CILI 2<sup>2</sup> 368 etc., s. Sommer Handbuch 573. fu ist längst als unthematischer Imperativ erkannt (Leumann Lat.Gram.310,322), vgl. umbr. futu „esto“. Die Erklärung Bickels (a.a.O.83), fere Mars bedeute „fruchttragender Mars“, ist sprachlich nicht möglich, vgl. Leumann a. a. O. 200, Sommer Handbuch 224 (idg. ḡhu wird lat. anlautend f, griech. θ, das führt auf θήρη); unglücklich ist auch seine Formulierung, Mars sei im Arvallied als Vegetationsgeist empfunden worden, als fruchtbringende, das Getreide beseelende Macht. Überholt ist heute die alte, auch einst von Buecheler geteilte Vermutung, berber hinge mit griech. βάρβαρος zusammen; das Richtige sah scharfsinnig Norden, der in berber eine Anadiplosis des in der Auguralformel<sup>1</sup> noch erhaltenen enklitischen Pronomens ber erkannte. Schwierigkeiten macht die folgende Zeile. advocapit dürfte nach Buecheler advocabit is sein; tennis pro media ist im Etruskischen geläufig, auch im Umbr. geht beides durcheinander; im Schatten des starken Akzentes schwand das schließende s zuerst, dann auch das auslautende i, vgl. satis zu sat, auch magis zu mage (s. Thes. L.L. VIII 52, 81 ff.); das Futurum stände dann in imperativischem Sinn. alternei (nom. plur.; vgl. oinvorsei virei SCBacch.) ist wohl genau dem späteren alternis versibus entsprechend, man vergleiche Aischylos Hik. 1022 ἰποδέξασθε μέλος, die fratres wenden sich an die Gemeinde, sie soll das carmen aufgreifen und zusammen mit den vortanzenden, den Boden im tripudium stampfenden Priestern die semones alle an- und herbeirufen, die Worte der Priester refrainartig wiederholen. Die andere Möglichkeit der Deutung, daß die fratres sich gegenseitig mit „ihr“ anreden, befriedigt nicht, ihr steht das Wort alternei im Wege. Dieses veranlaßte Norden, die Zeile semunis alternei advocapit conctos nach griechischem Vorbild von einem intonierenden ἐξάρχων des Chores gesprochen zu denken, ist doch auch für altrömische Chöre ein Vortänzer (praesul) bezeugt: Lucilius 320 M, Festus 270 M, Servius Aen. 6, 216. Nach Norden würde etwa der magister collegii die fratres anreden. Dieser These steht entgegen, daß sie das carmen ohne Zwang auseinanderreißt. Zu triumphe endlich vgl. beispielsweise v. Wilamowitz, Einleit. in d. griech. Trag. 64 Anm. 25, W. Schulze GGA 1896, 240, Walde s. v., jüngst Pasquali, Preistoria della poesia Romana 25, 44, 71, der S. 28 ff. auch über die Rhythmen des Liedes handelt. Vgl. ferner v. Wilamowitz, Glaube d. Hell. II 429 Anm. 3, dazu über das Wesen des Triumphes Deubner, Hermes 69, 1934, 316 ff. — Zur Er-

<sup>1</sup> Varro ling. VII 8. Der von dem Augur beim Abgrenzen des templum gesprochenen Formel läßt sich, trotz ihres schlecht überlieferten Wortlautes, doch mit Sicherheit die Scheidung entnehmen: ollaner arbos quirquir est, quam me sentio dixisse und ollaber arbos quirquir est, also: jener Baum hier . . . , jener Baum dort (sc. soll mein templum begrenzen).

klärung vgl. ferner Nordens Kommentar zu Aen. VI 279 (S. 213). Die Hypothesen Meringers (Wörter und Sachen VII 33 ff.) und Alys (d. Arch. 33 [1936] 65 f.) vermag ich mir nicht zu eigen zu machen. Es folge die Übersetzung.

„Uns, Laren, helft. Nicht Seuche und Verderben, Mars, laß eindringen auf mehrere (laß in der Gemeinde keine Epidemie entstehen). Satt sei, wilder Mars, springe auf die Schwelle, stehe dort. Alle *semones*<sup>1</sup> sollt ihr abwechselnd anrufen. Hilf uns Mars. triumpe.“ Deutlich ist: Mars als Gott der unbefriedeten Wildnis, des feindlichen Draußen (Warde Fowler Rel. Exp. 133) soll, in die Siedlung aufgenommen, auf der Schwelle des Hauswesens stehen bleiben und dort Ruhe halten.<sup>2</sup> Damit ist eine Schwierigkeit überwunden, die aufgezeigt zu haben ein Verdienst H. Jordans ist (Krit. Beitr. 201): „Ein zweifellos uraltes Lied, welches wie das Herumreichen der grünen Ähren im Mai (s. dazu Marquardt-Mommsen Staatsalt. VI, Staatsverw. III 456 Anm. 3) beweist, dem Mars als dem Flurbeschützer und Flurschädiger zugleich gewidmet ist, kann doch unmöglich in jener nicht bloß tempellosen, sondern auch allen Naturkultus in freier Natur vollziehenden Zeit im Tempel gesungen und tripodiert worden sein! Mag nun die Ceremonie sich rings um die Flurgrenze wiederholt haben oder nicht, es bleibt widersinnig anzunehmen, daß sie ursprünglich unter Dach und Fach vollzogen worden ist. An diesem Widersinn muß auch jeder Versuch scheitern, in dem Liede selbst eine Einladung an Mars zu finden, daß er auf die „Schwelle“ jenes Hauses springe, von dessen Existenz die Arvalen der Urzeit sich nichts haben träumen lassen.“ Es bedarf hier keiner Worte, welche Bedeutung die Hausschwelle im Kult der Römer hatte<sup>3</sup>; sie ist der gegebene Platz für diesen Herrn der gefährvollen Wildnis, der nunmehr selbst zum Wächter und Übelabwehrer der Siedler wird. Es ist eine bekannte religionsgeschichtliche Erfahrung, daß man gerade die Gottheit, deren man sich sonst nicht erwehren kann, zur Hilfe verpflichtet; die ursprünglich feindliche Macht wird zur schirmenden und

<sup>1</sup> Diese *semones* dürften ihrer Natur nach den zuerst angerufenen Lares verwandt sein; die alte, auch von Wissowa vertretene und in das CIL aufgenommene Vermutung, es seien Saatedämonen, hat noch immer viel für sich, auch wenn man von ihr aus zu keiner annehmbaren Deutung der von den *semones* nicht zu trennenden *salus semonia* kommt, wie Latte a. a. O. 255 erklärt.

<sup>2</sup> Ein sehr wichtiges Zeugnis für dieses ursprüngliche Wesen des Mars liegt in den Worten Catos (agr. 83): *Marti Silvano in silva interdus in capita singula boum votum facito*, einerlei ob man mit Fowler (Rel. Exp. 142 note 53 zu S. 132) in Mars Silvanus lediglich eine, auch lokal bestimmte Wirkungsweise des Mars oder mit Wissowa (Rel. u. Kult. 214) zwei asyndetisch zusammengestellte Gottheiten sieht. Zu dieser Seite des Mars s. bes. Latte a. a. O. 250 ff.

<sup>3</sup> Vgl. K. Meister, Die Hausschwelle in Sprache und Religion der Römer, Sitz.-Ber. Heidelberg 1924—25, 3. Abh. O. Weinreich, Genethliakon W. Schmid, 200 ff.



segnenden. Es sei hier nur an die Eumeniden erinnert. In ganz verwandter Weise finden sie Aufnahme in Athen, bekommen wie Mars ihre Wohnstätte angewiesen; der Segen, den sie als *πολιοῦχοι θεοί* nunmehr der Stadt angedeihen lassen, sei mit den Worten des Ennius geschildert, die uns hier näher liegen:<sup>1</sup>

caelum nitescere, arbores frondescere,  
vites laetificae pampinis pubescere,  
rami bacarum ubertate incurvescere,  
segetes largiri fruges, florere omnia,  
fontes scatere, herbis prata convestier.

Wie nun das bei Cato agr. 141,2 erhaltene Suovetauriliengebet zeigt, ist Mars nach seiner Aufnahme durch den römischen Bauern zu einer in gleicher Weise segnenden Macht geworden: „Mars pater, te precor quae-soque, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae, quouis rei ergo agrum terram fundumque meum suovetaurilia circumagi iussi, ut tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire sinas, pastores pecua-que salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae“.<sup>2</sup> Die beiden gekennzeichneten Seiten dieses altitalischen Bauerngottes kommen hier einzigartig zum Ausdruck, die apotropäische wie die das Wachstum und die Fruchtbarkeit behütende Macht. Besonders bedeutungsvoll scheint es nun, daß von diesem göttlichen Wirken für die heimatliche Gemeinde im Frieden *averruncare* und *grandire* gesagt werden. *Averruncare*, „etwas Böses abwenden“, ist ein altes Wort der Priestersprache (Belege: Thes. L. L. II 1316, 55 ff., vgl. auch die Gebetsformel: *ea mihi bene verruncent!*). Das zugehörige *nomen agentis* ist *averruncus*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ennius sc. 151 sqq. V. Dazu s. Marouzeau, *Traité de stylistique* 57, 111 und vor allem E. Fraenkel, *Plautin.* im *Plautus* 365 u. 418 f.

<sup>2</sup> In dieser bei Cato erhaltenen Form ist das Gebet schwerlich alt; es setzt eine Art der Landwirtschaft voraus, die in größerem Maße erst nach dem zweiten Punischen Kriege üblich wurde. Von seiner ursprünglichen Gestalt hat Festus (p. 210 M) einen ganz spärlichen Rest bewahrt, auf den bereits R. Reitzenstein (*Neue Wege z. Antike* I 2, *Das Römische in Cicero und Horaz* S. 5) aufmerksam machte. Aber gerade dadurch, daß die uns vorliegende Form als relativ jung erkannt ist, wird das Gebet für uns zu einem einzigartigen Zeugnis für die Religion des römischen Bauern zu Catos Zeit. Zur Erläuterung des Arvalliedes ist es schon oft bemüht worden, neben Bergk, *Kl. Schr.* I 516 z. B. auch von Birt, *Archiv f. lat. Lex.* 11 (1900) 164, gegen deren Aufstellungen und vielfache Irrtümer eine Kritik sich heute erübrigt. Zur Ableitung von *averruncus* und *gradivus* hat Warren es schon herangezogen.

<sup>3</sup> Wie ich Usener, *Götternamen* 9, 5 entnehme, hatte bereits Grassmann (*KZ* 16, 108) den Götternamen vom Verbum *averruncare* abgeleitet: „das Umgekehrte wäre das Natürliche gewesen“ bemerkt dazu Usener, der somit die Eigenart dieses

Der etymologischen und sachlichen Zusammenhänge war sich noch Varro bewußt: ling. VII 102 (ab) avertendo averruncare, ut deus qui in eis rebus praest, Averruncus. Gloss. III 290, 31 erklärt mit dem zu Averruncas entstellten Namen das griech. ἀποτρόπαιος; II 27, 15 Auruncus hat ihn fälschlich mit den Aurunci (Ἀύρονες) in Beziehung gebracht, erklärt aber richtig θεὸς ἀποτρόπαιος, ebenso 327, 37; vgl. im übrigen Thes. L. L. II 1316, 79 ff. Diese apotropäische Kraft meint vielleicht auch noch Cicero (nat. deor. II 26, 67 u. III 24, 62), wenn er Mavors für den erklärt, qui magna verteret; indessen sprechen die begleitenden Etymologien<sup>1</sup> doch wohl gegen eine solche Möglichkeit. Ansprechend jedoch vermutet von den Neueren bereits Preller (Röm. Myth. I 340) in dem bei Varro VII 102 (s. o.), Gellius V 12, 14<sup>2</sup> genannten deus Averruncus die Gestalt des Mars. Man sieht, wie auch hier eine bestimmte Seite des Gottes so hervortrat, daß sie sich schließlich loslöste und verselbständigte. Die grammatische Form Averruncus zeigt aber, daß es sich einstmals noch um ein Prädikat, nicht um eine Abspaltung handelte; sie war wohl, wie die späten, „gelehrten“ Zeugnisse zeigen, erst eingetreten, als der alte Glaube mit dem italischen Bauernstande längst verschwunden war.

Es erhebt sich nun die Frage, ob nicht mit Warren in gleicher Weise wie Averruncus von averruncare, so auch Gradivus von dem im gleichen Gebet genannten grandire sich ableiten läßt. Das Wort wäre dann, wie der Gebrauch von grandire zeigt, eine sehr alte Ableitung, und man verstünde die Unsicherheit der römischen Grammatiker in der etymologischen und sachlichen Deutung. Offenbar hat sich bei ihnen von dem alten Gebrauch auch nicht die geringste Erinnerung erhalten. Einzig Vergil scheint, wie öfter, so auch hier eine Spur des Alten bewahrt zu haben. Als Aeneas, unwissend, vom Strauchwerk am Grabe des Polydoros (III Anfang) einen Zweig bricht, quillt Blut aus dem verletzten Holze:

V. 35 multa movens animo Nymphas venerabar agrestis  
Gradivomque patrem Geticis qui praesidet arvis,  
rite secundarent visus omenque levarent.

Das heißt nicht, wie Norden (Altgermanien 105, 4) verstehen möchte, Gradivus stamme aus Thrakien (Nehring, Gnomon 6 [1930] 543 vermutete

Gottes merkwürdig erkennt: neigt gerade dieser doch wesentlich dem zu, was Usener selbst mit „Augenblicks-“ und „Sondergott“ zu bezeichnen pflegte. Man vgl. dazu jetzt die gute kritische Sichtung und Einordnung bei Van der Leeuw, Phänomenologie d. Rel. § 17 und seine vorzüglichen Literaturhinweise. — Grammatisch verhält sich averrunco zu averruncus wie coquo zu coquus.

<sup>1</sup> Saturnus quia se saturat annis... Minerva quia minuit aut quia minatur, Venus quia venit ad omnia, Ceres a gerendo.

<sup>2</sup> Gell. V 12, 14: in istis autem diis, quos placari oportet, uti mala a nobis vel a frugibus natis amoliantur, Auruncus (Averruncus *vulg.*) quoque habetur et Robigus.

ähnlich voreilig Illyrien als Heimat des Gradivus)<sup>1</sup>, sondern Aeneas betet eben in Thrakien den Gradivus an, der sich bei den Thrakern findet: der

<sup>1</sup> Ich kann mir Nehrings These nur so erklären, daß er den Mars Gradivus noch mit dem umbrischen Grabovius gleichsetzt, der nach Kretschmers bekannter Hypothese (Festschrift Bezzenberger 89 ff.) „durch Vermittlung illyrischer Stämme den Umbrenn zugekommen ist“ (Altheim Röm. Religionsgesch. I 89, II 88 f.) Jene Gleichsetzung hatte einst Walde proklamiert: „Der Anklang an den umbrischen Grabovius ist kaum zufällig; ich nehme Entlehnung aus dem umbrischen Namen an, der etymologisch selber dunkel ist“. In diesem Dunkel ist es durch Kretschmer und Norden (Altgermanien 279 f. u. Nachträge 310) etwas heller geworden; „Grabovius ist nicht zu trennen von dem illyrischen Stammnamen Grabaei“ urteilt Norden, der Gottesname sei also von den Umbrenn aus illyrischem Gebiet übernommen. Diese, wenngleich sehr wichtige Erkenntnis trägt aber leider nichts zur Erklärung des lateinischen Gradivus bei, denn eine Entlehnung aus dem umbrischen Grabovius ist lautlich unmöglich (Goldmann, Beiträge z. Lehre vom idg. Charakter des Etrusk. II 338, 4; I. Rosenzweig [s. oben Anm. 8] p. 68 Anm. 13, dort auch weitere Literatur über Bedeutung und Herkunft des umbr. Wortes, vgl. ferner Müller Izn, Altital. Wörterbuch S. 203. Sommer, Handbuch S. 172 u. 177: inlaut. lat. d [idg. dh] = umbr. f [nieb]). Damit ist die These Nehrings, Illyrien sei die Heimat des Gradivus, in gleicher Weise hinfällig wie auch der Hinweis Nordens (a. a. O. 105), der Ursprung von Gradivus sei in einer Balkansprache zu suchen. Beachten wir nunmehr noch das von Norden (a. a. O. 280) herangezogene Siliuszitat (IV 222). Ich setze die Stelle im Zusammenhange hierher (IV 217 ff.):

in proelia consul  
raptabat turmas primusque ruebat in hostem,  
candenti sublimis equo; trahit undique lectum  
divitis Ausoniae iuvenem Marsosque Coramque  
Laurentumque decus iaculatoremque Sabellum  
et Gradivicolam celso de colle Tudertem  
indutosque simul gentilia lina Faliscos  
quosque sub Herculeis taciturno flumine muris  
pomifera arva creant Anienicolae Catilli

(i. e. Tibur). Zum richtigen Verständnis führt Silius VIII 462 (von Norden a. a. O. 280 nicht genannt und wohl übersehen): *haud parci Martem coluisse Tudertes*. Also hat Silius IV 222 Gradivus in der bekannten Gleichung nur für Mars gesagt, und daß Mars auch von den Umbrenn verehrt wurde, wissen wir ohnehin. Es entfallen mithin alle auf die Gleichung Gradivus = Grabovius gegründeten Kombinationen; von einem Zeugnis des Silius für eine antike Gleichsetzung von Gradivus mit Grabovius darf nicht entfernt die Rede sein. Das Gleiche gilt auch für Isid. orig. 8, 11, 52: *Mars . . . apud Thracos Gradivus dicitur, eo quod in bellum gradum inferant qui pugnant, aut quod in pigre gradiantur*, eine Stelle, die Norden zur Stützung seiner These der illyrisch-thrakischen Herkunft des Gradivus mit Recht nicht herangezogen hat, denn, wie zahlreiche Zeugnisse zeigen, ist für Mars, als er in der römischen Epik die Stellung des griech. Ares einnahm, vorzüglich der Name Gradivus üblich geworden. Ohne den gelehrten Zusatz „apud Thracos“ ist uns die genannte Etymologie schon hinreichend bekannt (vgl. o. S. 140, Anm. 4); diese Etymologie, die den Namen aus dem Lateinischen zu deuten sucht, und der Zusatz „apud Thracos“, der eine Übernahme aus der Fremde bezeichnen soll, schließen sich gegenseitig aus. Offenbar verdankt jener Zusatz allein der Gleich-

Römer findet hier wie so oft den eigenen Gott auch im fremden Volk wieder. Diese Interpretation hatte einst Chr. G. Heyne schon angedeutet in den Worten: *valde animo aestuans et anxius super prodigii caussis, adoro Nymphas Hamadryades et Martem Indigetem, ut malum omen avertant*.<sup>1</sup> Den Wert dieser zitierten Vergilverse hatte bereits Warren richtig erkannt, zeigen sie doch noch Gradivus „presiding over the growth of virgulta“. Dieses Zeugnis Vergils ist um so höher zu werten, als die Einwirkung griechischer Gedanken, besonders intensiv in der Dichtung — Gradivus begegnet seit der augusteischen Zeit fast ausschließlich bei Dichtern<sup>2</sup> — in Gradivus nur noch einen gelehrten und darum schöneren Namen für den Kriegsgott sah. Diese Bedeutung von Gradivus kennt auch schon Vergil, *Aen.* 10, 542. Indessen scheint sprachlich diese hier erneut vorgeschlagene Ableitung von *grandire*, wegen des zusätzlichen *n* von *grandire*, nicht ohne Bedenken. Hier war aber Warren schon in der glücklichen Lage, auf Buechelers Ausführungen im *Rhein. Mus.* 37, 1882, 525 (= *Kl. Schr.* II 470f.) verweisen zu können. Das klassische Latein kennt im großen und ganzen kein Schwanken in der Schreibung des Nasales vor folgendem *d*, vor allem nicht in der Hochsprache; wohl begegnet die Assimilation des Dentales an den Nasal, und Leumann hat (*Lat. Gram.* 168 f.) sich auf die Darstellung dieses letzten Tatbestandes

setzung des Mars mit Ares seine Entstehung, dessen Heimat ja Thrakien ist (s. z. B. v. Wilamowitz Glaube d. Hell. I 231 ff.). In gleichem Sinne sind Silius I 433 *Bistonis late Gradivus in oris belligero rapitur curru telumque coruscans* (Titanomachie), *Stat. silv.* 4, 2, 47 *non aliter gelida Rhodopes in valle recumbit dimissis Gradivus equis* (zu beiden Stellen vgl. *Stat. silv.* I 118 ff.) zu verstehen, nicht minder *Val. Flacc.* V 618 *ecce autem Geticis veniens Gradivus ab antris ingentemque trahens arctoa per aequora nubem aspicit*. Für eine hypothetische Herleitung des Gradivus aus Thrakien sind diese Stellen alle gleichermaßen nichtssagend, wie auch *Claudian* 22, 368 ff.

<sup>1</sup> Bereits Donat paraphrasierte: *rogabam deos loci, ut secundarent omina, quae esse constabat adversa, aut levarent, hoc est imminentem malorum ruinam* (vgl. das Arvallied) *aut averterent penitus aut facerent leviores*.

<sup>2</sup> Auf Grund des *Thesaurusmaterialis* sei noch folgendes über Vorkommen und Bedeutung gesagt. In der Prosa begegnet Gradivus bei Livius (1, 20, 4; 2, 45, 14; 5, 52, 7), *Festus* 97 M und an den anderen vorgenannten Grammatikerstellen, einmal bei Velleius 3, 131, 1; vgl. auch Breitmeyer a. a. O. S. 61. Bei Dichtern findet sich Gradivus: *Verg. Aen.* 3, 35; 10, 541; bei Ovid 7 mal; *Epiced. Drusi* v. 23; *Manil.* 4, 719; *German. Arat. rel.* II 16; *Seneca Herc.* 1342, *Herc. Oet.* 1312, *Phaedra* 188; *Lucan* 1, 660 (*Gestirn*, ebenfalls *Avien. Arat.* 1514); *Val. Flacc.* 8 mal; *Sil. Ital.* 24 mal (zu beiden kommen noch die oben S. 140, 1 genannten Verse hinzu); *Statius* 19 mal; *Juvenal* 13, 113; 2, 128; vgl. im übrigen Carter, *Epitheta deorum* (Roscher Sup.) 64 f. Sehr selten inschriftlich, s. Dessau *ind. p.* 541; Ruggiero s. v.; Olcott, *Word Formation* 225 *centuriones Gradivi* unter Berufung auf *CIL* VI 9 (= Dessau 2101). Dessau 9475 ist Mars Gradivus mit *Ἄρης Ἐρνώλιος* wiedergegeben. Es mag an mir liegen, daß ich kein einziges sicheres republikanisches Zeugnis kenne.

beschränkt; „doch entbehrt auch jene andere Art der Aussprache, bei welcher n unterlag und schwand, für das Volk keineswegs ausreichender Beweise“ (Buecheler a. a. O.); von diesen nenne ich CIL I<sup>2</sup> 364 (= XI 3078 u. 7483, Bronzeplatte aus dem 241 v. Chr. eroberten Falerii) aetatei aged(ai), CIL VI 3375 Secudus, auf einem Exsecrationstäfelchen CIL X 8249, 3 COMEDO = com(m)e(n)do, ähnlich CIL X 3824 (= Audollent defix. tab. n. 195 p. 269) mado rogo, Audollent n. 297 p. 411 mado, n. 268 p. 367 demado, n. 303 p. 423 re(s)po(n)dere, n. 233 p. 307 (= CIL VIII 12504) Bladus; vgl. im übrigen Sommer Handbuch S. 238, zur Auslassung von Nasalen vor Dentalen im Umbr. vgl. v. Planta I 308. Bedenkt man, welch alten Zeiten der religiösen Vorstellung nach der Name Gradivus entsprungen ist, so erscheint die Auslassung des Nasales in der Schrift wohl kaum noch anstößig; ist doch gerade das alte Latein in der Bezeichnung des Nasales vor Konsonanten allgemein unsicher und inkonsequent. Als appellativum divinum blieb in üblichem Konservatismus das Wort dann auch später vor einer Modernisierung in Schrift und Aussprache verschont. Seiner grammatischen Bildung nach stellt sich das Wort zu Verbalableitungen wie recidivus, subsecivus, cadivus (doch vgl. Leumann S. 214); somit dürften sich von sprachwissenschaftlicher Seite gegen die nunmehr auch religionsgeschichtlich richtig eingeordnete Ableitung von grandire<sup>1</sup> Einwände nicht mehr erheben.

So sieht man an zwei weiteren Beispielen, wie die in zwei besonderen Handlungsweisen sich äußernde magische Kraft zu selbständiger Verehrung führt. Sie stellen sich gut zu jener auch sonst bei den Italikern beobachteten Eigentümlichkeit, nur jeweils eine bestimmte Seite und Erscheinungsform ihrer Götter zu empfinden; was ursprünglich nur als Prädikation gemeint ist, gewinnt häufig dann selbständiges Leben. Besonders beachtenswert scheint neben den romantischen Archaisierungstendenzen der augusteischen Zeit, greifbar noch bei Vergil und den Grammatikern, wie wir sahen (vgl. v. Wilamowitz, Glaube d. Hell. H 433 f.), endlich der griechische Einfluß, der durch die Gleichsetzung des Mars mit Ares rückbildend in dem italischen Gott nunmehr nur noch die kriegerische Funktion erkennen läßt und auch auf Gradivus überträgt. Allein so läßt sich die Art des bevorzugten Gebrauches von Gradivus für Mars in der Epik der Kaiserzeit verstehen<sup>2</sup>; das Wort ist zu einem altertümlichen, gelehrten Synonymon für Mars geworden und versieht nur noch die Funktion des homerischen Ares.

<sup>1</sup> Zu der alten, schon von Bréal vertretenen Ableitung von grandis, die, wie ich Walde-Hofmann entnehme, von Lavedan Dict. de la myth. et des antiqu. gr. et. rom. 1931, 625 neuerdings wieder vertreten wird, sehe ich sprachlich keine Möglichkeit.

<sup>2</sup> Das Wort ist zur Bezeichnung des Kriegsgottes, wie das Thesaurusmaterial zeigt, in die epische Sprache eingegangen, sogar in die späte kaiserzeitliche Epik (Reposian, Ausonius, Prudentius und Claudian, vgl. Carter a. a. O., auch

## DIE KONTINUITÄT DER ÄGYPTISCHEN KULTUR ALS VOLKSKUNDLICHES PROBLEM

VON RUDI PARET IN HEIDELBERG

Ägypten ist eines der wenigen Länder, die sich auf einem einheitlichen, geschlossenen Landschaftsbild aufbauen: im Osten und im Westen Wüste, in der Mitte, von Süden nach Norden dem Lauf des Nils folgend, ein verhältnismäßig schmaler Kulturstreifen, der erst im Delta, gegen das Mittelmeer hin, in eine größere Breite ausmündet. Von außen her führt nur eine beschränkte Anzahl leicht kontrollierbarer Verbindungswege und Zufahrtsstraßen in das Land. Alles ist nach innen orientiert, auf die große Wasserader, die im ewig gleichen Rhythmus Fruchtbarkeit und Wachstum spendet. Der Nil zieht das ganze Leben in seinen Bann. Er prägt die Landschaft und mit ihr den Menschen.

Es ist nicht zu verwundern, wenn bei einer derartigen Stetigkeit der natürlichen Gegebenheiten der Bestand der menschlichen Kultur sich durch Jahrhunderte und Jahrtausende nur verhältnismäßig wenig verändert hat. Ägypten ist geradezu ein Musterbeispiel dafür, wie zäh sich alte Lebensformen halten, solange die äußeren Lebensverhältnisse einigermaßen gleichbleiben. Jeder Ägyptologe staunt, wenn er zum erstenmal nach Ägypten kommt und so manches, was er bisher nur aus alten Denkmälern kannte, leibhaftig vor sich sieht. Umgekehrt ist jeder Kenner des heutigen Ägypten überrascht, wenn er — etwa an Hand einer Darstellung des alten Ägypten — entdeckt, daß vieles vom heutigen Brauchtum bis in die früheste Zeit zurückweist.

Vor etwa zehn Jahren sind, unabhängig voneinander, zwei volkskundliche Werke erschienen, von denen das eine ausschließlich, das andere teilweise dem Problem der Kontinuität des ägyptischen Kulturbestands gewidmet ist: Mohammed Ghallab, *Les Survivances de l'Égypte Antique dans le Folklore Égyptien Moderne*. Paris 1929, und Winifred S. Blackman, *The Fellāḥīn of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life to-day with Special Reference to Survivals from Ancient Times*. London 1927. Die erstere Arbeit ist

Mart. Cap.), es ersetzt den üblichen Mars und tritt in zahlreichen homerisierenden Partien unverkennbar für den hom. Ares ein; besonders deutlich Juvenal 13, 113 Gradivus Homericus (cf. E 859 ff.). Es bestätigt sich auch von dieser Seite her, was v. Wilamowitz (Glaube d. Hell. II 337) ausführte: „Den Mars konnten die Griechen nur mit Ares übersetzen; auf den Kult und das Wesen des großen italischen Gottes hat das keinen Einfluß gehabt“. Jene Gleichsetzung zeigen auch Gloss. II 244, 28 Ἄρης Mars Quirinus Mavor Gradivus; II 34, 54 Gradibus ταρκικός, ἄρης. Man sieht, wie eine nicht mehr verständliche Abspaltung des Mars den griechischen Einfluß aufnimmt und die alte römische Gottheit, wenn auch nicht ganz, davon entlastet.

ziemlich mißglückt.<sup>1</sup> Dagegen ist das Buch von Winifred S. Blackman, sehr lesenswert, schon allein wegen der Fülle des volkskundlichen Materials, das darin — zum großen Teil erstmalig — mitgeteilt wird. In einem letzten Kapitel (S. 280—316) verweist Miß Blackman auf eine ganze Anzahl „altägyptischer Analogien“ zu dem Bestand an geistiger und materieller Kultur, den sie in den vorhergehenden Kapiteln für die oberägyptischen Fellachen der Gegenwart festgestellt hat. Einige von diesen „Analogien“ sind wirklich verblüffend, andere weniger einleuchtend. Im übrigen teilt die Verfasserin im Vorwort mit, daß das Buch nur einen vorläufigen Abschluß ihrer Studien bilde. In einem für später in Aussicht genommenen „streng wissenschaftlichen“ Werk möchte sie außer Oberägypten auch noch Unterägypten sowie das Oasengebiet und Unternubien miteinbeziehen. „I must also undertake a far more intensive study of the provinces which I have already visited, *carefully recording all local differences.*“<sup>2</sup> This of course requires many more years of hard work“. „In my strictly scientific account of the fellahin *the question of survivals will be dealt with very fully.*“<sup>2</sup> Man darf diesem neuen Werk von Miß Blackman mit Spannung entgegensehen.

In neuester Zeit hat nun Hans A. Winkler in einem umfangreichen Werk zu dem Problem der Kontinuität der ägyptischen Kultur Stellung genommen: Hans A. Winkler, *Ägyptische Volkskunde*. Stuttgart, 1936 W. Kohlhammer (XX, 509 S., 110 Tafeln, 1 Kartenskizze). Der Verfasser hatte bei seinen Untersuchungen über ägyptische Volkskunde zuerst einmal an einem einzelnen Punkt eingesetzt, nämlich in einem oberägyptischen Fellachendorf, und hier alles erfragt, was überhaupt zu erfragen war. Die Ergebnisse dieser Einzeluntersuchung hatte er dann veröffentlicht in dem Buch: *Bauern zwischen Wasser und Wüste, Volkskundliches aus dem Dorfe Kimân in Oberägypten*. Stuttgart 1934. Ein Gegenstück zu diesem Buch bildet das III. Kapitel seiner nunmehr erschienenen *ägyptischen Volkskunde*: „Volkskundliche Beobachtungen bei den Beduinen (‘Abâbde)“ (S. 263—341). Auch hier kommt ein einzelnes, in sich geschlossenes Gebiet zur Darstellung. Nur handelt es sich dabei nicht mehr wie bei Kimân um ein Bauerndorf, sondern um einen Beduinenstamm.

Die übrigen Kapitel der „*Ägyptischen Volkskunde*“ sind nun aber unter einem ganz andern Gesichtspunkt geschrieben. Hier weitet sich die Einzeluntersuchung zu einer Betrachtung des gesamten ägyptischen Raums. Winkler hat sich einen volkskundlichen Fragebogen zusammengestellt und ist damit an ganz verschiedenen Plätzen des Niltals (einschließlich des Deltas und der Oase Harge) den Bauern auf den Leib gerückt. Auf diese Weise verschaffte er sich eine differenzierte Kenntnis von gewissen Einzel-

<sup>1</sup> Siehe meine Besprechung in: *Orientalistische Literaturzeitung* (1930) 621 f.

<sup>2</sup> Von mir hervorgehoben.

heiten der materiellen Kultur (Mahlgeräte, Backofenformen, Herdformen; Trinkwasser; Spindel und Rocken; Pflug, Sichel und sonstige landwirtschaftliche Geräte; Bewässerungsvorrichtungen), des Brauchtums (bei Geburt, Hochzeit, Tod usw.; Grabformen), des Volksglaubens (Geistererscheinungen; Vorgänge am Himmel u. a.) und der für die befragten Plätze charakteristischen Dialektformen. Als er dann nachträglich das Material zusammenordnete, ergab sich ein recht buntes Bild. Wo man bisher allgemeine Gleichförmigkeit vermutet hatte, zeigten sich mehr oder weniger tiefgreifende Unterschiede. Und diese boten nun ihrerseits Anhaltspunkte, um innerhalb des ägyptischen Raums gewisse „Kulturprovinzen“ gegeneinander abzugrenzen und in ihrer Eigengesetzlichkeit zu erkennen (siehe die zusammenfassende Bemerkung über „Die Gliederung des ägyptischen Volkes“ S. 454 f.).

Das Problem der Kontinuität der ägyptischen Kultur ist durch diesen neuentdeckten Sachverhalt wesentlich komplizierter geworden. Auch hier gilt es jetzt, zu differenzieren. Ganz allgemein kann wohl — nach Winklers Ausführungen — Oberägypten, insbesondere Südoberägypten als Rückzugsgebiet der altägyptischen Kultur bezeichnet werden (S. 456). Aber im einzelnen Fall ist immer genau zu unterscheiden. Vor allem müssen, noch mehr als bisher, fremde Einflüsse in Betracht gezogen werden (Griechen und Römer; Araber; Nubier und Neger). An Hand von ein paar Proben aus der Sachkultur ist Winkler diesem Fragenkomplex auf den Grund gegangen (Kapitel V: „Zur Entwicklung und Verbreitung einiger bäuerlicher Geräte“ S. 396—452). Als Beispiel eine abschließende Zusammenfassung über die Vorgeschichte der heutigen ägyptischen Sicheln: „In den Sicheln mit rechtwinkliger Klinge lebt eine sehr altertümliche Form der Sichel vermutlich in ununterbrochener Kontinuität in Ägypten fort. Die Sicheln mit halbkreisförmiger Klinge sind zwar ebenfalls schon aus dem ägyptischen Altertum bezeugt, ihre heutige Verbreitung gerade im Norden Ägyptens macht indessen Einfluß aus der römischen Mittelmeerwelt wahrscheinlich. Auch die Sicheln mit nach der Schnittseite geneigter Klinge reichen in altägyptische Zeit zurück. Auch der Wulst am Griffende an dieser Sichelform ist möglicherweise altertümlich. Die Sicheln mit zum Klingenrücken geneigter Klinge, die aus dem alten Ägypten bezeugt sind, wurden heute nicht mehr angetroffen“ (S. 445).

Selbstverständlich konnte Winkler unmöglich in allen Fragen das letzte Wort sprechen. Aber er hat die Problematik als solche aufgewiesen und an ein paar praktischen Beispielen gezeigt, wie man es anstellen muß, um zu einer Lösung zu kommen. Die weitere Einzelforschung wird nun erst recht einsetzen müssen. Vor allem gilt es, die Grenzen der Sachkultur- und der Dialektgruppen, die vom Verfasser erst einmal vorläufig angedeutet werden konnten, genauer zu fixieren und in einer dem Sach-



verhalt angemessenen Weise miteinander zu kombinieren. Auf S. 455 hat Winkler schon ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die von ihm als wichtigste Mundartengrenze innerhalb des Niltals bezeichnete Grenze der Mundart A (Aussprache von klassisch-arabisch q als g) gegen die Mundart B (Aussprache von q als ' ) nicht mit einer Grenze der Sachkultur zusammenfällt. Vielleicht stellt es sich bei genauerer Betrachtung heraus, daß die Aussprache des q als ' eine reine Modesache war und sich als solche von Kairo mehr oder weniger zufällig und willkürlich über einige benachbarte Gebiete ausgebreitet hat, daß man also aus der Verbreitung dieser Aussprache nicht auf irgendeine ethnische oder sonstige Eigenart des betreffenden Bevölkerungssubstrats schließen darf. Auf jeden Fall müßte bei der weiteren Diskussion über diese Einzelheit die Tatsache berücksichtigt werden, daß sich dieselbe Aussprache außer in Unterägypten teilweise auch in Nordwestafrika und in syrischen Städten findet (C. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I Berlin 1908, 121).

Die im engeren Sinn des Wortes religionsgeschichtliche Seite der Problematik kommt bei Winklers Untersuchungen etwas zu kurz. Das hat seinen Grund in der Schwierigkeit der Materialbeschaffung. Religiöse Vorstellung kann man nicht geschwind im Vorbeigehen in einen Fragebogen auffangen, noch weniger die geistig-seelische Grundsubstanz, in der sie wurzeln und aus der sie immer wieder von neuem herauswachsen und ihre Blüten treiben. Man müßte sich schon längere Zeit an ein und demselben Ort aufhalten, wenn man hier auf einen grünen Zweig kommen wollte. Aber das eine ist schon jetzt klar: auch bei der religionsgeschichtlichen Erforschung des ägyptischen Raums wird man künftig noch mehr als bisher auf eine spezifizierte Erfassung des Tatbestands hinarbeiten müssen. Man wird etwa bei der Untersuchung von Heiligenfesten (*Molids*) — um nur ein Beispiel herauszugreifen — nicht darauf abzielen dürfen, das ägyptische (bzw. islamische) Heiligenfest zu erfassen, sondern man wird die einzelnen Fälle von *Molids* gegeneinander abzuheben und dabei das Spezifische vom Typischen zu unterscheiden haben. Vielleicht wird man dabei die Entdeckung machen, daß das eine oder andere *Molid* jungen Datums ist, d. h. nicht nur im Hinblick auf seine heutige Sinnbedeutung, sondern auch seiner Entstehung nach aus dem islamischen Milieu heraus erklärt und abgeleitet werden kann, während andere Jahres- und Heiligenfeste — religionsgeschichtlich „verdächtig“ schon wegen ihrer Einordnung in das Sonnenjahr statt in das islamische Mondjahr — aus der christlichen oder gar aus der vorchristlichen Zeit übernommen und erst nachträglich mit einem neuen, islamischen Inhalt gefüllt worden sind.

Winkler hat übrigens schon selber versucht, an ein paar Einzelpunkten zur religionsgeschichtlichen Fragestellung vorzudringen. Er hat sich über-

all, wo er war, systematisch nach den Bestattungsbräuchen (bzw. nach den üblichen Grabformen) und nach etwaigen Vorstellungen vom Fortleben von Totengeistern erkundigt („Tod“; „Gespenstererscheinungen nach gewaltsamem Tode“ S. 218—34<sup>1</sup>) und ist dabei ganz besonders den Spuren vorislamischen Brauchtums nachgegangen (Orientierung der Toten, Grabbeigaben usw.). In seinem Reisebericht nimmt er sogar einmal Gelegenheit, ein Abwehrzauberbild, das er in einem Tomatengarten in der Nähe von Guft sah, mit dem altägyptischen Erntegott Mîn in Zusammenhang zu bringen (S. 46 f.). Auch sonst berührt das Buch Winklers manche Themen, die speziell für den Religionshistoriker von Interesse sein dürften (der heilkräftige Ordens-Schech S. 119; die Verbreitung der religiösen Orden S. 251 f.; Blutrache S. 252—54). Es ist als ganzes zu reichhaltig, als daß man seinen Inhalt in einer kurzen Besprechung zusammenfassen könnte. Um so eindringlicher sei es allen denen zum Studium empfohlen, die sich für Ägypten und ägyptische Geschichte interessieren. Jeder, der es zur Hand nimmt, wird überrascht sein von der Fülle der Beobachtungen und von der Zweckmäßigkeit der Untersuchungsmethoden. Und wer überhaupt für persönliche Werte empfänglich ist, der wird aus dem Buch auch etwas vom Wesen des Verfassers selber herausspüren: von seinen so ursprünglich empfundenen Entdeckerfreuden, von seiner Gewissenhaftigkeit im Kleinen und von seinem trotz allen Enttäuschungen ungebrochenen Mut zum Leben und zur Wissenschaft.

Auf S. 48 f. und dann wieder auf S. 259—62 kommt Winkler auf die Herkunft des Pariavolks der „Ḥalabi's“ zu sprechen: „Es hat mir große Freude gemacht, als ich den Ursprung dieser Ḥalabi's erkennen konnte. Sie sind vor Jahrhunderten einmal oberägyptische Fellachen gewesen, wurden aber dann von den eindringenden Arabern aus ihren Sitzen vertrieben. Heimatlos und versprengt irrten sie nun von Dorf zu Dorf und Stadt zu Stadt. Aber sie hielten zusammen, lernten als Musikanten und Schmiede sich durchschlagen, sie gründeten in einer anderen Lebensebene eine neue Gemeinschaft und befestigten sie durch die Erfindung ihrer Geheimsprache. So haben sie sich in dem Rahmen des ägyptischen Volkes ihren Platz geschaffen und leben.“

Während es sich hier um eine Völkerverschiebung aus historischer Zeit handelt, reichen die Völkerbewegungen, die derselbe Verfasser in seiner neuesten Veröffentlichung zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat, in die ägyptische Vorgeschichte zurück: Hans Alex-

<sup>1</sup> Zu diesen Themen erschien soeben (Febr. 1938) eine umfangreiche Materialsammlung: M[ohamed] Galal, *Essai d'observations sur les rites funéraires en Égypte actuelle relevés dans certaines régions campagnardes* (*Revue des Études Islamiques* 11 (1937) 131—299, mit 18 Taf.). Galal unterscheidet im allgemeinen nur zwischen unterägyptischem und oberägyptischem Brauchtum, ohne genauer zu spezifizieren.

ander Winkler, Völker und Völkerbewegungen im vorgeschichtlichen Oberägypten im Lichte neuer Felsbilderfunde, Stuttgart, 1937 W. Kohlhammer (VII, 36 S., 59 Tafelbilder, 1 Kartenskizze). Winkler spürt hier auf Grund von Felszeichnungen, die er in der Wüste östlich von Guft und Luxor entdeckt und aufgenommen hat, den Völkerbewegungen nach, die in grauer Vorzeit zur Konstituierung des — später durch seine hohe Kultur berühmt gewordenen — ägyptischen Volkes geführt haben mögen. Man kann zu Winklers Schlußfolgerungen schwer Stellung nehmen, wenn man nicht selber Ägyptologe oder wenigstens Vorgeschichtler ist. Aber als Laie hat man jedenfalls den Eindruck, daß es sich um sehr beachtliche Entdeckungen und Kombinationen handelt. Auch hier zeigt der Verfasser seine Fähigkeit zu differenzieren: Zeichnungen, die räumlich nebeneinander oder gar über- und ineinander liegen, werden auf Grund äußerer und innerer Indizien klassifiziert und verschiedenen Völkerschaften und Zeiten zugewiesen. Für besonders wichtig hält Winkler eine Kulturschicht, deren Vertreter er im Hinblick auf einen eigenartigen Kopfputz auf den betreffenden Felszeichnungen als „Federschmuck-Leute“ bezeichnet. Gegen Ende des „Rückblicks“ (S. 21—3) entwirft er ein skizzenhaftes Bild von den vermutlichen Wanderungen dieses prähistorischen Volkes:

„Die Federschmuck-Leute können wir uns als Seefahrer, wie etwa die Polynesier, vorstellen, die mit ihren Schiffen abenteuerliche Reisen unternahmen und an geeigneten Orten sich festsetzten. Vielleicht nicht die Urheimat, jedoch eine wichtige Station auf der Routenkarte dieses Volkes lag irgendwo am Persischen Golf. Von dort kamen sie hierher an die Küste des Roten Meeres. Sie fanden das Land wildreich. So legten sie an und schweiften in großer Breite durch diese Berge... Die häufigen Schiffsbilder dieses Volkes — es sind ja Seeschiffe — machen es wahrscheinlich, daß die Verbindung zur Heimat, jedenfalls zur Herkunftsstation am Persischen Golf nicht unterbrochen wurde. Vielleicht kamen von dorthier von Zeit zu Zeit neue Schübe von Einwanderern in diese ergiebigen Jagdgründe. Dort am Persischen Golf hatte aber eine starke Entwicklung der Kultur eingesetzt. Die Federschmuck-Leute verharren in ihrer altertümlicheren, primitiven Lebensform gegenüber den dortigen Ackerbauern und Städtegründern... Neue Schübe aus der Heimat brachten Kunde der dortigen Kultur, schließlich Träger derselben. Sie kamen in einer Zeit, als die Regenfälle in den Bergen seltener, die Jagdgründe ärmer, die Weide magerer wurde. Da erst erkannten die Leute der Berge, daß das gleichmäßig strömende Wasser des Nils ein Schatz ist. Sie brachen herein in das oberägyptische Niltal und bezwangen dort die Leute der zweiten Nagâda-Kultur. Aus dieser Völkerbegegnung erwuchs das Volk und Reich der Pharaonen.“

## VATER ZEUS

VON MARTIN P. NILSSON IN LUND<sup>1</sup>

Ein englischer Forscher hat ein dreibändiges, von erlesenster und peinlichster Gelehrsamkeit strotzendes Werk über Zeus geschrieben, dem noch ein paar Bände folgen werden.<sup>2</sup> Die führenden deutschen Philologen der letzten Generation, Wilamowitz und Diels, haben je einen Vortrag über Zeus veröffentlicht<sup>3</sup>; der von Diels ist das letzte, was er geschrieben hat, und wurde erst nach seinem Tode gedruckt. Von den anderen zahlreichen großen und kleinen Behandlungen sehe ich ab zu sprechen.

Die Bedeutung und die Geltung des Zeus in der geschichtlichen Zeit liegen klar vor unseren Augen; da ist wenig hinzuzufügen und nur in Einzelheiten, die das Gesamtbild nicht verändern. Darüber erübrigt es sich zu sprechen. Für die Entwicklung der Zeusgestalt in der vorgegeschichtlichen Zeit, welche für die Geltung dieses Gottes in der griechischen Religion, wie sie uns geschichtlich bekannt ist, bestimmend gewesen ist, meine ich dagegen, daß man weiterkommen und das Problem tiefer anfassen kann, als bisher geschehen ist. Zeus ist der einzige griechische Gott, der mit Sicherheit auch bei anderen indogermanischen Völkern nachgewiesen werden kann, bei den Indern, Römern und Illyriern<sup>4</sup>; der Name des germanischen Ziu, nordischen Tyr, ist nicht mit jenem identisch, wohl aber urverwandt.<sup>5</sup> Sein Name ist einer der wenigen Namen von griechischen Göttern, der etymologisch einwandfrei deutbar ist. Er bedeutet „Himmel“ und wird von einer Wurzel *div*, der die Bedeutung „glänzen“, „leuchten“ zugeschrieben wird, hergeleitet, obgleich das gegenseitige Verhältnis etwas verschieden beurteilt wird.<sup>6</sup> Dies ist der Grund, warum Zeus gewöhnlich als der Gott des glänzenden, leuchtenden Himmels

<sup>1</sup> Gastvortrag, gehalten an der Universität Berlin am 15. November 1937. Die einleitenden Dankesworte an die Universität, an der ich studiert habe, und an meine Lehrer, Wilamowitz und Diels, sind hier weggelassen.

<sup>2</sup> A. B. Cook, Zeus. Zwei Bde in drei, 1914—25.

<sup>3</sup> Wilamowitz, Zeus, Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—24 (gedruckt 1926) 1 ff.; H. Diels, Zeus in diesem Archiv 22 (1924) 1 ff.

<sup>4</sup> Hesych s. v. Δειπάτυρος· θεός παρὰ Τυμφαίους. Tymphe war ein Berg in Epirus und die Tymphäer ein molossischer Stamm.

<sup>5</sup> A. Walde, Vergl. Wörterbuch d. indogerm. Sprachen I 773.

<sup>6</sup> F. Solmsen, Stud. z. lat. Lautgesch. 1894, 110 ff.; J. Wackernagel, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1918, 396 ff.; H. Zimmermann, Glotta 13 (1924) 79 ff.; P. Kretschmer, ebd. 108 ff.

angesprochen wird. Gegen diese Auffassung habe ich längst aus sachlichen Gründen Mißtrauen gehegt und auch ausgesprochen. Der primitive Mensch — und solche waren die Urväter der Indogermanen — verehrt das für sein Leben Bedeutungsvolle, das Auffällige, dasjenige, das auf ihn einen starken Eindruck macht. Was er tagtäglich sieht, nimmt er einfach als geläufig hin. Der helle Himmel, den er, wenn nicht täglich, so doch meistens sieht, hat weder auffällige Bedeutung für sein Leben, noch ist er eine auffällige Erscheinung; es ist mir schwer zu denken, daß er zu einem Gott geworden ist, und es wäre beispiellos.

Die Etymologie ist ein unsicherer Wegweiser. Ich meine dies nicht so, daß ich die angeführte Etymologie bestreiten wollte, im Gegenteil: daß Zeus Himmelsgott ist, ist eins der wenigen sicheren Ergebnisse der Sprachforschung für die Religionsgeschichte. Ich möchte aber nur zu beherzigen bitten, wie häufig und schnell Bedeutungsverschiebungen vor sich gehen und wie gründlich sie manchmal sind, ein Umstand, der nicht vergessen werden darf. Um mit dieser Frage ins reine zu kommen, ist der einzige Weg, die Vorstellungen der Griechen und die Kulte nach der Naturbedeutung des Zeus zu befragen. Zeus ist der Wolkensammler, Blitzschleuderer und Regensender. Diese homerischen Ephitheta versteht man erst recht in Griechenland. Jeder Ort hat seinen Wetterpropheten, den höchsten Berg in der Nähe, um den sich die Wolken sammeln und von dem das Gewitter und der Regensturm losbrechen. Daher wohnt Zeus auf den Berggipfeln und wird nach ihnen benannt; daher ist er der Olympier. Denn es gibt eine ganze Zahl von Olympen; *ὄλυμπος* ist ein vorgriechisches Wort mit der Bedeutung „Berg“<sup>1</sup>, wie *ἰδη* ein anderes ist mit der Bedeutung „Waldgebirge“; es bleibt schließlich an dem mächtigsten Berg Griechenlands, dem thessalischen Olymp, haften. Daher kommt aber nicht Zeus. Er war ein Gott, den jeder einwandernde Grieche mit sich trug und auf dem Berg nahe seinem Wohnort wiederfand, von wo das Gewitter losbrach und der Regen kam.

Zeus ist also Wettergott, wie ihn Homer beschreibt. Da Wolken, Gewitter und Regen auch vom Himmel kommen, sind der Olymp, d. h. der Berg, und der Himmel in Beziehung auf Zeus gleichwertig bei Homer. Zeus ist Himmelsgott, aber nicht Gott des heiteren, lachenden Himmels, sondern Gott des Himmels als des Raumes der atmosphärischen Erscheinungen. Diese sind etwas, was den Menschen angeht und seine Aufmerksamkeit erregt, der leuchtende, sengende Blitz, das Krachen des Donners, der Regen, der gewaltsam niederstürzt, aber auch die Ernte rettet und die Pflanzen netzt.

<sup>1</sup> C. Theander, *Eranos* 15 (1916) 127 ff. Siehe hierzu mein *Mycenaean Origin of Greek Mythology* 1933, 234 ff.

In denjenigen Festen und Kultbräuchen des Zeus, die alten Ursprunges sind, tritt er ganz besonders als Wettergott hervor. Man zieht hinauf auf seinen Berg, um Kühlung oder Regen zu erleben mit frischen Schaffellen umgürtet.<sup>1</sup> Das Fell spielte immer eine besondere Rolle im Wetterzauber, und daher stammt das *Λιὸς κώδιον*, das durch eine naheliegende Übertragung zu einem Sühnmittel geworden ist. Mythisch gewendet ist daraus das Goldene Vlies in dem an Zeus Laphystios anknüpfenden Athamantidenmythos entstanden. In dem Haus der Athamantiden bestand noch in geschichtlicher Zeit, wie Herodot erzählt, ein Menschenopfer.

Auf Einzelheiten kann nicht eingegangen werden, nur möchte ich mit einigen Worten einen der auffälligsten und am meisten diskutierten Kulte des Zeus berühren, den des Zeus Lykaios, dessen Heiligtum auf dem Gipfel des höchsten Berges Westarkadiens, dem Lykaion, aufgedeckt worden ist.<sup>2</sup> Wie so oft sucht man in dem Epitheton des Gottes Aufklärung über seine Natur. *Λύκαιος* wird entweder auf das Wort *λύκος*, Wolf, oder auf den Stamm, der im Lateinischen *lux*, Licht, erscheint, zurückgeführt, und demgemäß findet man in ihm entweder den Wolfsgott oder den Lichtgott. Aber wie gewöhnlich hat Zeus seinen Namen nach dem Berge, auf welchem er wohnt; er ist *λύκαιος* genannt nach dem *Λύκαιον ὄρος*. Welches nun auch die Etymologie des Namens des Berges sein mag, so entfällt durch diese Tatsache der Versuch, in jenem Namen einen Anhalt für die Natur des Gottes zu finden. Freilich hat man sich für die Deutung „Wolfsgott“ auf die Legende berufen, daß, wer von dem auf dem Lykaion dargebrachten Menschenopfer, das mit dem Opferfleisch vermischt wurde, etwas kostete, in einen Wolf verwandelt wurde. Der Werwolfglaube war auch der Antike geläufig und tritt auch sonst in Westarkadien auf.<sup>3</sup> Es dürfte sich so verhalten, daß das Menschenopfer das Primäre ist und daß der Werwolfglaube daran wegen seiner Grausigkeit sekundär angeknüpft worden ist. Im Mythos ist der Anlaß eines Menschenopfers gewöhnlich Dürre, Mißwachs, Hungersnot, obgleich gelegentlich auch anderes Landesunglück in Betracht kommt. Das zweite geschichtlich belegte Menschenopfer in Griechenland, in dem ein Sprößling des Athamantidenhauses dargebracht wurde, gehört dem auf dem Laphystiongebirge wohnenden Zeus. Es dürfte sich wohl so verhalten, daß das Menschenopfer auf dem Lykaion dem Wettergott gebracht wurde. Eine Bestätigung dafür, daß Zeus Lykaios wie gewöhnlich der auf einem Berge thronende Zeus, ein Wettergott war, findet sich darin, daß sein

<sup>1</sup> Nilsson, Griech. Feste 1906, 5 ff.

<sup>2</sup> Die Quellen zuletzt bei Cook a. a. O. I 63 ff.

<sup>3</sup> Plin. nat. hist. 8, 81; Varro bei Augustin civ. Dei 18, 17. Zum Werwolfsglauben, Petron Cen. Trim. 62 mit dem Kommentar Friedländers; Kroll Rhein. Mus. 52 (1897) 341 u. Wiener Stud. 55 (1937) 163 ff.

Priester einen Regenzauber an der Quelle Hagno nahe dem Gipfel dieses Berges verrichtete.<sup>1</sup> Unter gewissen Sprüchen berührte er die Oberfläche des Wassers mit einem Eichenzweig; ein Dunst stieg gleich aus der Quelle empor, verdichtete sich zu Wolken, und bald regnete es über ganz Arkadien. In geschichtlicher Zeit ist die Naturbedeutung des Zeus die des Wettergottes, des Wolkensammlers, Blitzschleuderers, Regenspenders, und ich stehe nicht an, unbeschadet der Etymologie, dieselbe Bedeutung ihm auch in der vorgeschichtlichen Zeit zuzuschreiben, weil sie diejenige ist, die für das Menschenleben eine konkrete Bedeutung hat, was dadurch bestätigt wird, daß die unpersönlichen Witterungsausdrücke jünger sind als diejenigen, in denen Zeus als Subjekt erscheint.<sup>2</sup> Die Wohnung des Wettergottes auf dem Berggipfel, die furchterregende Erscheinung seines Blitzes gaben ihm eine Macht und eine Hoheit, die ihn zur Oberherrschaft befähigten, eine Stellung, die auch unter anderen Völkern dem Wetter- und Blitzgott zugeteilt worden ist.

Wir kommen darauf zurück. Zuerst muß die Aufmerksamkeit auf etwas gelenkt werden, das auch aus der indogermanischen Vorzeit her stammt, aber nicht in demselben Maß die Beachtung auf sich gezogen hat wie die Etymologie des Wortes Zeus. Dieser Name kommt nicht nur bei den Griechen sondern auch bei den Indern, Römern und Illyriern vor. Und alle diese Völker fügen ihm den Zusatz „Vater“ hinzu, *Dyaus pita* in Sanskrit, bei den Illyriern *Δειπάρυτος*; im Latein ist das Beiwort in Nominativ und Vokativ mit dem Namen unzertrennlich verbunden, Jupiter. Im Griechischen trägt der Gott keinen Beinamen so häufig wie diesen. Ein amerikanischer Gelehrter, Professor Calhoun, der das Verdienst hat, dieses Verhältnis mit gebührendem Nachdruck hervorgehoben zu haben<sup>3</sup>, hat nachgerechnet, daß von den etwa 300 Stellen, wo Homer ihm einen Beinamen beilegt, dieser etwa 100 mal gerade *πατήρ* ist. Er hat ferner bemerkt, daß Zeus als König nur mit dem Wort *ἄναξ*, das eine deutliche Beziehung auf Haus und Eigentum hat, nicht mit dem der vorgriechischen Sprache entstammenden *βασιλεύς* benannt wird, eine sehr wichtige Beobachtung.

Die Benennung des Zeus als eines Vaters geht in gleiche Zeit wie sein Eigenname hinauf, in die indogermanische Urzeit, wie ich mich der Kürze halber ausdrücke, obgleich ich vorsichtigerweise nur von jener Zeit, in welcher die Vorväter der Griechen, Römer und Inder noch zusammenlebten, sprechen dürfte. Die Bedeutung des Wortes Vater ist

<sup>1</sup> Paus. VIII 38, 3.

<sup>2</sup> So gegen eine verbreitete Meinung E. Hermann Nachr. Ges. d. Wiss. Göttingen 1926, 274 ff.

<sup>3</sup> G. Calhoun, Zeus the Father, Transact. of the Amer. Assoc. of Philology 66 (1935) 1 ff.

klar, sie ist aber nicht eindeutig, und es fragt sich also, in welchem Sinn es aufzufassen ist. Wenn eine solche Frage bisher nicht gestellt worden ist, beruht das wohl darauf, daß man sich unbewußt bei der homerischen Formel *πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* beruhigt hat. Zeus sollte also Erzeuger oder Stammvater der Götter und der Menschen sein.

Diese Auffassung ist die geläufige; jedoch es kann nachgewiesen werden, daß sie irrig ist. In der griechischen Mythologie verdient Zeus wirklich den Namen Vater der Götter; viele Götter sind seine Kinder. Alle diese Götter sind aber entweder Einwanderer wie Ares und Aphrodite, Dionysos und Apollon oder umgebildete minoische Göttinnen wie die Palastgöttin des mykenischen Königs, Athena, und die Herrin der Tiere, Artemis. Hermes ist so recht ein Kleingott, der sich erst allmählich von dem Steinhäufen, dessen Numen er ist, losgelöst hat. Diejenigen Götter, von denen man sicher annehmen kann, daß die einwandernden Griechen sie mitgebracht haben, sind dagegen Geschwister des Zeus, Poseidon, Hades, Demeter, Hestia, die nie voll personifiziert wurde. Vater der Götter war Zeus also nicht in der indogermanischen Vorzeit, wenn es damals überhaupt eine Götterfamilie gab.

Noch weniger war er Vater der Menschen. In der geschichtlichen Zeit gab es Geschlechter, welche ihren Stammbaum durch die Heroen auf Zeus zurückführten. Man muß sehr bezweifeln, daß es in der indogermanischen Urzeit einen Adel gab, dessen Familienstolz so weit gediehen war, daß er seine Ahnenreihe an die Götter anknüpfte. Es ist weit wahrscheinlicher, daß dies ein Ergebnis der mykenischen Heldenzeit ist, in welcher die Heldensagen geschaffen wurden. Es ist aber möglich, in einem etwas anderen Sinn Zeus als Vater der Menschen hinzustellen, nämlich als Schöpfer der Menschen. In der griechischen Kosmogonie schaffen aber die Götter weder die Welt noch die Menschen; die Welt entwickelt sich von selbst vom Chaos zum Kosmos, die Menschen entstehen aus Bäumen oder Steinen, wenn man einmal nach ihrem Ursprung fragt; das Weib schafft der Tonbildner Prometheus.

Im physischen Sinn ist Zeus nicht Vater, Erzeuger oder Ahnvater der Götter oder der Menschen, und daß diese Vorstellung nicht aus der indogermanischen Urzeit mitgebracht ist, findet seine letzte Bestätigung darin, daß sie bei den Indern und Römern, welche denselben Gott kennen, durchaus fehlt.

Der Beiname des Zeus Vater ist also in dem anderen Sinn, der ihm zukommt, aufzufassen, *pater familias*, Hausvater. Diese Bedeutung des Wortes stimmt vorzüglich überein mit dem einzigen, was wir über die Gesellschaftsordnung der Indogermanen der Vorzeit wissen, nämlich daß sie patriarchalisch war. Der griechische Staat ist auf der Familie und auf dem Geschlecht aufgebaut, und bei den Römern ist die patriar-



chalische Ordnung mit besonderer Strenge und Folgerichtigkeit durchgeführt. Zeus ist das göttliche Abbild des Hausvaters der Vorzeit mit seiner Machtfülle und seiner Verantwortlichkeit, und es verlohnt die Mühe, diesen Gedanken des näheren zu verfolgen.

Das Haupt der Familie hatte nicht nur Macht über den kleinen Kreis, der ihm gehörte, sondern er war vor allem auch für sein Wohlergehen in jeder Hinsicht verantwortlich. Das spiegelt sich, nebenbei bemerkt, darin wider, daß es keinen besonderen Priesterstand bei den Griechen und Römern gab, sondern daß der Hausvater und seine Nachfolger, der König, die Beamten, den Verkehr mit den Göttern besorgte. Dem Hausvater lag es ob, die Seinigen gegen Feinde zu schützen und für die Beschaffung der Nahrung und, wo nötig, für die Rücklegung von Lebensmitteln zu sorgen. Das sind die elementarsten Lebensbedürfnisse, die nicht vergessen werden dürfen, weil sie sich der alten Zeit ganz anders als der späteren aufdrängten.

Homer bewahrt noch die Erinnerung an das Einzelgehöft; das eiräumige Haus stand auf einem Hof, der von einem Zaun umgeben war, der die Einwohner gegen Feinde und Raubtiere schützte.<sup>1</sup> Der Zaun heißt griechisch *ἔρκος*, sein Schützer war Zeus *ἔρκειος*, dessen Altar auf dem Hof stand, auf dem ihm geopfert wurde. Die homerischen Zeugnisse erwecken durchaus den Eindruck, daß dies allgemeine Sitte war. Später erscheint Zeus *ἔρκειος* an verschiedenen Orten. In Athen war sein Kult so allgemein, daß er offiziell als Zeugnis für die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft galt, und Sophokles sagt Zeus *ἔρκειος*, um die ganze Familie zu bezeichnen.

Außer dem Schutz gegen Angriff von außen war die Beschaffung von Nahrungsmitteln und ihr Aufsparen für die Zeit, in welcher die Natur wenig zu geben hat, die wichtigste Angelegenheit für das primitive Leben. Besonders deutlich tritt diese Notwendigkeit hervor bei dem Ackerbau, den die Indogermanen noch vor ihrer Trennung kannten. Gott des Ackerbaus ist Zeus aber selten; die Sorge dafür hat ihm Demeter abgenommen, welche auch zu den von den Griechen mitgebrachten Göttern gehört. Die befremdlichste Form des Zeus, der schlangengestaltige Zeus Ktesios<sup>2</sup>, kann aber in diesem Zusammenhang dem Verständnis näher gebracht werden.

Zeus Ktesios wird nicht allzu oft erwähnt, weder in der Literatur noch in den Inschriften. Die wenigen Spuren zeigen aber, daß er all-

<sup>1</sup> Zum Folgenden s. H. Sjövall, Zeus im altgriechischen Hauskult, Diss. Lund 1931.

<sup>2</sup> Nilsson, Die Schlangenstele des Zeus Ktesios, Ath. Mitt. 33 (1908) 279 ff.; Die Götter des Symposion, Symbolae philol. O. A. Danielsson dicatae, Uppsala 1932, 218 ff.

gemein verehrt war, und zwar gerade im Hauskult, über den jedoch wenige literarische und inschriftliche Zeugnisse zu uns sprechen. Das erhellt schon daraus, daß sein Name sowohl in der ionischen Form *Κτήσιος* wie in der dorischen *Πάσιος* vorkommt, zuweilen allein ohne den Zusatz des Eigennamens Zeus<sup>1</sup>, was nicht unbeachtet zu lassen ist. Der Name bedeutet „der Erwerber“. Es gibt einige Hausaltäre mit seinem Namen, Aischylos erwähnt seinen Altar, und es wurde ihm ein häusliches Fest gefeiert.<sup>2</sup> Er war der Gott der Vorratskammer, dem es oblag, diese gegen Eindringlinge zu schützen. Sein Wahrzeichen war ein Krug, der mit Wolle bekränzt und in den Wasser, Öl und eine Panspermie, ein Gemisch von allerlei Früchten, hineingelegt wurden. Er wurde in der Vorratskammer aufgestellt.<sup>3</sup>

Zeus Ktesios erscheint in Schlangengestalt inschriftlich bezeugt. Es ist wirklich befremdlich, daß der Götterkönig, der Herr des Blitzes, als Schlange erscheint. Man hat das so erklären wollen, daß Zeus ein chthonischer Gott, ein Gott der Toten sei. Chthonios wird er zwar genannt, aber nicht als Herr der Seelen, sondern als Spender der Fruchtbarkeit; wenn er als Herr der Toten angesprochen wird, ist das eine Übertragung; Hades wird als König der Toten der unterirdische Zeus genannt.

Die Erklärung liegt viel näher, sobald man sich von der einseitigen Auffassung, daß die Schlange immer ein Seelentier ist, freimacht. In Wirklichkeit tritt die Schlange noch öfter in einer anderen Funktion auf, nämlich als die hausschützende Schlange, und zwar besonders bei den Indogermanen. In dem Volksglauben meines Landes wurde sie bis in die heutige Zeit verehrt; erst vor wenigen Monaten starb der letzte Mann, von dem ich weiß, daß er in seinem Hof den Schlangen Milch vorsetzte. Auf der Balkanhalbinsel ist diese Vorstellung von der Schlange sehr verbreitet, und auch sonst kommt sie häufig vor.<sup>4</sup> Im heutigen Griechenland heißt diese Schlange „Hausherr“, *νοικοκούρη*, und man grüßt sie: *στη δουλειά σου, νοικοκούρη μου*, oder *νά δ νοικοκούρης, νά δ φύλακας, νά τὸ στοιχειὸ τοῦ σπιτιοῦ μας*. Auch steckt man Brot in ihr Schlupfloch. Die Schlange ist auch *τὸ στοιχειὸ τοῦ ἀλωνίου*, und wenn eine an dem dort aufgespeicherten Getreidehaufen vorüberkriecht, gilt es als ein sehr glück-

<sup>1</sup> Inschrift einer der tegeatischen Hermen *Διὸς Πασίω*, Eph. arch. 1911, 152 Nr. 7; *Διὸς Πασίω καὶ Σοτήρος*, Athen. Mitt. 59 (1934) 43, aus Ägina; *Πάσιος* allein in der Stiftungsurkunde des Diomedes aus Kos SIG<sup>3</sup> 1106 Z. 23 ff.

<sup>2</sup> IG XII: 3, Suppl. 1361; XII: 5 670; SIG<sup>3</sup> 991. Aischyl. Suppl. 445. Isaios VIII 16; Antiph. I 16 ff. Sammlung der Belege bei Cook a. a. O. II 1065 ff.

<sup>3</sup> Autokleides bei Athen. XI p. 473 B.

<sup>4</sup> Nilsson, *The Minoan Mycenaean Religion* 279 ff.; A. Evans, *The Palace of Minos* IV 153 ff.; Bolte-Polivka, Anm. zu den Kinder- u. Hausmärchen der Gebrüder Grimm II 459 ff.; O. Schrader *Reallexikon* I 23; II 319.

liches Zeichen.<sup>1</sup> So lange hat die Verehrung der Hausschlange gedauert; wie lange die Verehrung der Totenschlange währte, mögen diejenigen sagen, die nur von dieser wissen wollen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß schon die indogermanische Vorzeit die Hausschlange kannte. Wenn nicht, so fanden die Griechen sie in Griechenland vor. Denn die minoische Schlangengöttin, die eine ausgesprochene Hausgöttin ist, ist aus dem häuslichen Schlangenkult als eine Anthropomorphosierung der Hausschlange entstanden.<sup>2</sup>

In dem alten Tempel auf der Akropolis zu Athen lebte die *ὄκουρος ὄφις*, die bei dem Herannahen der Perser den Tempel verließ. Die Schlange ist hier das Attribut der Athena geworden, welche aus der minoischen Haus- und Palastgöttin hervorgegangen ist. Es gab aber hausschützende Schlangen nicht nur auf der Burg, sondern in jedem Haus. Es war unvermeidlich, daß die Hausschlange, welche das Gedeihen des Hauses schützte, mit dem göttlichen Beschützer des Hauses, Zeus, verbunden wurde. Daher kam das, was der gewöhnlichen Auffassung der griechischen Religion als eine Ungeheuerlichkeit erscheint, daß Zeus in Schlangengestalt auftritt.

Der Hausschlangen gab es aber mehrere in jedem Haus. So hat man sich auch in anderer Weise geholfen: Die Hausschlangen wurden zu den Söhnen des Zeus, den *Διὸς κόυροι*.<sup>3</sup> Der Kult der Dioskuren ist besonders in seinem Hauptsitz Sparta ein ausgesprochener Hauskult; den Dioskuren wurden Mahlzeiten im Haus vorgesetzt. Ihre Symbole, die *δόκανα*, sind nichts als das Fachwerk des Hauses. Andere Symbole sind Amphoren, um die sich Schlangen ringeln, Schlangen kehren oft auf den auf die Dioskuren bezüglichen Monumenten wieder. Diese Schlangen sind keine Totenschlangen, obgleich sicher ein Heroenpaar in die Dioskuren aufgegangen ist. Sie sind die Hausschlangen, die von der ihnen in den Amphoren vorgesetzten Nahrung kosten. So versteht man auch die Panspermie, die dem Zeus Ktesios in einem Krug in der Vorratskammer dargebracht wurde. Den Hausgeistern wird ihre Nahrung im Haus vorgesetzt, ebenso wie der Hausschlange noch im modernen Volksbrauch; die Krüge der Dioskuren sind in demselben Sinn wie ihre Theoxenien zu verstehen.

Dem Zeus Ktesios nahe steht Zeus Meilichios und diesem wieder der große Zeus Soter.<sup>4</sup> Meilichios tritt auch allein ohne den Zusatz Zeus

<sup>1</sup> J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* 260; B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen* 184; schon erwähnt von Leo Allatius, *De quorundam Graecorum opinionibus*, Köln 1645, Kap. XXI.

<sup>2</sup> Nilsson a. a. O. 426 ff.

<sup>3</sup> Nilsson a. a. O. 470 und in dem S. 161, Anm. 2 zitierten Aufsatz 282 f.

<sup>4</sup> Nilsson, *Die Götter des Symposion* 224 ff.; Cook a. a. O. II 1091 II; Pfister s. v. *Meilichioi Theoi* in Pauly-Wissowa; dazu *Journ. of Hell. Stud.* 57 (1937) 29.

und in Mehrzahl auf.<sup>1</sup> Er wird in Schlangengestalt dargestellt<sup>2</sup>; er hat Kultplätze und Tempel und auch Feste. Er ist Reichtumsspender, Xenophon opferte ihm auf den Rat eines Sehers, um in seiner Geldnot Hilfe zu finden.<sup>3</sup> Er ist ein alter Gott, größer als der Ktesios. Der Name weist den Weg. *Μειλίχιος* kommt von *μειλίσσω propitiare*. Er ist aber nicht einfach „der Gütige“, „der Gnädige“, sondern „derjenige, der durch Sühnung gnädig gestimmt worden ist“; wir kommen später auf Zeus als Sühngott zurück. Da er als „der Gütige“ verstanden wurde, konnte er auch als der gütige Beschützer des Hauses aufgefaßt und dem Zeus Ktesios genähert werden. Dadurch kam er zu seiner Schlangengestalt.

Der Zeus Soter ist besonders in dem offiziellen Kult der Städte bekannt, er ist ein großer Gott, aber auch zugleich Hausgott. Ihm wird bei dem Trinkgelage die dritte Spende gewidmet, Aischylos nennt ihn *οἰκοφύλαξ*, Schirmherrn des Hauses, ihm sind einige der auf Thera gefundenen Hausaltäre gewidmet.<sup>4</sup> Es würde nicht wundernehmen, wenn auch Zeus Soter in Schlangengestalt aufträte. Wenigstens tut es der Sosipolis in Elis, eine Erscheinung, die im griechischen Kult ziemlich alleinstehend ist und geheimnisvoll umwoben; — er erinnert dadurch etwas an den Kult der Vesta in Rom — aber m. E. liegt auch hier die Erklärung so, daß sein Kult ursprünglich zu den *penetralia* des Hauses gehörte.<sup>5</sup> Zuletzt ist daran zu erinnern, daß ein anderer beliebter Hausgott, der Agathos Daimon, dem beim Anfang des Mahles eine Spende ungemischten Weines ausgegossen wurde und dem neben Zeus Soter ein Hausaltar gewidmet war, in Schlangengestalt erscheint.<sup>6</sup> Diese Gestalt war den Hausgöttern eigen, weil die hausschützende Schlange sich ihnen zuordnete.

Die Hausschlange brachte dem Haus Segen und schützte sein Wohlergehen, dabei auch seinen wichtigsten Reichtum in alter Zeit, den Getreidevorrat, der in unterirdischen Verwahrungsräumen, den *σχοί*, oder in großen, in der Erde vergrabenen Gefäßen, den *πίθοι*, aufbewahrt wurde. In diesen Hohlräumen wird man oft auf Schlangen gestoßen sein. Ihre aus Teig geformten Bilder wurden darin niedergelegt und an den Thesmophorien heraufgeholt.<sup>7</sup> So versteht man auch die bedeutende

<sup>1</sup> Z. B. Schlangenstele dem *δαίμονι Μελίχιω* geweiht, Delt. arch. 3 (1917) 422, 2. Hinzuzufügen *τὸ ἱερὸν τῷ Μελίχιω* in Thespiai ebd. 14 (1931—32) Tf. 2 a Z. 27.

<sup>2</sup> IG IX: 2 1329 aus dem phthiotischen Theben: Das Säkularorakel Z. 29 und die Acta Z. 11.

<sup>3</sup> Xenoph. Anab. VII 8, 1.

<sup>4</sup> Aischyl. Suppl. 24 ff. IG XII: 3 430; Suppl. 1357; 1363; 1366.

<sup>5</sup> Paus. VI 20, 2 ff.; ich kann also nicht Robert, Athen. Mitt. 18 (1893) 37 ff. folgen, vgl. meine Gr. Feste 24.

<sup>6</sup> O. Jacobsson, Daimon och Agathos Daimon, Diss. Lund 1925.

<sup>7</sup> L. Deubner, Attische Feste 1 ff.

Rolle, welche die Schlange im eleusinischen Kult, der im Grunde agrarisch ist, spielt; sie zieht den Wagen des Triptolemos, sie kriecht aus der Cista hervor. Später, als die Menschen in den Städten zusammengedrängt wohnten und von dem in den Läden eingekauften Getreide lebten, das nicht das ganze Jahr hindurch zu Hause aufbewahrt zu werden brauchte, wurde die Hausschlange Schutzgeist der Vorratskammer, des *ταμειῶν*. Die ganze Art der griechischen Religion drängte dahin, diesen Kult in die gewohnte Götterwelt einzuordnen; er widerstrebte aber nach seiner Art diesem Versuch. Die Hausschlange reimt sich schlecht zu dem Anthropomorphismus der griechischen Religion. Um sie zu benennen, griff man zu beschreibenden Namen, die als Sondergötter angesprochen werden können, Ktesios, Pasios, Agathos Daimon, oder man nahm einen entsprechenden alten Kultnamen auf, Meilichios, Soter. Die Gottheit tritt nicht nur einzeln, sondern auch kollektiv auf, Meilichioi, Dioskuren. Dies ist lehrreich für die Anpassung einer alten Kultgewohnheit an die geläufigen religiösen Vorstellungen. Tierverschlingung war in Griechenland ausgemerzt. Daher griff man zu beschreibenden Namen, und da diese zu blutlos waren, reihte man die Schlange einem der großen Götter an, und zwar dem Zeus, sowenig er auch eigentlich dafür paßte; aber er oder auch seine Söhne waren seit unvordenklicher Vorzeit Schützer des Hauses. Wenn man den Vorgang analysiert, sieht man, wie äußerlich die Hausschlange an Zeus angehängt wurde. Zeus wurde nicht so sehr in Schlangengestalt verehrt, als vielmehr die Hausschlange wurde ihm beigegeben, geradeso wie sie auch der Athena beigegeben wurde. Der Unterschied ist der, daß der hausschützende Zeus nicht dem Staatskult angehörte und kein Bildnis hatte, so daß die Schlange nicht zum Attribut werden konnte.

Schon vorher wurde Zeus Meilichios genannt, und es wurde bemerkt, daß er wegen der Bedeutung des Epithetons, „der Gütige“, dem Zeus Ktesios gleichgestellt wurde, daß dieser Beinamen aber eigentlich „der durch Sühnung gnädig Gestimmte“ bedeutet, also auf einen Sühncharakter des Gottes hinweist. Ein solcher Charakter ist bei Zeus selten, verdient aber Beachtung. Dem Zeus Meilichios wird der Zeus Maimaktos, der stürmende Zeus, gegenübergestellt. Zeus Maimaktos ist ein Wettergott, der Herr der Winterstürme, nach dem der Wintermonat Maimakterion benannt ist, und er tritt auch kollektiv als die *Μαιμακτιῆρες* auf.<sup>1</sup> In seinem Kult kommt das *Λιός κώδιον* vor, das zum Wetterzauber gehört. Ein Abwehrritus wie dieser steht einem Sühneritus sehr nahe, und so ist es verständlich, daß das *Λιός κώδιον* zu einem Sühnmittel geworden ist, wobei jedoch auch mit anderen Einflüssen zu rechnen ist.

<sup>1</sup> IG XII: 270.

Zeus tritt ferner, obgleich selten, als Sühnegott im eigentlichen Sinn auf, besonders in dem Mythos von Ixion, den er von Mord entsühnte; denn niemand weder unter den Göttern noch unter den Menschen wollte dies tun, weil er als erster einen Stammesgenossen getötet hatte. Aischylos deutet auf ihn als den Prototyp der Mordsühne hin und läßt Apollon sich dafür auf seinen Vater berufen.<sup>1</sup> Noch wichtiger, weil zeitgenössische Anschauungen wiedergebend, ist die Erzählung des Herodot von Adrastos<sup>2</sup>, den Kroisos von einem Mord gereinigt und in sein Haus aufgenommen hatte, der aber auf der Jagd unversehentlich seinen Sohn tötete. Als Kroisos das Unglück erfuhr, rief er den Zeus καθάρσιος, den Reiniger, an und den ἐπίσιος, weil der Mörder an seinem Herd Schutz gefunden hatte, und den ἐταρήιος, den Zeus der Freunde, weil er den Adrastos seinem Sohn als Wächter beigegeben hatte.

In den wenigen Fällen, in denen Zeus als Sühnegott auftritt, wird also entweder sein Charakter als Wettergott, hervorgekehrt, oder, was hier wichtig ist, es treten die verwandtschaftlichen und moralischen Beziehungen besonders hervor. Wir wenden uns jetzt der Seite des Zeus zu, von der seine Befassung mit der Mordsühne ausgegangen ist.

Die Gesellschaft der ältesten wie noch der homerischen Zeit ruhte auf ungeschriebenen Gesetzen, und besonders tat es die Macht des Hausvaters, dem es oblag, diese aufrechtzuerhalten. Selbstverständlich verlieh ihm Zeus, das himmlische Ebenbild des Hausvaters, seine Autorität und schützte die ungeschriebenen Gesetze. Er war daher der Schützer der Moral, denn diese bildete gerade den Inhalt dieser Gesetze. Soweit die alten Moralgesetze noch kenntlich sind, betrafen sie, abgesehen von der Familie, besonders diejenigen, die außerhalb der Gesellschaft standen oder sich gestellt hatten, die Fremden und die Verbrecher, besonders die Mörder. Zur Moral ist auch der Eid zu rechnen; er kam aber durch einen Ritus zustande, während der Mörder erst um einen solchen, die Reinigung, ersuchen mußte und wie der Fremde sich mit dem Schutze der Religion zu umkleiden suchte. Er trug den Bittzweig, er setzte sich auf den Herd; es bestand von vorne herein zwischen ihm und demjenigen, dessen Schutz er suchte, kein gegenseitiges Verhältnis; dieses wurde erst durch den gewährten Schutz begründet. Der Mörder hatte sich mit einer Schuld belastet, die entsühnt werden konnte. Es gab Zeiten, in denen ein Mord, auch wenn er nicht ganz unvorsätzlich war, mehr als ein Unglück denn als ein Verbrechen betrachtet wurde.

Der Fremde war eigentlich rechtlos; *hostis* und Gast sind dasselbe Wort. Er war nicht immer einer, der aus seinem eigenen Lande zu fliehen genötigt worden war, sondern ein Verkehr, wie spärlich er auch war, hat

<sup>1</sup> Aischyl. Eum. 717 f. u. 441; Schol. Apoll. Rhod. III 62 mit Parallelstellen.

<sup>2</sup> Hdt. I 44.

immer, auch in der Vorzeit, bestanden. Beides, die Sühnung des Mörders und der Verkehr, wurde durch die ungeschriebenen Gesetze ermöglicht, welche den Schutzfliehenden zu schonen geboten. Er war durch eine religiöse Scheu geschützt, eine Vorstellung, die Homer zu dem Wort zugespitzt hat, daß alle Fremden und Bettler von Zeus kommen.

Diese ungeschriebenen Gesetze standen unter dem Schutz des Zeus. Er ist der Gott der Schutzfliehenden; nur er hat Namen, die darauf zielen, in vielen Formen, *ἰκέσιος, ἰκέτας, προστρόπαιος* usw., welche oft sowohl in der Literatur wie in den Inschriften begegnen. Sehr häufig wird auch Zeus *ξένιος* erwähnt; anderen Göttern wird dieser Name nur selten und spät beigelegt. Er bezeichnet Zeus nicht nur als Schützer der Gastfreundschaft, wie er gewöhnlich übersetzt wird, sondern auch und zwar besonders als Schützer der Fremden. Es genügt auf die homerischen Zeugnisse hinzuweisen, welche in dieser Beziehung einen ganz primitiven Zustand wiedergeben. Unter den vielen Erwähnungen wähle ich nur die erlogene Erzählung des Odysseus von seinem Abenteuer in Ägypten aus.<sup>1</sup> Als seine Leute die Ägypter geplündert und getötet hatten, diese sich aber sammelten und die Räuber aufs Haupt schlugen, warf Odysseus seine Waffen weg, umfaßte die Knie des ägyptischen Königs und küßte sie, und dieser erbarmte sich, setzte ihn auf seinen Wagen, führte ihn nach Hause und schützte ihn gegen den Zorn seines aufgeregten Volkes, das sehr begreiflich sich an dem Anführer der Marodöre rächen wollte. „Denn er nahm sich in acht vor dem Zorn des Zeus Xenios, der über böse Taten besonders zürnt“, heißt es. In dieser Situation klingen die Worte fast grotesk; sie zeigen, wie stark die Scheu vor dem Recht des Fremden und Schutzfliehenden und seinem göttlichen Schirmherrn war, der jede Übertretung schwer rächt. Das Geschick Trojas war durch die Verletzung der Gastfreundschaft besiegelt.

In der alten Zeit, in der der Fremde grundsätzlich rechtlos war, war die religiöse Scheu, sich an einem Fremden und Schutzfliehenden zu vergreifen, das einzige Mittel, den Verkehr zwischen Stammesfremden zu ermöglichen und die Härte der stetigen Raubzüge und Kriege etwas zu mildern, und zugleich ein Ausdruck der menschlichen Barmherzigkeit, die unter göttliche Sanktion gestellt wurde. Unter solchen Verhältnissen erfüllte Zeus Hikesios und Xenios eine notwendige Funktion in dem gesellschaftlichen und sozusagen zwischenstaatlichen Leben, der sonst auf keine Weise entsprochen wurde. Mit der Entwicklung des Verkehrs und des Rechts, das gerade wegen des gesteigerten Verkehrs das Fremdenproblem nicht beiseite lassen konnte — man denke z. B. an die Proxenoï —, wurde das Verhältnis zu den Fremden einigermassen geregelt,

<sup>1</sup> v. 282 ff.

jedoch nie ganz befriedigend oder so, daß der göttliche Schutz entbehrlich wurde. Zeus Xenios ist daher auch später ein vielgenannter Gott; in Athen hat man nach seinem Vorbild einen Zeus *μετοίμιος* geschaffen. Man braucht sich nicht einmal darauf zu berufen, daß bei vielen primitiven und Halbkulturvölkern dieselben Anschauungen und Sitten in bezug auf Fremde wiederkehren, um festzustellen, daß sie bei den Griechen in eine hohe Vorzeit hinaufreichen, in der sie weit mehr nötig als jemals waren. Zeus, der die gesellschaftliche Ordnung aufrechthielt, war der gegebene Schützer der Ordnung auch in bezug auf die Fremden und Schutzfliehenden. Es ist kein Zweifel, daß er dies lange vor Homer und schon vor der Einwanderung der Griechen gewesen ist. Es liegt in seinem Namen Vater beschlossen.

Der griechische Staat war auf der Familie begründet; er war bis in die archaische Zeit ein Geschlechterstaat. Der Staat war eine Erweiterung der Familie; wie jedes Haus seinen Herd hatte, hatte der Staat den seinen, von dem die Auswanderer Feuer zu den Tochterstädten mitnahmen. Ebenso ist das Königtum das erweiterte Abbild der Macht des Hausvaters. Vater Zeus schützte den König wie den Hausvater. So ist es bei Homer.<sup>1</sup> Die Königswürde kommt von Zeus, Zeus liebt den König und verleiht ihm Ehre, das Symbol seiner Macht, das Szepter, ist dem Königsgeschlecht von Zeus geschenkt. Zeus schützt den König in seinem Amt und in seinen Rechten.

In der großen mykenischen Zeit gab es mächtige und prachtliebende Könige, die über ganz Griechenland und viele Inseln geboten, die prachtvolle Paläste und Grabbauten errichteten und mit verschwenderischem Aufwand bestattet wurden. Damals haute man für die Könige, nicht wie in der geschichtlichen Zeit für die Götter. Danach ist die Macht des mykenischen Königs zu bemessen. Die Verhältnisse dieser Heldenzeit müssen auf die einfache Religion, welche die Griechen mitbrachten, in entscheidender Weise umgestaltend gewirkt haben, und zwar besonders auf ihren Hauptgott Zeus. In dieser Zeit ist der griechische Götterstaat geschaffen worden, wie überall nach dem Vorbild des Staates der Menschen.<sup>2</sup> Zeus wurde Götterkönig. Er ist wie der mykenische König von Vasallen umgeben, die oft eigensinnig und widerspenstig sind, seine überragende Macht jedoch anerkennen. Homer hat dieses Bild des Götterkönigs dem griechischen Volk so fest eingepägt, daß es die Veränderungen des Staatslebens überdauert hat. Der schüchterne Versuch des Hesiod, das himmlische Regiment den neuen Verhältnissen anzupassen dadurch, daß er die Götter nach dem Siege über die Titanen Zeus zum König wählen läßt<sup>3</sup>, ist zu Boden gefallen. Auf der Erde herrscht die Republik,

<sup>1</sup> Nilsson, Das homerische Königtum, Sitz.-Ber. Akad. Berlin 1927, 23 ff.

<sup>2</sup> Nilsson, The Mycenaean Origin of Greek Mythology 232 ff.

<sup>3</sup> Hesiod Theog. 883.



im Himmel die Monarchie. Wenn das Königtum abgeschafft wurde, wurde Zeus nicht abgeschafft, sondern er verblieb der Schutzherr der Stadt und ihrer politischen Freiheit. Als solcher heißt er Polieus, der neben sich die Stadtgöttin, Athena Polias, hat, Eleutherios oder Soter, und viele offizielle, durchaus späte und uninteressante Feste wurden ihm gefeiert.

Aus der Vorzeit brachte Vater Zeus fruchtbare Keime mit, die ihm eine überragende Stellung haben verleihen können und auch in gewisser Hinsicht verliehen haben. Welcher war mit seinem anfänglichen Zeusmonotheismus nicht so sehr im Unrecht, wie die Späteren gemeint haben, welche ihre Aufmerksamkeit auf den Polytheismus richteten. Welcher von jenen Keimen sich entwickelte und wie er entwickelt wurde, beruhte auf den Zeitumständen. Die Naturbedeutung des Zeus haftete immer, stark ausgesprochen, fest an ihm. Die Naturerscheinungen, in denen er sich offenbarte, waren aber so gewaltig und so erhaben, daß sie seiner Majestät keinen Abbruch taten; im Gegenteil verhalten sie ihm zu seiner Stellung als Götterkönig.

Vater Zeus war auf dem Weg, der erhabene und strenge Wächter des Rechts zu werden. Wenn ich mich nicht irre, war er das in den kleinen patriarchalischen Verhältnissen der Vorzeit, und er hat das bewahrt. Die Opposition, welche gegen die selbstsüchtige Adelherrschaft im Anfang der griechischen Geschichte anstürmte, berief sich auf das Recht und den Gott, der das Recht schützte. Dazwischen lag aber die stürmische mykenische Zeit, in der das Recht des stärkeren, des kriegstüchtigen Mannes galt; sie hat das Bild des Götterkönigs geprägt, des gewaltigen Herrschers, der nicht so sehr im Zeichen des Rechts wie im Zeichen der Macht und der Ehre regiert. An diesen Götterkönig haftete sich die üppig wuchernde Mythologie; Zeus wurde Vater der Götter und der Menschen, dem zahllose Liebesabenteuer zugeschrieben wurden. Das hat ihn wie die anderen Griechengötter geprägt und sein Verhältnis zu Recht und Moral, wenn nicht abgeschnitten, so doch sehr erschwert.

Praktisch wurde Zeus von seinem Sohn Apollon unter aller Bezeugung kindlicher Pietät hinausgedrängt. Apollon hat sich der Mantik bemächtigt, deren Hauptträger noch bei Homer Zeus ist, indem er eine modernere Form aufnahm. Er hat sich der Reinigungen und Sühnungen speziell angenommen, und da er das Rituelle stark betonte, kam die moralische Bedeutung der Sühnung, die mit dem Wesen des Zeus verbunden war, nicht zu der Geltung, die vielleicht möglich gewesen wäre. Apollon nahm die reiche gesetzgeberische Tätigkeit der archaischen Zeit unter seinen Schutz. Jene erhabene Auffassung von dem Gott des Rechts eigneten sich nur die großen Geister an, die noch aus der Literatur zu uns reden; im Volk schwand sie nicht, wurde aber vulgarisiert. In Wirklichkeit wurde Zeus, zwar nicht im offiziellen, wohl aber im volkstümlichen Kult

aus seiner überragenden Stellung in dem Maße verdrängt, daß man gar hat meinen können, daß die Griechen einmal einen anderen obersten Gott gehabt hätten. Das ist falsch. Höchster Gott und Götterkönig ist nur einer gewesen, Vater Zeus.

Es ist wohl bekannt, daß Zeus Schützer des Hauses und des Rechts war; aber man mag sich vielleicht zweifelnd gegen die enge Verkoppelung dieser beiden Funktionen und ihre Hinaufführung in die entfernte Vorzeit stellen. Die Gerechtigkeit erscheint als eine hohe Tugend, welche der religiösen Sanktion und des göttlichen Schutzes würdig ist. Arbeit und Sparsamkeit aber, die Zeus der Erwerber vertritt, sind höchstens Tugenden des kleinen Mannes; sie erscheinen sehr weltlich, sehr profan und von der Welt der Religion sehr entfernt. Dazu möchte ich eine allgemeine Bemerkung machen. Es ist unvermeidlich, daß ein Forscher seine Voraussetzungen und seine Erfahrungen in das Gebiet, mit dem er sich beschäftigt, hineinträgt. Wer von der Erforschung der primitiven Religion herkommt, sucht nach sakramentalen Riten und Altersklassen, nach Totemismus und Matriarchat bei den Griechen. Das ist berechtigt und fruchtbar, aber innerhalb gewisser Grenzen, welche eine auch die höhere Lagen der Religion umfassende Umsicht kennen lehrt.

Wer von der großen Literatur der Griechen herkommt, ist geneigt, in dieser den Ausdruck der Religion zu finden. Er schiebt daher die Volksreligion beiseite, zuweilen etwas ungeduldig, und er mag wohl meinen, daß zu wenig darüber überliefert ist, um ihr näher zu kommen. Wenn man aber den an sich unscheinbaren Spuren, welche die Volksreligion sowohl in der Literatur wie in den archäologischen Zeugnissen hinterlassen hat, verständnisvoll nachgeht, ergibt sich doch ein Bild von ihr, und für ein volles Verständnis der griechischen Religion ist es notwendig zu beachten, was die kleinen Leute in der Straße und die einfachen Bauern auf dem Lande sich vorstellten und glaubten.

Dies leitet zu einem dritten Gesichtspunkt hinüber, zu dem persönliche Erfahrungen mich geführt haben, der ich in recht altertümlichen bäuerlichen Verhältnissen geboren und aufgewachsen bin und mich mit der Volkskunde meines Landes eingehend beschäftigt habe. Die Griechen und ihre Vorfahren haben ihre Existenzmittel durch die Bearbeitung der Erde gewonnen, abgesehen von dem Herren- und Kriegervolk der mykenischen Zeit und den industrialisierten und kommerzialisierten Städtern der klassischen Zeit, d. h. sie waren ein Bauernvolk, wodurch ihre Lebensweise und ihre Anschauungen geprägt wurden. Wenn man dies beiseiteschiebt, verliert man einen notwendigen Gesichtspunkt für das Verständnis der griechischen Religion. Was das bedeutet, lehren uns zwei Überlieferungen. Die eine ist die eleusinische Lehre vom Ackerbau als dem Grund eines gesitteten und zivilisierten Lebens, welche in die Anschauung

von Athen als der Wiege der Kultur ausmündet<sup>1</sup>; die zweite ist die Bauernpraktik des Hesiod, die noch eindringlicher Arbeit und Sparsamkeit predigt. Die Verkoppelung der Sparsamkeit, die Zeus Ktesios vertritt, und des Rechts, das Zeus Hikesios und Xenios schützt, ist keineswegs befremdlich; diese beiden Eigenschaften geben überall den Grundton des bäuerlichen Lebens an, sie sind der rote Faden in den „Werken und Tagen“. Durch Arbeit und Sparsamkeit erhält der Bauer seinen Lebensunterhalt, und durch das Recht wird ihm sein ungestörter Genuß gesichert. Beides verdient die göttliche Sanktion. So glaube ich auf dem rechten Weg zu sein, wenn ich diese Eigenschaften bei dem Gott hervorhebe, der das Griechenvolk seit der Vorzeit begleitet und der ihm immer vorangestanden hat. Ich vergesse aber nicht, daß andere Seiten seines Wesens stark entwickelt worden sind, besonders der machtvolle Götterkönig der mykenischen Zeit. Andere sind zurückgetreten. So ist das Bild des Zeus entstanden, das wir kennen.

## ZUR FRAGE: DER ÄGYPTISCHE HORUSMYTHUS ALS LITERARISCHES WANDELMOTIV

VON H. LUDIN JANSEN IN OSLO

1. In seiner Untersuchung über die IV. Ekloge Vergils hat Eduard Norden gezeigt, daß sowohl die Vergilische Schilderung der Geburt des Wunderkindes als auch die evangelische Geburtsgeschichte von der ägyptischen Horusmythologie abhängig sind.<sup>2</sup>

Die Untersuchung Nordens hat die Frage recht ernst gestellt, inwiefern die literarischen Verfasser in hellenistisch-römischer Zeit den Horusmythus gekannt und verwendet haben. Es ist wohlbekannt, daß der Mythos sich von Ägypten aus nach dem nahen Orient, Griechenland und Italien ausgebreitet hat. Eine Frage ist es noch, in welchem Grade der Mythos außerhalb des Mythendichtens den Verfassern motivgebend gewesen ist. Eine umfassende Untersuchung dieses Problems wäre eine dankbare Aufgabe. Aber auch ein einzelner Beitrag zur Beantwortung dieser Frage kann wohl, bis eine eingehendere Behandlung kommt, auf eine gewisse Aufmerksamkeit rechnen. Wir werden darum einen Text hervorziehen, der ohne Zweifel in diesen Zusammenhang gehört, nämlich *Vita Adae et Evae* 19—22.

Der Verfasser dieses Buches verfolgt andere Zwecke als der Mythen-dichter. Er will religiöse Belehrung und Erbauung geben, und wir müssen

<sup>1</sup> S. Nilsson in diesem Archiv 32 (1935) 128 ff. und *L'origine religieuse d'une évolution morale dans la Grèce antique*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 16 (1936) 131 ff.

<sup>2</sup> Die Geburt des Kindes. Lpg. 1924.

demgemäß damit rechnen, daß die fremden Motive, die er benutzt, von dieser Tendenz geprägt sind.

2. Et cum adpropinquasset tempus partus eius coepit conturbari doloribus et exclamavit ad dominum dicens: miserere mei, domine, adiuva me. et non exaudiebatur nec erat misericordia dei circa eam. et dixit ipsa in se: quis nuntiabit domino meo Adae? deprecor vos, luminaria caeli, cum revertimini ad orientem, nuntiate domino meo Adam. 20. In illa autem hora dixit Adam: planctus Evae venit ad me; forte iterum serpens pugnavit cum ea. et ambulans invenit eam in luctu magno; et dixit Eva: ex quo vidi te, domine mi, refrigeravit anima mea in doloribus posita. et nunc deprecare dominum deum pro me, ut exaudiat te et respiciat ad me et liberet me de doloribus meis pessimis, et deprecatus est Adam dominum pro Eva. 21. Et ecce venerunt XII angeli et duo virtutes stantes a dextris et a sinistris Evae, et Michael erat stans a dextris et tetigit faciem eius usque ad pectus et dixit ad Evam: beata es, Eva, propter Adam. quoniam preces eius magnae sunt et orationes, missus sum ad te, ut accipias adiutorium nostrum. exurge nunc et para te ad partum. et peperit filium et erat lucidus. et continuo infans exurgens cucurrit et manibus suis tulit herbam et dedit matri suae. et vocatum est nomen eius Cain. 22. Et tulit Adam Evam et puerum et duxit eos ad orientem.<sup>1</sup>

Im vorangegangenen Abschnitt (18) wird erzählt, daß Eva contra partes occidentales gegangen ist, und daß sie wehklagend ihr Haus baut, um darin auf die bevorstehende Geburt zu harren. Die Stunde der Geburt ist jetzt gekommen, und die luminaria caeli bringen ihre Klage dem Adam. Adam macht sich auf den Weg nach dem Westen, wo er ein Gebet spricht. Zwölf Engel und zwei Kräfte kommen, um bei der Geburt zu helfen.

Betrachten wir einmal den Bericht etwas näher. Es ist ziemlich klar, daß er den kosmischen Kampf zwischen der Urzeitschlange und dem Sonnengott mit seinen Helfern widerspiegelt. Wie die Urzeitschlange bei der Geburt des Horuskindes zugegen war, um das Kind zu verschlingen<sup>2</sup>, so ist eine Schlange in der Geburtsstunde Evas wirksam, forte iterum serpens pugnavit cum ea, und wie Mutter Isis nach Niederägypten flieht, zieht Adam mit seinem Weibe nach dem Osten, *et tulit Adam Evam et puerum et duxit eos ad orientem*.

<sup>1</sup> Text: W. Meyer in Abh. Ak. Mchn., Philos.-philol. Kl. XIV (1878) 185 ff. (Während diese lateinische Vita in großen Stücken sich mit dem griechischen Text deckt, den Tischendorf unter dem Titel Apocalypsis Mosis [Apocalypses apocryphae, 1866] herausgegeben hat, hat gerade die oben angeführte Stelle keine Entsprechung im griechischen Text; vgl. die Gegenüberstellung bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 514 f. [Pf.]

<sup>2</sup> Vgl. Gray, Mythology of all Races XII, Boston 1918, 104 ff.

Von Bedeutung ist, daß wir zeigen können, daß der Kampf bei der Niederkunft Evas unter Mitwirken himmlischer Mächte geschieht, ganz wie es im Horosmythus der Fall ist. Im Horosmythus wird erzählt, daß verschiedene Götter beigerufen werden, um bei der Geburt zu helfen.<sup>1</sup>

Ein paar Einzelmotive in der Erzählung sind übrigens ohne den Horusmythus nicht zu verstehen. Erstens wird das Kind als „leuchtend“ bezeichnet, *et peperit filium et erat lucidus*. Horus ist, wie bekannt, der Sonne Sohn und selbst die beflügelte Sonnenscheibe<sup>2</sup>, auf der „Feuerinsel im Ozean“ geboren.<sup>3</sup> Er ist der „feurige“ Jüngling. Im „Gebet des Abgesetzten“ heißt es:

Du erwachst schön, du Horus, der den Himmel befährt,  
 Du Kind, das aus dem Manne kam,  
 Du feuriger Jüngling, mit strahlendem Glanze,  
 Der die Finsternis und die Dunkelheit vertreibt,  
 Du gepriesenes Kind von reizender Gestalt,  
 Der in seinem Auge ermüdet,  
 Der alte Leute auf ihren Matten aufweckt  
 Und die Schlangen in ihren Löchern.<sup>4</sup>

Zweitens wird es vom Kinde erzählt, daß es gleich nach der Geburt aufstand, *et continuo infans exurgens cucurrit et manibus suis tulit herbam et dedit matri suae*. In einer Reihe ägyptischer Texte begegnen wir der Vorstellung, daß Horus bei der Geburt ein halb Erwachsener ist, der gleich die Regierung der Welt antritt und den Kampf gegen die Feinde aufnimmt.<sup>5</sup>

3. Unser Text enthält somit vier Einzelmotive, die allem Anschein nach aus dem Horusmythus stammen, nämlich: Das Motiv des Schlangenkampfes, das Motiv der göttlichen Hilfe bei der Geburt, die Bezeichnung „leuchtend“ und das Motiv des „erwachsenen Neugeborenen“.

Unser Verfasser, der keinen Sonnenmythus schreibt, der aber die Buße Evas und ihre Rettung durch Adam zeigen will, betont in seiner Schilderung das Gebet Adams und die Erzählung von der Gebetserhörung. Auf diese Weise werden die Motive, die im Mythos die Hauptrolle spielen, wie z. B. das Motiv des Götterkampfes, zurückgedrängt und als Nebenthemen behandelt. Der Verfasser verwendet nur, was er braucht, und ändert den Stoff, doch nicht ganz und gar nach seinem Belieben, denn die vielen Einzelheiten, die hindurchschimmern, zeigen deutlich, daß er durch das überlieferte Schema gebunden ist.

<sup>1</sup> Ebd. 71 u. 96.

<sup>2</sup> Ebd. 101.

<sup>3</sup> Vgl. Brede Kristensen, *Livet fra døden*. Oslo 1925, 42.

<sup>4</sup> Vgl. Roeder in *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*. Jena 1923, 46.

<sup>5</sup> Vgl. Roeder, l. c. 46.

FREYR — FRÔ — PHOL<sup>1</sup>

MIT 3 ABBILDUNGEN AUF EINER TAFEL

Anlässlich der Inventarisierung der Kunstdenkmäler des Kreises Mergentheim durch das württembergische Landesamt für Denkmalpflege wurde im Pfarrdorf Münster (im Herrgottsbachtal oberhalb der Herrgottskirche Creglingen) eine bemerkenswerte Entdeckung gemacht. Eingemauert in den Turm der Pfarrkirche und zwar seitlich über dessen nördlicher Klangarkade fand sich die etwa 60 cm hohe Figur eines stehenden Männchens von zwergförmiger Gestalt, aus Sandstein gehauen, nackt bis auf einen umhangartigen Mantel, der anscheinend einen hohen, steifen, den Hals bedeckenden Kragen trägt. Die Arme, die unter dem vorn zurückgeschlagenen Umhang zutage treten, sind senkrecht nach unten gestreckt, die Hände fassen das (ausgebrochene, ehemals eingezapfte) Glied (erhalten die Hoden). Der flach modellierte Kopf besitzt eine pagenkopffartige Haarform. Über der südlichen Klangarkade ein ähnlicher Kopf.

Schon aus dem wenigen Gesagten geht hervor, daß die beschriebene Figur keine der häufig anzutreffenden phantastischen Grotteskgestalten mittelalterlicher Steinmetzkunst sein kann, eine Tatsache, die durch den rein formalen Befund erhärtet wird, sondern nichts anderes ist als das Bild einer priapeischen Gottheit frühgeschichtlicher Zeit. Gerade in Württemberg sind bereits mehrere Bilder dieser Art nachgewiesen worden. Doch ist bei keinem der priapeischen Charakter so eindeutig bewiesen, wie bei dem Bild von Münster. Am meisten gesichert als Abbilder, bzw. Verkörperungen, einer priapeischen Gottheit sind unter den bisher bekannten Skulpturen die von Brackenheim und Magenheim, veröffentlicht von A. G. Kolb im Aufsatz „Zwei Frôbilder?“ in den württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte XII (1903). Beide sind in Flachrelief aus einer Steinplatte herausgearbeitet. Was das Brackenheimer Bild betrifft, so wurde es bereits in der Oberamtsbeschreibung von E. Paulus (1873, S. 163) beschrieben, jedoch nicht als Priapus und überhaupt unrichtig. Auch die Beschreibung im Inventar („Die Kunst- und Altertumsdenkmale im Königreich Württemberg.“ Neckarkreis 1889, S. 112, von

---

<sup>1</sup> Die Photos stellte mir freundlicherweise Herr Pfarrer Ehmendörfer, Münster, zur Verfügung.

demselben) gibt (wie auch die Abbildung im Kunstatlas) die Handhaltung falsch an. Kolb verdanken wir die erste genaue Abbildung und Beschreibung. Die Beine des Priapus sind in Hockerstellung hochgezogen. Die im Ellbogen abgewinkelten Arme sind nach oben erhoben und hinter den Kopf geführt. Das Glied ist abgeschlagen. Ort: über dem Westportal der spätromanischen Johanniskirche, südlich vor der Stadt auf einem ins Zabertal vorgeschobenen Hügel. Gerade diese Lage läßt vermuten, daß die Kirche sich an der Stelle eines frühgeschichtlichen Heiligtums erhebt. Diese Vermutung wird dadurch verstärkt, daß anscheinend auch das Magenheimer Bild von Brackenheim stammt. Andererseits steht die untere Burg Magenheim (über deren ehemaligem Südostturm das Bild eingemauert ist) auf dem Ausläufer des Michaelsberges, zweifellos einer frühgeschichtlichen Kultstätte, über der später die obere Burg Magenheim errichtet wurde (jetzt noch dort die Kirche St. Michael mit spätromanischem Turm) und zu deren Füßen der Hof Treffentrill liegt (= Tripstrill, der Ort der Altweibermühle, der wohl auch ursprünglich kultische Vorstellungen zugrunde gelegen haben dürften; vgl. H. Ch. Schöll, Die drei Ewigen, S. 152 f.). Der Erhaltungszustand des Magenheimer Bildes ist übrigens schlechter als der des Brackenheimer. Die Beine fehlen ganz. Die Arme sind abwärts gerichtet, die Hände faßten das abgeschlagene Glied. Wichtig, wie wir noch sehen werden, ist der „unbeholzene Versuch, eine Behaarung des Kopfes anzudeuten“ (Kolb).

Zweifelhafter sind die beiden Bilder an der Kapelle zu Belsen (Kreis Rottenburg), veröffentlicht von J. W. Wolf (Beiträge zur deutschen Mythologie I, 108 ff. und Taf. I—III, Göttingen und Leipzig 1852). Beide sind in Flachrelief aus feinkörnigem Sandstein gearbeitet. Das über dem Westportal stellt ein Männchen mit unförmigem Leib, gespreizten Beinen und Armen dar, anscheinend mit abgeschlagenem Geschlechtsteil. Das andere (im Westgiebel) ist dem eben geschilderten ähnlich, jedoch hängen seine Arme seitlich steif herab, auch die Beine sind steif abwärts gestreckt (Füße einwärts gekehrt). Auf den Quadern seitlich neben ihm Reliefs zweier Widderköpfe und eines Farrenkopfes (in der Nähe der Farrenberg!), über ihm Reliefs ebenfalls zweier Widderköpfe; darüber ein Kreuz (ein Kreuz auch im Bogenfeld des Westportals zwischen Sonne- und Mondsymbolen; Sonnensymbole auch im Bogenfeld des Südportals). Die Köpfe beider Bilder besitzen, wenn auch stark zerstört, perückenartig abstehendes Haar.

Recht fraglich in ihrer Bedeutung als Priapus muß die Figur bleiben, die sich ehemals in Rottenburg befand und die Memminger in seiner Beschreibung Württembergs erwähnt: „Endlich soll sich noch eine Art Götzenbild (abominandum quoddam simulacrum sagt die Chronik) hinten an dem Rathause, ein Bruststück eines Mannes mit ganz kahlem Kopfe, mit gegen die Achseln aufwärts verschränkten Armen eingemauert früher vorgefunden haben, schwerlich ein römisches Denkmal, wohl eher ein altdeutsches keltisches oder suevisches.“ Eine ganz ähnliche Figur hat sich übrigens in Illingen, Kreis Maulbronn, an der Pfarrkirche eingemauert

erhalten. Sie besitzt eine zwergförmige Ungestalt mit zu großem kahlem Kopf und kurzen o-förmig gekrümmten Beinen.

Bei genauer Nachforschung dürften sich wohl in Württemberg noch mehr Figuren dieser Art finden lassen. J. W. Wolf (a. a. O.) bringt außerhalb Württembergs weitere, den erwähnten Skulpturen ähnliche Bilder bei. Da mit diesen Bildern noch in neuerer Zeit bestimmte Gebräuche, die auf einen ehemaligen Kult schließen lassen, verknüpft waren, mögen sie hier erwähnt werden und so gleichsam als Erläuterungen zu den württembergischen Bildwerken dienen.

a) Nach Falkensteins *Antiquitates Nordgavienses* p. 86, tab. III befanden sich in Emetzheim bei Weißenburg (Bayern) „große Quadersteine in einem zu dem Wirtshaus daselbst gehörigen Garten nebst noch einem in der Erden gelegten Fundament, die als ein Überbleibsel von einem daselbst gestandenen Tempel sind, welches die in ersagte Quadersteine eingehauene Götzenbilder und andere Figuren bekräftigten.“ Nach der bei Wolf (Taf. II, Fig. 2) wiedergegebenen Abbildung befand sich auf einem Quader das Flachrelief eines in Hockerstellung stehenden kahlköpfigen Männchens, das beide Hände am Glied hat (auf einer anstoßenden Seite das stark zerstörte Relief einer Frau mit betonten Brüsten). Nach Falkenstein „hegen die gemeinen Leute in diesem Revier noch heutigen Tages den Aberglauben, wann ein Weib unfruchtbar, sich aber auf diesen Stein setze, so werde sie dadurch fruchtbar.“<sup>1</sup>

b) In Antwerpen befand sich über der Steenport das Bild eines Priapus in Hockerstellung mit in den Ellbogen nach oben abgewinkelt erhobenen Armen (Abbildung bei Wolf). Es wurde von unfruchtbaren Frauen verehrt.

c) Auch in Löwen war über einem Tor, das die *porta priapea* hieß, ein ähnliches Bild angebracht.

d) Endlich soll sich noch eines in einer Kapelle in Brabant befunden haben, von dessen Phallus unfruchtbare Frauen ein wenig abschabten und das Abgeschabte in Wasser zu sich nahmen.

Nicht unerwähnt soll auch bleiben, daß Simrock in seinem Handbuch der deutschen Mythologie auf eine priapeische Gottheit mit Eber am Portal der Kirche zu Groß-Linden hinweist.

Zweck dieser Ausführungen war nachzuweisen, daß sich die priapeische Skulptur in Münster in eine lange Reihe ähnlicher Bildwerke einordnet, und wir dürfen ihr wohl in dieser Reihe sowohl als Freiskulptur, wie auch hinsichtlich ihres guten Erhaltungszustandes, den ersten Platz einräumen. Von Sitten und Gebräuchen, die auf sie Bezug haben könnten, hat sich im Ort keine Erinnerung erhalten. Allgemein jedoch ist das Empfinden ihres anstößigen Charakters. Interessant ist übrigens, daß sich an der Herrgottskirche Creglingen die gotische Grotteskfigur eines

<sup>1</sup> Auf einer dem 18. Jahrh. entstammenden Karte des Weißenburger Gebiets ist der Stein von E. ebenfalls abgebildet; die phallische Gestalt wird in den Anmerkungen als Mannus gedeutet. Mitteilung von Dr. J. O. Plaßmann.



die Geschlechtsteile weisenden Männchens findet und in Münster die Sage geht, diese Kirche und die Münsterer Pfarrkirche seien von einem Meister erbaut worden.

Wolf ist es gewesen, der die Bilder dieses Typs in Zusammenhang brachte mit dem Kult des Freyr bzw. Frô. Nach Wolf zu urteilen wäre Freyr-Frô dem Wesen nach als Gott der Fruchtbarkeit zu verstehen<sup>1</sup> und als solcher mittelbar auch als Gott der Sonne. Diese letzte Eigenschaft Freyr-Frôs könnte auch die mehrfach erwähnten Haarperücken in das richtige Licht setzen. Sollten sie nicht mißverständene Restformen von Sonnenscheiben sein? Über eine Umbildung der Sonnenscheibe zur Haube vgl. Schöll a. a. O. S. 154 ff. Vgl. hierzu auch die Stelle in der Germania (c. 45): „sonum insuper emergentis audiri, formasque eorum et radios capitis aspicere persuasio adiicit.“ Dieser Freyr wurde nach Adalbert von Bremen (IV 26) im Tempel von Upsala, dargestellt mit einem ungeheuern männlichen Glied, neben Odin und Thor verehrt und Fricco genannt.<sup>2</sup>

Es sei noch auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Freyr-Frô-Kult in Germanien unter einem anderen Namen, nämlich dem des (freilich viel umstrittenen) Gottes Phol, geübt wurde. Denn weder Freyr noch Frô sind für das engere Deutschland belegbar, wohl aber eine Gottheit, welcher sämtliche Eigenschaften Freyr-Frôs zuzukommen scheinen, eben Phol. Phol ist bekannt aus einem der Merseburger Zaubersprüche, wo er allem Anschein nach mit Balder gleichgesetzt wird.<sup>3</sup> Zumal wenn man eine Stammverwandtschaft der Wörter Phol und Phallos annimmt<sup>4</sup>, dürfte es vielleicht nicht zu kühn sein, unter Umgehung der Freyr-Frô-Hypothese unmittelbar als Bezeichnung für den Fruchtbarkeitsgott, dessen Bilder wir besprochen haben, den Namen Phol vorzuschlagen und Phol als deutsche Freyr-Frô-Gottheit anzusprechen.

Über den südlich am Turm eingemauerten Kopf kann nichts Näheres ausgesagt werden, doch dürfte er einem anderen Bild derselben Gottheit angehört haben.

Die Tatsache, daß die „Götzen“ nicht vernichtet sondern eingemauert wurden, ist höchst bezeichnend für frühmittelalterliche Anschauungen. Es ist derselbe Geist, der an die Kirchengebäude der Romanik und der

<sup>1</sup> Vgl. jetzt auch de Vries, Altgerman. Rel.-gesch. II 255 ff. und über Frô und die Hypothesen von Wolf auch (etwas zu skeptisch) Kummer, Hdwbch. d. d. Ab. III 113 ff.

<sup>2</sup> Den Namen des Fricco hat man sogar gelegentlich mit dem des Priapos sprachlich in Zusammenhang gebracht, so Bugge und Jungner bei de Vries I 151 f.; II 266., und dagegen J. Loewenthal, Beitr. z. Gesch. d. d. Spr. 50, (1927) 287 ff. — Eine phallische Bronzefigur des Freyr aus Schweden abgebildet im Bilderatlas zur Rel.-gesch. Lief. I Abb. 46.

<sup>3</sup> Vgl. etwa Grienberger, Ztschr. f. d. Philol. 27 (1895) 448 ff.; Golther, Hdbch. d. germ. Myth. 384 f.; Hoops, Reallex. III 422 f.; Lincke, Hdwbch. d. d. Ab. VII 13 f.

<sup>4</sup> Das griechische Wort φαλλός gehört zu lat. *follicis* (vgl. Walde, Lat. et. Wb. s. v.) und zum nhd. Bolle, etwa Roßbolle usw. S. jetzt auch H. Herter, RE XIX 1681.

Gotik allerlei Dämonenskulpturen zaubert, und zwar besonders gern an die tragenden, also im besonderen Sinn „dienenden“ Glieder (Kapitelle, Strebepfeiler), wobei die magische Absicht des Bannens im Bild zudem mitgewirkt haben mag. Der besondere Ort der Einmauerung in Münster, nämlich über den Schallöffnungen (der sonnenabgewandten Nordseite), ist übrigens höchst wichtig als Beleg für die Tatsache, daß man im Mittelalter den Glocken dämonenvertreibende Macht zusprach.<sup>1</sup>

Zum Schluß mag noch erwähnt sein, daß sich bei Münster ein Bet-Hägle befindet. Schöller (a. a. O.) hat die Silbe Bet aus dem Kelt. *bitu* (immerwährend, ewig) abgeleitet. Da zum Wesen eines Gottes notwendigerweise das Überzeitliche, Immerwährende, Ewige gehört, ist es wohl möglich, daß die Silbe Bet zur Kennzeichnung eines Göttlichen diene, in diesem Falle eines göttlichen Bereiches bzw. Ortes.

Stuttgart.

A. Schahl.

### GAB ES IM ALTEN TESTAMENT EINEN GOTT MOLEK (MELEK)?

Die Frage, ob es im Alten Testament einen Gott Molek (Melek) gab, ist in jüngster Zeit von O. Eißfeldt entschieden verneint worden.<sup>2</sup> Ausgehend von einer Reihe punischer Inschriften, in denen *mlk* nicht der Name einer Gottheit, sondern die Bezeichnung für einen „Opferbegriff“ zu sein scheint, meint Eißfeldt nachweisen zu können, daß auch in den 8 Stellen im Alten Testament, wo man bisher in dem Worte *molek* eine Gottheit suchte, nur von einem „Opferbegriff“ die Rede ist.

Ich glaube, daß Eißfeldt der Nachweis für seine These nicht gelungen ist. Selbst wenn in den angeführten punischen Inschriften das Wort *mlk* einen „Opferbegriff“ bedeutet hätte — was einwandfrei noch nicht feststeht —, so wäre damit noch nicht gesagt, daß dieses Wort nicht tausend Jahre früher eine ganz andere Bedeutung gehabt haben könnte. Denn daß die Möglichkeit der Umdeutung eines Wortes, das einen Gott bezeichnet, dem man opfert, zu einem Wort, das einen „Opferbegriff“ umschreibt, vorhanden ist, wird niemand leugnen; vor allem, wenn dieses Wort eine Wanderung von Palästina nach Nordafrika, und von einem Volk zu einem anderen gemacht hat.

Was aber die 8 alttestamentlichen Stellen betrifft, so scheint mir die Auffassung, daß *molek* ein Gottesname ist, immer noch näher zu liegen als die von Eißfeldt, der darin ein Appellativum sucht. Denn wenn es II. Kg. 23, 10; Jer. 32, 35; Lev. 18, 21 heißt, daß man seine Nachkommen

<sup>1</sup> Vgl. Pfister, Schwäb. Volksbräuche 58 ff.

<sup>2</sup> Vgl. O. Eißfeldt, Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch, Halle a. S. 1935. [S. dagegen jetzt auch Aug. Bea, *Biblica* XVIII (1937) 95 ff.; N. Schneider ebd. 337 ff. — D. Schriftl.]

nicht soll ha'abir lam-molek, so zeigt ein Blick in jede Konkordanz, daß das Zeilwort he'ebir immer gebraucht wird in Verbindung mit etwas Greifbarem (Wasser, Feuer, Personen etc.), niemals aber mit etwas Abstraktem.

Was Lev. 20, 2—5 betrifft, so sind meine Bedenken gegenüber der Übersetzung von molek durch ein Wort, das einen „Opferbegriff“ umschreibt, noch größer. Vor allem Lev. 20, 5 scheint mir eine solche Deutung unmöglich zu sein. Man „hurt“ nach alttestamentlichem Sprachgebrauch wohl hinter einem Gotte her, nicht aber hinter einem „Opferbegriff“.

Bleibt schließlich noch die Stelle I. Kg. 11, 7, wo im MT gesagt wird, daß Salomo dem molek, dem Scheusale der Ammoniter, eine Höhe erbaut habe. Es ist schon seit langem erkannt — und auch Eißfeldt stimmt dem zu —, daß hier ursprünglich Milkom stand (vgl. I. Kg. 11, 5 u. ä.). Wenn aber für diesen Gottesnamen später einmal molek eingesetzt wurde, so spricht doch auch dieses dafür, daß molek ein Gottesname war; denn es ist kaum anzunehmen, daß man an die Stelle eines n. d. ein Appellativum setzte und dann das „Scheusal der Ammoniter“ stehen ließ. Dazu weist Eißfeldt selbst (S. 34) auf das gewichtige Zeugnis der Septuaginta hin, deren Übersetzung des molek in I. Kg. 11, 7 wohl auf ein n. d., nicht aber auf einen „Opferbegriff“ schließen läßt.

Zu beachten sind ferner die vielen Eigennamen, in denen mlk als n. d. vorkommt (vgl. z. B. 'Ebed-melek Jer. 38, 7, Ahi-melek I. Sa. 21, 2 u. ä.).

Besonders lehrreich ist das Doppel-n. d. mlk-štrt (Lidzbarski Nordsemit. Epigraphik I S. 419; d, 2), in dem mlk zweifellos ein n. d. ist.<sup>1</sup>

Für ein n. d. mlk spricht auch sein weibliches Gegenstück mlkt (vgl. Jer. 7, 18), und Eigennamen wie Abdi-milkutti (Keilinschr. Bibl. II, 144. Syria 10 S. 195 Z. 25) und 'bd mlkt (Lidzbarski, a. a. O. I S. 423, 1).

Schließlich ist auch folgendes zu beachten: Wir besitzen im Alten Testament und außerhalb desselben verschiedene Sammlungen von Opferarten (vgl. Lev. 1 ff. Nu. 15, 1 ff. Opfertafel von Massilia; vgl. Lidzbarski, a. a. O. II Tafel 11); nirgends hören wir etwas von einem „Opferbegriff“ mlk.

Ich glaube daher, daß wir auch weiterhin mit einer Gottheit molek (melek) rechnen müssen.

Bonn.

A. Jirku.

<sup>1</sup> Vgl. ferner *ibid.* I, S. 419; 1, 2 f. Lidzbarski, *Ephemeris für Semit. Epigraphik* II, S. 56.

**ALBRECHT DIETERICHS**  
**WIRKEN IN DER RELIGIONSWISSENSCHAFT**  
**ZU SEINEM 30. TODESTAG**

Albrecht Dieterich, der Neubegründer unseres Archivs für Religionswissenschaft, war am 6. Mai 1908, erst 42jährig, plötzlich aus dem Leben gerissen worden. Zu einer Gedenkstunde hatte der Vorstand des Griechisch-Lateinischen Seminars der Universität Heidelberg auf den 6. Mai ds. Js. die Schüler und Freunde des Verstorbenen eingeladen. Hildebrecht Hommel, der jetzige Inhaber seines Lehrstuhls, und zwei Dieterich-Schüler, Eugen Fehrle und Friedrich Pfister, sprachen von dem Leben und Wirken des Heidelberger Lehrers, der nach Otto Crusius den Lehrstuhl Erwin Rohdes innehatte, von seiner Stellung innerhalb der klassischen Philologie, innerhalb der Religionswissenschaft und der Volkskunde. Und auch unsere Zeitschrift muß in diesen Tagen seiner gedenken.

Sein lebendiges Wirken hat seinen Tod bis heute überdauert, und das vierfache Erbteil, das er hinterlassen, ist heute aus der religionswissenschaftlichen Forschung Deutschlands und des Auslands nicht mehr wegzudenken: Das ist einmal seine Schule, seine unmittelbaren Schüler und Enkelschüler, die in seinem Geist arbeiten und sich zu seiner Methode und seiner Zielsetzung bekennen. Von Angehörigen dieser Schule werden immer noch das ARW und die Religionswissenschaftlichen Versuche und Vorarbeiten geleitet; sie geben die Tübinger Beiträge und die Würzburger Studien zur Altertumswissenschaft heraus, aber sie betreuen auch volkscundliche Zeitschriften wie die Hessischen Blätter für Volkskunde (Hepding), die Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde (Fehrle) und die Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft (Fehrle).

Und das zweite Geschenk Dieterichs an die Nachwelt: seine Werke. Auch was er schriftlich hinterlassen hat, wirkt noch in voller Lebendigkeit. Insbesondere seine drei religionswissenschaftlichen Hauptwerke<sup>1</sup>, die *Nekyia*, die *Mithrasliturgie* und die *Mutter Erde* sind nach dem Tode ihres Verfassers in einer zweiten, die beiden letztgenannten noch in einer dritten Auflage erschienen und seine Kleinen Schriften sind in einem Sammelband herausgegeben worden.

Und das Dritte, was Dieterich der Religionswissenschaft hinterlassen hat, ist die Schriftenreihe der *Religionswissenschaftlichen Versuche und Vorarbeiten*<sup>2</sup>, die er im Jahre 1903 zusammen mit Richard Wünsch begründete. Er selbst hat noch elf Hefte dieser Reihe betreut, und in den 30 Jahren nach seinem Tode haben sich

<sup>1</sup> Sie sind alle im Verlag B. G. Teubner erschienen, ebenso auch die von Wünsch herausgegebenen Kleinen Schriften.

<sup>2</sup> Verlag Töpelmann, jetzt herausgegeben von Malten und Weinreich.

weitere 47 Arbeiten daran angeschlossen: Arbeiten seiner Schüler und Enkelschüler, aber daneben auch Schriften, deren Verfasser persönlich und unmittelbar mit Dieterich nicht mehr verbunden sind — auch solche von ausländischen Gelehrten —, als Ganzes trägt diese Sammlung den Stempel seines Geistes, innerlich zusammengehalten durch die gleiche philologische Methode und durch das feste Ziel, das sie im Auge hat. Dies zeigt sich auch im Negativen: Keine einzige Arbeit ist der Mythologie gewidmet. Das ist noch ein letzter Nachklang der alten Scheu vor mythologischen Untersuchungen, wie sie vor einem Menschenalter im Gegensatz zur vergleichenden Naturmythologie berechtigt war.

Und schließlich als Viertes aus dem Dieterichschen Erbe ist zu nennen: das Archiv für Religionswissenschaft, das von ihm neu begründet wurde und von dem er noch fünf Bände herausgab. Als internationales Organ der Religionswissenschaft trägt diese Zeitschrift, von der in diesem Jahr der 35. Band erscheint, Dieterichsche Gedanken und Arbeitsweise in alle Länder und wird auch weiterhin getragen von der Mitarbeit zahlreicher, auch ausländischer Fachgenossen.

Gewiß, alles dies sind nur äußere Erfolge, die als solche zu buchen sind, die aber nicht das Wesentliche bedeuten. Aber in allem diesem, in seiner Schule, in seinen Werken und in den von ihm begründeten Organen wirkt die gleiche Kraft heute noch lebendig weiter, die von Dieterich zu seinen Lebzeiten fruchtbar ausging, eine Kraft, durch die dies alles einheitlich geprägt ist und als seine Schöpfung sich ausweist. Und dieses Wirksame müssen wir jetzt zu erkennen suchen, einmal in seiner schöpferischen Tätigkeit, dann auch in der Bekämpfung durch seine Gegner.

Es handelt sich dabei um die maßgebenden Kennzeichen dieser religionswissenschaftlichen Arbeit, um ihre Methode, ihre Voraussetzungen und ihre Zielsetzung, und wir stellen die Frage: Wie hat sich diese Arbeit in den wissenschaftlichen Kämpfen dieser letzten 30 Jahre durchgesetzt?

Ich möchte dabei auf drei Punkte kurz hinweisen, die das am meisten Kennzeichnende für die Arbeit Dieterichs und seiner Schule darstellen: die philologische Methode, die Religionsvergleiche und den Gesichtspunkt der historischen Entwicklung.

Zunächst: Dieterich war in erster Linie Philologe, — Philologe, der bei Bücheler und Usener gelernt hatte. Und so wurde auch 1904 das durch Dieterich neu begründete ARW mit den Worten eingeleitet: „Eine Religionswissenschaft kann nur in den Grundsätzen und mit den Mitteln der philologischen Geschichtswissenschaft aufgebaut und gefördert werden.“ Das besagt, daß die Interpretation der religionsgeschichtlichen Quellen Grundlage und Ausgangspunkt jeder religionswissenschaftlichen Arbeit sein muß, aber auch, daß diese Quellen, die über die Religion eines Volkes sprechen, aus der Gesamtkultur dieses Volkes und aus seiner geschichtlichen Entwicklung heraus zu erklären

sind. Wer griechische oder germanische Religion betreibt, muß auch in der Gesamtkultur dieser Völker zu Hause sein, ihre Geschichte und ihre kulturelle Entwicklung kennen.

Nun gibt es ja gerade innerhalb der klassischen Philologie eine eigene philologische Richtung religionswissenschaftlicher Arbeit, die Schule von Ulrich v. Wilamowitz und Carl Robert, und man müßte erwarten, daß die Dieterich-Schule als ebenfalls philologische Schule Verständnis bei diesen gefunden hätte. Dies ist aber nicht der Fall. Wilamowitz war sein Leben lang auf Dieterich und seine Schule nicht gut zu sprechen, und er hat ja auch mit Dieterich selbst scharfe Zusammenstöße gehabt, und noch in seinem letzten Werk, dem „Glauben der Hellenen“, wird Dieterich nur an drei Stellen erwähnt, einmal mit schroffer Ablehnung und zweimal zustimmend, aber zustimmend nur für Einzelheiten, und das in einem Werk von über 1000 Seiten, das der griechischen Religion gewidmet ist!

Diese Abneigung beruht nicht auf methodologischen Erwägungen hinsichtlich der philologischen Methode, sondern einmal auf der Verschiedenheit der Zielsetzung, dann, aufs engste damit zusammenhängend, auf dem Gegensatz zur Religionsvergleichung.

Aber während Wilamowitz nicht die philologische Methode als solche bekämpfte, entstanden gerade ihr selbst innerhalb der Religionswissenschaft Gegner, die, von der Grundlage philologischer Interpretation sich lösend, sich zu den Höhen der Intuition, der Ergriffenheit und des Prophetentums erheben und von dort aus auf die im Staube arbeitenden Kärner herabblicken. Ich meine etwa W. F. Otto in seinen letzten Werken und seinen Anhänger, den Ungarn Kerényi, die in der Wesensschau der „Götter Griechenlands“ und zumal des „Dionysos“ ergriffen sich mehr und mehr von der Überlieferung abwenden und nun gegen beide philologische Schulen, die von Wilamowitz und die unsere, Front machen und mit aller Schärfe gegen sie ankämpfen.<sup>1</sup>

Und das führt uns zum zweiten Punkt, zur Religionsvergleichung. In jenem Programm des ARW sagte Dieterich weiterhin: „Der philologische Historiker kann ohne die Analogien der Volkskunde und Völkerkunde religionsgeschichtlich nicht zu neuen Erkenntnissen gelangen.“ — Diese Forderung der Religionsvergleichung hängt mit der Zielsetzung zusammen, die Dieterich gegeben hat: die Volksreligion zu erforschen. Gewiß wußte auch er, wie verlockend es ist, sich in die Religion eines Aischylos und Platon zu versenken. Aber er erkannte auch die Bedeutung der Erforschung der Volksreligion, der Religion der Tiefe, aus der immer wieder, durch die völkischen Kräfte getrieben, Neues und Lebendiges nach oben strömt, und die Religionsvergleichung sollte ihm nicht nur das Handwerkszeug bieten, um eine einzige Volks-

<sup>1</sup> Ablehnende Stellungnahme gegen Otto: Pfister, *Religion der Griechen und Römer* (Bursians Jahresber. Suppl. 229, 1930), 9, 63 f.; H. J. Rose, *JHSt* 54 (1934) 99 f.; Nilsson, *Gnomon* 1935, 177 ff.; Weinreich, *ARW* 34 (1937) 115 ff.

religion, die der Griechen, zu erforschen, sondern er erkannte auch, daß diese Methode allein zu dem großen Ziele führt, die Grundformen religiösen Denkens zu erkennen.

Und darin liegt auch der Grund für die Abneigung Wilamowitzens, der ironisch von der Botokudenphilologie und von den „Verehrern des Aberglaubens“ sprach, und der mehr die Religion der großen Führer als die des Volkes darstellte, damit aber der historischen Wirklichkeit nicht ganz gerecht wurde. Und diese Religionsvergleiche ist ein weiterer Grund auch für die Gegnerschaft W. F. Ottos. Freilich wenn dieser uns zuruft, daß „die Religion des geistreichsten aller Völker mehr sein muß als eine Summe primitiver Anschauungen und Gebräuche“, so hat dies zum mindesten Dieterich, aber wohl auch seine Schüler, gewußt, und wenn Otto weiterhin sagt, daß „solche Bräuche mit längst bekannter Gleichförmigkeit in aller Welt wiederkehren“, so hat auch Otto diese Erkenntnis erst durch die Religionsvergleiche gewinnen können.

Und nun zum dritten Punkt:

Ich weiß nicht, ob Dieterich jemals das Wort „Evolutionismus“ gebraucht hat. Jedenfalls ausführlich geäußert hat er sich nicht darüber. Aber es war ihm ganz selbstverständlich, daß jede Religion eine „Entwicklung“ hat und daß es Aufgabe der Forschung sei, diese Entwicklung klarzulegen. So sagt er in seiner Vorlesung über den Untergang der antiken Religion<sup>1</sup> einmal: „Den Untergang einer Religion darzustellen heißt in Wirklichkeit nichts anderes als die Geschichte dieser Religion darzustellen. Es ist ein unablässiges Werden, ein fortwährendes Untergehen früherer Formen. Und gerade der Fortschritt der Religion, die Erhebung der Religiosität ist immer eine Überwindung früherer Formen, ein Absterben unvollkommenen religiösen Glaubens und Empfindens. So sind auf jeder Stufe der Entwicklung Fortschritt und Untergang der Religions eins.“

Nun wird uns in neuerer Zeit immer wieder mit Vorliebe vorgeworfen, wir seien „Evolutionisten“, und der Evolutionismus sei längst überwunden, und damit sollen wir an den Schandpfahl des Materialismus angebunden werden. Dieser Vorwurf wird ganz besonders von zwei Seiten erhoben, einmal wieder von W. F. Otto, dann von der katholischen Ethnologenschule, die sich um den „Anthropos“ scharf. Und es ist charakteristisch, daß beide an die Stelle der Entwicklung das Gleiche setzen, die Schöpfung: Otto die Urschöpfung und die entscheidende Genialität, die schöpferisch am Anfang stehe, und die Wiener Schule, auf Grund des Alten Testaments, die Uroffenbarung und den Urmonotheismus.

Der Gegensatz ist gewiß hier richtig erkannt: hier Entwicklung, dort Schöpfung. Aber der Entwicklungsgedanke ist in die Religionswissenschaft nicht erst durch Darwin gekommen, sondern gerade im

<sup>1</sup> Kl. Schriften 450.

Gegensatz zur uralten, schon bei Augustin sich findenden, biblisch orientierten Offenbarungstheorie durch David Hume eingeführt worden. Und wenn unsere Wissenschaft von der Voraussetzung ausgeht, daß es eine geschichtliche Entwicklung gibt — ohne diese Voraussetzung lohnte es sich ja gar nicht, Historiker zu sein — eine geschichtliche Entwicklung, die erforschbar ist, so besagt dies keineswegs, wie uns so oft vorgeworfen wird, daß wir von vornherein ein festes System der Entwicklung mitbrächten, in das wir nun die Erscheinungen der Religionsgeschichte hineinzwängen. Entwicklung bedeutet uns überhaupt nicht eine ständige Höherentwicklung, sondern sie geht über Berg und Tal. Die Annahme einer Entwicklung schaltet auch nicht das Wirken der großen Persönlichkeit aus, sondern es gilt, auch sie historisch zu verstehen und sie als einmalige Erscheinung in ihrem persönlichen Wirken zu begreifen. Und gerade mit Bezug auf die Entstehung des Christentums sagte Dieterich einmal<sup>1</sup>: Diejenigen, die dem gewaltigen Problem der Genesis des Christentums dienen wollen, wollen gewiß nicht alles Christliche „als schon dagewesen erweisen. Darauf kommt es nicht an, und noch weniger wollen sie mit plumper Hand das Geheimnis der persönlichen Wirkung Christi antasten; aber alles was in irdischen Formen wird und wächst, muß auch hier in seiner geschichtlichen Entwicklung verstanden werden.“ Und er beschloß seine Vorlesung über den Untergang der antiken Religion mit den Worten:

Die Erkenntnis von der Entstehung des Christentums ist<sup>2</sup> „nicht bestimmt, den zu stören, der anderen Anschauungen lebt, aber sie will nicht da glauben, wo man wissen kann, und sie soll dem dienen, dem es Bedürfnis ist, auch die religiöse Welt, die ihn umgibt, geschichtlich zu verstehen. Wahrhafte geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittlung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis.“

So bedeutet uns der Entwicklungsgedanke in der Religionswissenschaft im letzten lediglich ein Ausschalten der Offenbarung aus dem Bereich der wissenschaftlichen Forschung, d. h. eine klare Scheidung dessen, was erkennbar ist, von dem, was sich an den Glauben wendet. Für unsere Religionswissenschaft gibt es keine Offenbarung des Göttlichen, sondern lediglich den Glauben an eine Offenbarung.

Alle diese Probleme sind auch heute noch umkämpft wie vor 30 Jahren, und für die Forderungen der philologischen Methode, der Religionsvergleichung und der historischen Betrachtungsweise einzutreten, ist eine Aufgabe, die auch heute noch der Forschung obliegt.

Aber unsere Gegenwart stellt neue Forderungen, und heute hat jede Forschung in scharfer Prüfung sich aufs neue als berechtigt auszuweisen, und dabei wird alles zugrunde gehen, was nicht mehr als lebensfähig sich zeigt. Auch an unsere Religionswissenschaft trat die Frage heran:

<sup>1</sup> Kl. Schriften p. VI.

<sup>2</sup> Kl. Schriften 539.



Seid Ihr bereit und imstande, an den neuen Problemen mitzuarbeiten, die uns heute die Gegenwart stellt?

Wir haben ohne uns zu besinnen mit „Ja“ geantwortet, und wir glauben mit der Methode unseres Lehrers und in seinem Geist und mit dem wissenschaftlichen Gewissen, das er in uns großzog, auch an diesen neuen Problemen nach unsern Kräften mitarbeiten zu dürfen. In diesem Sinne ist vor ein paar Jahren auch unsere Zeitschrift umgestaltet worden. Und wenn wir hier in den Mittelpunkt unserer Forschungsarbeit das Thema stellten „Die Religion und der Glaube der germanischen Völker und ihrer religiösen Führer“ und wenn uns als letztes Ziel eine germanisch-deutsche Glaubensgeschichte vorschwebt, so sind wir überzeugt, daß auch diese Probleme nur zu lösen sind mit der philologischen Methode, mit der Religionsvergleichung und unter der Voraussetzung, daß es eine geschichtliche Entwicklung der Religion und des Glaubens gibt, die mit unsern Mitteln erforschbar ist. Und auch hier hat Dieterich schon dadurch vorgearbeitet, daß er selbst mit aller Kraft sich auch den volkkundlichen Studien widmete und seine Schüler in dieses Gebiet einführte. War es doch gerade der Volksglaube, dessen Erforschung eines seiner Ziele war. Und so wird uns auch auf dem Weg in die Zukunft unserer Wissenschaft Albrecht Dieterich Führer und Helfer sein.

Würzburg.

Friedrich Pfister.

Berichtigung: Im ARW 34 (1937) 226, Anm. 1 heißt es, in der Voranzeige des von Koppers herausgegebenen Sammelwerkes „Die Indogermanen- und Germanenfrage“ sei der Verf. des Beitrags „Die Religion des Semnonenstammes“, Alois Cloß, „fälschlich als Muchschüler ausgegeben. Cloß hat bei R. Much niemals gearbeitet.“ Wie uns Dr. Cloß mitteilt, beruht diese Angabe auf einem Irrtum. Cloß habe zwar bei Much nicht promoviert, habe aber, bevor er sich für vergleichende Religionswissenschaft habilitierte, vier Semester lang alle Vorlesungen Muchs — es waren dessen letzte Lebensjahre — gehört und in seinem Seminar gearbeitet, auch dort Referate übernommen. Cloß hat übrigens selbst in jenem Beitrag (S. 553, Anm. 5) genau den Umfang seiner Much-Schülerschaft umgrenzt, und er macht auch ebenda S. 601, Anm. 125 den Unterschied zwischen Schülern und den (bei Much promovierten, dem Kreis der eigentlichen Germanisten angehörigen) Meisterschülern. — Auf die sachliche Seite des Kampfes um die Religion der Semnonen wird wohl künftighin in diesem Archiv noch eingegangen werden.

Die Herausgeber.

Eine neue Veröffentlichung, die auch die Beachtung der Religionswissenschaft verdient, sind die „Abhandlungen zur Saarpfälzischen Landes- und Volksforschung“, hrsg. von Günther Franz, Ernst Christmann und Herm. Emrich, Bd. I 1937 (Verlag: Pfälzische Gesellsch.

zur Förderung der Wissenschaften, Kaiserslautern). Mit Rücksicht auf Trathniggs Semnonenaufsatz (ARW 34, 226 ff.) hebe ich zunächst den Beitrag von Richard von Kienle hervor: Jupiter Optimus Maximus und Juno Regina, ein Götterpaar aus der Germania superior. Dieses Götterpaar erscheint häufig in der Zeit etwa von 150 bis 250 auf Inschriften in der Gegend von Straßburg bis Mainz—Heddernheim, und Kienle zeigt zunächst, daß die Weihenden teils sicher teils wahrscheinlich Einheimische waren, während sich Römer als Widmer nicht feststellen lassen. Dies führt darauf, in dem Götterpaar ein germanisches zu vermuten, da, wie Kienle zeigt, ein gallisches hier nicht anzunehmen ist, und der Verf. ist geneigt, in dem Jupiter den suebischen *regnator omnium deus* (s. Trathnigg 244 ff.) zu sehen und diesen mit Ziu gleichzusetzen, während seine Partnerin sich nicht sicher aufzeigen läßt, vielleicht aber der nordgermanischen Nerthus, die neben Tyr-Ziu stand, entsprach. — Außerdem erwähne ich noch den Aufsatz von Christmann, Von Wodans- und Donarsbergen in der Pfalz, wo in eingehender und vorsichtiger Weise diese Berge und ihr Verhältnis zu Michaelsheiligümern besprochen werden. — Schließlich seien noch die Aufsätze genannt: Hermann Graf, Der mittelalterliche Dorfkirchhof als Ort der Wehr und des Gerichts, ferner Nikolaus Fox, Stand der Volkskunde in der Saargegend.

Würzburg.

Fr. Pfister.

Katalog der Choenkannen des Anthesterienfestes. Ein illustriertes Verzeichnis der rotfigurigen Choenkannen des Attischen Anthesterienfestes (Beazley, Oinochoe Form 3), angefangen von weiland Prof. Frickenhaus und weitergeführt von Prof. Deubner (vgl. Attische Feste S. 238: Die Darstellung der Choenkannen), wird jetzt bearbeitet von Dr. G. van Hoorn; Angabe von unpublizierten Exemplaren wird ersucht an seine Anschrift: Kunsthistorisch Instituut der Rijks-Universiteit, Utrecht (Holland), 25 Drift.

Utrecht.

G. van Hoorn.

## BIBLIOGRAPHIE

Aufgestellt auf Grund der deutschen Nationalbibliographie vom 1. Juli bis 1. Dez. 1937 und der mit dem ARW in Tauschverkehr stehenden Zeitschriften.

- |   |   |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Allgemeine Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Religionsphilosophie und Religionspsychologie.</li> <li>2. Religiöses Volkstum, Volksmythologie (Sage, Märchen, Legende), Volksaberglaube.</li> <li>3. Vorgeschichtliche Religionen.</li> <li>4. Religionen der Naturvölker.</li> <li>5. Ostasiatische und amerikanische Kulturreligionen.</li> <li>6. Ägyptische Religion.</li> <li>7. Vorderasiatische Religionen.</li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>8. Israel und Judentum.</li> <li>9. Islam.</li> <li>10. Indoarische und indogermanische Religion.</li> <li>11. Indische Religionen.</li> <li>12. Iranische Religion.</li> <li>13. Die antiken Religionen. Synkretismus.</li> <li>14. Nordisch-germanische Religion.</li> <li>15. Christentum.</li> <li>16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeits-Typologie.</li> </ol> |
|---|---|

- |  |  |
|--|--|
| <p>AJA = American Journal of Archaeology<br/>         Anthr = Anthropos<br/>         APF = Archiv für Papyrusforschung<br/>         dt = deutsch<br/>         HThR = Harvard Theological Review<br/>         JbLitW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft<br/>         Laogr = Λαογραφία<br/>         OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung<br/>         OZvk = Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde<br/>         REA = Revue des Études Anciennes</p> | <p>RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses<br/>         RM = Römische Mitteilungen<br/>         RhM = Rheinisches Museum<br/>         SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde<br/>         SB = Sitzungsberichte<br/>         StM = Studi e Materiali di Storia delle Religioni<br/>         Sy = Syria<br/>         ThRdsch = Theologische Rundschau<br/>         Vk = Volkskunde<br/>         vkl = volkskundlich</p> |
|--|--|

### 1. Allgemeine Religionswissenschaft usw.

- Astrologie u. Astrologen. Studien u. Kritiken z. Astrol. Hrsrg. v. H. Graaf. T. 1. Lpg. Hummel. 120 S. 3.20  
 Auer, Wilh., D. theol. Grundpos. Reinh. Seebergs (Neue dt. Forschgn. Bd. 155). Bln., Junker & Dünhaupt. 107 S. 4.80  
 Berghoff, Eman., Rel. u. Heilkunde i. Wandel d. Zeiten. Lpg., Brockhaus. 171 S. (ill.). 6.50  
 Bernhart, Jos., Heilige u. Tiere. Mchn., Jos. Müller. 235 S. 4.80  
 Borkowski, Heinr., D. Bibel Imman. Kants (Veröfflgn. a. d. Staats- u. Univ. Bibl. Kgsbg. 4). Kgsbg., Gräfe & Unzer. 37 S., 1 Bl. Abb. 3.—  
 Dempf, Alois, Relphilosophie. Wien, Thomas-Verl. Hegner. 295 S. 12.—  
 Dietrich, Rud., D. Ethik Wilh. Diltheys (Diss. Gießen, Abh. a. Ethik

- u. Moral 13). Dssdf., Schwann, 168 S. 3.60  
 Eller, Engelb., D. Gebet. Relpsych. Stud. Paderborn, Schöningh, 231 S. 4.50  
 Frazer, I. G., Totemica. A suppl. to totemism and exogamy. Ldn., Macmillan. XII, 518 S. s. 25.  
 Frauchiger, Senta, D. engl. Modernismus i. seinen neuzeitl. Auswirkgn. nach d. Werken v. Dean Inge (Schweizer. anglist. Arb. 5). Zürich, Niehans, 120 S. 3.—  
 Gogarten, Friedr., D. Zerfall d. Humanismus u. d. Gottesfrage. V. recht. Ansatz d. theol. Denkens. Stgt., Kohlhammer, 39 S. —.90  
 Gottschling, Erich, Relkriege, Selbstmord d. Völker durch Glaubensfanatismus. Lpg., Fritsch, 42 S. —.70  
 Gredt, Jos., Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae. Ed. 7. 1. Logica. Philosophia naturalis. XXII, 501 S. —

2. *Metaphysica. Ethica.* XVI, 470 S. Fbg., Herder. je 8.—  
 Grütz macher, Rich. H., *Relgesch. Charakterkde.* 5 Hefte. H. 1—3, Lpg., Deichert. je 1.50  
 — 1. *Primitive u. fernöstl. Rel. China u. Japan.* 49 S.  
 — 2. *Indische Rel. Rel. d. Veden, Brahmanismus, Jainismus, Hinduismus.* 49 S.  
 — 3. *Vorderasiat., afrikan. u. amerikan. Rel. Babylon u. Assur, Iran, Ägypten, Mexiko u. Peru.* 53 S.  
 Guardini, Romano, *D. Engel i. Dantes Göttl. Komödie.* Lpg., Hegner. 134 S. 3.50  
 Haecker, Theod., *D. Geist d. Menschen u. d. Wahrheit.* Lpg., Hegner. 219 S. 5.50  
 Hasenfuß, Jos., *D. mod. Relsoziologie u. ihre Bedeutg. f. d. rel. Problematik.* Paderborn, Schöningh. 401 S. 14.—  
 Hauter, Ch., *Descartes et la spiritualité moderne.* RHPR 17, 474 ff.  
 Heilpach, Willy, *Einf. in d. Völkerpsychologie.* Stgt., Enke. V, 178 S. 9.60  
 Hogger, Jos., *D. Kinderpsychologie Augustins* (Diss. Mchn., = *Beitr. z. Erziehungs-wiss.* 4). Mchn., Kösel-Pustet. XV, 200 S. 3.—  
 Jam, D. *Moral d. Jesuiten, eine Gefahr f. Recht u. Sitte.* Lpg., Nat. Verl.-Ges. 285 S. 6.—  
 Katkov, Gg., *Untersuchgn. z. Werttheorie u. Theodizee* (Veröffltgn. d. Brentano-Ges. 3). Brünn, Rohrer. XI, 164 S. 7.—  
 Keiter, Friedr., *Rasse u. Kultur. Eine Kulturbilanz d. Menschenrassen als Weg z. Seelenkde.* 3 Bde. Bd 1: *Allg. Kulturbilologie.* Stgt., Enke. 17 Abb. XI. 298 S. 4<sup>e</sup>. 15.80  
 Kiefer, Rob., *Nietzsche als Relpsychologe* (Ztschr. f. Relpsychol. Sonderh. 4). Wien VII, Verl. d. Internat. Relpsychol. Ges. 75 S. s. 5.70  
 Lesourd, P., *Histoire des missions Cathol.* Paris, Libr. de l'Arc. 500 S. fr. 25.—  
 Lublinski, I., *Ursprung u. Entwickl. d. Begriffes Tabu.* StM 13, 215 ff.  
 Lyon, T., *The theory of rel. liberty in England 1603—39.* Ldn., Cambridge Univ. Press. 241 S. s. 7/6  
 Marót, K., *Kultus u. Mythos.* Arch. Philol. Budapest 3 ff.  
 Monod, V., *Périls et disgrâces de l'être individuel.* RHPR, 17, 503 ff.  
 Müller, G. Fritz W., *D. Anthropologie d. Carl Gustav Carus* (Diss. Tbg., = *Neue dt. Forschgn.* Bd 150). Bln., Junker & Dünnhaupt. 162 S. 7.—  
 Nicolaus de Cusa, *Opera omnia.* Iussu et auct. Acad. litt. Hdbg. ad cod. fidem edita. (5.) *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis.* Ed. L. Baur. Lpg., Meiner 4<sup>e</sup>. XXXII, 150 S. 33.—  
 Oesterle, Friedr., *D. Anthropologie d. Paracelsus* (Neue dt. Forschgn. Bd. 151). Bln., Junker & Dünnhaupt. 151 S. 6.50  
 Ott, E., *Psychologisches zu Zeitfragen* (Rel. u. Rasse, Rel. u. Deutschtum, Rel. u. Weltansch. u. a.). ThRdsch 9, 329 ff.  
 Prampolini, G., *La mitologia nella vita dei popoli I.* Mailand, Hoepli. X, 445 S. 12 Taf. 4<sup>e</sup>. 100 L.  
 Papehl-Rüttenauer, Isab., *D. Wort „Heilig“ in d. dt. Dichtersprache v. Pyra b. z. jungen Herder* (Diss. Bln.). Weimar, Böhlau. VII, 102 S. 2.80  
 Peterson, Erik, *Zeuge d. Wahrh.* Lpg., Hegner. 93 S. 3.20  
 Quiskamp, Rob., *D. Gottesbegriff b. Tolstoj.* Paderborn, Schöningh. 149 S. 2.80  
 Schmidt, Wilh., *Handb. d. Methode d. kulturhist. Ethnologie.* M. Beitr. v. W. Koppers. Mstr., Aschendorff. XVI, 338 S. 4<sup>e</sup>. 9.40  
 Schöffler, Herb., *Abendland u. AT. Untersuchgn. z. Kulturmorphol. Europas, insbes. Englands* (Kölner anglist. Arb. 30). Bochum-Langendreer, Pöppinghaus. 116 S. 6.—  
 Schroeder, Chr. M., *Antwort an Hauer Bargmann, Elsfleth* (Weser). 30 S.  
 Schulze-Soelde, Walther, *Weltansch. u. Politik.* Lpg., Quelle & Meyer. VIII, 116 S. 3.20  
 Schwarz, Herm., *Grundzüge einer Gesch. d. artdt. Philosophie* (Schrift. d. Dt. Hochsch. f. Pol. 1, H. 28/29). Bln., Junker & Dünnhaupt, 80 S. 2.80  
 Silverstein, Theod., *The Passage of the Souls to Purgatory in the Divina Commedia.* HThR 31, 53 ff.  
 Skrbensky, Leo Heinar, *Franz Brentano als Relphilosoph* (Veröffltgn. d. Brentano-Ges. 4). Zürich, Freigeist. Vereinig. d. Schweiz. 31 S. fr. 1.50

Söhngen, Gottl., D. Wesensaufbau u. Mysteriums (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 6). Bonn, Hanstein. 103 S. 3.20

Soiron, Thadd., D. Geheimnis d. Gebetes. Betrachtgn. zu seiner theol. Sinnedeutg. Fbg., Herder. VI, 199 S. 3.20

Strunz, Franz, Theophrastus Paracelsus. Idee u. Problem seiner Weltanschauung. 2. Aufl. (Dt Geistesgesch. in Einzeldarstellgn. 2). Salzbg., Pustet. 214 S. 6.60

Reiter, Paul J., Martin Luthers Umwelt, Charakter u. Psychose sowie d. Bedeutg. dieser Faktoren f. s. Entwickl. u. Lehre. Eine hist.-psychiatr. Studie T. 1, Die Umwelt. Kopenhagen, Levin & Munksgaard. 402 S., 6 Taf. Kr. 15.—

Titius, Arthur, Beitr. z. Religionsphilosophie. Aus d. Nachlaß hrsg. v. M. Horstmeier. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht, 213 S. 4.80

Weichbrodt, R., D. Selbstmord. Basel, Karger. 250 S. fr. 19.—

Weiser-Aal, Lily, Vk u. Psychologie. Eine Einföhrng. Bln., de Gruyter. VIII, 132 S. 5.20

Wyser, Paul, Theologie als Wissenschaft. Ein Beitr. z. theolog. Erkenntnislehre (Bücherei „Christl. Denken“ 2). Salzbg., Pustet. 218 S. 7.80

Wundt, Max, Ewigkeit u. Endlichkeit. Grundzüge d. Wesenlehre. Stgt., Kohlhammer. X, 275 S. 15.—

## 2. Religiöses Volkstum usw.

Becker, Alb., Frühlingsbrauch u. Sonnenkult v. Rhein z. Saar (Beitr. z. rhein. u. westf. Vk in Einzeldarstellgn. 10). Wuppertal-Elberfeld, Martini & Grüttesien. 52 S. (ill.). 2.—

—, Sport u. Aberglaube, Hess BlVk 35, 110 ff.

Brogner, Walt., Kirche u. Brauchtum (Bildg. u. Wissen 4/5). Limbg. a. d. Lahn, Steffen. 64 S., 10 Taf. 1.25

Busch, Nicol., Stud. z. baltischen Vorgesch. 1. D. große Töll. Eine sagenvergleich. Stud. (Abh. d. Herder-Ges. u. d. Herder-Inst. zu Riga 6, 1). Riga, Plates. 67 S. 2.—

Busse, Herm., Alemannische Volksfastnacht (Heimatblätter „V. Bodensee z. Main“ 45). Karlsruhe, C. F. Müller. 157 S. (ill.). 4<sup>o</sup>. 3.50

Caesarius v. Heisterbach, D. Wundergesch. d. C. v. H. Hrg. v. A. Hilka, Bd. 3. D. beiden ersten Bücher d. Libri VIII miraculorum. Leben, Leiden u. Wunder d. hl. Engelbert, Erzbischofs v. Köln. D. Schriften über d. hl. Elisabeth v. Thüringen. 27, 444 S., 1 Stammtaf. (Publik. d. Ges. f. rhein. Geschkde. 43, 3). Bonn, Hanstein. 4<sup>o</sup>. 18.—

Dünninger, Jos., Volkswelt u. geschichtl. Welt. Gesetz u. Wege d. dt. Volkstums. Bln.-Essen, Essener Verl.-Anst. 234 S. 5.50

Grentrup, Theod., Volk u. Volkstum im Lichte d. Rel. Eine grundsätzl. Stud. z. Ggwartslage. Fbg., Herder. 195 S. 3.60

Hackel, Alfr. Alex., D. altrussische Heiligenbild, d. Ikone. Disquisitiones Carolinae T. 10). Nijmegen, Zentrale Druckerei '36. 142 S. (ill.). 6.—

Hamm, Eleonore, Rhein. Legenden d. 12. Jahrh. (Diss. Köln). Wzbg., Triltsch. 82 S. 3.—

Hansel, Hans, D. Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellen-Untersuchg. T. 1 (Diss. Greifswald, = Greifsw. Beitr. z. Lit. u. Stiltforschg. 16, 1). Greifsw., Dallmeyer. 143 S. 3.50

Hartl, Ed., D. Drama d. Mittelalters. Sein Wesen u. a. Werden. Osterfeiern (Dt Lit. Reihe Drama d. Ma. 1). Lpg., Reclam 266 S. 9.—

Heeger, Fr., Volksheilkd. a. fränk. Hexenprozeßakten, OZVk 11, 69 ff.

Jobst, A., Grundzüge evang. Volksfrömmigkeit (Stud. z. rel. Vk 4). Drsdn., Ungelenk. 48 S. 1.20

Kollnig, K., Weihnachtsholz u. Wintermaien in elsäss. Weistümmern, OZVk 11, 81 ff.

Kriss, Rud., D. schwäbische Türkei. Beitr. zu ihrer Vk. Zauber u. Segen, Sagen u. Wallerbrauch (Forschgn. z. Vk 30). Dssdf., Schwann. 100 S., 3 Bl. Abb. 3.80

Kuhfahl, Gust. Ad., D. alten Steinkreuze in Sachsen. Nachtr. Drsdn., Landesv. Sächs. Heimatschutz. '36. 47 S. (ill.). 1.50

Kyriakidis, St. P., *Τί είναι λαογραφία και εις τί δύνανται να ώφελέση ή σπουδή της, λαογ.* 12, 130 ff.

Liungman, Wald., Traditionswanderungen Euphrat-Rhein. Stud. z. Gesch. d. Volksbräuche. T. 1 (FF-Communications 48). Helsinki, Tiedeakademia. 390 S. (ill.). Fmk 110.—

Loorits, Osk., Volkslieder d. Liven (Verhandl. d. Gel. Estn. Ges. 28). Tartu, Krüger '36. XXIV, 688 S.

Lukopoulos, D., *Σύμμετα λαογραφικά ἐξ Αἰτωλίας*, Λαογρ. 12, 1 ff.

Mayer, Th., Beitr. z. Geschichte v. S. Trudpert (Veröffentlgn. d. Oberrhein. Inst. f. geschichtl. Landeskd. 3). Frbg., Wagner. 200 S., 3 Taf. 3.80

Ohrt, F., Alter u. Ursprung der Begegnungssegens, Hess BlVk 35, 49 ff.

Panzer, Mar., Wirtschaftl. v. Tanz u. d. goldene Stunde, OZVk 11, 51 ff.

Paudler, Fritz, D. Volkserzählgn. v. d. Abschaffg. d. Altentötg. (FF-Communications 121). Lpg., Harrassowitz. 70 S. 1.80

Petry, G., Thüringer Haus- u. Heilmittel. Ein Beitr. z. Volksmedizin. Weimar, Fink. 148 S. 5.50

Peuckert, W., Theologische Aufsätze z. rel. Vk (Stud. z. rel. Vk Erg. H. 1). Drsdn.-Lpg., Ungelenk. 75 S. 1.80

Rehm, Friedr., Weinachten im dt Braucht. (V. dt Art u. Kunst. Mappe 4). Lpg., Strauch. 35 S., 24 Taf. 3.50

Rosenbeck, Fritz, D. Madonna v. Spindeltal. Gesch. e. got. Kleinods aus d. Sualafelde mit e. Anh. v. Volkssagen. Eichstätt, Brönnner & Daentler. 48 S., 1 Taf. 1.30

Rosenfeld, Hans-Friedr., D. hl. Christophorus. S. Verehrng. u. s. Legende. Unters. z. Kultgeographie u. Legendenbildg. d. Ma. (Acta Acad. Abo. Humaniora 10, 3). Lpg., Harrassowitz. XX, 552 S. (ill.). 13.—

Rosenthal, Max, Vk u. Brauchtum d. Schifffahrt u. d. Schiffers (Veröffentlgn. d. Ges. f. Vorgesch. u. Heimatkde. d. Kreises Calbe 10). Schönebeck, Senff Nachf. 140 S. 1.80

Ruprecht, K., Dt Volkstum u. konfessionelle Vk, NS Monatsbh. 92, 962 ff; vgl. H. Müller, ebd. 95, 98 ff.

Schaerter, Heinr., Brauchtum d. Sauerlandes (D. Sauerl. 3). Meschede, Heimatverl., Wagener. 252 S. 3.80

Schiffers, Heinr., Aachener Heiligtumsfahrt. Reliquien, Geschichte, Brauchtum. (Veröffentlgn. d. Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen 5). Aachen, Volk. 215 S. 4.50

Schmeing, Karl, D. Zweite Gesicht in Niederdeutschland. Wesen u. Wahrheitsgehalt. Lpg., Barth, XI, 200 S. (ill.). 10.50

Schreiber, G., D. Sakrallandschaft d. Abendlandes. Mit bes. Berücks. v. Pyrenäen, Rhein u. Donau (Mitt. d. Dt. Inst. f. Vk, Mstr. i. W., H. 2). Drsdn., Schwann. 39 S., 2 Bl. Abb. 1.30

Schumacher, Karl-Heinz, D. dt Monatsnamen (Diss. Greifswald, = Dt. Werden 13). Greifswald, Bamberg. 172 S. 4.80

Spamer, Ad., Weihnachten in alter u. neuer Zeit. Jena, Diederichs. 95 S. (ill.). 1.60

Thiele, Ernst Otto, Sinnbild u. Brauchtum. Volkskunst in e. dt Gau. Potsdam, Voggenreiter. 159 S. (ill.). 3.80

Völker, Christ., Aus d. Volksleben im Fürstbistum Paderborn während d. 17. u. 18. Jh. Paderborn, Bonifacius-Druck. 105 S. 1.80

Vollmer, Hans, Bibel u. Gewerbe in alter Zeit. Kelter u. Mühle z. Veranschaulichg. Kirchl. Heilsvorstellgn. Hambg., Gräfe. 15 S. (ill.). —.75

Weinhold, Karl, Brauch u. Glaube. Schriften z. dt Vk. Gießen, Roth. 174 S. 4.50

Wille, Louis, Harzer Vk. T. 1: Vk d. niederdt Harzes u. Harzvorlandes, H. 8. Sitte u. Brauch im Jahreslauf. Magdebg., „Der Harz“. 91 S. (ill.). 1.20

Winter, Heinr., D. Sonnenjahr. D. Brauchtum d. Jahreslaufs, Abbild alten dt Volksglaubens dargest. in e. Groß-Relief aus gebranntem Ton v. Bildhauer Adam Winter (Schriften d. Volks- u. Heimatforschg. 1). Darmstadt, Verl. Volk u. Scholle. 36 S., 16 Bl. Abb. 1.40

—, Frühjahrsbrauchtum d. Osterzeit in d. Landschaft Rheinfranken-Nassau-Hessen (Schriften d. Volks- u. Heimatforschg. 2). Darmstadt, Verl. Volk u. Scholle. 76 S., 10 Bl. Abb. 1.40

Wunderle, Gg., Um d. Seele d. heiligen Ikonen. Eine rel.-psychol. Betrachtg. (D. östl. Christentum 3). Wzbg., Rita-Verl. 48 S. 2.10

Ziegler, Matth., D. Frau im Märchen (Diss. Greifswald = Dt. Ahnen-erbe 2, 2). Lpg. Koehler & Amelang. 289 S. 8.50

### 3. Vorgeschichtliche Religionen

Rust, Alfr., Vor 20 000 Jahren. Eiszeitl. Rentierjäger in Holstein. Neumünster, Wachholtz. 96 S. (ill.). 1 Taf. 4<sup>o</sup>. 5.—

## 4. Religionen der Naturvölker

Social Anthropology of North American Tribes. Essays in soc. organisation, law and rel. by various authors. Chicago. Chic. Univ. Press; Ldn., Cambridge Univ. Press. 466 S. s. 13/6

Böhm e, Hans Heinr., D. Ahnenkult in Mikronesien (Diss. Lpg., = Stud. z. Relwiss. 2). Lpg., Jordan & Gramberg. VI, 124 S. 4.50

Evans, I. H. N., The nigritos of Malaya. Ldn., Cambridge Univ. Press. XIV, 324 S. 70 Taf. s. 25.

Field, M. J., Rel. and Medicine of the Ga People. Ldn., Oxford Univ. Press.

Fouché, L., Mapungubwe. Ancient Bantu civilisation on Limpopo etc. Ldn., Cambridge Univ. Press. 183 S. s. 50.

Gerstner, Andr., Zauberei b. d. Butleuten a. d. Nordküste Neuguineas, Anthr 32, 967 ff.

Haeckel, Jos., Totemismus u. Zweiklassensystem b. d. Sioux-Indianern, Anthr 32, 795 ff.

Hildebrand, Eug., D. Geheimbünde Westafrikas als Problem d. Relwiss. (Diss. Lpg., Stud. z. Relwiss. 1). Lpg., Jordan & Gramberg. 170 S. 7.—

Hulstaert, G., Coutumes funéraires des Nkundo, Anthr 32, 729 ff.

Kiti, Gabr., Quelques rites expiatoires au Dahomey, Anthr 32, 978 ff.

Radin, Max, Primitive Rel., its Nature and Origin. New York, Viking. X, 322 S.

Ramponi, Eg., Rel. and Divination of the Logbara Tribe of North-Uganda, Anthr 32, 849 ff.

Schneider, Otto, Studie über d. empirischen Grundlagen d. Zauberglaubens bei Primitiven. Eine grundsätzl. Unters., durchgeführt an Einzelbeisp. d. Raumüberwindgszaubers in Mikronesien u. dargest. unter Benutzg. d. Erzählungsgutes d. Eingeborenen (Diss. Lpg., = Stud. z. Völkerk. Bd. 13). Lpg., Jordan & Gramberg. 93 S. 4.—

Stimson, J. F., Tuamotulu legends. I. The demigods. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum. 147 S. \$ 2.25

Wavrin, Marquis de, Moeurs et Coutumes des Indiens Sauvages de l'Amerique du Sud. Paris, Payot.

Williamson, R. W., Rel. and social organisation in Central Polynesia. Ldn., Cambridge Univ. Press. XXXII, 340 S. s. 25.

## 5. Ostasiatische und amerikanische Kulturreligionen

Bernard, H., Aux portes de la Chine: Les missionnaires du 16<sup>e</sup> siècle. Paris, Geuthner. XXVII, 284 S. Fr. 45.—

—, Sagesse chinoise et philos. chrétienne. Essai sur leurs relations hist. Paris, Geuthner IV, 283 S. Fr. 45.—

Gerdt's-Rupp, Elisabeth., Magische Vorstellungen u. Bräuche d. Araukaner im Spiegel span. Quellen seit d. Conquista (Ibero-amerik. Stud. d. ibero-amerik. Inst. 9). Hbg., Behre. 166 S., 1 Kt. 4.50

Hammitzsch, H., Yamato-hime no Mikoto Seiki. Bericht über d. Erdenwandel Ihrer Hoheit d. Prinzessin Yamato. Eine Quelle z. Frühgesch. d. Shintō-Rel., übers. u. erkl. (Diss. Lpg.). Lpg., Harrassowitz. 92 S. 4.—

D. mexik. Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. D. Ms. 46 bis 58<sup>bis</sup> d. Natbibl. Paris. Übers. u. erkl. v. K. Th. Preuss u. E. Mengin. T. 1. D. Bilderschrift nebst Übers. (Baessler-Archiv. Beih. 9). Bln., Reimer. 104 S., 25 Taf. (ill.). 4<sup>o</sup>. 25.—

D. rel. Kräfte Asiens. W. Gunderert, Nat. u. übernat. Rel. in Japan. W. Schubring, D. brahman. Kultur im heut. Indien. R. Strothmann, D. geistig. u. polit. Kräfte d. Islam i. Verd. Orient. Hbg., Hanseat Verl. Anst. 48 S. 1.25

Moller, J. P., Chinese Buddhist monasteries. Ldn., Oxford Univ. Press. s. 126.

Preuss, K. Th., D. Menschenopfer i. d. mexikan. Bilderhs. 'Historia Tolteca Chichimeca', StM 13, 127 ff.

## 6. Ägyptische Religion

Badawi, Ahmad Mohamad, D. Gott Chnum (Diss. Bln.). Glückstadt, Augustin. 61 S. (ill.). 6.—

Brunner, Hellm., D. Texte aus d. Gräbern d. Herakleopolitenzeit v. Siut. Mit Übers. u. Erl. (Ägyptolog. Forsch. 5). Glückstadt, Augustin. 69 S. 4<sup>o</sup>. 7.—

Hölscher, Wilh., Libyeru. Ägypter. Beitr. z. Ethnologie u. Gesch. libyscher Völkerschaften nach d. altägypt. Quellen. (Diss. Mchn. = Ägyptolog. Forsch. 4). Glückstadt, Augustin. 70 S. (ill.). 4<sup>o</sup>. 9.—

Sander-Hansen, C. E., D. rel. Texte auf d. Sarg d. Anchnesneferibre. Neu

hrsg. u. erkl. Kopenhagen, Levin & Munksgaard 158 S. 4<sup>o</sup>. Kr. 30.—

Spiegel, Joach., D. Erzählg. v. Streite d. Horus u. Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk (Lpg. ägyptolog. Stud. 9). Glückstadt, Augustin. 141 S., 1 Taf. 9.—

Till, Walt., Koptische Heiligen- u. Märtyrerlegenden. Texte, Übersetzn. u. Indices (T. 2). (Orientalia Christ. anal. 108). Rom, Pont. Inst. Oriental. Stud. '36. 188 S., 1 Taf. Lire 54.—

Winloch, H. E., The temple of Ramesses I at Abydos. New-York, Metropolitan Museum. 20 S., 5 Taf. \$ 1.50

## 7. Vorderasiatische Religionen

Bittel, Kurt, Boğazköy. D. Kleinfunde d. Grabgn. 1906—1912. Funde hethitischer Zeit (Wissenschaftl. Veröffentlichn. d. Dt. Orient.-Ges. 60). Lpg., Hinrichs. 72 S., 43 Taf. (ill.). 4<sup>o</sup>. 55.50

Contenau, G., La civilisation d'Assur et de Babylone, Paris Payot 260 S., 16 Taf.

Dussaud, R., Ornithomancie et hépatoscopie chez les anciens Phéniciens, Sy 18, 318 ff.

Eißfeldt, O., Ras Schamra u. d. A. T., OLZ 40, 721 ff.

Krüger, Fritz, Orient u. Hellas i. d. Denkmälern u. Inschriften d. Königs Antiochos I. v. Kommagene (Diss. Greifswald, Greifsw. Beitr. z. Lit.- u. Stilforschg. 19). Greifswald, Dallmeyer. 39 S. 1.20

Nöldeke, A., Vorläufiger Bericht über d. v. d. Dt. Forschgs.-Gemeinsch. in Uruk-Warka unternomm. Ausgrabgn. (Abh. Preuß. Akad. d. Wiss. '36, 13). Bln., de Gruyter. 61 S., 60 Taf. 4<sup>o</sup>. 33.50

Seyrig, H., Iconographie de Malakbêl, Sy 18, 198 ff.

Virolleaud, Ch., La déesse Anat, Poème de Ras Shamra, Sy 18, 256 ff.

## 8. Israel und Judentum

Baron, S. W., A Social and Rel. Hist. of the Jews. New York, Columbia Univ. Press. I: XIII, 377 S. — II: IX, 462 S. — III: XI 406 S.

Enoch, The last chapters of Enoch in Greek, ed. by Campbell Bonner (Studies and Documents 8), Ldn., Christophers. VIII, 106 S. s. 15.

Eppel, R., Les tables de la loi et les tables célestes, RHPR 17, 401 ff.

Groß, W., D. Weltenumbruch im jüdischen Mythos. Dasdf., Verl. Dt. Revolution '36. 164 S. (ill.) 2 80

Hölscher, Gust., D. Buch Hiob (Handb. z. A. T. Reihe 1, 17). Tbg., Mohr. 99 S. 6.—

Kuhn, Karl G., D. älteste Textgestalt d. Psalmen Salomos, insbes. auf Grund d. syr. Übers. neu unters. (Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. H. 73). Stgt., Kohlhammer. VIII, 81 S., 15 gez. Bl. 6.60

Meyer, Rud., Hellenistisches in d. rabbin. Anthropologie. Rabbin. Vorstellgn. v. Werden d. Menschen. (Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. 74). Stgt., Kohlhammer IX, 152 S. 10.80

Müller, Hans Mich., D. A. T. Christl., jüd., weltl. Ein Beitr. z. ökumen. Frage. Lpg., Hinrichs. 85 S. 2.40

Reventlow, E., Judas Kampf u. Niederlage in Dtschld. 150 Jahre Judenfrage. Bln., Zeitgesch. Verl. 398 S., 24 Bl. Abb. 4<sup>o</sup>. 19.50

Schreiner, Helm., D. A. T. in d. Verkündigg. Schwerin, Bahn. 114 S. 3.40

Weber, Otto, Bibelkde. d. A. T. Ein Arbeitsbuch. Hlbd. 2. Prophetenbücher u. Schriften (Jesaja bis z. Schluß d. A. T.) 4. Aufl. Bln., Furche-Verl. 318 S. 5.80

## 9. Islam

Habib Ayrouth, H., Moeurs et coutumes des Fellahs. Paris, Payot. 192 S. fr. 25.—

## 11. Indische Religionen

Bramzelius, W., D. hinduistische Pantheon-Glasmalerei. Eine ethnogr., rel. u. kunstgeschichtl. Studie über d. hinduist. Glasgemälde im Staatl. Ethnogr. Mus. Stockholm (Internat. Archiv f. Ethnogr. Bd. 34, Suppl.). Leiden, Brill. XIV, 107 S. (ill.). 4<sup>o</sup>. Fl. 20.—

David-Neel, Alexandra, V. Leiden z. Erlösung (Le Buddhismisme [dt]). Sinn u. Lehre d. Buddhismus. Lpg., Brockhaus. 196 S. 6.—

Meyer, J. J., Trilogie altindischer Mächte z. vergleich. Rel.- u. Kulturgesch., Fest- u. Vk. Zürich, Niehans. 844 S. 16.80

Nobel, Joh., Suvārnabhāsottama-sūtra. D. Goldglanz-Sūtra. E. Sanskrittext d. Mahāyāna-Buddhismus. Nach d. Hs. hrsg. Lpg., Harrassowitz. LIII, 275 S. 4<sup>o</sup>. 30.—



## 12. Iranische Religion

Drower, E. S., *The Mandaeans of Iraq and Iran. Their cults, customs, magic, legends and folklore.* Oxford, Clarendon Press. XXVI, 436 S. s. 16.

## 13. Die antiken Religionen.

## Synkretismus

Alföldi, Andr., *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the 4. Century.* Diss. Pannon. II 7, Harrassowitz, Lpg.

Boehringer, Erich, u. Krauß, F., *D. Temenos f. d. Herrscher (Prinzessinnen-Palais) (Altertümer v. Pergamon 9).* Bln., de Gruyter 168 S. 3 Beil. u. 72 Taf. (ill.). 85.—

Betz, A., *Votivdenkmal f. d. kapitolinische Trias aus Carnuntum, ÖJh. 30,* Beibl. 309 ff.

Boyce, G. K., *Corpus of Larasia of Pompeii (Mem. Amer. Acad. Rome 14).* Rom, American Academy. 112 S. 41 Taf.

Cortsen, S. P., *D. Monatsname Aprilis, Gl. 26, '38, 240 ff.*

Crome, Joh. Fr., *Ἰπάρχειοι Ἐρμῶν,* AM 60/61, 300 ff.

Dow, Sterling, *The Egyptian Cults in Athens, HThR 30, 183 ff.*

Falk, M., *Origine dell' equazione ellenistica Logos = Anthropos. StM 13, 166 ff.*

Festugière, A. J., *Hermetica, HThR 31, 1 ff.*

Guarducci, M., *La ἐσχάρα del tempio greco arcaico StM 13, 159 ff.*

Hampe, Rol., *Korfugiebel u. frühe Perseusbilder, AM 60/1, 269 ff.*

Howald, Ernst, *D. Mythos als Dichtung.* Zürich, Niehans 107 S. 240

Iamblichus, *De vita Pythagorica liber.* Ed. Lud. Deubner. Lpg., Teubner XX, 158 S. 10.—

Keyßner, *Zu inschriftl. Asklepios-hymnen, Philol. 92, 269 ff.*

Kleinknecht, Herm., *D. Gebetsparodie in der Antike (Tbgr. Beitr. z. Altertumswiss. 28).* Stgt., Kohlhammer. 220 S. 12.—

Klumbach, Hans, *Tarentiner Grabkunst (Tbgr. Forsch. z. Archäol. u. Kunstgesch. 13).* Reutlingen, Gryphius XII, 99 S., 42 Taf. 4<sup>o</sup>. 32.—

Koch, Carl, *D. röm. Juppiter (Ffter. Stud. z. Rel. u. Kultur d. Antike 14).* Ffm., Klostermann. 136 S. 7.—

Mazaubert, O., *Les dieux marins dans le livre VI de l'Anthol. Palat., REA 39, 313 ff.*

Möbius, H., *D. Metroon in Agrai u. sein Fries, AM 60/61, 234 ff.*

Praschniker, C., *D. kapitolinische Trias v. Ödenburg-Sopron, ÖJh 30, 111 ff.*

Schaeffer, Albr., *Aphaia. D. Weg d. Götter, Völker u. Zahlen. Ptsdm., Rütten & Loening. 338 S., 4 Bl. Abb. (ill.). 14.—*

Schwenn, Fr., *Zu Alkmans großem Partheneionfragm., RhM 86, 289 ff.*

Sprödowsky, Hans, *D. Hellenisierung d. Gesch. v. Joseph in Ägypten bei Flavius Josephus (Diss. Greifswald, = Greifsw. Beitr. z. Lit.- u. Stilforsch. 18).* Greifswald, Dallmeyer. 189 S. 350

Stöcklein, Paul, *Über d. philosophische Bedeutg. v. Platons Mythen (Diss. Wzbg., = Philologus Suppl. Bd. 30. H. 3).* Lpg., Dieterich. VIII, 58 S. 4.50

Stukey, H. J., *Purity in fifth and fourth Century Rel., Trans. of the Am. Phil. Ass. 67, '36, 286 ff.*

Volkmann, H., *D. Zweite nach d. König, Philol. 92, 285 ff.*

Walton, Fr. R., *The date of the Adonia at Athens, HThR 31, 65 ff.*

Woodward, J. M., *Perseus, A Study in Greek Art and Legend. Ldn. Cambridge Univ. Press. XIII 93 S., 33 Taf. s. 10/6*

Ziegler, Leop., *Apollons letzte Epiphanie. Lpg., Hegner 261 S. 850*

Zielinsky, Th., *Iresione II. Diss. ad antiquorum rel. spectantes continens (Eos, Suppl. 8) Leopoli Pol. '36, 479 S.*

## 14. Nordisch-germanische Religion

Andree, Jul., *D. Externsteine. Eine germ. Kultstätte. 2. erg. u. verm. Aufl. Mstr., Copenrath. 68 S. (ill.). 170*

Arutz, Helm., *Bibliographie d. Runenkunde. Mit Unterstützg. d. archäolog. Inst. d. Dt. Reiches. Lpg., Harrassowitz. XIV, 293 S. 26.—*

Becker, Alb., *Reste germanischen Losens am Oberrhein, OZVk 11, 29 ff.*

—, *Wilenstein. V. Raum u. Geist d. urgerm. Hauses, OZVk 11, 35 ff.*

Brandl, Alois, *V. kosmog. Denken d. heidnisch-christl. Germanentums. D. früh-ags. Schicksalsspruch d. Handschr. Tiberius B. 13 u. s. Verwandtheit mit*

Boethius (SB Preuß. Akad. d. Wiss. 16). Bln., de Gruyter. 12 S. 4<sup>o</sup>. 1.—

Eckhardt, Karl Aug., Irdische Unsterblichkeit. German. Glaube an d. Wiederverkörperg. in d. Sippe (Stud. z. Rechts- u. Relgesch. 1). Weimar, Böhlau. VIII, 130 S., 2 Taf. 7.50

Güntert, Herm., Altgerm. Glaube nach Wesen u. Grundlage (Kultur u. Sprache 10). Hdbg., Winter. 141 S., 24 Taf. 5.—

Haus u. Hof im nord. Raum. 1. Haus u. Hof d. Germanen in vor- u. frühgeschichtl. Zeit. Bearb. v. H. Reinert h. 134 S. (ill.). — 2. Haus u. Hof d. Germanen in geschichtl. Zeit. Bearb. v. E. O. Thiele. 123 S. (ill.). Lpg., Kabitzsch. Je 9.—; zus. 16.20

Helm, Karl, Altgerm. Relgesch. 2. D. nachrömische Zeit: 1. D. Ostgermanen. 76 S. (Germ. Bibl. 1, 5, 2). Hdbg., Winter. 2.40.

Höfler, O., u. v. der Leyen, Fr., D. german. Totenkult u. d. wilde Heer, OZVk 11, 94 ff.

—, D. german. Kontinuitätsproblem, Hist. Zeitschr. 157, 1 ff.

Krause, Wolfg., Runeninschriften im älteren Futhark (Schriften d. Königsbr. Gel. Ges. 13, 4). Halle, Niemeyer. XV, 258 S. (ill.). 4<sup>o</sup>. 18.—

Kummer, Bernh., Midgards Untergang. German. Kult u. Glaube in d. letzten heidnischen Jhdtn. 3. verm. Aufl. Lpg., Klein. 352 S. 9.50

Lechler, Jörg, 5000 Jahre Deutschland. Führg. in 700 Bildern durch d. dt. Vorzeit u. german. Kultur. 2. verm. Aufl. Lpg., Kabitzsch. 217 S. 4<sup>o</sup>. 5.80

Leyen, Fr. v. d., D. Götter d. Germanen. Mchn., Beck. XII, 322 S., 12 S. Abb. 6.80

Mackensen, Lutz, Vk d. dt. Frühzeit. Lpg., Quelle & Meyer. 116 S. 3.20

Meyer, Herb., Rasse u. Recht bei d. Germanen u. Indogermanen. Weimar. Böhlau. XXI, 136 S. 7.90

Naumann, Hans, Germanische Götterlieder (Rede z. Geburtstag d. Führers. Bonner Akad. Reden 27). Bonn, Univ. Buchdr. 17 S. 1.—

Ninck, Mart., Götter u. Jenseitsglauben d. Germanen. Jena, Diederichs. 230 S. 4.80.

Ohlmarks, Åke, Heimdalls Horn u. Odins Auge (Diss. Lund, = Stud. z. nord. u. vgl. Relgesch. 1). Glaarup, Lund, VII, 399 S. (ill.). Dän. Kr. 11.50

Pfister, Fr., Die Schrift e. Germanen üb. germ. Volksmedizin, Sudhoffs Arch. 30, '38, 266 ff.

Richthofen, Bolko Frh. v., D. Vor- u. Frühgeschichtsforsch. im neuen Deutschland. Bln., Junker & Dünhaupt. 80 S. 2.80

Schlender, I. H., German. Mythologie. Rel. u. Leben d. Germanen. 6. überarb. u. erg. Aufl. Bln., Stubenrauch. 280 S., 12 Bildtaf. 3.75

Schmieder, Arno, Wider d. Lüge v. d. german. Götterlehre. 1. D. Götterlieder d. älteren Edda. Lpg., Hammer-Verl. 319 S. 7.—

Schöll, H. Chr., D. Herdmutter d. german. Bauernglaubens, OZVk 11, 47 ff. Strzygowski, Jos., Dürer u. d. nord. Schicksalshain. Eine Einführg. in vergessene Bedeutungsvorstellg. Hdbg., Winter. VII, 187 S., (ill.). 17.50

Vogt, W. H., Fluch, Eid, Götter — alt nord. Recht. Ztschr. d. Savigny-Stift. f. Rechtsgesch. 57, Germ. Abt. 1 ff.

Wolfram, Rich., D. Julumritte i. german. Süden u. Norden. OZVk 11, 6 ff.

## 15. Christentum

Acta conciliorum oecumenicorum Iussu atque mand. Societ. scient. Argentorat. ed. Ed. Schwartz. 2, 3, 3. Concilium universale Chalcedonense Vol. 3, p. 3. Actiones 7.—16. Concilii allocutio ad Marcianum. Bln., de Gruyter. XXII, 162 S. 4<sup>o</sup>. 46.—

Aleith, Eva, Paulusverständnis in d. alten Kirche (Ztschr. f. d. ntl. Wiss. u. d. Kunde d. ält. Kirche. Beih. 18). Bln., Töpelmann. XI, 122 S. 8.—

Arneke, Heinr., Kirchengeschichte u. Rechtsgeschichte in England. Von d. Reformation bis z. frühen 18. Jh. (Stud. z. engl. Philol. 91). Halle, Niemeyer. VI, 355 S. 13.50

Arnold, Aug., D. Ursprung d. christl. Abendmahles im Lichte d. neuesten liturgiegeschichtl. Forschg. (Frbgr. theol. Stud. 45). Frbg., Herder. XVI, 196 S. 6.50

Bargellini, Piero, Bernardino, d. Rufer von Siena (San Bernardino da Siena). Ein kulturgeschichtl. Bild aus d. 15. Jh. Übertragg. v. L. Sertorius. Frbg., Herder. 248 S. 4.40

Benoit, J.-D., Calvin et le baptême des enfants, RHPR 17, 457 ff.

- Bernard, H., La découverte des Nestoriens mongols aux Ordas et l'hist. anc. du christianisme en Extrême-Orient. Paris, Geuthner. IV, 75 S. fr. 12.50
- Biehl, Ludw., D. liturgische Gebet f. Kaiser u. Reich. Ein Beitr. z. Gesch. d. Verhältn. v. Kirche u. Staat (Görresges. z. Pflege d. Wiss. im kath. Dtschld. Veröffentlichn. d. Sekt. f. Rechts- u. Staatswiss. 75). Paderborn, Schöningh. 173 S. 9.80
- Bierbaum, Max, D. Papsttum. Leben u. Werk Pius XI. Köln, Bachem. 335 S., 13 Taf. 5.80
- Blinzler, Jos., D. ntlichen Berichte über d. Verklärung Jesu (Ntl. Abh. 17, 4). Mstr., Aschendorff. XIX, 170 S. 8.50
- Blunck, Rich., D. schwarze Papst. D. Leben d. Ign. v. Loyola. Bln., Holle & Co. 353 S., 7 Taf., 1 Facs. 7.80
- Bock, Emil, Urchristentum. Cäsaren u. Apostel (Beitr. z. Geistesgesch. d. Menschheit. Reihe 2). Stgt., Urachhaus. 288 S., 1 Bl. Abb. 6.20
- Bohatec, Jos., Calvins Lehre v. Staat u. Kirche mit bes. Berücks. d. Organismusgedankens. (Untersuchn. z. dt. Staats- u. Rechtsgesch. 147). Brsl., Marcus. XVIII, 754 S. 36.—
- Bruns, Hans, Ein Reformator nach d. Reformation. Leben u. Wirken Philipp Jakob Speners. Marburg, Spener-Verl. 149 S., 1 Taf. 2.40
- Carretti, E., Vita di Gesù. Bologna, Bononia. XVI, 478 S. L. 25.—
- Chambon, Jos., D. französ. Protestantismus. Sein Weg b. z. franz. Revolution. Mchn., Kaiser. 210 S. 5.—
- Chapman, J., Matthew, Mark and Luke. A study in the order and interrelation of the Synoptic Gospels. Ldn., Longmans. VIII, 312 S. s. 25
- Chrysippos v. Jerusalem. Enkomion auf d. hl. Johannes d. Täufer (Laudatio S. Joannis praecursoris). Textkrit. erstmal. Ausg. Mit e. Anh.: Untersuchn. u. Erg. zu d. Schriften d. Chrysippos v. A. Sigalas (Texte u. Forschn. z. byzant.-neugriech. Philol. 20). Athen, Verl. d. Byzant.-neugriech. Jb. VII, 122 S. 7.40
- Clemen, Carl, Dunkle Stellen in d. Offenbarg. Johannis, rel-gesch. erklärt (Unters. z. allg. Rel-gesch. 10). Bonn, Röhrscheid. 50 S. 2.75
- Clemens Romanus, D. syr. Clementinen (Recognitiones) mit griech. Paralleltext. Vorarbeit zu d. literarge-
- schichtl. Problem d. Sammlg. v. W. Franckenberg (Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Literatur 4<sup>s</sup>, 3). Lpg., Hinrichs '37. XXXVI, 383 S. 48.—
- Cullmann, O., Les traces d'une vieille formule baptismale dans le N. T. RHPR 17, 424 ff.
- Cunz, Dieter, Ulrich Zwingli. Aarau, Sauerländer. 68 S. 1.20
- Daum, Hilde, Pierre Jurieu u. s. Auseinandersetzg. mit Antoine Arnauld im Streit um d. Rechtfertiggung. Gnadendehre (Diss. Marbg. = Marbgr. Beitr. z. roman. Philol. 23). Marbg., Ebel. VI, 167 S. 6.50
- Dittmar, Hans, Mission? Tatsachenberichte aus aller Welt. Gesamm. u. hrg. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. 184 S. 3.60
- Ekklesia, Eine Sammlg. v. Selbstdarstellgn. d. christl. Kirchen. Hrg. v. F. Siegmund-Schultze. Bd. 5. D. Kirchen d. Tschechoslowakei. Lpg., Klotz. 250 S. 11.50
- Fader, Emil, D. Bildersprache d. Evangelien. Bln., Wald. Hoffmann. 128 S. 2.90
- Freyer, Ilse, Erlebte u. systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen. Versuch u. Analyse ihrer inneren Form (Diss. Gttgn. = Neue Dt. Forschn. Bd. 157). Bln., Junker & Dünnhaupt. 238 S. 10.—
- Fridrichsen, A., Eglise et sacrement dans le N. T., RHPR 17, 337 ff.
- Gatz, Joh., Antonius v. Padua. D. Heilige d. ganzen Welt. Nürnberg, Sebaldis-Verl. VIII, 567 S., 4 Taf. (ill.). 4<sup>o</sup>. 10.—
- Goodspeed, E. F., An introduction of the N. T., Chicago, Univ. Press. Ldn., Cambridge Univ. Pr. 362 S. sh. 11/6.
- Gößmann, Fel., D. Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff (D. östl. Christentum 1). Wzbg., Rita-Verl. '36. 120 S. 4.50
- Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Forschn. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 11). Stgt., Kohlhammer. 559 S. 36.—
- Hahn, Wilh. Traug., D. Mitsterben u. Mitaufstehen mit Christus bei Paulus. Ein Beitr. z. Problem d. Gleichzeitigkeit d. Christen mit Christus. Gütersloh, Bertelsmann. XII, 184 S. 5.—
- Hasenzahl, Walt., D. Gottverlassenheit d. Christen nach d. Kreuzes-

- wort bei Matthäus u. Markus u. d. christolog. Verständnis d. griech. Psalters. Eine exeget. Studie (Diss. Gießen. — Beitr. z. Förderg. christ. Theol. 39, 1). Gütersloh, Bertelsmann. 48 S. 4.—
- Heman, Rich., *Mysterium sanctum magnum. Um d. Auslegung d. Abendmahls. Zwingli? Calvin? Luther? Rom?* Hist.-philos. Studie. Luzern, Räber. 171 S. 3.50
- Hermann, Karl, Johann Albrecht Bengel, d. Klosterpräzeptor v. Denkendorf. Stgt., Calw. IV, 488 S. (ill). 8 50
- Hielscher, Karl Ferd., *Forschungen z. Geschichte d. Apostels Paulus. T. 8 (Schluß. 4).* Cottbus, Heine. IX, 15 S. 2.50
- Hirsch, Eman., *Hilfsbuch z. Studium d. Dogmatik. D. Dogmatik d. Reformatoren u. d. evang. Lehrer quellenmäßig belegt u. verdeutscht.* Bln., de Gruyter. XII, 446 S. 8.—
- Höllner, Jos., *D. Verklärung Jesu. Eine Auslegg. d. ntl. Berichte.* Frbg., Herder. XVI, 235 S. 6.—
- Hollsteiner, Joh., *Christentum u. Abendland.* Wien, Bermanu-Fischer. 59 S. 1.65
- Jacobs, Paul, *Prädestination u. Verantwortlichkeit bei Calvin* (Beitr. z. Gesch. u. Lehre d. Reform. Kirche 1). Neukirchen, Buchh. d. Erziehgsvereins. 159 S. 5.—
- Kalt, Edm., *Biblisches Reallexikon.* 2. neubearb. Aufl. Lfg. 1. Paderborn, Schöningh. 576 Sp. 4<sup>o</sup>. 10.—
- Karrer, Otto, *Urchristliche Zeugen. D. Urchristentum nach d. außerbibl. Dokumenten bis 150 n. Ch.* Übers. u. erkl. Innsbruck, Tyrolia. 249 S. 4.80
- D. Katholizismus. Sein Stirb u. Werde.* V. kath. Theologen u. Laien. Hrsg. v. G. Mensching. Lpg., Hinrichs. 247 S. 5.80
- Kern, Karl Peter, *D. Judentaube. D. Christentum im Lichte d. Tatsachen.* Stgt., Durchbruch-Verl. 77 S. 1.20
- Kirche, Volk u. Staat in Polen. Ein Bericht über d. Lage d. Evang.-Augsburg. Kirche in Polen.* Amsterdam, Have. 61 S. Fl. —.90
- Klostermann, E., *Altchristl. Literatur, ThRdsch 9, 313 ff.*
- Kneifel, Ed., *D. evang. augsburg. Gemeinden d. Kalischer Diözese* (Forschgn. z. Gesch. d. evang.-augsburg. Kirche in Polen 1 = Dt. Gaue im Osten 10). Plauen, Wolff. 284 S., 8 Bl. Abb. 9.—
- Koehnlein, H., *La notion de l'Eglise chez l'apôtre Paul*, RHPR 17, 357 ff.
- Korn, Joach. Hans, *Πιστῶσις.* D. Versuchg. d. Gläubigen in d. griech. Bibel (Beitr. z. Wiss. v. A. u. N. T. H. 72). Stgt., Kohlhammer. XV, 88 S. 5.40
- Kroess, Alois, *Gesch. d. Böhm. Provinz d. Ges. Jesu. 2, 2. D. Böhm. Provinz d. Ges. Jesu unter Ferdinand III. (1637—1657).* (Qu. u. Forschgn. z. Gesch. Österreichs u. d. angrenzdn. Gebiete 14.) Wien, Mayer & Co. S. 385—910. 18.—
- Kuchendorf, Cäcilia, *D. Breslauer Kreuzstift in seiner persönl. Zusammensetzg. v. d. Gründg. (1238) bis 1456* (Diss. Brsl., = Z. schles. Kirchengesch. 29). Brsl., Franke. 148 S. 6.—
- Lameere, W., *La tradition de la correspondance de Grégoire de Chypre.* Rom, Inst. Hist. Belge. IX, 239 S.
- Loewenich, Walth. v., *D. Gesch. d. Kirche. V. d. Anfängen b. z. Gegenwart.* Witten, Westdt. Lutherverl. XV, 506 S. 6.50
- Lohmeyer, E., *V. urchristl. Abendmahl*, ThRdsch 9, 273 ff.
- Lortz, Jos., *Gesch. d. Kirche in ideengeschichtl. Betrachtg. Eine Sinn- deutg. d. christl. Vergangenheit in Grundzügen.* 5. u. 6. Aufl. Mstr., Aschendorf. 481 S., 20 Taf. 9.—
- Marmadji, A. S., *Diatesseron de Tatiën. Texte arabe, trad. en franç. etc.* Paris, Geuthner. CXL, 536, 84 S. 4 Taf. fr. 175.—
- Marzinkowskij, W. Ph., *Christus u. d. russ. Student. Z. Geschichte d. Christl. Studentenbewegg. in Rußland* (D. Evangel. im Osten 1). Wernigerode, Licht im Osten. 64 S. 1.—
- Menegoz, F., *L'illusion“ dans l'espérance de Jésus.* RHPR 17, 413 ff.
- Meyer, R., *D. Ring d. Polykrates, Mt. 17, 27 u. d. rabbin. Überlieferung.* O LZ 40, 665 ff
- Mulert, Herm., *Konfessionskunde. D. christl. Kirchen u. Sekten heute.* 2. neubearb. Aufl. (Slg. Töpelmann 1, 5). Bln., Töpelmann. XIX, 457 S. 12.50
- Nielsen, Jos. Maria, *Gebet u. Gottesdienst im NT. Eine Stud. z. bibl. Lit. u. Ethik.* Frbg., Herder. XXIV, 356 S. 9.—
- Nygren, Anders, *Eros u. Agape. Gestaltwändlg. d. christl. Liebe* (Aus

d. Schwed. übertr.) T. 2. (Stud. d. apologet. Seminars. 39). Gütersloh, Bertelsmann. 603 S. 19.—

Oelmann, Wilh., D. Stift Neuzelle. Untersuchgn. z. Quellenkunde u. Besitzgesch. e. ostdt Zisterzienserklosters. Mit 2 Kt. (Diss. Greifswald). Greifswald, Adler. XII, 184 S. 4.50

Opalka, Bruno, Dante u. d. polit. Mächte seiner Zeit. Untersuchgn. z. Monarchia (Diss. Bln., = Roman. Stud. 43). Bln., Ebering. 90 S. 3.60

Orsenigo, Cesare, D. heilige Carl Borromäus (Vita di San Carlo Borromeo). Aus d. Ital. übers. Frbg., Herder. XX, 416 S., 8 Taf. 7.60

Papsturkunden in Frankreich. N. F. Bd. 2 Normandie. V. Joh. Ramackers, 423 S. (Abh. d. Ges. d. Wiss. Gttn. 3, 21). Gttn. Vandenhoeck & Ruprecht. 26.50

Pedersen, V. S., Le mandéisme et les origines chrétiennes. RHRP 17, 378 ff.

Pickman, E. M., The mind of Latin Christendom. Ldn., Oxford Univ. Press. 738 S. s. 21.

Preisker, Herb., Ntl. Zeitschichte (Sammlg. Töpelmann 2, 2). Bln., Töpelmann. VIII, 306 S. 8.—

Prucker, Eugen, Γνωσις Θεοῦ. Untersuchgn. z. Bedeutg. e. rel. Begriffs beim Apostel Paulus u. bei seiner Umwelt (Cassiciacus 4). Wzbg., Rita-Verl. 141 S. 4.70

Ranft, Jos., D. Traditionsmethode als älteste theol. Methode d. Christentums. Wzbg., Rita-Verl. '34. 36 S. 2.10

Sägmüller, Joh. Bapt., Z. Gesch. d. Entwickl. d. päpstl. Gesetzgebgsrechtes. D. Entstehg. u. Bedeutg. d. Formel „Salva Sedis Apostolicae auctoritate“ in d. päpstl. Privilegien um d. Mitte d. 12. Jh. Eine kirchenrechtsgeschichtl. Studie. 2. verb. u. verm. Aufl. Rottenbg., Bader. 20 S. 1.50

Sauer, Edg., D. rel. Wertung d. Welt in Bonaventuras Itinerarium Mentis in Deum (Franziskan. Forschgn. 4). Werl, Franziskus-Druck. XVI, 196 S. 6.—

Schäppi, Franz Solan, D. kathol. Missionsschule im ehemaligen Dt-Ostafrika. Paderborn, Schöningh. 399 S., 1 Kt. 9.50

Schilling, Otto, Theologia moralis fundamentalis. Mchn., Hueber. VII, 416 S. 4<sup>e</sup>. 12.50

Schlatter, A., Petrus u. Paulus nach d. ersten Petrusbrief. Stgt., Calw. 184 S. 7.—

Schlunk, Mart., Paulus als Missionar (Allg. Missions-Stud. 23). Gütersloh, Bertelsmann. 114 S. 3.—

Schmaus, Mich., Kathol. Dogmatik. Bd. 1. Einleitg. Gott d. Eine u. d. Dreieinige. Mchn., Hueber. XIV, 278 S. 7.30

Schmidt, K. L., Le ministère et les ministères dans l'Eglise du N. T. RHRP 17, 313 ff.

Schubert, Hans v., Grundzüge d. Kirchengesch. 10. veränd. Aufl. Tbg., Mohr. VII, 339 S. 8.40

Schütze, Alfr., Mithras-Mysterien u. Urchristentum. Stgt., Urachhaus. 133 S. (ill.). 3.30

Seeberg, Erich, Christus. Wirklichkeit u. Urbild (Luthers Theologie Bd. 2). Stgt., Kohlhammer. XXII, 464 S. 24.—

—, Wer ist Christus? (Sammlg. gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet d. Theol. u. Rel.-Gesch. 183). Tbg., Mohr. 58 S. 1.50

Smith, B. T. D., The parables of the Synoptic Gospels. Ldn., Cambridge Univ. Pr. 250 S. s. 12/6.

Stakemeier, Ed., D. Kampf um Augustinaufd Tridentinum. Paderborn, Bonifacius-Druck. 280 S. 6.60

Straub, Wern., D. Bildersprache d. Apostels Paulus. Tbg., Mohr. 183 S. 9.50

Strzygowski, Jos., Morgenrot u. Heidenischwerk in d. christl. Kunst (Dt Ahnenerbe 2, 8). Bln., Widukind-Verl., 117 S. (ill.). 5.40

Taylor, V., Jesus and his sacrifice. A study of the Passion-Sayings in the Gospels. Ldn., Macmillan. XIV, 339 S. s. 10/6.

Textus Antenicani ad primatum Romanum spectantes. Ed. H. Vogels (Florilegium patristicum 9). Bonn, Hanstein. 39 S. 1.60

Thoemmes, Elisab., D. Wallfahrten d. Ungarn an d. Rhein (Diss. Mstr., = Veröff. d. Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen 4). Aachen, Volk. 118 S. (ill.). 2.50

Thomas v. Aquino, D. Summe wider d. Heiden Dt v. H. Nachod u. P. Stern. Erläutergn. v. A. Brunner. Buch 3, Hälfte 2. Lpg., Hegner. 439 S. 10.—

Tyciak, Jul., D. Liturgie als Quelle östl. Frömmigkeit (Ecclesia orans 20). Frbg., Herder. VII, 148 S. 2.80

Ubertazzi, G., Lutero. Mailand, Treves. 325 S. L. 15.—

Visser't Hooft, W. A. u. J. H. Oldham, D. Kirche u. ihr Dienst in d. Welt (The Church as an oecumenical society, dt). Eine ökumen. Kirchenkde. d. Ggwart. (Kirche u. Welt 4). Bln., Furche-Verl. 244 S. 5.80

Volk, Paul, D. Werden d. Straßburger Benediktiner-Kongregation. Straßburg, Ges f. elsäss. Kirchengesch. VI, 251, 95 S. 4<sup>o</sup>. 7.—

Weisbach, Wern., Geschichtl. Voraussetzungen d. Entstehung ei. christl. Kunst (Votr.). Basel, Haus z. Falken Verl. 32 S. fr. 2.—

Wikenhauser, Alfr., D. Kirche als d. mystische Leib Christi. Nach d. Apostel Paulus. Mstr., Aschendorff. VIII, 244 S. 5.50

Windisch, Hans, D. Sinn d. Bergpredigt. Ein Beitr. z. geschichtl. Verständnis d. Evangelien u. z. Problem d. richt. Exegese. 2. umgearb., erw. u. verb. Aufl. (Untersuch. z. N. T. H. 16). Lpg., Hinrichs. VI, 190 S. 11.50

Wölwer, Wilh., Hilaire Belloc u. s. Eintreten für d. Katholizismus in Engl. (Bonn. Stud. z. engl. Philol. 33). Bonn, Hanstein. III, 80 S. 3.20

Wolff, Rob. Lee, The Apology of Aristides — a Reexamination. HThR 30, 233 ff.

Zoff, Otto, D. Hugenotten. Lpg., Tal. 380 S., 10 Taf. 7.—

Xyngopoulos, A., *Βυζαντινὸν κιβωτίδιον μετὰ παραστάσεων ἐκ τοῦ βίου τοῦ Ἀγ. Δημητρίου Ἀρχ. Ἐφημ.* '36, 101 ff.

Zolli, I., L'episodio delle due spade (Luc 22, 35 ss.). StM 13, 227 ff.

## 16. Germanentum und Christentum. Geschichtliches und Frömmigkeitstypologie

Althaus, Paul, Luther u. d. polit. Welt (Votr.) (Schriftenreihe d. Luther-Ges. 9). Weimar, Böhlau. 27 S. —.90

Baetke, Walt., Rel. u. Politik in d. Germanenbekehrg. Lpg., Dörffling & Franke. 46 S. 1.—

Bolza, Osk., Meister Eckehart als Mystiker. Eine relpsychol. Stud. Mchn., Reinhardt. 38 S. 1.20

Borgmann, Karl, D. dt. Relstreit d. Jahre 1719/20 (Abh. z. mittl. u. neuer. Gesch. 80). Bln., Verl. f. Staatswiss. u. Gesch. 132 S. 6.80

Brachmann, Wilh., D. Weltprotestantismus in d. Entscheidg. Ein theol. Gespräch mit d. ökumen. Christentum über s. weltanschaul. Grundlagen. Bln., Junker & Dünnhaupt. 74 S. 1.50  
—, Alfr. Rosenberg u. seine Gegner, NS.-Monatsh. 94, 2 ff., 95, 133 ff.

Buddecke, Wern., D. Jakob Böhme-Ausgaben. Ein beschreib. Verz. T. 1. D. Ausgaben in dt. Sprache (Hainberg-schriften 5). Gttn., Häntzschel XXIV, 255 S. 4<sup>o</sup>. 12.80

Bülck, Walt., Christentum u. Deutschland b. Arndt, Bismarck, H. St. Chamberlain u. heutigen Dichtern. Gütersloh, Bertelsmann. 48 S. 1.20

Bürger, Ortrud, Wilhelm Raabes Religiosität (Diss. Gießen, = Gieß. Beitr. z. dt. Philologie 55). Gießen, v. Münchow. 83 S. 2.80

Dibelius, Otto, Christus u. d. Deutschen. Schriftenreihe in 6 H. 1. D. Germanisierg. d. Christentums. Eine Tragödie. '34. 61 S. — D. echte Germanisierg. d. Kirche. '35. 51 S. — 3. D. Kampf d. Kirche als geschichtl. Tat. '35. 80 S. — 4. D. große Wendg. im Kirchenkampf. '35. 61 S. — 5. D. Kraft d. Deutschen, in Gegensätzen zu leben. '35. 83 S. — 6. D. Galiläer siegt doch! '36. 79 S. — Bln., Kranz-Verl. '34—36.

Eicken, Erich v., Ausweg aus d. kirchl. Erstarrg. D. Bedeutg. d. Gruppenbewegg. f. d. Dt. Evang. Kirche [2. Aufl.]. Drsdn., Ungelenk. 117 S. 2.50

Erfurth, Paul, Soziologie u. Kirche. Ein Beitr. z. Bildg. d. neuen ev. Kirche Deutschlands (Theol. Arb. z. Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 7). Halle, Akad. Verl. IX, 535 S. 16.—

Fabricius, Cajus, Deutschland in d. rel. Weltlage. Darleggn. u. Vorschläge. Drsdn., Püschel. 46 S. —.80

Fliegner, Gotth., Geistl. u. weltl. Rittertum im Rolandslied d. Pfaffen Konrad (DtKdl. Arb. A, Bd. 9). Brsl., Marschke & Berendt. XII, 79 S. 3.—

Friedrich, Karl Jos., Volksfreund Gregory. Amerikaner, Urchrist, dt. Kämpfer. U. Benutzg. d. Feldtagebüch. Gregorys m. 6 Lichtb. 3. durchges. Aufl. m. e. Anh., Gregorys Fußwanderg. durch d. Wüste, v. ihm selbst in Briefen beschrieben. Lpg., Klotz. 140 S. 2.80

- Gmelin, Ulr., Röm. Herrscheridee u. päpstliche Autorität. Stgt., Kohlhammer VIII, 154 S. 7.50
- Götz, Joh. B., D. rel. Wirren in d. Oberpfalz v. 1576—1620 (Reformationsgeschichtl. Stud. u. Texte 66). Mstr., Aschendorff. XV, 371 S. 18.75
- Gollwitzer, Helm., Coena Domini. D. altluth. Abendmahlslehre in ihrer Auseinandersetg. mit d. Calvinismus dargest. an d. luth. Frühorthodoxie. Mchn., Kaiser. X, 327 S. 11.—
- Graff, Paul, Gesch. d. Auflösung d. alten gottesdienstl. Formen in d. ev. Kirche Deutschlands. Bd. 1. Bis zum Eintritt d. Aufklärg. u. d. Rationalismus. 2. verm. u. verb. Aufl. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. VIII, 471 S. 17.—
- Graul, Wern., Golgatha d. Nordens. Bilder u. Gedanken z. Gesch. d. polit. Christentums. Erfurt, Thiel & Böhm. 50 S. (ill.) 1.60
- Hofinger, Joh., Gesch. d. Katechism. in Österreich v. Canisius b. z. Ggwart. Mit bes. Berücks. d. gleichzeitigen gesamttd. Katechismusgesch. (Forschgn. z. Gesch. d. innerkirchl. Lebens 5/6). Lpg., Rauch. XV, 393 S. 8.30
- Hofmann, Mart., Theol. u. Exegese d. Berleburger Bibel (1726—42) (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. 39, 2). Gütersloh, Bertelsmann. 209 S. 5.—
- Ibbeken, Ibo, E. M. Arndt u. d. christl.-german. Bewegg. seiner Zeit. (Diss. Gießen, = Pommernforschg. 3, 4). Greifswald, Bamberg. 70 S. 2.40
- Kallen, Gerh., D. Investiturstreit als Kampf zw. german. u. roman. Denken (Vortr.). Köln, Creutzer & Co. 35 S. 1.—
- Kawerau, Walt., D. rel. Umbruch (H. 1.). Halle, Fricke. 38 S. 1—
- Kirche, Volk u. Staat. Stimmen aus d. dt. ev. Kirche z. Oxforder Weltkirchenkonferenz. Bln., Fricke-Verl. 311 S. 5.80
- Klingemann, Karl, E. M. Arndt, ein Kämpfer f. Glaube u. Freiheit (Menschen, d. d. Ruf vernommen 17). Gießen-Basel, Brunnen-Verl. 86 S. 1.20
- Koepf, Wilh., D. Bestände zw. Nationalsozialismus u. Christentum. Eine Besinnng. a. Ende d. Gesprächs zw. d. ev. Kirchentümern u. Rosenberg (Aufbau i. „Posit. Christentum“ 41). Bonn, Scheur. 109 S. 1.50
- Konrad, Joach., Kirchenkrise u. Zukunftsrel. Krit. Anm. Mchn., Kaiser, IV, 117 S. 2.90
- Krogmann, Willy, D. Heimatfrage d. Heliand im Lichte d. Wortschatzes. Wismar, Hinstorff. 242 S. Mit 3 Kt., 16.—
- Krose, Herm. A., Statistik d. Religionsgemeinschaften i. Dt. Reich, in d. Ländern u. Verwaltungsbezirken. Köln, Bachem. VII, 103 S. 4.20
- Krüger, Hanfr., Verständnis u. Wertg. d. Mystik im neueren Protestantismus (Diss. Marbg. = Christentum u. Fremdrel. 6). Mchn., Reinhardt. 110 S. 3.50
- Kulp, Joh., Arndt als christlich-völkischer Dichter (Welt d. Gesangb. 14). Lpg., Schloßmann. 56 S. 1.50
- Künne, W. u. Schreiner, H., D. Nation v. Gott. Z. Botschaft d. Kirche im Dritten Reich (5. veränd. Aufl.). Bln., Wichern-Verl. 512 S. 7.20
- Kupisch, J., Nationalsozialismus u. posit. Christentum. Weimar, Verl. Dt. Christen. 168 S. 4.—
- Ledroit, Joh., Früheste Christuszeichen am Rhein. Zwei Abhandlgn. üb. d. Funde aus d. röm. Zeit d. Mainzer Domgebietes. Mainz, J. Falk III. Söhne. 19 S. (ill.) 4<sup>o</sup> 1.—
- Loeschcke, Siegfr., Frühchristl. Denkmäler a. Trier. Dssdf., Schwann. 55 S. (ill.) 1.90
- Martins, Heinr., D. Kampf d. dt. luth. Freikirchen i. 19. Jh. um Bekenntnis u. Freiheit d. luth. Kirche (Bekennende Kirche 56/57). Mchn., Kaiser. 68 S. 1.50
- Meyer-Erlach, Wolf, Juden, Mönche u. Luther. Weimar, Verl. Dt. Christen. 85 S. 1.—
- , Meister Eckehart. Ein Kunder dt. Frömmigkeit (Jenaer akad. Reden 25). Jena, Fischer. 58 S. 1.80
- Müller, Walt., D. Stellg. d. Kurpfalz z. luth. Bewegg. v. 1517—1525 (Diss. Gttgn. = Hdbger. Abh. z. mittl. u. neuer. Gesch. 68). Hdbg., Winter 139 S. 5.70
- Münzel, Gust., D. Kartäuserprior Gregor Reisch u. d. Margarita philosophica. Frbg., Waibel. 87 S. 3.60
- Noack, Heinz, O. Henry als Mystiker (Neue dt. Forschgn. Bd. 141). Bln., Junker & Dünnhaupt. 100 S. 4.50
- Percy, Lord E., John Knox. Ldn., Hodder. 440 S. s. 20
- Scherding, P., Christophe Blumhardt et son père. Essai sur le mouvement de réalisme chrétien. Paris, Alcan. 211 S. fr. 40.—

Rabes, Gerh., Christentum u. Kultur in bes. Auseinandersetg. mit Barth u. Gogarten. Diss. Jena). Frommann. 96 S. 3.—

Rademacher, Arnold, D. innere Einheit d. Glaubens. Ein theol. Prolegomenon zur Frage d. Kirchenunion (Grenzfragen zw. Theol. u. Philos. 5). Bonn, Hanstein. 185 S. 5.20

Rosenberg, Alfr., Protestantische Rompilger. D. Verrat an Luther u. d. „Mythus d. 20. Jh.“ Mchn., Eher. 86 S. —.70

Schwencker, Friedr., Friedrich d. Gr. u. d. schles. Brüdergemeine. — D. Geschl. derer v. Zinzendorf als Förderer reformat. Bestrebgn. V. B. H. Zimmermann (Hefte z. Brüdergesch. 1). Herrnhut, Winter 63 S. 1.50

Sippell, Theod., Werdendes Quäkertum. Stgt., Kohlhammer. VII, 262 S. 13.50

Steiger, Rob., Christl. Kirche dt. Nation. Wege z. rel. Erneuerg. u. Einigg. Bln., Junker & Dünnhaupt. 157 S. 3.50

Stelzenberger, Joh., Anton Jos. Roßhirt. Eine Stud. z. Moraltheol. d. Aufklärgszeit. Brsl., Müller & Seiffert. 116 S. 3.—

Strohl, H., Théol. et Humanisme à Strasbourg au moment de la création de la Haute-Ecole, RHPR 17, 436 ff.

Teichmann, Alfr., Savonarola in d. dt. Dichtg. (Stoff- u. Motivgesch. d. dt. Lit. 16). Bln., de Gruyter. 127 S. 5.50

Tüchle, Herm., D. Kirchenpolitik d. Herzogs Karl Alexander v. Württemberg (1733—1737) (Diss. Tbg.). Wzbg., Triltsch. VI, 208 S. 4.—

Veit, Ludw. Andr., D. Aufklärgschriffttum d. 18. Jh. u. d. dt. Kirche. Ein Zeitbild aus d. dt. Geistesgesch. (Görres-Ges. z. Pflege d. Wiss. im kath. Dtschld. 2). Köln, Bachem 63 S. 2.10

Verschaeve, Cyriel, Christl.-nord. Geist in d. fläm. Mystik (Ruusbroec bis Meister Eckehart) [Vortr.]. Wolfshagen-Scharbeutz, Westphal. 32 S. 1.80

Walther, Joh. v., Mystik u. Rechtfertigg. beim jungen Luther (Stud. d. Luther-Akad. 13). Gütersloh, Bertelsmann. 40 S. 1.20

Will, R., Le climat religieux de l'„Hortus deliciarum“ d'Herrade de Landsberg, RHPR 17, 522 ff.

Zurakowskyj, Mykola, Reform. Ukraine (D. Evangel. im Osten 2). Wernigerode, „Licht im Osten“. 32 S. —.60





Abb. 1. Steinbildwerk am Äußeren der Friedhofkirche in Brackenheim



Abb. 2. Steinbildwerk in der Kirche in Oberröblingen



3



4

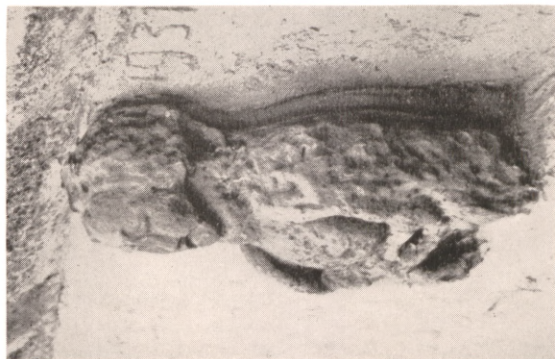
Abb. 3 und 4 Steinbildwerke in der Westwand der Kirche zu Belsen bei Tübingen



Abb. 5. Steinfries auf der Nordseite des Turms der Peter-Pauls-Kirche zu Hirsau



Abb. 6—8. Steinbildwerke am Äußeren der Spitalkirche  
in Tübingen



Phol (Freyr—Frô)  
Sandsteinskulptur am Turm der evangelischen Pfarrkirche Münster bei Creglingen

# GERMANISCHE URMYTHEN

VON FRANZ ROLF SCHRÖDER IN WÜRZBURG

Magnus Olsen in Oslo zum sechzigsten Geburtstag am 28. November 1938

## I. THOR UND THJALFI

Eine der klarsten und durchsichtigsten Gestalten der germanischen Religion ist die des Donnergottes Donar-Thor, über dessen Wesensart nie ein ernstlicher Zweifel hat aufkommen können. Aber Fragen tauchen sofort auf, wenn man in eine Untersuchung seines Ursprungs eintritt. Ist er, wie manche wollen, eigentlich in den keltisch-germanischen Grenzgebieten zu Hause? — und hat sich sein Kult von dort erst in jüngerer Zeit über alle germanischen Stämme ausgebreitet? — Oder ist er seit alters in ganz Germanien verehrt worden, und darüber hinaus ein Erbstück indogermanischen Glaubens? Diese zweite Ansicht wird m. E. durch die vielfachen Berührungspunkte des germanischen Gottes mit dem vedischen Indra aufs stärkste gestützt. Aber neben den großen Ähnlichkeiten zwischen Thor und Indra stehen unleugbar auch erhebliche Verschiedenheiten, die sich in der Hauptsache daraus erklären werden, daß der indogermanische Wettergott, an dessen Existenz nicht gezweifelt werden sollte, bei den einzelnen indogermanischen Völkern, ja wahrscheinlich schon in den Zeiten des Urvolkes selbst, erhebliche Einwirkungen wesensverwandter vor- und nichtindogermanischer Wettergottheiten erfahren hat. Aber davon soll im folgenden nicht die Rede sein — ich behalte mir vor, darauf in einer späteren Arbeit näher einzugehen — vielmehr möchte ich hier eine Seite im Wesen des germanischen Donnergottes betrachten, die zwar schon längst erkannt, aber mir doch noch nicht hinlänglich geklärt erscheint. Ich meine den Zusammenhang Thors mit den Mächten der Fruchtbarkeit.<sup>1</sup>

Darauf weisen etwa dänische Flurnamen wie *Tors-ager* (dt. „Acker“) und die zahlreichen ostschwedischen *Tors-åker* (neben einmaligem *Torsvin* „Thors-Weide“)<sup>2</sup> in eben den Gebieten, wo uns auch durch Adams von Bremen berühmte Beschreibung des Tempels zu Uppsala die gleiche

<sup>1</sup> Vgl. bes. Helge Rosén, *Phallosguden i Norden*, *Antikvarisk Tidskrift för Sverige* XX (1914) 2, 1—24.

<sup>2</sup> Vgl. Jan de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* II (Berlin 1937) 207 f. § 180.

Verbindung für den dortigen Kult bezeugt ist: „Thor, sagen sie, herrscht in der Luft, gibt Donner und Blitz, Wind und Regen, schönes Wetter und Fruchtbarkeit; ihm opfert man, wenn Pest und Hungersnot drohen“. Daß die Blitzwaffe des Gottes, sein Hammer Mjöllnir, auch ein Symbol der Fruchtbarkeit ist und als solches geradezu phallischen Charakter gehabt hat, erhellt aus der eddischen Thrymskvida, wenn hier der Riese den Hammer herbeizubringen heißt, auf daß man ihn auf den Schoß der Jungfrau lege und das Paar mit ihm weihe.<sup>1</sup> Gewiß sind diese beiden literarischen Zeugnisse sehr spät — Adam von Bremen schrieb seine Hamburgische Kirchengeschichte um 1070, und das Lied von Thors Hammerholung wird gar erst um 1200 entstanden sein — gleichwohl ist diese Vorstellung aber nicht jung, und Thor nicht etwa deswegen, wie man gemeint hat, als Förderer des Erntesegens verehrt worden, „weil er nun einmal auf allen Lebensgebieten der menschlichen Gesellschaft der göttliche Schirmherr geworden ist“<sup>2</sup>, sondern es handelt sich um einen uralten Zug. In sehr frühe Zeit führen ja schon die genannten Flurnamen zurück: die mit *vin* und *akr* zusammengesetzten theophoren Ortsnamen reichen zum mindesten bis zum Beginn der christlichen Zeitrechnung hinauf.<sup>3</sup> Letzthin aber ist Thors Verbindung mit den Mächten der Fruchtbarkeit — so alt wie der Gott selbst.

Als einer der wichtigsten Kultgötter zu Uppsala muß er auch zu dem ewig grünenden Baum, der heiligen Eibe daselbst in engster Beziehung gestanden haben. Nach den Grímnismál (Str. 29) begibt er sich jeden Tag zur Esche Yggdrasil, um Recht zu sprechen. Sonst gilt im Norden die Eberesche als der ihm heilige Baum, während ihm auf deutschem Boden, wenigstens im Hessenlande, die Eiche geweiht war, wie wir aus dem bekannten Missionsbericht von der Fällung der Donareiche zu Geismar durch Winfrid Bonifatius im Jahre 723 wissen. — Wenn somit die Verbindung Thors mit dem Baum als Sitz seines göttlichen Waltens auch verhältnismäßig alt ist, so ist sie deswegen doch nicht ursprünglich. Es läßt sich nämlich immer wieder beobachten, daß die Baumverehrung von Haus aus mit dem Kult weiblicher Gottheiten verknüpft gewesen und der männliche Gott allemal erst nachträglich, als Partner der Erd- und Baumgöttin, zu dem heiligen Baum in Beziehung getreten ist, um ihn im Laufe der Zeit zuweilen gar

<sup>1</sup> Vgl. Johan Fritzner, Ordbog over Det gamle norske Sprog<sup>2</sup> s. *hamarr*; zu der ebd. angeführten mhd. Parallele aus Frauenlobs „Marien-Leich“ vgl. bes. auch Konrad Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation III, 1 (Berlin 1917) S. 248, Anm., 352 f., 413 f.; III, 2 (1926–1932) 543, doch bedarf die Frage noch weiterer Klärung.

<sup>2</sup> J. de Vries a. a. O. II, 229, § 198.

<sup>3</sup> Ebd. II, 103, § 103.

ausschließlich für sich allein zu beanspruchen.<sup>1</sup> Das klassische Beispiel ist die Zeuseiche zu Dodona, die schon unvordenkliche Zeiten, ehe die von Norden einbrechenden Indogermanen mit ihrem Zeuskult von der Stätte Besitz ergriffen, der vorgriechischen Erd- und Muttergöttin heilig, ihr Sitz und Aufenthaltsort gewesen war. So wird auch die Eberesche ursprünglich eine Erscheinungsform der nordischen Erdgöttin gewesen sein, als deren Sohn ja Thor noch in der spätesten Überlieferung bezeichnet wird. Eine jüngere Stufe der Entwicklung stellt es offenbar dar, wenn in der finnischen und lappischen Religion die den Nordgermanen entlehnte Göttin *Ravni* (lapp. *Raudna*; beide zu altisl. *reynir* < \**raudnir* „Eberesche“) als Gemahlin des finnischen Wettergottes Ukko begegnet<sup>2</sup>, d. h. der männliche Partner schon zum mindesten gleichberechtigt neben der Göttin erscheint. Und die letzte Stufe bieten die altnordischen Quellen, in denen von einer „Göttin der Eberesche“ gar nicht mehr die Rede, diese vielmehr von Thor völlig verdrängt worden ist, — wie sich immer wieder beobachten läßt, daß der Norden die „Vermännlichung des Glaubens“ in seiner letzten, der heroischen Epoche weitgehendst durchgeführt hat.<sup>3</sup>

So manche Irrtümer der religionsgeschichtlichen Forschung erklären sich daraus, daß man nicht genügend scharf zwischen Baum- und Pfahlverehrung unterschieden hat. Der Baum ist, wie gesagt, als unmittelbarster Ausdruck ihrer schöpferischen Kraft ursprünglich der Erdgöttin eigen; hingegen zur männlichen Gottheit gehört der Pflock (Baumstumpf, Pfahl, Säule, Pfeiler), der als Symbol des Phallos verehrt, die unerschöpfliche Zeugungskraft des Gottes versinnbildlicht<sup>4</sup>, womit gewiß nicht behauptet werden soll, daß nun jeder kultisch verehrte Pflock einen Phallos darstellt. Wie der irdische Kultbaum wächst und wächst, bis er zum mythischen Weltenbaum wird, der mit seinen Ästen und Zweigen das ganze All erfüllt, so wird der Pflock in kosmischer Steigerung zur ragenden Säule, die Erde und Himmel verknüpft, zur *Irmingsúl*, „die gleichsam das All trägt“ (quasi *sustinens omnia*), dem Wahrzeichen des Himmelsgottes. In diesen Vorstellungskreis gehören auch die nordischen Hochsitzpfeiler (altisl. *ondvegis-súlur*), die sich aus dem Ahnenkult mit seiner Pflock-Phallos-Verehrung entwickelt haben<sup>5</sup> und die an ihrem oberen Ende in ein geschnitztes Thor-

<sup>1</sup> Vgl. dazu die (vorläufigen) Ausführungen von F. R. Schröder, *Germanentum und Alteuropa: Germ.-Rom. Monatsschrift* 22 (1934) bes. 187 f., 203 ff.

<sup>2</sup> J. de Vries a. a. O. II, 217, § 187. Zu *reynir* vgl. Axel Kock. *Arkiv för nordisk filologi* 36 (1920) 76.

<sup>3</sup> Vgl. dazu F. R. Schröder a. a. O. 191 ff.

<sup>4</sup> Vgl. auch Hans Herter, *De Priapo* (Gießen 1932) 4 f.

<sup>5</sup> Vgl. bes. Emil Birkeli, *Høgsetet, Det gamle ondrvege i religionshistorisk belysning* (Stavanger 1932).

bild auslaufen. Hier hat sich in der Tat etwas ganz Urtümliches erhalten, und auch die dem Weltbaum entsprechende kosmische Säule ist im Norden gleichfalls mit Thor verbunden, was wir hier nicht weiter verfolgen wollen. Nur auf eine höchst lehrreiche Parallele sei hingewiesen: in Indien hat der Weltfeiler gelegentlich die Gestalt eines einfüßigen Ziegenbockes<sup>1</sup>, was immerhin seltsam an den ursprünglich bocksgestaltigen nordischen Donnergott erinnert. Denn der auf seinem von Böcken gezogenen Wagen dahinstürmende Gott ist das jüngere Bild gegenüber dem des selbst bocksgestaltigen Gottes. Schon auf einer schwedischen Felsritzung der Bronzezeit, auf der von Löfåsen bei Tanum (in Bohuslän, nördlich von Gotenburg) ist ein ithyphallischer Bocksgott mit zwei Hämmern dargestellt, in dem wir zweifellos einen Vorläufer Thors zu erblicken haben.<sup>2</sup> Und zwar versinnbildlicht diese Darstellung bereits die beiden Hauptseiten seines Wesens, die er durch alle Zeiten bewahrt hat: die Beziehung zum Gewitter wie zur Fruchtbarkeit und zum Gedeihen der Saat.

Diese ursprünglich ausgeprägt phallischen Wesenszüge des germanischen Donnergottes werden nun durch eine Gestalt der nordischen Mythologie bestätigt, deren Rolle und Bedeutung man bislang nahezu gänzlich verkannt hat. In einer Anzahl von Mythen erscheint Thor in Begleitung eines kleinen Dieners, des Thjalfi (altisl. *þjálfi*)<sup>3</sup>, der mit seinem Herrn auf Riesenkämpfe auszieht und gelegentlich auch einmal selbst (im Mythos von Thors Kampf mit dem Riesen Hrungrnir) einen Thursen, den Lehmriesen mit dem Stutenherzen, namens Mökkurkalfi, zu Boden streckt. Als *Thielvar* kehrt er in der gotländischen Ursache wieder, die uns in der Gutasaga erhalten ist<sup>4</sup>: Ehe der erste Mensch, der Thielvar hieß, nach Gotland kam (erzählt die Sage), war die Insel so verhext, daß sie tagsüber untersank und sich nur des Nachts über den Meeresspiegel erhob. „Aber dieser Mann brachte als erster Feuer auf das Land, und seitdem sank es nicht mehr.“ Man hat zur Erklärung auf den uralten Brauch der Besitznahme des Landes durch Umschreitung mit Feuer hingewiesen, wodurch das Land „den nächtlichen, jötunischen Gewalten“ entrissen werden soll<sup>5</sup> — und gewiß mit

<sup>1</sup> Hermann Oldenberg, Die Religion des Veda<sup>3</sup>.<sup>4</sup> (Stuttgart 1923) 170.

<sup>2</sup> Vgl. die Abbildung bei Hermann Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (Halle/S. 1923) 46.

<sup>3</sup> Vgl. dazu vor allem Axel Olrik, Tordenguden og hans dreng: Danske Studier 1905, 129 ff.; Ders., Tordenguden og hans dreng i Lappernes myteverden: ebd. 1906, 65 ff.

<sup>4</sup> F. R. Schröder, Quellenbuch zur germ. Religionsgeschichte (Berlin 1933) Nr. 39.

<sup>5</sup> L. Uhland, Der Mythos von Thor (Stuttgart 1836) 57 = Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage 6 (Stuttgart 1868) 35; Dag Strömbäck, Att



Recht, da ja ausdrücklich die „Verhextheit“ der Insel erwähnt wird.<sup>1</sup> Aber dies allein genügt nicht, denn das Entscheidende bleibt dabei außer Betracht, daß es sich nämlich bei der gotländischen Ursage um einen kosmogonischen Mythos handelt, und darum müssen wir noch weiter Umschau halten.

Daß die Erde in den Tagen der Urzeit durch göttliche Mächte aus den Tiefen des Weltmeeres emporgehoben worden sei, ist ein weit verbreiteter Glaube<sup>2</sup>, der auch dem Norden nicht fremd ist, wenn nach der „Weissagung der Seherin“ (Str. 4) Burs Söhne die Erde (offenbar aus dem Urmeer) emporheben. Das erinnert etwa an die Erdschöpfungsmythen der Samojuden und vieler anderer nordeuropäischer Stämme oder der nordamerikanischen Algonkin, in denen der nach wiederholten vergeblichen Versuchen endlich vom Meeresgrund heraufgeholt Schlamm zu Erde wird.<sup>3</sup> In Babylon ist es Ea, der Gott der Wassertiefe, der im Ozean Lehm abkneift und so die Welt und alle Lebewesen erschafft.<sup>4</sup> Nach der brahmanischen Schöpfungssage kamen im ersten Weltalter Götter und Dämonen überein, den uranfänglichen Ozean, das „Milchmeer“, zu quirlen und die Welt hervorzubringen. Dazu verwandelte sich Vishnu in eine Schildkröte, tauchte auf den Boden des Milchmeeres hinab und bot seinen Rücken als Grundlage für den pfahlartigen Zentral- oder Weltberg Mandara dar, der als Butterstößel bei der Quirlung des Ozeans dienen sollte. Um den Berg banden die Götter und Dämonen die Weltschlange Vāsuki als Strick, und beide Parteien begannen nun abwechselnd an der Schlange zu zerren, die tierköpfigen Asuras am Kopfende, die Götter am Schweif. So geriet der Berg in ständige Bewegung, bis nach langem Quirlen allmählich die verschiedenen Geschöpfe und Dinge zum Vorschein kamen. . . . Aber, so erzählen die Inder weiter (mit offenkundiger Verkoppelung zweier ursprünglich verschiedenen Schöpfungsmythen), ein übermütiger Dämon hatte die Erde wieder ins

---

helga land, Studier i Landnáma och det äldsta rituella besittningstagan det: Festskrift tillägnad Axel Hägerström (1928) 198 ff. bes. 203 ff. und vor allem die reichen Nachweise bei Karl Wührer, Beiträge zur ältesten Agrargeschichte des germanischen Nordens (Jena 1935) 107 ff.

<sup>1</sup> *þa var Gutland so elvið* (nom. sg. ntr. von *elviðscr* ‘verhext’), *at þet daghum sanc oc natum war uppi. En þann maþr (: þieluar) quam fyrsti eldi a land, oc siþan sanc þet aldri.*

<sup>2</sup> Vgl. vor allem das große Material bei L. Walk, Die Verbreitung des Tauchmotivs in den Urmeerschöpfungs- (und Sintflut-)Sagen. A. Das eurasische Gebiet: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 63 (1933) 60 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Fritz Flor, Die Indogermanenfrage in der Völkerkunde: H. Hirt-Festschrift I. Heidelberg 1936, 102 f.

<sup>4</sup> Arthur Ungnad, Die Religion der Babylonier und Assyrer (Religiöse Stimmen der Völker III. Jena 1921) 54 f.

Meer hinabgestürzt; da nahm Vishnu die Gestalt eines Ebers an, tötete den Unhold, holte die Erde mit seinen Hauern aus dem Abgrund hervor und stellte sie wieder an ihren alten Ort.<sup>1</sup> — Nähere Berührung mit dem ersten der beiden indischen Mythen weist der japanische Schöpfungsbericht auf.<sup>2</sup> An der Spitze der Götterreihe stehen nach alten japanischen Quellen sieben einzelne Götter und fünf Götterpaare, von denen aber nur das letzte, das Geschwisterpaar Izanagi und Izanami, bei der Schöpfung in Tätigkeit treten. Die andern Himmelsgötter beauftragen sie, das auf der Salzflut umhertreibende Land zu schaffen, zu befestigen und zu vollenden, und übergeben ihnen zu diesem Zweck den „Juwelenspeer“. Auf der Schwebelücke des Himmels (dem Regenbogen?) stehend, rühren sie mit dem Speer in der Salzflut herum, bis sie sich zäh verdickt, und als sie ihn herausziehen, wird die von der Spitze des Speeres herabträufelnde Salzflut zu einer Insel, Ono-goro-shima mit Namen, d. h. der „von selbst Geronnenen“ (südwestlich von Awaji). Auf diese Insel steigen die göttlichen Geschwister hinab, errichten eine Halle, die Hochzeitshütte, wobei der Speer als Mittelpfeiler gedient haben soll, und vollziehen nach einem Rundgang um den Pfeiler auf dem Ruhelager die eheliche Vereinigung, um das Leben der Welt zu schaffen. — Ähnlich also wie in der gotländischen Ursage wird auch hier das auf der Salzflut umhertreibende Land erst durch das Eingreifen der Götter befestigt.

Aus der hellenischen Welt reiht sich eine Überlieferung bei Pindar an, wonach Zeus die Insel Rhodos aus der Tiefe emporwachsen sieht<sup>3</sup>; vor allem aber die Sage von der Insel Delos.<sup>4</sup> Seit Urzeiten soll sie unter dem Wasser verborgen gewesen und unbeständig umhergeschwommen sein, bis Poseidon sie aus den Fluten emporhob, um der flüchtigen Leto eine Stätte zur Niederkunft zu bereiten. Dort gebiert sie das Zwillingpaar Artemis und Apollon, und alsbald nach der Geburt des Gottes

<sup>1</sup> Vgl. Helmuth v. Glasenapp, *Der Hinduismus* (München 1922) 120f.; Uno Holmberg, *Der Baum des Lebens* (*Annales academiae scientiarum Fennicae ser. B. tom. XVI, 3*) Helsinki 1923, 79; Heinrich Zimmer, *Maya, der indische Mythos* (Stuttgart 1936) 121 ff. — Zum vorarischen (dravidischen) Ursprung des Mythos von Viṣṇu (älter: Prajāpati) als Eber, vgl. F. Otto Schrader, *Orientalist. Lit.-Zeitung* 40 (1937) 726.

<sup>2</sup> K. Florenz, *Die Japaner: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte* I (Tübingen 1925) 276f.; Wilhelm Gundert, *Japanische Religionsgeschichte* (Tōkyō-Stuttgart 1935) 8. Vgl. auch F. R. Schröder, *Der Urmythos: Gerhart-Hauptmann-Jahrbuch* 2 (1937) 61 ff.

<sup>3</sup> Pindar, *Ol.* 7, 69; vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen I* (Berlin 1931) 349, Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. Preller-Robert, *Griechische Mythologie* I (Berlin 1894) 237, Anm. 1. 298, Anm. 1.

bleibt die Insel stehen, und Pfeiler streben aus der Tiefe herauf, wodurch sie dauernd befestigt wird<sup>1</sup> — wie Pindar singt:

Sei begrüßt, o Gottgegründete, den Kindern  
der lockenglänzenden Leto lieblicher Schoß,  
des Meeres Tochter, der breiten Erde  
nie erschüttertes Wunder,  
das Delos nennen Sterbliche, aber die Seligen  
im Olymp der blauen Erde weithin leuchtenden Stern.

Früher nämlich war Delos Spielball  
der Wellen und aller Windstöße.  
Aber als die Koio Tochter, gescheucht vom Schmerz  
nachdrängender Geburt sie betrat,  
da strebten geradeauf aus den Vesten  
des Erdengrundes und stützten  
mit den Knäufen das Felseneiland  
vier Säulen auf unzerstörbaren Füßen.  
Dort gebar Leto und erschaute  
ihre glückselige Kinderschaft.<sup>2</sup>

Gleich der japanischen Insel Onogoroshima muß auch Delos, das im Kult des Apollon seine überragende Bedeutung durch alle Folgezeit behauptet hat, im hellenischen, letzthin vorhellenischen Glauben als die Schöpfungsinsel gegolten haben, als Urland und Mittelpunkt, als Nabel der Welt. (Auch jene „Insel des Ozeans“, auf der sich der heilige Hain der Nerthus befand, wird in diesem Sinne verstanden werden müssen.) Als ältester Kult auf Delos ist der der altmittelmeerischen Muttergöttin Leto erwiesen<sup>3</sup>, die Grundmauern eines archaischen Tempels, des Letoon, hat man im nördlichen Teil der Insel wieder entdeckt, und ob man im Hinblick auf die gotländische Ursache, von der wir ausgegangen sind, auch für Delos einen älteren Mythos erschließen darf, wonach das schwankende Eiland nach und mit der ehelichen Vereinigung der mütterlichen Inselgöttin mit ihrem männlichen Partner (ihrem Sohn und Gatten, dem 'Feuergott' — Apollon, oder wie er ursprünglich geheißen haben

<sup>1</sup> Zur Vorstellung der von Pfeilern oder Säulen getragenen Erde vgl. Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt II* (München 1910) 325; Willy Staerk, *Die sieben Säulen der Welt und des Hauses der Weisheit: Ztschr. f. die neustamentl. Wissenschaft* 35 (1936) 232 ff.

<sup>2</sup> Nach E. Bethes Übersetzung: *Antike* 14, 113.

<sup>3</sup> Vgl. Erich Bethe, *Leto auf Delos: Hermes* 71 (1936) 350 ff. bes. 357 ff.; Ders., *Das archaische Delos u. sein Letoon: ebd.* 72 (1937) 190 ff.; Ders., *Das archaische Delos: Antike* 14 (1938) 81 ff.

mag<sup>1)</sup> für alle Zeit gefestigt worden sei? Die hohe Bedeutung des heiligen Feuers gerade auf Delos erhellt aus einer anderen Überlieferung: auf der Insel Lemnos wurden alljährlich bei Beginn des neuntägigen Totenfestes alle Herde gelöscht und durften erst wieder angezündet werden, wenn das heilige Schiff von Delos kam und neues Feuer brachte, welches nun in alle Häuser und Werkstätten verteilt wurde und als der Anfang eines neuen Lebens galt.<sup>2</sup> Auch die weiteren Ausführungen dürften noch manches zur Stütze dieser Annahme beibringen. Klarer tritt diese Vorstellung in dem ägyptischen Mythos von der „Feuerinsel“ zutage, jener Insel, die zuerst aus dem Urozean emportauchte und von wo das Licht (Feuer) bei der Schöpfung durchbrach. Auf der Feuerinsel begann der Sonnengott sein Leben, dort überwand er seinen Feind, den Dämon der Finsternis und des Chaos.<sup>3</sup> „Ich weiß (heißt es in einer Weihinschrift der Hatschepsut, 1504—1450), daß Karnak die Licht-heimat auf Erden ist; der ehrwürdige Hügel des Uranfangs, das heilige Auge des Allherrn, sein Lieblingsplatz, der seine Schönheit trägt, und sein Gefolge umschließt.“<sup>4</sup> Die Feuerinsel ist der Ausgangspunkt der Schöpfung und der kosmischen Ordnung, und sie ist zugleich die Stätte, wo die magische Lebenskraft und die höchste Einsicht zu Hause sind.<sup>5</sup>

Wie der ägyptische Amon, ist auch Apollon ein „Gott der Sonne und des Lichtes, wofür ihn schon die Orphiker und Stoiker erklärt und sich auch die meisten neueren Mythologen entschieden haben. Nur ist er freilich nicht die Sonne bloß als Erscheinung, in dieser wandernden, am Himmel auf- und absteigenden Gestalt des Helios, sondern die Sonne

<sup>1</sup> In der Gestalt Apollons wird ein indogermanischer Gott mit dem vorgriechischen Partner der altmittelmeerischen Muttergöttin verschmolzen sein. Daber ist die sprachliche Deutung besonders schwierig: Er läßt sich sehr wohl aus dem Indogerm. erklären, vgl. Paul Kretschmer (der die alte Etymologie von Prellwitz wieder aufnimmt), Glotta 13 (1924) 242, Anm. 1; 18 (1930) 205: zu altisl. *apl* „Krait“ usw., wozu auch westgerm. (*deabus*) *Aflims* und *Afliabus*; die Ablautsform idg.\* *apl-* zeigt u. a. auch thessal. *Ἀπλοῦν* und zahlreiche illyrische Personennamen der Sippe, vgl. Hans Krahe, Germanisch und Illyrisch: Hirt-Festschrift II (1936) 569. Unannehmbar ist mir dagegen die Verknüpfung mit griech. ἀπέλλα „Hürde“, die Severin Solders, ARW 32 (1935) 142 ff. erneut verteidigt. — Aber trotzdem ist nichtig. Ursprung des Namens keineswegs ausgeschlossen und wird sogar wahrscheinlicher, falls lydisch *pldāns* mit Apollon identisch ist, s. Ferd. Sommer, Indogerm. Forschungen 55 (1937) 176 ff. bes. 176, Anm. 2. — Vgl. jedoch auch babyl.-assyrl. *aplu* „Sohn, Erbe“; der männliche Partner der vorgriech. Göttin war ja in der Tat ihr „Sohn“ (und Gatte)!

<sup>2</sup> Preller-Robert, Griech. Myth.<sup>4</sup> I, 179; vgl. auch Otto Huth, Janus (Bonn 1932) 71 f.

<sup>3</sup> Vgl. W. Brede Kristensen, Livet fra Døden (Oslo 1925) 42.

<sup>4</sup> Hermann Kees, Ägypten (Bertholetts Religionsgeschichtliches Lesebuch<sup>2</sup>, Heft 10, Tübingen 1928) Nr. 7.

<sup>5</sup> W. Brede Kristensen a. a. O.

ist nur die hervorragende Erscheinung der Naturkraft, welche unter allen griechischen Göttern vorzüglich dieser vertritt, der herrlichen, feierlichen, im erhabensten Sinne des Wortes göttlichen Natur des Lichtes, der siegreichen Feindin von allem Unholden und Widerwärtigen und der alldurchdringenden Ursache von allem Schönen und Harmonischen. Apoll ist der Lichtgott schlechthin, im Lichte geboren und im Lichte wohnend, und insofern die erhebendste, das Gemüt noch jetzt tief ergreifende Gestalt der griechischen Religion.“ Es ist die von heiliger Würde und Majestät umflossene Gestalt des Gottes der klassischen Zeit, die uns in dieser Charakteristik (bei Preller-Robert zu Eingang ihres Apollon-Kapitels<sup>1</sup>) entgegentritt und die im Keime gewiß schon seit Urzeiten in ihrem Wesen angelegt, doch erst in der Hochzeit des Hellenentums zu voller Entfaltung gelangen sollte und konnte. Voraus jedoch — und vielfach auch neben der jüngeren Idealisierung und Vergeistigung, die im wesentlichen das Werk der Dichter und Denker und bildenden Künstler ist, einher — gehen andere Vorstellungen und Formungen des Gottes, die, in der Seele des gemeinen Mannes bis in die letzten Tage griechischen Glaubens fortlebend, ein primitiveres und oft auch roheres Bild des Gottes bezeugen.<sup>2</sup>

So wird Apollons Eigenschaft als Licht- und Sonnengott wohl als eine Verengerung und Beschränkung seines ursprünglich weiteren Tätigkeitsfeldes angesehen werden müssen. Hat er etwa in vorgeschichtlicher Zeit ganz allgemein mit dem Feuer überhaupt in Verbindung gestanden? — wie ja viele (um nicht zu sagen: alle) männlichen Gottheiten irgendwie mit diesem nicht nur zerstörenden, sondern nicht minder lebenserhaltenden und ganz besonders auch Leben zeugenden feurigen Element verknüpft sind. Erst nachträglich hat man eine Aufteilung vorgenommen und dem einen Gott diesen, dem andern jenen Teilbezirk der im Grunde ureinen Feuerskraft zugewiesen, so bei den Griechen Hephaistos das Erdfeuer, Zeus, dem Wolkenerschütterer, die Atmosphäre, das Zwischenreich zwischen Himmel und Erde, Apollon den himmlischen Bereich.<sup>3</sup> Besonders eindringlich verkünden die Hymnen auf Agni, den alten Feuergott der Inder, den mystischen Kreislauf der Natur des Feuers.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Griech. Mythologie<sup>4</sup> I, 230f.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. auch in Ägypten (den Amon vorausgehenden) Schöpfer- und Urgott Atum-Chepre, s. H. Kees a. a. O., Nr. 1 u. 2; dazu auch Edv. Lehmann, Tvekönnede frugtbarhedsguder i Norden: Maal og Minne 1919, 1ff.

<sup>3</sup> Sehr richtig bemerkt schon Leopold v. Schroeder, Mysterium und Mimus im Rigveda (Leipzig 1908) 269: „Wir tun aber vielleicht Unrecht, wenn wir allzu ängstlich bei diesen primitiv-mystischen Spekulationen die verschiedenen Naturerscheinungen [des Feuers] auseinander zu halten suchen.“

<sup>4</sup> Vgl. K. F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus (Bertholets Religionsgeschichtl. Lesebuch<sup>2</sup>, H. 9. Tübingen 1928) 47f.

Im Rigveda (10, 45, 1 ff.): „Zuerst ward Agni vom Himmel geboren, ein zweites Mal von uns als Jātavedas [ein mystischer Geheimname des Gottes], ein drittes Mal in dem Wasser, er, der unverlöschlich wacht . . . Wir kennen, o Agni, deine dreimal dreierlei (Formen); wir kennen deine Formen, die an vielen Orten verteilt sind . . . Wir kennen den Urquell, aus dem du gekommen bist . . . Agni brüllte wie der Himmel donnernd, am Boden zügelnd, die Pflanzen überziehend. Kaum geboren, erleuchtete sie (Himmel und Erde) der Entflammte; mit seinem Glanz erglänzt er zwischen Himmel und Erde. . . . Das Banner des Alls, das Kind der Welt, erfüllte bei seiner Geburt beide Welten. Selbst den harten Fels sprengte er . . .“. Atharvaveda (12, 1, 19 f.): „Agni ist in der Erde, in den Pflanzen, den Agni tragen die Wasser, Agni ist in den Steinen, Agni in den Menschen, in den Kühen und Rossen sind die Agnis. Agni brennt vom Himmel, dem Gott Agni gehört der weite Luftraum . . .“. Und wieder im Rigveda (1, 59, 1): „Zweige von dir, Agni, sind die anderen Agnis; bei dir tun sich alle Unsterblichen götlich. O Freund aller Menschen, du bist der Nabel der Völker, wie eine feststehende Säule hältst du die Menschen.“ Das Feuer ist aber zugleich das Symbol der männlichen Zeugungskraft, wie es aus vorarischen Wurzeln hervorbrechend vor allem der Hinduismus lehrt. Brahman und Vishnu bemühten sich einst, so erzählt etwa eine Legende des Liṅga-Purāṇa (1, 17), der erstere als gen Himmel fliegender Schwan, der zweite als in die Erde sich einbohrender Eber, Anfang und Ende von Śivas Linga („Phallos“) zu finden, das in Gestalt einer riesigen Feuersäule vor ihnen sich erhoben hatte, aber völlig vergeblich, — denn Śivas Linga ist: „Ohn' Anfang, Mitt' und Ende, frei von Wachstum, nicht verringernd sich, Urgrund des Alls, vergleichbar nicht, unfaßbar, unveränderlich“.<sup>1</sup>

Gegenüber solchen gigantischen Ausmaßen nehmen sich die antiken (altmediterranen) Überlieferungen von dem sich im Feuer offenbarenden göttlichen Phallos wie urtümlichere Vorstufen der gleichen Vorstellung aus, die im Hinduismus zum kosmischen Urprinzip gesteigert worden ist. Hephaistos und Volcanus sind beide Verkörperungen des Erdfeuers wie des Blitzes, des feurigen Elementes allgemein, und sie sind als Herren des Feuers zugleich auch die Gatten der Erde, die das Feuer in ihrem mütterlichen Schoß hütet und birgt. So erklären sich gewisse Überlieferungen in einem römischen Kult, wo man sie bei flüchtiger Betrachtung am wenigsten vermutet, im Kult der Vesta. In seiner „Naturgeschichte“ berichtet Plinius von einem Phallos (fascinus), „qui

<sup>1</sup> Vgl. die Übersetzung bei Helmuth v. Glasenapp, Die Literaturen Indiens (Walzels Handbuch Der Literaturwissenschaft. Wildpark-Potsdam 1929) 109 f.; ferner F. Otto Schrader, der Hinduismus (Bertholets Religionsgeschichtl. Lesebuch, H. 14. Tübingen 1930) 59; Heinrich Zimmer, Maya (Stuttgart 1936) 412 ff.

deus inter sacra Romana a Vestalibus colitur“ (28, 39). Altheim ist mit vollem Recht für die Echtheit dieser Überlieferung eingetreten, wie auch der anderen, nach denen in den sagenhaften Geburtsgeschichten der Könige Romulus und Servius Tullius von einem göttlichen Phallos erzählt wird, der sich aus der Glut des Herdes erhoben, um mit einer bräutlich geschmückten Jungfrau den späteren Herrscher zu zeugen. Nach einer weiteren Legende ist es Mars selbst gewesen, der an den Kalenden des März mit einer Vestalin den Romulus gezeugt habe.<sup>1</sup> Aber dieser Phallos, der sich im Herd der Vesta offenbart, ist im Grunde nichts als eine Verdeutlichung, eine Vergrößerung dessen, was unausgesprochen, latent stets vorhanden ist, stets als gegenwärtig gedacht wird. Denn das Feuer, das in die Herdgrube gesenkt wird, um als züngelnde Flamme wieder aus ihr emporzulodern, und das die bräutlich geschmückten Vestalinnen betreuen müssen, es ist nichts anderes als das Symbol des feurigen Samens des Gatten der Erde. Auch die enge Verbindung von Janus und Vesta im römischen Kult wird aus diesem Vorstellungskreis heraus begreiflich.<sup>2</sup>

Offenkundig phallische Züge verrät nun auch Apollon, was hier nicht im einzelnen belegt und erörtert werden soll. Nur an seine nahen Beziehungen zu Hermes, dem 'deus phallicus' schlechthin<sup>3</sup>, sei erinnert — „die ursprüngliche Verwandtschaft oder geradezu Identität dieser beiden ist anerkannt“<sup>4</sup> — oder auch an das hochaltertümliche Bild des Apollon zu Amyklai, das Pausanias (III 18, 7 ff.) beschreibt: ein eherner Pfeiler, dem man Füße und Hände gegeben und ein behelmtes Haupt angesetzt und Bogen und Lanze in die Hände gegeben hatte, stand auf einem kunstreich geschmückten Sessel, unter welchem sich das Grab des Hyakinthos befand, dem an den Hyakinthien an dieser Stelle ein Totenopfer dargebracht wurde. Der eherner Pfeiler hat hier einen älteren hölzernen Pflock ersetzt, den wir bereits als phallisches Symbol kennen gelernt haben, und die Gestalt des mit Apollon kultisch verbundenen Hyakinthos weist auf vorhellenische Tradition zurück. Dieser kleine jugendliche Begeleiter, der „verklärte Liebling“ des Amykläischen Apollon, welcher ihn der Sage nach beim Spiel mit dem Diskos getötet haben soll, ist der eigentliche Herr des Ortes, der in Wirklichkeit durch Apollon verdrängt

<sup>1</sup> Franz Altheim, *Griechische Götter im alten Rom* (Gießen 1930) 51. 64f.; Ludwig Euing, *Die Sage von Tanaquil* (Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike II, Frankfurt a. M. 1933); auch F. R. Schröder, *Germanentum und Alteuropa: Germ.-Rom. Monatschrift* 22 (1934) 190f.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Otto Huth, *Janus* (Bonn 1932) bes. 26. 84. 91. Die häufige Verbindung von Hermes, dem 'deus phallicus', und Hestia ist nach den obigen Darlegungen gar nicht so „sonderbar“, wie Huth a. a. O. 60, Anm. 283 meint.

<sup>3</sup> Hans Herter, *De Priapo* (Gießen 1932) 309.

<sup>4</sup> S. Solders, *Der ursprüngliche Apollon: ARW* 32 (1935) 147.

worden ist, eine Adonis verwandte Wachstumsgottheit, die in engster Beziehung zur Muttergöttin, als ihr Sohn und Gatte, gestanden haben muß.

Kehren wir nunmehr noch einmal zum japanischen Mythos zurück. Der Juwelenspeer, der zur Quirlung der Salzflut dient, ist — ebenso wie der pfahlartige Mandaraberg im indischen Schöpfungsmythos — offensichtlich das Sinnbild der männlichen Zeugungskraft, und wenn der Speer danach als Mittelpfeiler der Hochzeitshütte dient, den das Götterpaar umwandeln muß, so hat hierzu bereits Karl Florenz<sup>1</sup> als Entsprechung auf den altindischen Brauch hingewiesen, wonach Braut und Bräutigam dreimal das Hochzeitsfeuer umschreiten müssen. Wir ersehen daraus, daß (phallischer) Speer (oder Pfeiler) und Feuer sozusagen auswechselbare Symbole sind.

Damit glauben wir den ganzen Ideenkreis, in den die gotländische Ursache gehört, hinlänglich und allseitig umrissen und gekennzeichnet zu haben. In Thielvar müssen wir einmal einen alten Feuerdämon erblicken, der mit der gotländischen Muttergöttin als ihr männlicher Partner (Sohn und Geliebter) die Schöpfung einleitet. Als solcher ist er z. B. dem indischen Agni aufs nächste verwandt. Dieser ist Vater und Sohn in einer Gestalt, der Feuererzeuger und das erzeugte Feuer zugleich, sein eigener Vater oder *Tanūnapāt*, d. i. „Sohn seiner selbst“, wie er nicht selten genannt wird.<sup>2</sup> Gerade auch von Agni erzählt eine Legende des Śatapatha-Brahmana (des „Brahmana der hundert Pfade“), die Sage von der Weiterwanderung der Arier nach Osten<sup>3</sup>, er habe — ganz wie Thielvar! — einst das Land befestigt. Wörtlich heißt es da (I, 4, 1, 15f.): „Jetzt aber wohnen von diesem [Flusse namens Sadānīrā] östlich viele Brāhmana: dies (Land) war (vormals) etwas sehr unwohnbar, etwas sehr flüchtig (unsicheren Bodens?), weil es nicht von dem Agni Vaiśvānara genossen (geheiligt) war. — Jetzt aber ist es nun etwas sehr wohnlich, denn die Brāhmana haben es nun mit Opfern geheiligt (eigentlich: den Agni V. schmecken gemacht)“. Dazu ein zweites: Wie Agni, mit Mātariśvan, dem Prometheus der Inder<sup>4</sup>, zusammenfließend, zum Feuerräuber und Kulturbringer wird — schon Leopold v. Schroeder hat gelegentlich darauf hingewiesen, daß in den Sagen verschiedener indogermanischer Völker Feuergott und Feuerbringer oder -räuber mehrfach zusammenfallen<sup>5</sup> — so hat auch Thielvar, der als erster des Feuer

<sup>1</sup> K. Florenz, Die Japaner: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte<sup>4</sup> I, 277, Anm. 1; vgl. auch Sten Konow, Die Inder, ebd. II, 47.

<sup>2</sup> Vgl. L. v. Schroeder, Mysterium u. Mimus im Rigveda (1908) 273.

<sup>3</sup> Vgl. Albrecht Weber, Indische Streifen I (Berlin 1868) 11 ff.

<sup>4</sup> H. Oldenberg, Die Religion des Veda 121 f.

<sup>5</sup> L. v. Schroeder a. a. O. 273.



aufs Land brachte, zweifellos als Kulturheros gegolten. Es heißt seine Wesensart nur von drei verschiedenen Seiten beleuchten, ob man ihn nun einen Feuergott oder phallischen Fruchtbarkeitsdämon oder Kulturbringer nennt.

Hiermit rückt Thielvar-Thjalfi aber in die nächste Nähe eines andern, bekannteren nordischen Gottes, Lokis, und zwar so nahe, daß man geradezu von völliger Wesensgleichheit sprechen kann. Alle jene charakteristischen Züge kehren bei Loki wieder: auch er ist ein Kulturheros, auch er steht mit dem Feuer in engster Beziehung, auch er ist ein Wachstumsdämon mit deutlich phallischen Zügen, wie allein schon der Mythos von Loki und der Geiß beweist.<sup>1</sup> Und da ist es auch nicht ohne Bedeutung, daß beide gelegentlich ausgewechselt werden können: während nach der Snorra Edda (Skáldskaparmál c. 18) Loki den Donnergott auf seiner Fahrt zum Riesen Geirröd begleitet, nennt der isländische Skalde Eilif Gudrunarson (Ende des 10. Jahrh.) in seiner das gleiche Abenteuer besingenden „Thorsdrápa“ Thjalfi als Reisegefährten.

Zu dieser unserer Auffassung Thjalfis — sein näheres Verhältnis zu Thor werden wir gleich noch zu erörtern haben — stimmt es aufs beste, wenn die Mythendichtung des 10. Jhs. auch eine Schwester desselben, namens *Roskva*, kennt, die sicher als „die Fruchttragende“ mit dem gleichbedeutenden Verbum got. *ga-wrisqan*, altnord. *roskva-sk* „wachsen, reifen“, *roskr* „tüchtig“ zu verbinden ist.<sup>2</sup> Wie Freyr und Freyja wird man sich auch dieses geschwisterliche Vegetationspaar zweifellos als zugleich auch in ehelicher Gemeinschaft lebend gedacht haben.

Die gotländische Ursage nennt weder eine Gattin noch eine Schwester Thielvars; hingegen erwähnt sie ohne nähere Angaben eine gewisse *Huitastierna* als Frau seines einzigen Sohnes Hafpi. Nun begegnen wir in den Schöpfungsmythen immer wieder der Vorstellung, daß der Sohn mit seiner eigenen Mutter (der Erdgöttin) vermählt ist, und andererseits haben wir gesehen, was vor allem in der Agni-Überlieferung deutlich wird, daß Vater und Sohn, Erzeuger und Erzeugter (und das heißt in unserm Falle: Thielvar und Hafpi) letzthin eins sind. Daraus dürfen wir

<sup>1</sup> Snorra Edda, Skáldskaparmál c. 1. — Die oben vertretene Auffassung Lokis wird auch durch die allerjüngsten Ausführungen von Willy Krogmann, 'Loki': Acta Philologica Scandinavica 12 (1938), 59 ff. nicht erschüttert, mit denen ich mich demnächst an anderer Stelle kritisch auseinandersetzen gedenke.

<sup>2</sup> So Axel Olrik, Danske Studier 1905, 137; nicht „die Rasche“, wie Rudolf Much, Der germanische Himmels-gott (Abhandlungen zur germ. Philologie, Festgabe für Richard Heinzel, Halle a. S., 1898), Sonderdruck, S. 60, den Namen übersetzt und auf den Blitz deutet. — Zur etymologischen Verknüpfung vgl. noch É. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque (Heidelberg 1916) s. ὄρεθός.

den unabweislichen Schluß ziehen, daß Huitastierna der Name der gotländischen Inselgöttin, daß sie die Gattin und Mutter Thielvar-Hafpis gewesen ist. Siegfried Gutenbrunner hat den Namen *Huita-stierna* unlängst als Rindernamen „Weißstirn“ (dem nhd. „Blässe“ gleichbedeutend) erklärt, was „durch die religiöse Umwelt, in der wir uns hier auf ingwäonischem Gebiet befinden, wo in der Nerthusverehrung und in der Erzählung von Seelands Schöpfung durch Gefjon Kulte mit deutlicher Beziehung zum Rinde gut bezeugt sind“, nahegelegt werde.<sup>1</sup> Unbestreitbar ist jedenfalls, daß es sich um eine, letzthin mit Nerthus identische, Erd- und Muttergöttin handelt, um ihre gotländische Erscheinungsform. Nicht gesichert ist dagegen Gutenbrunners sprachliche Deutung. Man könnte auch daran denken, *-stierna* mit indogerm. \**sterno-* „Fläche“ (wozu auch ahd. *stirna* < \**sternjō*, nhd. *Stirn* gehören kann<sup>2</sup>, das im nordgerm. nicht bezeugt ist) griech. *στέρνον* „Fläche, Brust“, abg. *strana* < \**stornā* „Fläche, Gegend, Seite“, altind. *stūrṇā* „ausgestreut, ausgebreitet“ usw. zu verbinden. *Huitastierna* wäre dann — kaum die „Weißbrüstige, -busige“ (vgl. die griech. Bedeutung) als poetische Benennung der Göttin, sondern — „die blondgelbe (Acker)fläche“, an sich eine passende Bezeichnung der Erdgöttin und insbesondere auch der so fruchtbaren Insel. *Hvittr* bedeutet im Altnordischen nicht nur „weiß“, sondern auch „blond“<sup>3</sup>; auch die goldblonden Haare der Sif versinnbildlichen die goldgelben Ähren des Kornfeldes, und der germanische Getreide-name des „Weizens“ (germ. \**hwaitia*) gehört sprachlich mit dem Farbadjektiv zusammen. Zum Bedeutungsübergang von „ausgebreitete Fläche“ zu „Erde“ sei nur an altind. *prthu* „breit“ und *prthivi* „Erde“ (wozu auch nhd. *Feld*, altind. *fold* gehören) erinnert, und das von griech. *στέρνον* abgeleitete Adjektiv *εὐρύ-στερονος* „breitflächig“ findet sich schon in Hesiods Theogonie (v. 117: *Γαῖ' εὐρύστερονος*)<sup>4</sup> und nachmals in der griechischen Bukolik gerade als Beiwort der Erde. — Aber, so gut sich auch diese Auffassung begründen läßt, die einfachste und ungezwungenste ist doch wohl eine dritte Deutung: die „Weißsternige“, d. h. die kuhgestaltige Erdgöttin „mit einem weißen Stern auf der Stirn“, worauf heutige Tierbezeichnungen im nördlichen Norwegen wie *Stjerna* „die (Kuh) mit einem Stern auf der Stirn“ und *Stjern-pann* „Sternen-Stirn“ (im gleichen Sinne) führen.<sup>5</sup> . . . Für welche Erklärung man sich auch entscheiden mag, das eine steht jedenfalls außer allem Zweifel: der got-

<sup>1</sup> S. Gutenbrunner, Ztschr. f. deutsches Altertum 73 (1936) 161.

<sup>2</sup> Vgl. aber auch F. Kluge-A. Götz, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache<sup>11</sup> (Berlin 1934) s. Stern, Stirn.

<sup>3</sup> J. Fritzner, Ordbog etc.<sup>2</sup> II s. *hvittr*.

<sup>4</sup> Nach einem freundlichen Hinweis von F. Pfister.

<sup>5</sup> Vgl. Hallfred Christiansen, En studie over nordnorske husdyrnavn: Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap X (Oslo 1938) passim, s. die Indices des Bandes.

ländischen Ursprungssage liegt die Vorstellung zugrunde, daß sich der Feuer- und Fruchtbarkeitsgott mit der Göttin der Erde vereinigt und beide so zum Urpaar werden, von dem die ganze weitere Menschheit abstammt.

Während wir somit über das Wesen Thjalfis zu völliger Klarheit gelangt sind, wird eine eindeutige, sichere Erklärung seines Namens kaum möglich sein. Die verschiedensten Vermutungen sind schon vorgebracht und wieder verworfen worden<sup>1</sup>, und so will auch die folgende Deutung nichts weiter als ein Versuch sein, mit dem von uns erwiesenen Charakter des Gottes nachträglich nun auch den Namen in Einklang zu bringen. Wenn man Thjalfis Schöpfungs- und Zeugungskraft als sein kennzeichnendes Merkmal betrachtet, so ließe sich germ. \**þelfē* oder \**þelbē*, aus idg. \**tel-p-* oder \**tel-bh-* zur idg. Wurzel (*s*)*tel* „tröpfeln, harnen“ stellen; vgl. griech. *σταλάσσω* „tröpfeln“, *στάλαγμα* „Tropfen“, *τέλυμα* „Schlamm, Kot, Morast, Sumpf“, engl. *stale* „Harn“, nhd. *stallen* „harnen“ (von Pferden; schweiz. auch von Menschen), lit. *telžiū telžti* dass. usw.<sup>2</sup> Das bislang unerklärte Nebeneinander von altisl. *þjálfi* (*n*-Deklination) und altgutn. *þielvar* möchte sich am ehesten als uralter Wechsel von *n*- und *r*-Suffix begreifen, wie er z. B. in lat. *dōnum*; griech. *δῶρον* „Geschenk“, griech. *πίων* „fett“: *πίαρ* „Fett“<sup>3</sup> und vor allem auch

<sup>1</sup> L. Uhland, Der Mythos von Thor (Stuttgart 1836) 27 mit Anm. 12 = Schriften 6, 19: zu neuisl. *þjálfi*, n. 'labor', at *þjálfa* 'labore domare', also „der Arbeiter“ („der Arbeiter und die Rasche, Kinder eines Bauers; sie bezeichnen die unverdrossene menschliche Arbeit beim Anbau der Erde“). Vgl. auch R. Much, Der germ. Himmelsgott (1898) 46, aber auch H. Gering, Edda-Kommentar I (Halle a. S. 1927), 250. Unmöglich ist A. Olriks Verlegenheitsklärung (Danske Studier 1905, 138) von *þjal-fi* (eigentlich \**þjal-far*, vgl. gotl. Thielvar) zu altisl. *þel* „Grund, Kraft“ und *fara*, also „der stark dahineilende“; nicht besser auch E. Mogks Herleitung aus \**þewa-alfar* „der dienstbare Elbe“, s. Gering a. a. O. S. XVIII (Nachtrag zu S. 250). Auch die höchst scharfsinnige Deutung von S. Gutenbrunner, Zeitschrift f. deutsches Altertum 73 (1936) 159 f.: *þjalfi* < germ. \**þelban-* „Kurzform zu *þielvar* < recte! \**þelba-harja* „Fesselkämpfer“ (vgl. altisl. *þialfi*, *þialmi* „Schlinge, Fessel“) überzeugt nicht.

<sup>2</sup> Vgl. Walde-Pokorny, Wörterbuch der indogerm. Sprachen II (Berlin 1927) 642 s. 1. (*s*)*tel*. Zum Bedeutungsübergang von „fließen, tröpfeln“ zu „besamen“ vgl. z. B. germ. \**sihan*, \**sigan*, nhd. *seichen* usw. altind. *siñcati*, *sēcati* „gießt aus“, *sēka* „Benetzung, männlicher Same“, oder idg. \**verso-* „netzen, beträufeln“, griech. *φέρω*, *έση* „Tau“, altind. *varsati* „es regnet“, *varsā* „Regen“, *vr̥sanah*, m. „Hode“, *vr̥śah*, m. „Stier“ (eigentlich „Befruchter“), lat. *verrēs* (< \**versēs* „(Zucht-)Eber“ usf. — Vgl. auch den Namen des altlakonischen (illyro-hylleischen) Heros *Οἰβαλος*, d. h. „fututor“, zu griech. *οἰφω* „futuo“ (wozu auch germ. \**aib-* „Land, Gau“, vgl. z. B. *Burgund-aib* usw. gehört) s. zuletzt H. Krabe, Illyrisch u. Germanisch: H. Hirt, Festschrift II (Heidelberg 1936) 570; Ders., Die Illyrier in der Balkanhalbinsel: Die Welt als Geschichte 3 (1937) 292.

<sup>3</sup> Vgl. Hermann Hirt, Handbuch der griech. Laut- u. Formenlehre (Heidelberg 1912) 391 f. 339, Anm. 4.

in *Jānus*, dem Namen des römischen Gottes des Jahresanfangs und -umlaufs, altind. *yānah*, m. „Bahn“, n. „Gang“ neben germ. \**jera*, got. *jer*, ahd. *jār* „Jahr“ usw. vorliegt.<sup>1</sup> — Ob man nun dieser Etymologie zustimmt oder nicht, ändert an unseren früheren Feststellungen und Ergebnissen nicht das geringste, und anstatt uns in noch weitere ausführliche sprachliche Erörterungen einzulassen, die eben wegen der verschiedenen Anknüpfungsmöglichkeiten doch unsicher bleiben müssen<sup>2</sup>, wenden wir uns lieber noch einmal den religiösen Überlieferungen selber zu.

Besonders augenfällig ist Thjalfis Rolle als Begleiter Thors. Dies ist aber nur die individuelle Prägung einer Vorstellung, die weit über den germanischen Kulturkreis hinausgehend in größere Zusammenhänge eingeordnet werden muß und erst aus diesen voll verständlich wird. Auch die östlichen Lappen kennen einen kleinen Begleiter ihres Donnergottes, doch handelt es sich hier nicht um eine rein selbständige, parallele Bildung, sondern die Lappen haben sie, wie Axel Olrik gezeigt hat, den Nordgermanen, genauer: den Schweden, entlehnt<sup>3</sup>; zum mindesten liegt germanischer Einfluß auf ältere lappische Vorstellungen vor. Beachtenswert ist dagegen, daß auch der „gallische Juppiter“, d. h. der durch seine Attribute als Donnergott gekennzeichnete keltische Gott auf bildlichen Darstellungen zur Linken öfter einen kleinen Burschen oder Diener hat.<sup>4</sup> Eine aber geradezu schlagende Parallele zu dem germanischen Götterpaar Thor-Thjalfi findet sich in der indischen Religion, in dem Paar Indra-Vishnu, deren wechselseitiges Verhältnis man, soweit ich sehe, bisher noch nicht klar erkannt hat, so nahe man auch der Lösung schon gekommen ist.

Von den engen Beziehungen Thors zu Indra war bereits eingangs die Rede. Beiden gemeinsam ist auch die starke Betonung ihrer Zeugungs-

<sup>1</sup> Vgl. Walde-Hofmann, Lat. etym. Wb.<sup>3</sup> s. *ianus*; O. Huth, Janus (Bonn 1932) 25.

<sup>2</sup> Man könnte immerhin, worauf wenigstens kurz hingewiesen sei, auch an Verknüpfung von *Jialfi* mit der idg. Wurzel *st(h)el-* „stellen; stehend, steif; Ständer, Pfosten, Stamm, Stiel“ (s. Walde-Pokorny a. a. O. II, 643 ff. und bes. auch Heinrich Schröder, Indogerm. Forschungen 18 (1905/6), 509 ff.) denken, wozu u. a. gehören: idg. \**stelb-*: altisl. *stolpi* „Säule, Pfosten“, idg. \**stelp-*: altbulg. *stǫlpъ* 'columna, turris', russ. *stolpъ* „Säule, Pfeiler“ usw., also dann *Jialfi* etwa „Ithyphallos“ oder „Stock, Pfosten“ > „Phallos“? Doch gibt es von dieser Wurzel keine sicheren Zeugnisse für Formen ohne *s-*, oder darf man die idg. Wurzel *tel-* „Brett“ dazustellen? (Vgl. Walde-Pokorny a. a. O. I, 740 s. 2. *tel-* [die Bedeutung „flach, flacher Boden“ wäre dann sekundär] auch II, 643 s. 2. (*s*)*tel*) hierzu altisl. *jili* „Bretterwand, Diele“, *jilja*, f. „Brett im Boden des Schiffes“, finn. (< nord.) *teljo* „Ruderbank“, ahd. *dilla* „Brett“, abg. *tilo* „Boden“, wohl auch *tělo* 'simulacrum, columna' usw. (eigentl. („geschnitztes) Brett“ > „Idol“).

<sup>3</sup> A. Olrik, Danske Studier 1906, 65 ff.

<sup>4</sup> A. Olrik a. a. O. 1905, 138.

kräfte, die wir bei Thor schon kennen gelernt haben, und die bei Indra auch im Namen zum Ausdruck kommt, den Hermann Güntert ansprechend als personifizierte „Manneskraft“ gedeutet hat.<sup>1</sup> Neben ihm nimmt sich Vishnu wie ein Indra in Kleinformat aus: an naturhafter Kraft ihm völlig ebenbürtig, jedoch an Größe winzig neben ihm. Er wird als Zwerg von der Größe eines Daumens geschildert, und schon diese Däumlingsgestalt legt die Vermutung nahe, daß sie eine Phallosvorstellung birgt, wie es sich bei einem alten Fruchtbarkeitsgott, der Vishnu zweifellos ist<sup>2</sup>, geradezu von selbst versteht. Bestätigt wird dies durch seinen Beinamen *śipi-viṣṭa*, der ihn als ithyphallisch bezeichnet<sup>3</sup>, und in gleicher Richtung möchte ich den Namen *Viṣṇu* selbst erklären: idg. \**vis-nu-* „der Erzeuger“, d. h. mit dem idg. Suffix *-nu-* (das auch in germ. \**sunu-*, got. *sunus* usw. „Sohn“ vorliegt<sup>4</sup>) von der Wurzel *uei-s-* „kräftig sein“, vgl. lat. *vis*, pl. *vī-r-es*, gr. *ἰς* „Sehne, Kraft“ pl. *ἰνες* (< \**ἴσ-veś*), altind. *vayas* „Lebenskraft, Jugendkraft“ usf.<sup>5</sup>

Der Rigveda kennt Vishnu als Indras ständigen Begleiter; ein ganzer Hymnos (RV VI, 69) ist ihnen beiden gewidmet; er ist Indras Freund, und ihm ruft der Gott zu: „Freund Vishnu, schreite stark aus!“, als er im Begriff steht, die Vṛtra-Schlange zu bekämpfen. In seiner Begleitung öffnet er den Stall der Kühe; zusammen ziehen sie — ganz wie auch Thor und Thjalfi — aus, um die Brut der Dämonen zu erschlagen. „So groß wie ein Daumen wandert Vishnu, der Herr, durch die Welt, um die Rākṣasas (Dämonen) zu töten.“ Seine berühmteste Tat aber ist das Durchmessen der Welt — der Erde, des Luftreiches und des Himmels —

<sup>1</sup> H. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland (1923) 13f., wonach der Name *Indra* auf einen alten heteroklitischen *r-n*-Stamm zurückweist, der seinerseits zur idg. Basis \**oid-* „schwollen“ gehört, vgl. griech. *οἰδέω* „schwollen“, ahd. *eiz* „Geschwür“, aisl. *eista* ‘testiculus’ usw. — „es geht auf seine ‘schwollende Manneskraft’“.

<sup>2</sup> Vgl. auch K. Rönnow, *Trita Āptya*, eine vedische Gottheit: Uppsala Universitets Årsskrift 1927 II, 93f.

<sup>3</sup> Vgl. bes. Karl F. Johansson, Solfägeln i Indien: Uppsala Universitets Årsskrift 1910, 13f.: *śipi-* = *śepa-* ‘penis’, lat. *cippus* „spitzer Pfeiler aus Holz oder Stein“ (ursprüngl. „Pfahl“), lat. *scipio* „Stab“, griech. *σκίπων* dass. usw.; *śipi-viṣṭa-* somit: „den i *liṅga* (penis) varande“ d. h. „der sich im Phallos befindet“ (d. h. die verkörperte Zeugungskraft). Vgl. jetzt auch J. W. Hauer, Glaubensgeschichte der Indogermanen I (Stuttgart 1937) 115 („der im Organ der Zeugung Wirkende“). — Abweichend, aber weniger überzeugend stellt H. Güntert, Der arische Weltkönig usw. S. 305 ff. das zweite Kompositionsglied *-viṣṭa-* zu altind. *viṣṭi-*, *viṣṭubhī-* „wechselnd“, ahd. *wehsal*, lat. *vices* usw. und bezieht es auf das An- und Abschwollen des Phallos.

<sup>4</sup> Zur Bildung vgl. Wilhelm Wilmanns, Deutsche Grammatik II. Wortbildung (Straßburg 1899) § 234, 3.

<sup>5</sup> Andere Etymologien des Namens s. bei Johansson a. a. O. 47, Anm. 2; Güntert a. a. O. 306f.

mit den drei Schritten, das Hervorbringen seiner dreifachen Fußspur. was die vedischen Hymnen immer erneut preisen<sup>1</sup>: „Dreimal ist dieser Gott über diese Erde ausgesritten . . . Über diese Erde ist Vishnu ausgesritten, dem Menschen zum Wohnsitz verhelfend . . . weites Wohnen hat er geschaffen“. „Über das Irdische ist er mit drei Schritten weit hingeschritten zu weitdringendem Leben“. „In seinen weiten drei Schritten wohnt alles, was ist“ usf. Und auch hier sei an eine Tat Thjalfis erinnert: In der Erzählung von Thors Besuch bei Utgardloki (Gylfaginning c. 44—46) ist es Thjalfi, der mit Hugi, d. i. dem „Gedanken“, um die Wette läuft; darum nennt ihn Snorri auch den „fußschnellsten aller Männer“ (*allra manna fót hvatastr*). Ist hier bloßer Zufall im Spiele? oder steckt, wenn man es heute auch durchweg in Abrede stellt, nicht doch in jener märchenhaft stilisierten Erzählung der jüngeren Edda uraltes mythisches Gut? . . .

Ganz offenbar ist der phallische Ursprung bei einigen griechischen Gottheiten niederen Ranges, die zumeist gleichfalls in Verbindung mit größeren auftreten. Als Hephaistos' Gehilfe wird ein gewisser Kēdaliōn genannt; der Sage nach soll ihm Hera den Gott bald nach dessen Geburt zur Erziehung und Unterweisung in der Schmiedekunst übergeben haben, und durch seinen Namen, die durch die Hesych-Glosse *κῆδαλον αἰδοῖον* erhellt wird, erweist er sich als alter phallischer Dämon.<sup>2</sup> Nicht minder deutlich ist dies bei einer zweiten Gestalt, bei Telesphoros, der als Kapuzenmännlein, also als 'puer cucullatus' und d. h. als vermenschlichter Phallos, dargestellt wird<sup>3</sup> und oft allein erscheint, daneben aber, bezeichnenderweise, auch zusammen mit weiblichen Gottheiten wie Demeter, Aphrodite und Hygieia auftritt, am häufigsten jedoch mit dem Gott Asklepios, dessen Zeugungskraft jener kleine Begleiter eindringlich und gegenständlich betonen soll.<sup>4</sup> Die Gestalt des Arztes

<sup>1</sup> Vgl. die Belege bei H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (1923) 229; auch H. Güntert, *Der arische Weltkönig* usw., S. 293 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie* XI, 108 s. Kedalion.

<sup>3</sup> Vgl. Roschers *Lexikon der griech. u. röm. Mythologie* V, 309 ff.; A. B. Cook, *Zeus II*, 2 (Cambridge 1925) bes. S. 1089 ff.; auch F. R. Schröder, *Germanentum u. Alteuropa: Germ.-Rom. Monatsschrift* 22 1934, 196. — Völlig verkennen die Telesphoros-Bildwerke Preller-Robert, *Griech. Mythologie*<sup>4</sup> I (1894) 527, wenn sie in der kleinen Figur, in einen dicken Mantel gehüllt und mit einer gleichartigen Mütze auf dem Kopfe, den „leibhaftigen Ausdruck eines in der Wiederherstellung befindlichen Kranken“ sehen wollen, und ebenso noch U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen II* (Berlin 1932), der S. 471 f. die Darstellung „läppisch genug, als ein in Flausch gehülltes Kind, Rekonvaleszent“ nennt.

<sup>4</sup> Auf andern Bildern erscheint Asklepios einen Pinienzapfen in der Hand haltend, was gleichfalls ein Symbol der Fruchtbarkeit ist. Die Schlange weist auf seine Verbindung mit den chthonischen Mächten hin, hat aber ebenso

Asklepios, der von Norden her zu den Griechen gekommen ist<sup>1</sup> und einen sicher ungriechischen Namen trägt<sup>2</sup>, geht in ununterbrochener Tradition auf die des urzeitlichen Medizinmannes und Schamanen zurück, wie es u. a. im finnischen „Kalewala“ (3. Rune, V. 201f.) heißt:

Von den Ärzten ist der Schöpfer,  
Von den Helfern Gott der erste.

Für seine Handlungen bedarf und bedient sich der Schamane eines Schutzgeistes, der ihm bei seinen gefährvollen Jenseitsreisen hilfreich zur Seite steht. So haben etwa bei dem kalifornischen Indianerstamm der Shasta einzelne Mythenhelden einen ratgebenden Vogel in ihren Haaren verborgen oder ein warnendes Kaninchen an ihrem Körper versteckt, und die kalifornischen Wintun erzählen sich, wie der Himmelsgott Olebis seine Frau, die ihm geraubt ist, nicht finden kann, und wie dann der Schamane sich aufmacht, sie zu suchen — mit Hilfe eines daumen-großen Männchens, das er unter seinem Haar festgebunden hat und das dem Besitzer mit Ratschlägen behilflich ist.<sup>3</sup>

Den starken Einfluß schamanistischer Vorstellungen und Überlieferungen auf die griechische Welt hat Karl Meuli unlängst in einer ausgezeichneten Abhandlung klar herausgearbeitet<sup>4</sup>, Leopold v. Schroeder bereits vor Jahren für das Lied des „Medizinmannes“ (Rigveda X, 97) das Fortleben derselben im alten Indien erwiesen und auch die Gestalt des Quacksalbers, des Doktor Eisenbart in deutschen volkstümlichen Umzügen zum Vergleich herangezogen<sup>5</sup>, und Robert Stumpff hat die mittelalterlichen Arzt- und Salbenkrämerspiele des geistlichen Dramas erfolgreich aus altgermanischen Kultspielen hergeleitet.<sup>6</sup> Da ist es nun

wie der Stab auch phallische Bedeutung; beachte auch die Verehrung des Asklepios  $\pi\alpha\iota\varsigma$  mit seiner Amme, namens Trygon, in Arkadien (Pausanias VIII, 25, 11), womit wieder etwa Freys Beiname *Lýtir* d. i. „der Kleine, Däumling“ zu vergleichen ist, s. hierzu F. R. Schröder, Der Ursprung der Hamletsage: Germ.-Rom. Monatsschrift 26 (1938) 85f.

<sup>1</sup> Sein ältestes Heiligtum lag im thessalischen Oberlande, in Triikka (vgl. Preller-Robert, Griech. Mythologie<sup>4</sup> I, 517); sein nachmals berühmtestes in Epidaurus in Argos.

<sup>2</sup> Vgl. die schwankenden Namensformen, die H. Ammann, Glotta 25 (1936) 5f. zusammengestellt hat.

<sup>3</sup> Vgl. Richard Dangel, Taikomol und Marumda, zwei kalifornische Schöpfer: Studi e Materiali di Storia delle Religioni X (1934) 49f. — Vermerkt sei noch, daß auch die afrikanischen Masai einen Knaben als Gefährten (und Heilbringer) des „schwarzen Gottes“, des guten im Himmel wohnenden Gottes kennen, vgl. Hermann Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker (Berlin 1936) 57ff.

<sup>4</sup> K. Meuli, Scythica: Hermes 70 (1935) 121ff.

<sup>5</sup> L. v. Schroeder, Mysterium u. Mimus im Rigveda (1908) 369ff. 448f. 462.

<sup>6</sup> R. Stumpff, Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas (Berlin 1936) 222ff.

gerade im Zusammenhang unserer Erörterungen überaus bedeutsam, daß in jenen Stücken dem Arzt sehr häufig ein Diener und Gehilfe beigegeben ist in der bekannten Gestalt des Rubin, die, wie Stumpff selber feststellt, vielfach „geradezu phallische Züge“ aufweist — das beste Seitenstück zum griechischen Asklepios und seinem Diener Telesphoros!

Wenn wir mit Hilfe dieser Parallelen die enge Verbindung zwischen Indra und Vishnu, die K. F. Johansson noch „für in gewisser Hinsicht schwer deutbar“ hielt<sup>1</sup>, zu erklären versuchen, so kommen vornehmlich zwei Möglichkeiten in Frage: Entweder stellt Vishnu, der in der vedischen Zeit noch sehr zurücktritt und erst später zu einer machtvollen Gottheit wird, eine frühere Entwicklungsstufe dar, über die Indra bereits hinausgewachsen und zum großen Gott, zum Hauptgott der Vedazeit, emporgestiegen ist — so wird das Verhältnis Kedalions zu Hephaistos aufzufassen sein — oder Vishnu ist nichts anderes als die Zeugungskraft Indras selbst und erst nachträglich zu einem selbständigen Gott, anfänglich zweiter Ordnung, geworden — so beurteilt A. B. Cook das Verhältnis des Telesphoros zu Asklepios<sup>2</sup>, und wir werden bald in der germanischen Überlieferung ein Beispiel dieses Vorganges kennen lernen . . . Für welche Auffassung man sich entscheidet, ist im Grunde einerlei. Letzthin fallen nämlich diese beiden Möglichkeiten in eins zusammen, zum mindesten sind beide Vorstellungen so nahe miteinander verwandt, daß sie sich immer wieder gegenseitig beeinflussen konnten, um sich so schier unlösbar zu verschlingen. Das Entscheidende ist, daß beidemal „der Phallos Ausdruck des Männlichen überhaupt war; daß in ihm sich dieses in seinem ganzen Umfang manifestiert.“<sup>3</sup>

Nach diesen Darlegungen braucht über das Verhältnis Thjalfis zu Thor nichts mehr gesagt zu werden; es leuchtet ohne weiteres ein, daß er ganz dem Vishnus zu Indra entspricht.

Freilich muß noch eine dritte und letzte Möglichkeit kurz erwogen werden, mit der wenigstens grundsätzlich zu rechnen ist. Stammt vielleicht Thjalfi aus einer vor(indo)germanischen Schicht des Nordischen Kulturkreises, wie es m. E. sicher für die Wanengottheiten (Nerthus-Njörd, Freyr und Freyja) anzunehmen ist? Die Beziehung Thors zu Thjalfi wäre in diesem Fall ganz wie die oben erwähnte von Apollon zu dem sicher vorhellenischen Hyakinthos zu beurteilen, und auch für Vishnu wäre immerhin teilweise Herkunft aus vorarischen indischen Kulte ernstlich in Betracht zu ziehen, zumal wir wissen, wie stark gerade den „Geist

<sup>1</sup> K. F. Johansson, *Solfägeln i Indien* S. 21.

<sup>2</sup> A. B. Cook, *Zeus* II, 2 S. 1089.

<sup>3</sup> Franz Altheim, *Epochen der römischen Geschichte* I (Frankfurt a. M. 1934) 244.



von Mohenjo Daro“ phallische Vorstellungen beherrscht haben<sup>1</sup>, die seit dem Niedergang des brahmanischen Glaubens in den jüngeren Religionsbildungen Indiens geradezu mit elementarer Gewalt wieder hervorbrechen. Zwar ist der Name Thjalfis (wie auch der Vishnus) im Gegensatz zu dem des Hyakinthos gut aus indogermanischem Sprachgut erklärbar, aber das besagt noch nicht unbedingt, daß er wirklich von jeher rein indogermanisch war. Er kann immerhin auch erst nachträglich indogermanisiert worden sein, ein Problem, dem die Forschung bislang zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von Egon Frh. v. Eickstedt, Arier und Nagas, Das historische Gegenspiel in der Kultodynamik des indo-ceylonesischen Völkerkreises: H. Hirt-Festschrift I (Heidelberg 1936) 357 ff.

<sup>2</sup> Methodisch lehrreich ist für dieses ganze Problem der Aufsatz von A. Schulten, Die Griechen in Spanien: Rheinisches Museum f. Philologie N. F. 35 (1936) 289 ff., bes. Kap. 4 „Pseudogriechische und gräzisierte Ortsnamen.“ — Ich verweise nochmals auf die oben S. 208 Anm. 1 erörterte Streitfrage, ob der Name Apollons indogermanisch ist oder nicht. Auch bei *Adonis* sind, rein sprachlich gesehen, beide Auffassungen möglich. Die auf Grund des gelegentlich bezeugten anlautenden *h-* (in *Ἄδων*; *Ἄδωνις* auf einer Vase) von Paul Kretschmer, Glotta 7, 29 ff. 10, 235 ff. vorgeschlagene Herleitung von Griech. *ἀνδάνω* „gefalle“ ist ganz unwahrscheinlich (jene Schreibung wird auf sekundärer, volksetymologischer Verknüpfung mit dem Wortstamm beruhen); an sich unanfechtbar — sprachlich wie religionsgeschichtlich! — ist die Erklärung Vittore Pisanis (die ich nur aus P. Kretschmers Literaturbericht, Glotta 26 (1932) 250 f. kenne) von *Ἄδων* als die paroxytonierte Form von *ἄδῆν* 'membrum virile', wogegen die doch wohl als Einwand gedachte, rein gefühlsmäßige Bemerkung Kretschmers nichts verschlägt, wenn er hinzufügt: „Der Gedanke, daß Adonis, das Ideal männlicher Schönheit eigentlich nur das personifizierte membrum virile sei, hat für den Verfasser offenbar nichts Abschreckendes.“ Aber trotzdem glaube ich, daß vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus die Herleitung von *Adonis* aus semit. *adōn* „Herr“, die zuletzt W. W. Graf Baudissin, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 70, 423 ff. nachdrücklich verteidigt hat, weitaus die wahrscheinlichste bleibt. Dabei ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß das griechische Sprachbewußtsein den Namen (sekundär) mit *ἄδῆν* in Verbindung gebracht hat.

Wenn wir in diesem Zusammenhang noch ein letztes Mal auf den Namen *þialfi* zurückkommen dürfen: die hethitische Religion kennt einen (der kleinasiatischen, protochattischen Urbevölkerung entlehnten!) Vegetationsgott *Telepinuš* (var. *Telebinuš*), der seltsam an germ. *\*þelf-*, *\*þelb-* (<idg. *\*telp-*, *\*telbh-*) anklängt; aber man wird, wenigstens vorerst, gewiß vorsichtigerweise mit einem rein zufälligen Anklang rechnen wollen, wenn sich auch in der älteren und mittleren Bronzezeit (ca. 1800—1100 v. Chr.) gerade hethitisch-kleinasiatische Beziehungen zu Nordeuropa nachweisen lassen, die in ihrer Bedeutung bislang in keiner Weise genügend erkannt und gewürdigt worden sind. Ich behalte mir vor, darüber in andern Zusammenhängen eingehender zu handeln. — Von größter Bedeutung für die Beurteilung dieser ganzen Fragen ist natürlich auch das Problem der Sprache der nordischen Megalithiker, die m. E. sicher nicht indogermanisch gewesen ist, doch ist es völlig unmöglich, auf dieses schwierigste

## II. WODAN UND WÖLSI

Wir stellen die Gleichung an den Anfang, die die folgenden Seiten beweisen möchten: wie Thjalfi zu Thor verhält sich Wölsi zu Wodan.

Eine als Missionsbericht christlich gefärbte, aber in ihrem eigentlichen Inhalt echte und uraltertümliche Erzählung, die Geschichte von Wölsi (*Völsa páttir*)<sup>1</sup>, weiß zu berichten, wie in einem weltabgelegenen Bauerngehöft im nördlichen Norwegen einst zur Herbstzeit ein großer, fetter Lasthengst geschlachtet ward. Als man ihm das Fell abgezogen, schneidet der Knecht des Bauern das Zeugungsglied des Tieres ab, um es fortzuwerfen. Der Sohn des Bauern springt lachend herbei und trägt es in die Stube, wo die Mutter mit Tochter und Magd sitzt. Die Magd lacht laut auf, die feinere Tochter bittet den Bruder, das widerwärtige Ding hinauszutragen, — aber die Bäuerin nimmt es, trocknet es sorgfältig, hüllt es in Linnen, holt Lauch und andere Gräser herbei, damit es nicht faule, und legt es in eine Schachtel. Allabendlich bezeigt fortan die Familie diesem Pferdephallos ihre Verehrung. Die Bäuerin holt ihn hervor, legt ihn dem Bauern in den Schoß und spricht:

Gehegt bist du, Wölsi,	und gehütet wohl,
in Linnen gehüllt	und mit Lauch gestärkt.
Nimm an, Mörnir,	die Opfergabe!
Hier nun, Bauer,	nimm hin den Wölsi!

So geht der Wölsi am Tisch rundum und jedes sagt sein Sprüchlein her, ein gläubiges freilich nur die Bäuerin. — Von diesem Treiben hört der ältere Olaf, König Olaf Tryggvason (der im J. 1000 in der Schlacht bei Svolder fiel), macht sich dorthin auf und wohnt einer solchen heiligen Handlung bei, aber als die Reihe an ihn kommt, wirft er den Wölsi zum Entsetzen der Alten dem Hofhund hin, der ihn sofort packt, gibt sich zu erkennen — und bekehrt alle zum wahren Glauben.

Der Name dieses *Völsi* (aus germ. \**waluse*<sup>n</sup>) ist eine Ableitung von got. *walus*, altisl. *völr* usw. „Stab, Stock“, woraus sich, wie so häufig, die

Kapitel der Frühgeschichtsforschung hier auch nur andeutungsweise näher einzugehen; ich verweise nur auf Gustav Schwantes, Vorgeschichte (von Schleswig-Holstein) Bd. I der großen Gesamtdarstellung der Geschichte Schleswig-Holsteins, hrsg. von V. Pauls und O. Scheel (Neumünster i. Holstein) bes. S. 280, sowie auf Ernst Sprockhoffs geradezu meisterliche Skizze: Zur Entstehung der Germanen: H. Hirt-Festschrift I (1936) 255 ff.; ders. Die Nordische Megalithkultur (Handbuch der Urgeschichte Deutschlands Bd. 3. Berlin 1938).

<sup>1</sup> Vgl. F. R. Schröder, Quellenbuch z. germ. Religionsgeschichte (1933) Nr. 47; die Strophen auch in den *Eddica minora*, hrsg. von A. Heusler u. W. Ranisch (Dortmund 1903) Nr. XXIII und in F. Genzmers Edda. Übertragung Bd. II. Götterlieder Nr. 31.

Bedeutung „männliches Glied, Phallos“ entwickelt hat. Jene Erzählung bietet also ein ganz eindeutiges Beispiel für den Vorgang, den wir bereits im ersten Kapitel eingehend erörtert haben, daß das Zeugungsglied — in unserem Fall das eines Pferdes — zu einem selbständigen kleinen, zwerghaften Dämon werden kann.<sup>1</sup> Nun ist aber auch die Gestalt Wodan-Odins zu guten Teilen aus einem roßgestaltigen Dämon hervorgegangen, woraus sich die Gleichheit von Wölsi und Odin ergibt, genauer: daß Wölsi eine Vorstufe der großen Göttergestalt ist, die neben ihr und in ihr bis zum Ende des Heidentumes fortlebt. Wir müssen, um diese Auffassung fester zu begründen, etwas weiter ausholen.

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß sich auch innerhalb der germanischen Religion eine Entwicklung vollzogen hat, ein Aufstieg von primitiven, für unser Empfinden oft rohen Vorstellungen und Bräuchen zu höheren, geistigen Formen religiösen Lebens. Nicht nachdrücklich genug kann die völlig unhaltbare und unbegründete, alle tatsächliche Wandlung leugnende und alle Überlieferung vergewaltigende Irrlehre zurückgewiesen werden, daß der Germane von je und je nur Gott im Geiste, nur den Gott in der eigenen Brust verehrt habe. Der unanfechtbare Kronzeuge gegen diese Lehre ist die Gestalt Odins. Sie ist die eigenartigste der ganzen germanischen Götterwelt: sie wirkt so seltsam schillernd, so uneinheitlich und rätselhaft — und zwar deshalb, weil in ihr alle religiösen Stufen und Wandlungen germanischen Glaubens, unterste Schichten urzeitlicher Vorstellungen neben höchster Vergeistigung ihre deutlichen Spuren hinterlassen haben. Er ist ganz gewiß kein Gott „aus der Fremde“, wozu man ihn einzig aus Ratlosigkeit hat stemeln wollen, da der Gott sich eben nicht in das im voraus fertige eigene System hineinzwängen ließ.<sup>2</sup> Er ist so echt, so urgermanisch, ja weiter-

<sup>1</sup> Auch *Mornir*, das in den *pulur* der Snorra Edda unter den Schwert-heit beggnet, bedeutet hier „Phallos“ (also = *Völsi*), vgl. Magnus Olsen, *Norges Indskrifter med de ældre Runer II*, 2 (Kristiania 1917) 652 ff.

<sup>2</sup> Gegen Bernhard Kummers Odin-Auffassung in seinem Buch „*Mitgards Untergang*“ (2. Aufl. Leipzig 1935) vgl. bes. die scharfe, aber nur allzu berechnete Kritik von Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen I* (Frankfurt a. M. 1934) 335 ff.; ferner Germanien, Monatshefte für Germanenkunde 1937, 161 ff.; Richard Wolfram, *Oberdeutsche Ztschr. f. Volkskunde* 11 (1937) 27 f. Johs. Haller, *Das Papsttum I* (Stuttgart 1934) 503 f. bemerkt dazu, von Kummers Arbeit „kann ich nur sagen, daß mir kein Buch mit wissenschaftlichen Ansprüchen bekannt ist, in dem die Behauptung so sehr die Stelle des Beweises verträte“, und fährt fort: „Ob derselbe Verfasser in seinem Vortrag über *Germanische Weltanschauung nach altnordischer Überlieferung* (Leipzig 1933) noch wissenschaftlich sein will, ist mir zweifelhaft.“ Zu den Arbeiten Kummers und seines Kreises vgl. jetzt vor allem die kritischen Auseinandersetzungen bei Helge Ljungberg, *Den nordiska Religionen och Kristendomen, Studier över det nordiska Religionskiftet under Vikingatiden* (Stockholm 1938) 7 ff. u. ö.

hin gar so indogermanisch wie nur irgendeiner! — mag auch der eine oder andre Zug in seinem Gesamtbild südlicher Herkunft, in späteren Zeiten auf ihn übertragen worden sein.

In die großen Göttergestalten höherer Religionsstufen sind stets und überall mannigfache dämonische Kräfte verschiedener Artung und Herkunft zusammengefloßen. Das ist auch bei Odin deutlich zu erkennen; und auch das wird deutlich, daß eine seiner Keimzellen, und zwar eine der wichtigsten, der roßgestaltige Dämon und die gerade auch mit diesem Tier vielfach verbundene Vorstellung des Totendämons ist. Das Roß, das er reitet, ist ursprünglich der Gott selbst, und ebendiese seine Roßgestalt scheint mir die wenigstens gutenteils indogermanische Herkunft des Gottes zwingend zu beweisen. Hat man doch das Pferd mit vollem Recht das kennzeichnende Haustier der Indogermanen genannt. Dazu kommt noch ein zweites: Bei zahlreichen indogermanischen Stämmen ist uns ein altertümliches Pferdeopfer mit ausgesprochen phallischen Zügen bezeugt, das mit völliger Sicherheit bis in die indogermanische Urzeit zurückreicht<sup>1</sup> und mit seiner Fruchtbarkeitsmagie die andere Seite des Pferdekultes beleuchtet, zugleich ein Zeugnis der engen Wechselbeziehung zwischen Totenkult und Fruchtbarkeitsriten, die sich immer wieder beobachten läßt.

Auch aus Skandinavien besitzen wir eine Reihe wertvollster Überlieferungen für das Vorhandensein von Pferdekult und -opfer, deren bedeutsamste und aufschlußreichste jene Wölsi-Erzählung ist. Wölsikult und Odin-Verehrung, noch in der Spätzeit nebeneinander, beide gemeinsamer Wurzel entsprossen . . . das lehrt uns einmal, mit welcher unvergleichlicher Zähigkeit die rohen Vorstellungen der Urzeit neben den höheren Formungen des Glaubens fort dauern und diese gar überleben — und es führt zum andern eindringlich vor Augen, welche einen Aufstieg ohne gleichen Odin, vor allem im germanischen Norden, genommen hat. Der alte Toten- (und Fruchtbarkeits-)dämon, der Gott der Ekstase und der kultischen Männerbünde, der Vater allen Zaubers, der Finder der Runen und der Quell der Dichtung . . . er ist der Ausdruck höchster Geistigkeit jener frühgermanischen Welt geworden.

Mit Wölsi hängt auch der Name des berühmtesten Heldengeschlechtes, der Wölsungen (altisl. *Völsungar*), auf das engste zusammen.<sup>2</sup> Die

<sup>1</sup> Seine nächsten Verwandten hat dieser idg. Kult im Kaukasus und in Mittelasien, besonders bei den Turko-Mongolen, vgl. Wilhelm Koppers, Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde: *Anthropos* 30 (1935) 1 ff.; ders. Pferdeopfer u. Pferdekult der Indogermanen: in dem von ihm hergestellten Sammelband, Die Indogermanen- u. Germanenfrage (Salzburg 1936) 279 ff.; Robert Bleichsteiner, Roßweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker: ebda. 413 ff.

<sup>2</sup> Rein sprachlich ist natürlich auch die Ableitung des Namens *Völsungar*

einleitenden Kapitel der Wölsungensage enthalten die Vorgeschichte von Sigurds Geschlecht. Der Ahnherr ist Odin, von ihm führt der Stammbaum über Sigi zu Rerir und weiter zu Wölsung, der mit einer Wunschmaid Odins, der krähengestaltigen Hljód, das Zwillingpaar Sigmund und Signy zeugt, und aus der Ehe dieser beiden Geschwister geht der Held Sinfjötli (der ältere Halbbruder Sigurds) hervor. — Daß in dieser Genealogie nicht alles in Ordnung ist, hat schon vor langen Jahren vornehmlich Rudolf Much aufgezeigt.<sup>1</sup> Wie die Geschlechtsnamen etwa der Karolinger oder der Hegelingen einen Karl und Hetel<sup>2</sup> als Ahnherrn voraussetzen (die uns ja auch wirklich überliefert sind), so verlangt die Bezeichnung des Geschlechts als Wölsungen einen Stammvater Wölsi, und dieser steht auch tatsächlich an der Spitze — nur unter anderem Namen, unter dem Odins. Dazu kommt, daß Wölsung, der in der Saga als Sigmunds Vater auftritt, gar kein Individualname ist, sondern allgemein jeden Nachkommen Wölsis, jeden Angehörigen des Geschlechts bezeichnet. Als Einzelglied der Ahnenreihe ist er erst eine späte Schöpfung, und dies wird auch durch das altenglische Beowulfepos bestätigt, wo Sigmund (v. 877. 897) *Wælsing* und *Wælses eafora*, „Nachkomme, Sohn des Wäls“, heißt. Damit gewinnen wir unter Ausscheidung der beiden Glieder Sigi und Rerir, die allgemein als nachträglich eingeschoben gelten und es auch zweifellos sind, folgenden stark verkürzten, echten Stammbaum: Odin(-Wölsi) — Sigmund(-Wölsung) und Signy, seine Schwester und Gattin — Sinfjötli. — Ein, wie sich gleich zeigen wird, höchst bedeutsames Ergebnis.

Die Saga erzählt im weiteren Verlauf von König Wölsung, wie er einst „eine herrliche Halle herstellen ließ, und zwar in der Weise, daß eine mächtige Eiche in der Mitte stand. Die Zweige des Baumes ragten mit ihren schönen Blättern über das Dach der Halle hinaus, der Stamm aber reichte hinab in die Halle, und man nannte ihn 'Kinderbaum' (*barn-stokkr*).“<sup>3</sup> Später, auf der Hochzeit seiner Tochter Signy mit König

von got. *walis* „auserwählt“ usw. möglich, das nach Hans Kuhn, *Anzeiger f. deutsches Altertum* 56 (1937), 156 (gegen J. de Vries, *Altgerm. Religionsgeschichte* II, 283) „zum deutschen Heldennamen nicht schlechter paßt als das Zeugungsglied eines norwegischen Bauerpferdes“ — gewiß, aber der Kritiker übersieht ganz die religionsgeschichtlichen Probleme und Zusammenhänge, die m. E. unbedingt für die oben verfochtene Erklärung sprechen.

<sup>1</sup> Vgl. R. Much, *Der germ. Himmeltgott* (1898); zuletzt: *Ztschr. f. deutsches Altertum* 61 (1924) 118 f.

<sup>2</sup> Über *Hetel: Hegelingen* (< \**Hetlingen*) vgl. Heinrich Schröder, *Ztschr. f. deutsche Philologie* 54 (1929) 181 f.

<sup>3</sup> Die Handschrift hat mit Abkürzungszeichen: „b<sub>w</sub>n stock“, was sowohl als *barn-* wie als *bran-* aufgelöst werden kann (vgl. die kritische Ausgabe der *Völsunga saga ok Ragnars saga loðbrokar* von Magnus Olsen, Kopenhagen

Siggeir von Gautland — „als die Männer am Abend bei den Frauen saßen, da trat ein Mann herein in die Halle, unbekannt allen von Aussehen. . . Er hatte einen fleckigen Mantel um, war barfußig und trug Leinosen, die am Bein zusammengeknüpft waren; auf dem Haupte hatte er einen lang herabhängenden Hut; er war sehr hochgewachsen und alt und einäugig. Dieser Mann hatte ein Schwert in der Hand und ging nach dem Kinderbaume; er schwang das Schwert und stieß es in den Stamm, so daß das Schwert bis an den Griff eindrang. Allen Männern versagte die Stimme dem Greis gegenüber. Da nahm er das Wort und sagte: 'Wer dieses Schwert aus dem Stamme zieht, der soll es von mir als Geschenk erhalten, und er soll es selbst als wahr beweisen, daß er niemals eine bessere Waffe in der Hand gehalten hat, als diese ist.' Hierauf ging der alte Mann aus der Halle, und niemand wußte, wer er war, oder wohin er ging.“ Alle versuchen nunmehr, die Waffe aus dem Stamm herauszuziehen, alle vergeblich, — doch als Sigmund, König Wölsungs Sohn, hinzutritt, da „zog er es aus dem Stamme, und es war, wie wenn es los da läge vor ihm.“<sup>1</sup>

Die allgemeine Auffassung geht dahin, daß es sich in dieser Erzählung um ein zwischenvölkisches Wandermotiv handle, das ganz von ungefähr und willkürlich einmal auch auf Mitglieder dieses berühmtesten germanischen Heldengeschlechtes übertragen worden sei. Vor vielen Jahren hat F. Liebrecht<sup>2</sup> bereits auf die griechische Theseussage hingewiesen, nach der Poseidon und Aigeus einst die gleiche Nacht bei Aithra, der nachmaligen Gattin des letzteren, ruhten. Beim Abschied legt Aigeus sein Schwert unter einen Stein und heißt Aithra ihr den Sohn zu senden, wenn dieser den Stein zu heben und so das Schwert zu nehmen imstande sei. Sie gebiert Theseus. Als er erwachsen ist, teilt ihm die Mutter die Worte seines Vaters mit, Theseus zieht das Schwert heraus und begibt sich zu Aigeus nach Athen. — Es ist Liebrechts bewunderungswürdiger Belesenheit nicht entgangen, daß das gleiche Motiv auch in dem, wohl auf eine Kymrische Artursage zurückgehenden, altfranzösischen 'Merlin' (aus dem Anfang des 13. Jahrh.) wiederkehrt: König Uter Pendragon ist gestorben, ohne einen rechtmäßigen Thronerben zu hinterlassen, da Artur als solcher nicht anerkannt ist. Als sich die Großen des Reichs am Weihnachtstage vor der Kirche versammeln, sehen sie dort einen viereckigen Stein und mitten auf ihm einen eisernen

1906—08, S. 5), aber die erste Lesung verdient unbedingt den Vorzug vor der zweiten, wonach *bran-stokkr* = *brand-stokkr*, d. h. „Schwert-Baum“, wäre.

<sup>1</sup> Nach der Übersetzung von Paul Herrmann, Isländische Heldenromane (Thule Bd. 21. Jena 1923).

<sup>2</sup> Germania 16 (1871) 214; ferner bes. Sophus Bugge, Iduns Æbler: Arkiv f. nord. filologi 5 (1889) 38 ff.

Amboß, in dem ein Schwert, bis zum Griff hineingestoßen, sitzt. Auf seinem Knauf steht in goldenen Buchstaben zu lesen, daß der, welcher das Schwert herausziehen könne, der Landeskönig werden solle durch die Wahl Jesu Christi. Alle Anwesenden bemühen sich, doch keiner bringt es zustande. Zufällig kommt auch Artur des Weges, faßt das Schwert am Griff und zieht es mühelos heraus. Danach steckt er es zunächst wieder hinein, wiederholt die Probe sodann in Gegenwart aller Großen und wird König . . .

Der Zusammenhang dieser Sagen, insbesondere der des Artuskreises, mit der isländischen Sagaerzählung ist offenkundig. Nur fragt es sich — und hier möchten wir einsetzen — ob die Wanderfabel wirklich so ganz willkürlich und ohne jeden Anlaß in die Geschichte der Wölsungen eingefügt worden ist, oder ob eine ältere Überlieferung sie gleichsam magnetisch anzog, um dann von jener allerdings völlig verdeckt zu werden. Wir wollen das letztere zu erweisen versuchen, genauer: daß die Wurzeln der heroischen Dichtung, die der Prosaerzählung der Wölsungensaga zugrunde liegt, im Bereich des germanischen Mythos ruhen.

So gewiß, wie gesagt, jene Wanderfabel hineinspielt — in einem Zuge weicht die Sage von ihr ab: an Stelle des Steines, unter dem das Schwert ruht oder in den es hineingestoßen wird, spricht sie von einem Baum, von der Eiche, und das ist keineswegs belanglos. Denn daß zwischen diesem Baum und dem germanischen Weltbaum irgendeine nahe Beziehung besteht, hat man längst gesehen und erwogen, aber das wahre Verhältnis beider zu einander nicht erkannt. Unzweifelhaft ist nach der Beschreibung seines Äußern der unbekante Alte, der unvermutet in die festliche Halle tritt, niemand anders als Odin. Es ist der Gott, der Ahnherr des Geschlechtes selbst, der das Schwert in den Stamm der Eiche stößt. Die ganze Szene aber ist die heroische Umstilisierung einer völlig anders gearteten Vorstellung, und zwar, um das Ergebnis gleich vorauszunehmen, dieser: Der Blitzgott befruchtet durch den Hieb seiner Waffe (der Axt, des Hammers oder Schwertes usw.) die Baum- (und Erd-)Göttin, und diese gebiert ein Zwillingpaar, das hier in der heroischen Welt die Namen Sigmund und Signy führt. Daher heißt die Eiche der „Kinderbaum“, und daher erklärt sich auch das „Inzest“-motiv, die Geschwisterehe, aus der Sinfjötli hervorgeht. Ich habe unlängst an anderer Stelle den Nachweis erbracht, daß die Geschwisterehe der beiden Wölsungen bis in die Einzelzüge der Erzählung mit altindischen und iranischen Überlieferungen sowie einer Sage der nord-sibirischen Tschuktschen übereinstimmt und auf einen uralten indogermanischen Mythos zurückgehen muß, der freilich letzthin weit über den engeren Kreis des Indogermanentums hinausführt.<sup>1</sup> Dieses Ergebnis ist

<sup>1</sup> F. R. Schröder, Germanische Heldendichtung (Vortrag), nebst einer Studie zur Heroisierung des Mythos (Philosophie und Geschichte 55. Tübingen 1935)

zugleich eine überaus wertvolle Stütze für unsere Auffassung vom Ursprung der Odins-Eiche, die ja der gleichen Motivgruppe der Wölsungensage wie das Inzestmotiv angehört, und ihr kommt Hilfe noch von einer ganz anderen Seite.

Ein ähnliches Schicksal ist einer alten Kultmythe widerfahren, die mit dem Kult der heiligen Eiche zu Dodona verknüpft ist. Ein neuphiotisches Märchen aus Jannina, dem alten Dodona, erzählt folgendes<sup>1</sup>: Es war einmal ein Priester, der ging mit seiner Frau in den Wald, um Holz zu schlagen. Dort fanden sie einen Holzhauer, und mit diesem ging die Frau tiefer in den Wald hinein. Der Priester aber machte sich daran, mit seinem Beil einen Holzbirnbäum zu fällen. Er hieb so lange, bis nur eine Spanne breit übrig war, und wartete nun, daß seine Frau käme, um diesen Rest zu hauen. Der Baum aber war so dick, daß er nicht mehr hielt und von selber umfiel. Und wie das geschehen war, kam eine Bärin daraus hervor und sagte zu dem Priester: 'Du sollst bei mir schlafen'. 'Schweige', versetzte der Priester, 'ich bin ein heiliger Mann und darf so was nicht tun!' 'Das ist mir einerlei, tue, was ich dir sage', sprach die Bärin und sah dazu so grimmig drein, daß der Priester sich fürchtete und ihr, wohl oder übel, den Willen tat. Und als er wegging, eilte er so sehr, daß er sein Beil vergaß. Darauf gebar die Bärin ein Kind, das kräftig heranwuchs; weil es aber den anderen Bärenkindern nicht glich, so schalteten es diese Bastard.<sup>2</sup> Da fragte eines Tages der Junge seine Mutter, ob dem so sei, wie seine Brüder sagten. Und diese antwortete: 'Du hast das Beil zum Vater.' Der zieht nun aus, um mit Hilfe des Beiles seinen Vater zu suchen; er findet ihn und bleibt zunächst bei diesem. Sein unersättlicher Hunger aber veranlaßt den Vater, ihn zu einem Bäcker zu geben, von wo er schließlich zum König gelangt. Hier zeigt er seine Kraft, indem er sechzig Maultiere mit selbstgefälltem Holz beladet, und als der König, um sich des gefährlichen Gesellen zu entledigen,

30 ff. Ich hoffe, diese Studie auf Grund meiner inzwischen wesentlich reichhaltigeren Notizen bald einmal in erweiterter Form vorlegen zu können. — Kultischen Ursprungs ist auch, worauf ich hier nur kurz hinweisen möchte, die um den Eichenstamm gebaute Halle König Wölsungs: es ist die Hochzeitshütte, die der Himmelsgott für die Erdgöttin errichtet, vgl. zu dieser Vorstellung Robert Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt II* (München 1910) bes. 592 ff. dazu auch den oben im I. Kap. (S. 206) erwähnten japanischen Schöpfungsmythos.

<sup>1</sup> Nach Albin Lesky in seinem Aufsatz über 'Hellos-Hellotis': Wiener Studien, *Ztschr. f. klassische Philologie* 45 (1926/27) 152 ff.; 46 (1928) 48 ff. 107 ff., dieses Märchen 46, 55 (nach J. G. v. Hahn, *Griechische u. albanesische Märchen II* Nr. 75); vgl. auch Bernhard Schweitzer, *Herakles, Aufsätze zur griech. Religions- und Sagen Geschichte* (Tübingen 1922) 49 f.

<sup>2</sup> Zur „Knabenstreit“-Formel vgl. die Nachweise bei F. R. Schröder, *Nibelungenstudien* (Bonn 1921) 27 mit Anm. 2.



ihn gegen hunds-köpfige Dämonen aussendet, überwindet er diese und kehrt mit ihren Schätzen zurück.

Verschiedentlich ist bereits aufgezeigt worden<sup>1</sup>, daß in dieser Variante des Bärensohnmärchens eine alte Kultmythe steckt, die von jenem ungemein verbreiteten Märchentyp umspinnen worden ist. Es verlohnt sich für uns nicht, auf die mancherlei Unstimmigkeiten der Erzählung, die z. T. gerade durch die Verschmelzung von Kultmythe und Märchen entstanden sind, näher einzugehen. Entscheidend ist, daß die Bärin in dem Baum wohnt — sie ist ist sein 'numen' — und daß sie erst durch den Axthieb des Priesters veranlaßt wird, aus dem Baum herauszukommen; und „wenn sie später dem Jungen erklärt, das Beil sei sein Vater, so spricht daraus ganz deutlich die Vorstellung, daß der Schlag der Axt in den Baum als der eigentliche Zeugungsakt empfunden wird.“<sup>2</sup> . . . Und nun berichtet schon die alte dodonäische Kultlegende von einem „Holzfäller“ (*δρυτόμος*), namens Hellos, nach dem das Priesterkollegium der „Helloi“ seinen Namen erhalten habe. Dieser Hellos ist kein anderer als der männliche Partner der zu Dodona in vorhellenischer Zeit verehrten Erd- (und Eichen-)Göttin, die zu Gortyn auf Kreta und andernorts den Namen Hellotis führt, von dem der des männlichen Hellos erst nachträglich abgeleitet worden ist. Hellos' Waffe oder Werkzeug ist die Doppelaxt (*πέλεκυς, λάβρος*), das Symbol des Blitzes, und dieser versinnbildlicht seinerseits die zeugende Kraft des Himmelsgottes.<sup>3</sup> Nur eine Variante dieser Vorstellung ist es, wenn nach Plutarch Herakles der Omphale (d. i. der Erdgöttin, die am „Nabel“, *ὀμφαλός*, der Erde wohnt) die Doppelaxt zum Geschenk macht<sup>4</sup>, was gleichfalls die

<sup>1</sup> Von A. Lesky und B. Schweitzer a. a. O.

<sup>2</sup> Lesky a. a. O. 46, 57 (die Sperrung von mir).

<sup>3</sup> In den gleichen Vorstellungskreis würden auch die samothrakischen Kabinen gehören, wenn A. B. Cook, *Zeus II*, 1 (Cambridge 1925) 313 ff. mit seiner Deutung recht hätte: er sieht in *Ἀξίω-κέρσος* den Vater = 'he that cleaves with the Axe', in *Ἀξίω-κέρσα* die Mutter = 'she that is cleft with the Axe' und in *Ἀξίερος* beider Sohn = 'Axe-Eros' oder 'Axe-Spirit.' Hiergegen spricht jedoch einmal, daß dieselbe Bildungungsweise gleichzeitig aktivisch (-*Kersos*) und passivisch (-*Kersa*) gefaßt wird, und zum andern, daß Cook eigenmächtig die Rollen der Gottheiten vertauschen muß. Nach Mnaseas (beim Scholiasten zu Apollonios' *Argonautika I*, 971 p. 375 Keil, vgl. Kern, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie II*, 2625 f. s. *Axieros*) ist vielmehr *Axieros* = Demeter, *Axiokersa* = Persephone und *Axiokersos* = Hades. Die richtige, durchaus überzeugende Erklärung der Namen hat unlängst D. Detschew, *Axios: Ztschr. f. Ortsnamenforschung* 7 (1931) 193 ff. gegeben (vgl. dazu auch Hans Krahe, ebd. 11 (1935) 85 f.) womit jene Vermutungen Cooks hinfällig sind. Ganz unwahrscheinlich ist auch E. Benveniste's (Studi Etruschi 3, 249 ff.) Verbindung von *Axieros* mit dem Namen der etruskischen Göttin *acaviser* (*axaviser* etc.), vgl. dagegen S. P. Cortsen, *Glotta* 23 (1935), 164.

<sup>4</sup> Plutarch, *Quaest. graec.* 45; s. B. Schweitzer, *Herakles* 47.

Befruchtung symbolisiert. — Und von hier aus erschließt sich auch das Verständnis eines Zuges der 'Nibelungischen Erweckungssage', für die ich in einem früheren Aufsatz den sicheren Nachweis rituellen Ursprungs glaube erbracht zu haben<sup>1</sup>, des Zuges, wie Sigurd der schlafenden Jungfrau mit seinem Schwert die Brünne aufschneidet: fraglos die heroische Umstilisierung des kultischen Beilagers.

Später hat man zuweilen den Axthieb, der ursprünglich den Vollzug der „heiligen Hochzeit“ bedeutete, nicht mehr verstanden und als Baumfrevel aufgefaßt, wie uns u. a. verschiedene griechische Sagen bekunden<sup>2</sup>: so schlägt der Thessalerkönig Erysichthon seine Axt in die heilige Schwarzpappel oder Eiche der Demeter und wird dafür mit unerträglichem Heißhunger bestraft, und Halirrhothis erschlägt sich selbst bei dem Versuch, die heiligen Ölbäume der Akropolis mit der Axt zu fällen. Bei Nauders in Tirol steht ein uralter Lärchenbaum, der „heilige Baum“ genannt, aus dessen Nähe niemand Bauholz oder Brennholz zu nehmen wagt. Er soll bluten, wenn man hineinhackt, und der Hieb dringt zugleich ebenso weit in den Leib des Frevlers wie in den Baum.<sup>3</sup> Nach dänischem Glauben wohnt im Hollunderbaum die Hyldemoer, man darf ihn nicht umhauen, ohne plötzlich dem Tode zu verfallen.<sup>4</sup> Und ganz so wieder bei den Abessiniern: „Wenn ein Mann einen grünen und fruchtragenden Baum und besonders einen der großen und verehrten Bäume einhaut, so trifft ihn der Fluch Gottes. Oder auch der umgehauene Baum verflucht seinen Fäller in folgender Weise: Wenn der Baum umfällt, so kracht er; und dies Krachen ist sein Fluch. Und wenn nun der Fäller den Fluch hört, so spricht er zu dem Baume: 'Dein Fluch komme über dich selbst!' Oder er sagt auch: 'Ich habe dich nicht umgehauen, Nashorn und Elefant haben dich umgerissen.' Der Fäller spricht so, damit der Fluch nicht ihn treffe, sondern das Nashorn und den Elefanten. . .“ usf.<sup>5</sup>

Ein *δρνόμος*, ganz der gleichen Art wie Hellos zu Dodona, war zweifellos auch ein bislang seinem Wesen nach dunkler gallischer Gott, der „holzfällende“ Esus, der dargestellt wird, wie er mit einem

<sup>1</sup> Ztschr. f. Deutschkunde 1930, 433 ff.

<sup>2</sup> B. Schweitzer, Herakles 52 f.; Lesky, Wiener Studien 46, 59.

<sup>3</sup> Wilhelm Mannhardt, Germanische Mythen (Berlin 1868) 669 f.

<sup>4</sup> Ebd. 475. — Über Baumfrevel vgl. auch Lutz Mackensen, Volkskunde der deutschen Frühzeit (Leipzig 1937) 43 f.

<sup>5</sup> Enno Littmann, Abessinien (Hamburg 1935) 39 f. Zu der Ausrede: „. . . Nashorn und Elefant haben dich umgerissen“ vgl. die gleiche Abwälzung der Schuld bei der Tötung des Bären auf dem sibirischen Bärenfest, s. Ludwig Uhland, Abhandlung zu den Alten hoch- und niederdeutschen Volksliedern (hrsg. von H. Fischer, Stuttgart und Berlin o. J., 1. Teil S. 48); Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern (Stuttgart 1925) 39 f.; Leo Frobenius, Kulturgeschichte Afrikas (Wien 1933) 87 ff. u. a. m.

Beil von einem Baum Zweige abschlägt, — aber gewiß nicht, „um dadurch Land urbar zu machen“<sup>1</sup>, und ebensowenig darf man ihn in den Kreis der „Vorstellungen vom göttlichen Weltbaumeister“ einbeziehen, wie es Hermann Güntert gewollt hat.<sup>2</sup> Sein Bild empfängt helles Licht von der dodonäischen Kultmythe her.

Damit möchte ich auch die Entstehung der Wölsungenerzählung von Odins Schwerthieb in den „Kinderbaum“ aus einer alten germanischen Kultmythe für vollauf gesichert halten. Dieser im vorhergehenden nur durch außergermanische Vergleiche erschlossene Mythos steht aber auch innerhalb der germanischen Überlieferung nicht ganz vereinzelt da, vielmehr gibt es noch ein zweites Zeugnis, das wir aber jetzt erst völlig aufzuklären und als Variante der jener Kultmythe zugrundeliegenden Vorstellung zu begreifen in den Stand gesetzt sind — Lokis bislang rätselhafter Stammbaum.

Die Mutter Lokis, über die wir sonst nicht das mindeste erfahren, führt meist den Namen Laufey. Der Stamm gehört sicher (trotz Gerings Zweifel<sup>3</sup>) zu nhd. *Laub* usw., und *-ey* ist als Suffix zu fassen, urgerm. *-awiaz*, m., *-awiō*, f., das dem griech. *-αΐω-*, altind. *-avya-* entspricht. Laufey bedeutet also etwa „die Laubreiche“, was unzweideutig auf eine Baumgöttin weist, vielleicht auf eine Göttin des „ewig grünen Baumes“, wie es auch von der der Hellotis heiligen Platane zu Gortyn auf Kreta heißt, daß sie nie ihre Blätter verliere (ἡ οὐ φύλλοβολεῖ). Daneben ist uns noch ein zweiter Name bezeugt, *Nöl* (*Näl*), den man meist mit altnord. *nól*, f. got. *nēpla*, nhd. *Nadel* usw. verbindet und als „Nadelbaum“ oder „Föhre“ erklärt.<sup>4</sup> Für dieses Nebeneinander von „Laub“- und „Nadel“baum in der Benennung der Mutter könnte man an den Hain Glasir erinnern, der in Asgard vor dem Tore von Walhall steht und bei dessen Erwähnung Snorri von den „Nadeln oder Laub Glasis“ spricht (*barr eða lauf Glasis*)<sup>5</sup>, oder auch an die „Esche“ Yggdrasil (*askr Yggdrasil*), die nach Löfflers Nachweis ursprünglich ein Nadelbaum, eine

<sup>1</sup> So Carl Clemen, *Religionsgeschichte Europas I* (Heidelberg 1926) 322. — Als „baumfallenden Siedler“ erklärt z. B. auch Robert Eisler, *Caucasica 5* (1828), 90 mit Anm. 29 den Hellos *δεντρόμος*.

<sup>2</sup> So H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923) 113.

<sup>3</sup> H. Gering, *Edda-Kommentar I*, 319.

<sup>4</sup> Vgl. auch Eugen Mogk, *Hoops' Reallexikon der germanischen Altertumskunde III*, 163. — Anders, aber nicht überzeugend Jan de Vries, *The Problem of Loki* (F. F. Communications Nr. 110. Helsinki: 1933) 198: „About Laufey and Näl nothing can be said with any certainty; the last word may be a skaldic invention as a counterpart of Laufey. This name, however, is not less the product of later invention . . . It means literally: 'the island with foliage-trees' . . .“ Die Frauen-Keningar mit *-ey* „Insel“ dürften vielmehr durch falsche, volksetymologische Deutung mythischer Namen wie Laufey aufgekommen sein.

<sup>5</sup> Snorra Edda: *Skáldskaparmál c. 32* (34).

Eibe, gewesen ist.<sup>1</sup> Aber es bestehen doch gegen die Deutung von Nól als „Nadelbaum“ nicht unerhebliche Bedenken. Nirgends nämlich wird in den altgermanische Mundarten alt nord. *nól* usw. für die Nadeln des Koniferenblattes gebraucht. Darum nennt Gering jene Etymologie geradezu einen „bösen Anachronismus“<sup>2</sup>, und macht einen anderen Vorschlag, wonach *Nól* (aus germ. \**Nahalō*) zu griech. *νεκρός*, *νεκρός* „Toter, tot“, lat. *nox*, *nocere* „töten“, *nocere* „schaden“ usw. sowie der auf römisch-germanischen Weihsteinen bezeugenden germanischen Göttin *Nehalennia* zu stellen sei und somit als „Vernichterin, Töterin“ eine Todes- und Totengöttin bezeichne.<sup>3</sup> Wenn diese Erklärung das Richtige träfe, würde sich uns in ihren beiden Namen, Laufey-Nál, das Doppelantlitz der „Mutter Erde“ enthüllen, die die Toten in ihren Schoß aufnimmt und immer wieder „ihre Geschöpfe aus dem Nichts hervorspritzt“, denn „Leben ist ihre schönste Erfindung und der Tod ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben.“ . . . Aber das Problem verschiebt sich völlig durch die Tatsache, daß es eine alte indische Entsprechung zur nordischen Nól gibt, worauf Leopold v. Schroeder bereits vor dreißig Jahren hingewiesen hat<sup>4</sup>: In der vedischen Trilogie von der 'Wiedergewinnung des Agni' (Rigveda X, 51—53; nebst 10, 124), in der Agni redend und handelnd auftritt, führt der Gott, der in die Eihaut gehüllt ins Wasser fährt und wie ein Neugeborener wieder daraus herauskommt, nach der Tradition den Beinamen *Saucika*, eine Ableitung von altind. *sūcī* „die Nadel.“ „Wir haben hier also einen 'Agni Nadelsohn', der dem 'Loki Nadelsohn' auf das Merkwürdigste entspricht, wenn wir auch die Natur dieser 'Nadel' nicht mit Sicherheit bestimmen können.“<sup>5</sup> Eine Erklärung vermag auch ich nicht zu geben; aber wenn wir hier auch wenigstens vorerst nicht weiter kommen, so ist die indische Parallele doch von ganz unschätzbarem Wert, da durch sie die „Nadel“-Mutter des Feuergottes bereits für die indogermanische Urzeit gesichert wird, wie z. B. auch die Bezeichnung Agnis als *Apām napāt* „Abkömmling der Wasser“ sich durch die vereinzelte

<sup>1</sup> L. Fr. Löffler, *Det evigt grönskande trädet*: Feilberg-Festschrift 1911, 617 ff.

<sup>2</sup> H. Gering, *Edda-Kommentar I*, 320 Anm. 1.

<sup>3</sup> Zur freilich umstrittenen Etymologie von *Nehalennia* vgl. jetzt vor allem Siegfried Gutenbrunner, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften* (Halle-S. 1936) bes. S. 75 ff. Seine Bedenken gegen die Verbindung von *Nehalennia* mit *νεκρός* usw., weil „N. weder nach dem Wortlaut der Inschriften noch nach den Darstellungen auf den Altären als Todesgöttin erscheint“ (S. 80) erscheinen mir nicht schwerwiegend. Toten- und Fruchtbarkeitskult hängen aufs engste zusammen, und von Freyja wird in der ganzen reichen Überlieferung über sie auch nur gelegentlich ihre Verbindung mit den Toten erwähnt (Grimnismál 14; Egils saga Skallagrímssonar c. 78).

<sup>4</sup> L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda* (Leipzig 1908) 187. 220; ders. *Arische Religion II* (Leipzig 1916) 556 f.

<sup>5</sup> *Ar. Religion a. a. O.* Die Sperrung von mir.

altnordische skaldische Kenning *savar niðr* „Abkömmling der See“ (= Feuer!) gleichfalls als indogermanischer kultischer Ausdruck erweist.<sup>1</sup> — Zugleich überaus bedeutsame Zeugnisse für das gemeinsame religiöse Urerbe der indogermanischen Einzelvölker, dessen Wiedererschließung eine der allerdringendsten Aufgaben der Forschung ist.

Ohne weiteres verständlich ist uns nach den vorausgegangenen Erörterungen der Name von Lokis Vater. *Fár-bauti*, d. i. „der gefährlich Schlagende“ (zu nhd. *Gefahr* usw. und altisl. *bauta*, ahd. *bózzan* „schlagen, stoßen“)<sup>2</sup>; er ist die genaue Entsprechung der beiden „Holzfäller“ Hellos und Esus.

Für die Erzählung der Wölsungensaga haben wir als ursprünglich zweite Generation das Zwillingspaar Sigmund und Signy erschlossen, das in der mythischen Welt in dem Geschwister- und Gattenpaar Freyr und Freyja sein Vorbild hat. Nun wechselt in den mythischen Stammbäumen auf der zweiten Stufe mit dem Zwillingspaar häufig die — entwicklungsgeschichtlich betrachtet: ältere — Vorstellung des doppelgeschlechtigen Zwitter. Gerade einen solchen hat man des öfteren, und m. E. mit vollem Recht, in Loki vermutet, und das erklärt auch seine Beziehungen zu den Vegetationsdämonen<sup>3</sup>, wie es bei Freyr und Freyja völlig deutlich ist.

Wo in der Überlieferung noch eine dritte Generation erwähnt wird, tritt sie durchweg in der Dreizahl auf.<sup>4</sup> So hat auch Loki drei Kinder, und zwar finstere, chthonische Wesen: den Fenriswolf, die Mitgartschlange und die Göttin der Unterwelt, Hel.

Alle diese mythischen Stammbäume, für die es auch zahlreiche außergermanische Parallelen gibt, lassen sich auf ein festes Grundschema zurückführen:

I. Generation: Erdgöttin (androgyn, aber mit stärkster Betonung

<sup>1</sup> Vgl. Wolfgang Krause, Nachrichten der Göttingischen Gesellschaft der Wissenschaften 1925, 140; ders. Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und keltischen Dichtersprache (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 7. Jahr. Geisteswiss. Klasse H. 1. 1930) 17. 19. — Vgl. auch die öfter bezeugte lateinische Verbindung von *aqua et ignis*, in der man eine alte Kultformel vermutet, O. Huth, Janus (Bonn 1932) 26 mit Anm. 116.

<sup>2</sup> So Axel Kock, Indogerm. Forschungen 10 (1899) 99; vgl. auch H. Gering, Edda-Kommentar I, 49.

<sup>3</sup> Vgl. F. R. Schröder, Germanentum u. Hellenismus (Heidelberg 1924) 115 f. — Anders J. de Vries, The Problem of Loki bes. 215 ff.

<sup>4</sup> Die Wölsungensage ist kein Beweis gegen die Gültigkeit der Dreizahl, denn in dieser heroischen Sage, in der auch die dem Mythos entlehnte Geschwister- und Gattenpaare zum Problem geworden und völlig neuartig begründet wird (vgl. meine oben S. 227 Anm. 1 genannte Studie), geht es um die Erzeugung des Helden, des einen Sinfjötli — „Davon hat er so hohen Heldenmut, daß er beides, Sohnes- und Tochter-Sohn König Wölsungs ist“, erklärt Signy dem Bruder.

der weiblichen Hälfte: in mutterrechtlichen Kulturen). Himmels-gott (androgyn, aber mit stärkster Betonung der männlichen Hälfte: in vaterrechtlichen Kulturen).

jünger: Erdgöttin mit männlichem Partner, bzw. Himmels-gott mit weiblicher Partnerin.

noch jünger: Himmels-gott und Erdgöttin als „göttliches Ehepaar“.

II. Generation: Zwitter;

jünger: Zwillings-geschwister, die ehelich verbunden sind.

III. Generation: drei Söhne (oder Kinder).

Hiermit vergleiche man die folgenden germanischen Genealogien<sup>1</sup> (wobei die Generationen mit römischen Ziffern bezeichnet, die nachträglichen Erweiterungen in eckige Klammern gesetzt sind):

1. Die germanische Ursprungssage in Tacitus' *Germania* c. 2: I. Terra mater — II. Tuisto (d. i. „der Zwitter“) — [Mannus<sup>2</sup>] III. Ingväonen, Erminonen, Istväonen.
2. Der Schöpfungsmythos der Snorra Edda (*Gylfaginning* c. 4—6): I. die Kuh Audhumla (Erdgöttin in Kuhgestalt) — II. Ymir (d. i. „der Zwitter“) — [Buri—Borr<sup>3</sup>] III. Odin, Vili, Vé.
3. Die gotländische Ursage der Gutasaga: I. Thielvar (der männliche Partner der gotländischen Erdgöttin s. o.) — II. Hafpi (vermählt mit Huitastierna s. o.) — III. Guti, Graipr, Gunfaun.
4. Lokis Sippe: I. Fárbaumi ~ Laufey (Nól) — II. Loki — III. Fenrir, Mitgardschlange, Hel.
5. Die Wanen: I. Nerthus (Njörd) — II. Freyr ~ Freyja — III. fehlt.
6. Aus dem „Skadi-Mythen“ ergibt sich (was ich in einer größeren, abgeschlossenen, aber noch ungedruckten Arbeit näher begründet habe): I. der „Riese“ Thjazi (ein alter Himmels-gott) — II. Ull ~ Skadi — III. fehlt.
7. Das Wölsungen-Geschlecht: I. Odin (Wölsi) — [Sigi—Rerir—Wölsung—] II. Sigmund ~ Signy — III. Sinfjötli.
8. Die Hamlet-Sage<sup>4</sup>: I. Aurvendill (Saxo: Horvendillus) ~ Gróa (Erdgöttin) — II. Amlóði (Saxo: Amlethus) ~ „Ziehschwester“ — III. fehlt.
9. Bödwar Bjarkis Geschlechtsreihe in der *Hrólfs saga kraka* c. 17 ff.: I. Hring ~ Hvít — II. Björn ~ Bera — III. Elgfróði, Thorir, Bödwar. Daß diese Sippe ganz einem mythischen Stammbaum nachgebildet ist, bedarf einer näheren Begründung, die wir sogleich hier folgen lassen:

<sup>1</sup> Vgl. auch F. R. Schröder, *Germ. Schöpfungsmythen*: *Germ.-Rom. Monats-schrift* 19 (1931) 1 ff. 81 ff.

<sup>2</sup> Eine alte Variante zu Tuisto und Ymir vgl. F. R. Schröder, a. a. O. 91.

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 89 f.

<sup>4</sup> Vgl. F. R. Schröder, *Der Ursprung der Hamletsage*: *Germ.-Rom. Monats-schrift* 26 (1938) 81 ff.

Als Ahnherrn des Geschlechtes nennt die Hrólfssaga kraka einen König über Updalir im nördlichen Norwegen, namens Hring, der in zweiter Ehe mit der zauberkundigen Hvít, der Tochter des Finnenkönigs, vermählt ist. Aus erster Ehe stammt der Sohn Björn, zu dem die Stiefmutter in unerlaubter Liebe entbrennt. Björn heiratet Bera, die Tochter eines reichen Bauern, die ihm — es ist die dritte Generation — drei Söhne, Elgfrodi, Thorir und Bödwar schenkt. Aus Rache für die unerwiderte Liebe verwandelt Hvít den Stiefsohn in einen Höhlenbären und stiftet den König an, das gefährliche Tier zu erschlagen. Kurz vor seinem Tode steckt Björn in den Berg, in dem er als Bär haust, drei Waffen, je eine für seine drei Söhne, und diese vermögen nachmals nur die jeweils für sie bestimmte Waffe aus der Felswand herauszuziehen.

Um mit dem letzten Motiv zu beginnen, so hat man für dieses bereits auf die Ähnlichkeit mit dem des Odinschwertes im „Kinderbaum“ hingewiesen. Auffälliger noch ist das Gattenpaar der zweiten Generation mit ihren gleichen Namen *Björn* „Bär“ und *Bera* „Bärin“, was immerhin an Freyr und Freyja erinnert. Das Bärensohnmärchen spielt hinein, wie wir es auch bei der Kultmythe von Dodona beobachtet haben. Und hinter dem Motiv von der verschmähten Stiefmutter könnte sich eine ältere Überlieferung bergen, die jenes, gerade auch im altnordischen Schrifttum überaus beliebte Wandermotiv<sup>1</sup> angezogen hätte: die Vorstellung von der Liebe der Erdgöttin zu ihrem eigenen Sohn; auch diese beiden stehen zuweilen in einem Stiefverhältnis zueinander. So heißt es einmal in einem finnischen Lied von dem jungen Fruchtbarkeitsgott Pellervo:

Eine unterirdische Frau,  
ein Jüngling vom tiefen Acker,  
ruhte bei seiner Stiefmutter  
mitten in der Menge des Kornes,  
die Wölbung des Kornschiffs war das Lager.<sup>2</sup>

Auf eine Erdgöttin könnte nach unseren obigen Ausführungen über die gotländische Huitastierna auch der Name der Stiefmutter, *Hvít*, weisen. — Und wäre schließlich bei König Hring an den Gott Ull zu erinnern? Dafür ließe sich geltend machen, daß Magnus Olsen aus dem zweimal, in Hedemarken und N. Aurdal, bezeugten norwegischen Ortsnamen *Ringsaker* (älter *Ringisakr*) einen Beinamen \**Hringir* für Ull er-

<sup>1</sup> Vgl. meine Nachweise in der Ausgabe der *Halfdanar saga Eysteinsonar* (Altnord. Saga-Bibliothek Bd. 15) 16 ff.; Werner Lincke, *Das Stiefmuttermotiv in den Märchen der germ. Völker* (E. Eberings Germanische Studien H. 142. Berlin 1933).

<sup>2</sup> Vgl. M. Olsen, *Maal og Minne* 1909, 28.

geschlossen hat<sup>1</sup> — vgl. auch den Eid „bei Ulls Ring“ (*at hringi Ullar*), Altes Atlilied Str. 30 —: auf einem solchen Acker ward einst das „Beilager auf dem Ackerfelde“, die „heilige Hochzeit“ des Himmelsgottes (Ull) mit der Erdgöttin „in der Menge des Kornes“ gefeiert, „die Wölbung des Kornschiffs“ diene beiden als Lagerstatt. Nicht unterlassen möchte ich auch darauf noch hinzuweisen, daß bei Vossvangen (nördlich des Hardangerfjords) ein *Ringheim* und ein *Hvitheimr* (jetzt Dukstad) dicht beieinander liegen<sup>2</sup>, wo auch ein Ulvik und Ullensvang (also mit Ull und Ullin zusammengesetzte Ortsnamen) nicht fern sind, — also Ring- und Hvit- wie in der Saga nebeneinander!... Ich gebe bereitwillig zu: es ist ein stark hypothetisches Gebäude, aber es lassen sich doch nicht wenige und nicht ungewichtige Beweisgründe vorbringen, und wenn in der Wölsungensaga uraltes mythisches Gut mit Sicherheit aufgedeckt werden konnte, wird man berechtigt sein, dieselbe Frage auch bei der doch gleichfalls auf sehr alte Überlieferungen zurückgehenden Hrólfssaga Kraka zu stellen.

Während die Hrólfssaga auf rein nordgermanische Tradition fußt, müssen die Sagen von den Anfängen des Wölsungengeschlechtes auf die Franken zurückgehen, wie ja diese überhaupt als die eigentlichen Schöpfer des großen Zyklus der Sigfrid- und Burgundensaga anzusehen sind.<sup>3</sup> Dafür spricht u. a. der im Beowulf bewahrte Bericht von Sigmunds Drachenkampf, sowie die Gestalt Sinfjötli, die nicht auf den Norden beschränkt ist, sondern im Beowulf als Fitela wiederkehrt und in bairischen Urkunden des 9. und der ersten Hälfte des 10. Jahrh. in der Namensform Sintarvizzilo bezeugt ist.<sup>4</sup> Wie in der Nibelungischen Erweckungssage und bei dem Motiv der Geschwisterehe Sigmund und Signys handelt es sich also auch bei der Sage von Odins Schwert im Kinderbaum um jene Frage, die, wie ich immer wieder betonen möchte, für die Beurteilung der germanischen Heldensage nicht länger unterschätzt werden darf, um die Heroisierung des Mythos.

<sup>1</sup> Magnus Olsen, *Hedenske Kultminder i norske Stedsnavne I* (Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-filos. Klasse 1914 Nr. 4 Kristiania 1915) s. Register.

<sup>2</sup> Magnus Olsen, *Ættegård og Helligdom, norske Stedsnavn sosialt og religionshistorisk belyst* (Oslo 1926) 160.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu bes. auch Ludwig Wolff, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1934, 147 ff.

<sup>4</sup> Zur Namensform vgl. R. Much, *Ztschr. f. deutsches Altertum* 66 (1929) 15 ff.



## LOKI

### VON HERMANN SCHNEIDER IN TÜBINGEN

In dem Abschnitt Loki meines Buches über die Götter der Germanen (Tübingen 1938) habe ich es unternommen, Wesen und Herkunft des vielseitigen und vielumwobenen „Asen“ auf eine einfachere Art zu erklären, als sonst üblich ist. Das Buch will zu einem weiten Leserkreis sprechen, und so ist die Begründung durch älteres Zeugnismaterial nicht so eingehend, wie es zur Erhärtung meiner Ansicht erwünscht wäre. Ich versuche, dies hier nachzuholen.

Um die Jahrhundertwende sah man das fragwürdigste Wesen des altnordischen Götterhimmels noch harmlos und ohne Mißtrauen an und hatte die erschöpfende Formel für seine Natur zur Hand. Man fand an ihm „nichts, was sich nicht aus seiner Feuernatur erklärt“ (Much, Himmelsgott S. 245). Wie so oft in neuerer Zeit, hat sich auch dieses einfache „mythologische“ Bild getrübt dadurch, daß man die Gestalt volkskundlich beleuchtete. Celander und Olrik waren es zumal, die diese Bahn beschritten. Loki hörte damit nicht auf, Feuerwesen zu sein; im Gegenteil, folkloristische Zeugnisse wiesen ausdrücklich in dieser Richtung. Aber er war daneben noch vieles andere, die Widersprüche seiner Handlungen und die Mehrzahl seiner Namen verwirrten die Linien seiner Gestalt, die Einheit, die Celander erstrebte, war erzwungen, und Olrik wußte sich schließlich nicht anders zu helfen als dadurch, daß er das scheinbar so unfügsame Wesen in mehrere, verschieden benannte und in verschiedenen Reichen beheimatete Ursprungsgrößen zerlegte. Dadurch erst, kann man wohl sagen, ist das Lokiproblem verwickelt worden und erschien schließlich fast unlösbar schwierig.

Man durfte erleichtert aufatmen, als durch die eingehenden und vorurteilslosen Untersuchungen von de Vries sich vieles entwirrte (The Problem of Loki, FFC 110, Helsinki 1933). Das Hauptergebnis: Das ausgiebige und aufschlußreiche volkskundliche Lokimaterial, das sich über ganz Skandinavien ausbreitet — im übrigen germanischen Umkreis ist kein sicheres Zeugnis zu erlangen — besitzt entstellungsgeschichtlich keine Bedeutung für die Gestalt. Es läßt sich nicht glaubhaft machen, daß der Loki der Edda eine volkstümliche Vorstellung derart voraussetzt, wie sie noch heute im Norden ihr — in jeder Gegend gesondertes — Dasein führt. Das Umgekehrte: daß die eddische Gestalt ins Volk gedrungen und dort aufs mannigfachste weiterentwickelt worden ist, erscheint glaubhafter.

Mit den folkloristischen Stützen bricht aber auch der Glaube an den Feuerdämon zusammen; was die Edda bietet, ihn aufrecht zu erhalten, ist ohne Kraft und Bedeutung. Und damit ist auch der im älteren Sinne „mythologische“ Charakter Lokis geschwunden: es verbirgt sich in ihm keine Naturkraft, deren Walten durch menschliche Handlungen sinnbildhaft ausgedrückt wäre. Was von seinem wandelbaren und verschlagenen Wesen und seinen unberechenbaren, frechen und lustigen Streichen erzählt wird, will als bare Münze genommen sein.

Hier setzt de Vries mit seiner neuen Wesenserklärung ein: Loki ist der *trickster*, der betrügerische Spaßmacher der primitiven Religion. Ein Wesen an sich irdischer Erscheinungsform und irdischen Wirkens, das die eigene Geschicklichkeit, Wandelbarkeit und Tücke zum Dämonenrang emporgehoben hat. Eine solche Gestalt wäre von den Nordgermanen den Göttern gesellt und schließlich fast gleichgestellt worden. Es sind z. T. nahe Vettern Lokis, auf die de Vries verweist. Die Frage ist nur: war es wirklich germanischer Glaube, der eine solche Gestalt schuf, die wir der indischen Götterwelt viel mehr gemäß finden könnten als der unsern? Hat die überweltliche Vorstellung des Germanen bereits einen solchen spaßenden Zauberer gekannt, den man sich dann wohl durch Verehrung und Gaben geneigt machen mußte? Wir wissen bestimmt nur das Eine: daß die Dichter ihn gekannt haben. Loki hat zunächst einmal in der eddischen Poesie eine sehr mannigfache und schillernde Erzählrolle; Spaßmacher und böser Dämon, vertrauter Reisegefährte der Götter und hinterlistiger Betrüger. Diese Rolle mit ihren grellen Effekten und Widersprüchen den Poeten abzusprechen und dem gläubigen Volksgemüt einzuverleiben hat wenig Gewähr. Man müßte denn nachweisen können, daß er auch außerhalb der Verserzählungen ein kräftiges Leben führte. Und dazu fehlt jede Möglichkeit. Die volkscundlichen Gleichsetzungen, die sich vornehmen lassen, zwingen ja keineswegs zur Annahme rein volkstümlicher Entlehnung. Niemand wird bezweifeln, daß auch die frühe Eddadichtung folkloristisches Gut nahm, wo sie es fand.

Wir behaupten damit nicht, daß Loki ein Geschöpf dichterischer Erfindung war, sondern sagen nur: so wie ihn die Dichtung zeigt, hat er gewiß nicht im allgemeinen Bewußtsein gelebt; nicht so ausgearbeitet, nicht so unterhaltend, nicht so widerspruchsvoll. Eine Seite seines vielfältigen Wesens muß sich als die ursprüngliche erweisen lassen. Sein schillerndes Aussehen verdankt er nur der Kunst.

Man muß sich hüten, diese eine Seite, diese Grundnatur Lokis zu bejahend einzuwerten. Dies tut man, wenn man (von Olriks Mehrschichtigkeit noch nicht ganz freigekommen) in Loki auch den Erfinder und Wohltäter sieht. Die Fabel von diesem „Kulturheros“ Loki hat mehrere Wurzeln. Einmal die Prometheusgeschichte, die Olrik mit Recht in die

Nähe rückte. Die Ähnlichkeit geht aber nicht weiter, als daß Loki wie Prometheus von den erzürnten Göttern gefesselt wird. Der Grund dieses Zorns kann und muß hier und dort verschieden sein. Mit dem Feuerdämon Loki hat auch der alte Feuerbringer und Wohltäter der Menschheit zu verschwinden. Die Vorstellung, daß Loki Freund und Schützer der Irdischen ist, findet im älteren Quellenmaterial nirgends eine Stütze. An der Menschenschöpfung ist er nicht beteiligt, sondern Lodur, ein Fruchtbarkeitswesen, das sich dazu vorzüglich eignet. Und wenn etwas an den Lokigeschichten der Snorraedda späte Willkür ist, so die Erzählung von der Erfindung des Netzes durch Loki. Völlig wurzellos ist die reizende Geschichte im Färöischen Lokathattur, die einen gefährdeten Bauernsohn statt bei Odin und Hoenir bei Loki Schutz und Hilfe finden läßt. Der Kulturheros ist zu streichen gleich dem Feuerdämon. In seiner Altgerm. Religionsgeschichte (II 307 f.) ist denn auch de Vries dabei, ihn zu verabschieden. Und es gilt, die Quellen erneut zu befragen: welche der Wesenheiten und Erscheinungsformen Lokis hat Anspruch darauf, als alt, d. h. vordichterisch, glaubensmäßig zu gelten? Nur so kommen wir dem eigentlichen Loki nahe. Freilich, der Verschlagene dürfte es auch hier nicht leicht machen, ihm auf die Spur zu kommen und verlässige Auskünfte abzulisten.

Es wird das Gegebene sein, die Zeugnisse über Loki in zeitgerechter Reihenfolge durchzugehen. Die heidnischen Skalden machen den Anfang. Ich darf dabei abermals auf eigene frühere Ausführungen verweisen, die zu zeigen versuchen, daß die älteste Schicht von götterkundlichen Angaben der Skalden auf verlorenen Liedern eddischer Art beruht, erzählenden Götterliedern der Art wie sie, übersteigert oder verkrampft, noch in Thrymskvida und Hymiskvida vorliegen (Verf., Die ältesten Götterlieder der Nordgermanen, Sitz.-Ber. d. bayr. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1936, 7).

Die erste Erwähnung Lokis findet sich in dem Skaldengedicht Haustlög des Thjodolf aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrh. Mehr anspielend als darstellend, aber doch hinreichend deutlich, erzählt es die Geschichte von dem Riesen Thjazi, der einen Anteil am Ochsenbraten der Götter erlangt, von Loki heimtückisch geschlagen wird, den Angreifer darauf durch die Lüfte entführt und erst wieder freiläßt, als er ihm die Göttin Idun versprochen hat. Loki liefert sie auch listig aus, und die Götter, ihrer lebensspendenden Äpfel beraubt, werden alt und grau. Sie fallen über Loki, den Verursacher des Übels, her, binden und bedrohen ihn und erlegen ihm auf, die Geraubte zurückzuholen. Er vermag es in verwandelter Gestalt: als Falke fliegt er nach Riesenheim und bringt sie (in Gestalt einer Nuß) zurück.

Man sieht: dieses älteste ausführliche Zeugnis ist denkbar weit davon entfernt, zu einer urtümlichen Gestalt der Lokivorstellung zurückzuführen.

Es rückt nicht Anfänge ins Licht, sondern bezeichnet eigentlich schon das Ende der geschichtlichen Entwicklung: der dichterische Schwank von Loki, dem Unheilstifter, Verwandlungskünstler und Helfer steht bereits fertig da. Die gesamte Entwicklung bis zu dieser sehr ausgearbeiteten und künstlichen Stufe, also alles, was uns eigentlich an Loki interessiert, liegt vor unserem ältesten Zeugnis.

Es bleibt nur die Hoffnung, daß jüngere literarische Stellen imstande sein werden, ältere Vergangenheit zu erschließen. Ganz unbesehen wollen wir aber auch Thjodolfs Angaben nicht aus den Händen lassen. Zum mindesten können sie uns an allerlei Anderes erinnern.

Die Geschichte von der verpfändeten Göttin und der Hilfe, die der Verwandlungskünstler Loki leistet, findet sich ähnlich in der eddischen Fabel vom Riesenbaumeister, auf die eine Stelle der Völuspa anspielt; auch sie ist sicher Gegenstand früher Lieddichtung. Loki verwandelt sich hier in eine Stute, und zwar aus eigenem Vermögen, während er nach der Idunfabel (deutlich nur bei Snorri) in das Falkengewand der Freyja schlüpft. Jenes mutet altertümlicher an, aber darauf ruht kein Nachdruck. Von höchster Bedeutung ist dagegen eine Parallele, die sich an eine Haustlängstelle knüpfen läßt. In der 11. Strophe des Gedichtes heißt es: die Götter fanden den Verderber der Idun und banden ihn. Gewiß, Loki kommt wieder los. Aber es ist undenkbar, daß diese spielerische Verhaftung und Bedrängung des Ränkeschmieds, die sofort wieder rückgängig gemacht wird, älter wäre als die wirkliche und endgültige Fesselung, von der Völuspa und Snorraedda wissen. Sollte der Prometheusmythus oder die kaukasische Ortssage, an deren Einwirkung nicht zu zweifeln ist, erst an Loki geheftet worden sein, nachdem Thjodolf ihn zunächst einmal im Scherz hatte binden lassen? Das wird niemand glauben. Der Skald muß hier anspielen und seine epische Vorlage mußte anknüpfen an die ältere und bitterernste Vorstellung: Loki wird von den Göttern zur Strafe für ein schweres Unheil, das er angerichtet, gebunden — auf ewig oder bis Ragnarök.

Ist dem so, dann dürfte gleich der Wirkung, der Fesselung, auch die Ursache entlehnt sein. In Haustläng fallen die Götter über Loki her, weil er einen der Ihren ins Verderben gebracht hat. Das wird denn wohl auch ehemals die Ursache seines Verhängnisses gewesen sein. Wir wissen sonst kein todeswürdiges Verbrechen des Spaßmachers und Schelmen, als seine Beteiligung am Tode Baldrs. Idun läßt sich zurückgewinnen, Baldr nicht. Daher hier die endgültige Fesselung und Marter, dort das schnelle Entschlüpfen und Helfen.

Ziemlich einmütig hat man sich bisher dafür ausgesprochen, daß Lokis Rolle bei Baldrs Tod etwas Junges sei. Die Gründe, die man dafür anführte, haben keine Durchschlagskraft. Hauptsächlich maßgebend

mochte das Gefühl sein, daß die Baldr Geschichte bei Snorri an Überladung leide. Sie kennt ja zwei Mörder des Gottes, den „intellektuellen“, eben Loki, und den tätlichen, aber unwissentlichen Hödr. Das ist natürlich zuviel, und es spricht manches dafür, daß Hödrs Rolle die ältere ist. Aber es ist ja nicht gesagt, daß Lokis Vorgehen gegen Baldr immer genau das war, das wir aus der jüngeren Edda kennen. Es gab auch andere Wege, Baldr zu schaden, und schon de Vries vermutet, die Gestalt des Riesenweibs Thökk (= Loki), das sich weigert, um Baldr zu weinen, sei älter als der *ráðbani* Loki. Das Bestechende an dieser Ansicht ist der verstärkte Zusammenklang mit Haustlöng: man verlangte auch in der Baldrfabel von Loki, er solle dem verlorenen Gott die Rückkehr ermöglichen, und weil er das nicht tat, ereilte ihn das Verderben.

Der gewöhnliche Einwand: die *Völuspa* wisse noch nichts von Lokis Schuld gegen Baldr, ist unstichhaltig. Man kann mit mehr Recht aus den Strophen 31—35 des Gedichts herauslesen, daß der Dichter sie sehr wohl kenne. Die Vision des bestraften Verbrechers taucht der Seherin gleich neben der des blutigen Baldr auf, und so braucht nicht mehr gesagt zu werden, warum Loki gefesselt worden ist.

So wäre es denn doch möglich, von der frühesten, eben der Haustlöngstelle aus, zu einem alten Kern der Lokigestalt vorzudringen, der sich bei Thjodolf noch (nicht schon!) offenbart: die Grundsicht, der Wesenskern bei Loki ist böse. Nicht erst späte Willkür oder gar, wie man meinte, das Vorbild des (nach der Legende ja auch gefesselten) Teufels hat Loki in einen gebundenen Unhold verwandelt. Um 800 muß er in dieser Rolle schon bekannt gewesen sein, ganz zu Anfang der Götterdichtung. Und dann ist wohl auch die Vermutung erlaubt, daß das Böse, Verderbliche, ja Teuflische an ihm nicht erst Dichterwerk ist, sondern vordichterisch. Es war kein volkstümlicher *trickster*, den die epische Dichtung übernahm, sondern ein Geselle, dem man von vorneherein alles Schlimme zutrauen konnte. Natürlich waren es Dichter die ihn zum Urheber von Baldrs Verderben machten. Der Volksglaube wußte davon nichts. Aber er hatte die Gestalt bereitgestellt, die dazu nötig war.

Wie aber reimt sich dazu, daß in demselben Gedicht Haustlöng Loki als Vertrauter mehrerer Götter erscheint? Den Odin begleitet er auf der Fahrt, er ist *hugreynandi Hoenis* (12) *þórs of ríni* (8). Die Gestalt ist also doch nicht so eindeutig und leicht durchschaubar! Freilich verrät ja schon unser Gedicht, daß es unbedacht von den Göttern war, sich diesem Gefährten anzuvertrauen: *síðan sveik opt ásu* heißt es 12, und andere Zeugnisse der heidnischen Skalden zeigen dieselbe Doppelheit: Vertraulichkeit mit den Göttern, zumal Odin, und treulose Gesinnung (*vilgi trygg*, bei Eilif in der *Thorsdrapa*.)

Auf die finstere und böse Seite Lokis verweist das meiste, was die Skalden von seiner Verwandtschaft verraten. Darüber weiß man auch schon in den frühesten Zeiten der Dichtung allerlei, was wir nicht mehr recht verstehen. Eine Art Stammbaum ist den heidnischen Skalden bekannt: der Vater heißt Farbauti, die Brüder Byleipt und Helblindi. Von diesen Namen ist nur der letzte durchsichtig und daher vielleicht jünger. Die anderen sind ebenso unklar wie Lokis eigene frühe Beinamen Lopt (Finnur Jonsson: der durch die Luft reitende) und Hvedrung. (Die Belege siehe bei Kristensen, *Acta Phil. Scand.* V 85 f.). Nur der (spätere) Muttername Laufey stamt auf den des Sohns, und ihn gerade wollte man (Oirik, *Nordisk Gudeverden* S. 101) auf eine lappische Göttin zurückführen. Es waren also sicher keine alten Namenslisten, in denen sich diese Sippe ausgeformt hatte. Dennoch haben sich die Beziehungen zu diesen dunkeln Persönlichkeiten früh herausgebildet, und um 850 weiß jeder, wer Byleipts Bruder war. Die etymologische Undurchsichtigkeit der Namen verbietet die Annahme, daß es sich um billige Spielereien und Erfindungen handle. Vielleicht war die nordische Dämonologie wirklich reich genug, daß diese Namen dem Hörer etwas bedeuteten.

Den Unterschied zwischen verdunkelndem Alter und spielerischer Jugend zeigen die Namen von Lokis zwei Frauen: Angrboda und Sigyn. Unser Haustlög bezeugt diese schon und gibt zugleich einen neuen Beleg für den gefesselten Loki, wenn sie ihn *Sigynjar arma farmr*, Armlast der Sigyn nennt. Undurchsichtig, gleich der Mutter, sind die Söhne Nari und Narfi (vielleicht nur eine Doppelform). Also fast die ganze Sippe ist uns verschleiert und nur ihr Dasein gibt zu denken; es beweist ein starkes Interesse, eine stete Beschäftigung mit der Lokigestalt, vielleicht schon vor dem Einsetzen der ältesten Dichtung.

Um so klarer ist die jüngere Nachkommenschaft; auch sie freilich so alt, daß die Skalden des 9. und 10. Jahrh. über sie unterrichtet sind. Loki ist der Vater des Fenriswolfs (ebenfalls Haustlög, 8) und der Midgardschlange (zuerst in Eilifs Thorsdrapa). Also die ärgsten Dämonen des Verderbens stammen von Loki ab. Das war wohl der Hauptgrund dafür, daß man Loki selbst mit dem Weltuntergang in Zusammenhang brachte. Gewiß ist die Beziehung zum Fenriswolf nicht älter als die Vorstellung der Fesselung; sie schlang ein Band um die beiden. Ein neuer Beweis dafür, wie früh der gebundene Loki im allgemeinen Bewußtsein war! Die Midgardschlange ist nicht in erster Linie eschatologisches Tier, sondern immerfort ein Bedränger und Bedroher der Erde; Loki ihr Vater, das hieß: der Vater alles Bösen und Gefährlichen.

Deutlicher noch tritt diese Vorstellung zutage bei der dritten Bindung: Loki der Vater Hels. Davon ist oft die Rede. Hel ist Todesgöttin, ihr Reich unter der Erde. Sie ist nicht eigentlich Unhold und quält die

Menschen nicht besonders, Hel ist keine Hölle. Die Beziehung zu ihr sagt aber klarer als alles andere aus: Loki hat es mit dem Tode zu tun, sein Sitz ist unter der Erde. Das allgemeine Übel, das die anderen Sippen verkörpern, wird hier spezialisiert: Loki führt zum Tode.

Freilich er ist nicht der Tod. Im Gegensatz zu der fahlen blutlosen Hel sprüht er von Leben. Aber der Zweck seines Daseins scheint doch von Anfang, Leben zu zerstören, Verderben zu bringen. Von der Baldr-geschichte sprachen wir schon. Aber auch die humoristisch behandelte Vergreisung der Götter in Haustlång hat ihren ernstesten Hintergrund: der Loki, der Idun verpfändet, trachtet den Göttern nach dem Leben. Ein anderes heidnisches Skaldenlied, die Thorsdrapa, kennt offenbar die Vorstellung, daß Loki den Thor ins Riesenland lockte, um ihn zu verderben. Allenthalben Loki der Schädiger, der Lebende zur Hel treiben will.

Befragen wir nun die eddischen Zeugnisse, deren älteste mit der Thorsdrapa ungefähr gleichaltrig sind.

Reiche Aufschlüsse gibt gleich die Völuspa. Sie scheint die Geschichte vom Riesenbaumeister zu kennen, und es ist wohl möglich, daß in der verderbten Strophe 25, die darauf anspielt, der Name Loptr noch verborgen liegt. Wir erinnern uns: hier ist Loki schuld an dem übereilten Vertrag, der dem Riesen Freyja, Sonne und Mond ausliefern soll; also wiederum eine schwere Gefährdung der Götter. Das Zeugnis weist in der Richtung der letzten skaldischen.

Andererseits zeigt sich, daß man seit jenem Lied, das zuerst die Fesselung Lokis ersann und damit auf Haustlång wirkte, an dieser Vorstellung weitergebaut hat. Loki wurde gefesselt und rückte dadurch in die Nachbarschaft des Wolfes. Man machte nun nicht nur, wie wir schon wissen, die beiden zu Vater und Sohn, man erzählte auch von Loki, wie von Fenrir, er werde einst, am Ende der Dinge, loskommen. Diesen großen, das Verderben entbindenden Augenblick verwischt die Seherin zwar, wie die Befreiung Fenrirs. Aber sie hat eine Rolle für den freigewordenen Dämon des Verderbens im Weltuntergang bereit: Loki steuert den Kiel Naglfar, auf dem die Muspellmannschaft gegen die Götter heranrückt. Zum förmlichen Kampf mit den Asen tritt aber Loki hier nicht an. Das tut er erst bei Snorri, der ihn Heimdall gegenüberstellt; eine dunkle und für uns unergiebigere skaldische Überlieferung besagte, die beiden hätten schon einmal in Seehundsgestalt um das Brisingenkleinod miteinander gekämpft.

Sehr freigebig mit Auskünften über Loki ist die Liederreda sonst nicht. Das Wesentliche steht in dem Gedicht, das herkömmlicherweise nach ihm benannt ist: Lokasenna. Van Hamel (Neophilologus 14, 204) hat gezeigt, daß die jüngere Schicht, die Prosa, die sich um die Strophen herumlegt, in wichtigen Dingen von den Voraussetzungen des Gedichtes

selbst abweicht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß der Verfasser diese Aegisdrekka, das Göttergelage bei Aegir, zeitlich zwischen Baldrs Tod und Lokis Fesselung einschieben will. Und ebenso, daß Loki hier den Mord an Baldr verschuldet hat. Der Böse sagt es selbst mit ganz dürren Worten zu der klagenden Mutter:

*Ek svi réð er þú (Frigg) riða sérat  
síðan Baldr at sǫlom. (28)*

De Vries sträubt sich vergebens dagegen. Er meint (S. 173), Loki könne doch unmöglich Baldrs Mörder sein, wenn er sich so ungescheut zwischen den Göttern bewege! Darüber hat sich offenbar schon das 13. Jahrh. Gedanken gemacht und eine gute Lösung gefunden, die sicher ganz im Sinne des Dichters ist: *þar var gríðastáðr mikill*, da war eine große Friedensstätte. Also Loki ist auch hier der Grundböse, der Geist des Verderbens, nicht der Boshafte, der leichte Nadelstiche austeilte.

Seine zum Teil sicher späten, z. T. rein ersonnenen Weiberabenteuer sollen uns hier nicht beschäftigen, sondern nur die Winke, die das Gedicht über ältere Wesenszüge geben kann. Wir hören allerlei. Da ist zunächst die sehr wichtige Strophe 9, wo von alter Blutsbrüderschaft zwischen Odin und Loki die Rede ist: einst haben sie ihr Blut gemischt, und Odin gelobte, kein Bier zu trinken, das nicht auch Loki geboten werde. Das geht weit über die blasse Fahrtgenossenschaft hinaus, von der die alten Skalden wissen. Später (24) deutet Frigg an, daß man besser über diese gemeinsamen Taten von früher schweige; was von Odin zutage kommt, ist nicht recht rühmlich, und von Loki heißt es:

*átta vetr vartu fyr jǫrð neðan  
kjǫr mólkandi ok kona,  
ok hefir þu þar þörn borit  
ok hugða ek arga aðal.*

Loki unter der Erde, dahin würde der Vater der Hel in der Tat gehören! Neu und den Skalden unbekannt ist das zweigeschlechtige Wesen Lokis. Daß er Kinder geboren hat, bezeugt nochmals Njörd in Strophe 33, und das späte Hyndlulied weiß ausführlicher darüber Bescheid (Strophe 40). Vielleicht enthielt die Baumeisterfabel des 9. Jahrh. doch von Anfang an den Zug, daß Loki zur Stute wurde und das Zauberroß Sleipnir gearbete. — Strophe 49 der Lokasenna erinnert von neuem an die Fabel von Lokis Fesselung auf den Felsen und zeigt die Göttin Skadi dabei vor allem beteiligt.

Thrymskvida ist das einzige Eddalied, das Loki in der Rolle des geschäftigen und nützlichen Begleiters zeigt. Man hat lange Zeit dieses Lied für sehr alt gehalten, und so konnte es das Urteil über die Entwicklung von Lokis Gestalt und Rolle trüben.



Loki als Begleiter Thors — diese Vorstellung bezeugt schon Haustlång, sie bleibt schattenhaft in der Thorsdrapa und Hymiskvida 37; hier nur wird sie greifbare und heitere Wirklichkeit. Es muß aber schon ältere Eddalieder gegeben haben, die von ihr handelten. Das Zankgedicht zeigt Strophe 62 Loki wohlbekannt mit Thors schmählicher Ostfahrt, die den Zusammenstoß mit dem übermächtigen Riesen Skrymir brachte. Auch das Abenteuer mit Thjalfi und Röskva muß im 10. Jahrh. schon ausgebildet gewesen sein, und es gibt eine Stelle in Hymiskvida (die oben genannte), die Loki damit in Verbindung bringt und ihm einen bösen Streich zuschreibt. Demgegenüber ist es gewiß etwas Neues, wenn Loki in Thrymskvida mit Tat und Wort nur vernünftig und hilfsbereit erscheint. Er erkundet, wo sich der gestohlene Hammer Thors befindet; er hilft ein, als der verkleidete Thor gar zu arg aus der Rolle fällt. Zeichen der Jugend ist ja auch, daß der herkömmliche Gestaltentausch in unserem Lied durch derbe, schwankhafte Verkleidungslist ersetzt ist. Freilich bezieht das köstliche Gedicht gerade daraus seine Hauptwirkung. Aber es wäre hier ein noch größerer Fehler als sonstwo, wenn man gut und alt einander gleichsetzte. Die Entwicklungslinie ist deutlich: Loki verwandelt sich, Loki benutzt einen zauberischen Gegenstand, um eine fremde Gestalt anzunehmen (Freyjas Falkenkleid), Loki verkleidet sich.

Die schmale Liste der Stellen aus der Liederreda schließen wir ab mit einer bedeutsamen Erwähnung aus Fjölsvinnsmal, wo es von Lopt heißt: er habe *fyr nágrind neðan*, unten vor dem Tor des Totenreichs, den Zauberstab Laevatein gefertigt, der Eingang in Hels Reich verschafft (26). Da treffen wir ihn also wieder am alten Platz und in der alten Verbindung mit der Totengöttin.

Was wir bis jetzt wissen, genügt, um zu beweisen: es war ein Irrtum, wenn man, zuletzt noch und besonders eifrig de Vries (198 ff.), eine zunehmende Verschlechterung und Herabminderung der Gestalt Lokis behauptet. De Vries meint: er war wohl von jeher zum Satan prädisponiert, aber es war doch so, daß er am Anfang günstiger aufgefaßt und dann immer mehr herabgewürdigt wurde. Die christliche Gestalt des Teufels gab die letzten schwarzen Farben für ihn her (202). Er gehörte, so hören wir, eben von Anfang an zu den Göttern und zu den Dämonen.

Das heißt die Waffen strecken. Ein solch unmögliches und widersinniges Wesen würden wir nie begreifen können, weder künstlerisch noch glaubenspsychologisch. Zugegeben, daß die frühesten christlichen Götterlieder ihr Mütchen besonders gern an Loki kühlten, und daß noch Snorri ihm besonders übelwollte: es bedurfte keines späteren gehässigen Anstrichs gegenüber einer Gestalt, die schon den Dichtern um 800 bekannt war als Mörder Baldrs und als Vater Fenrirs.

Und da wir Loki doch ausschließlich bei Dichtern finden — warum verschmäht man die naheliegende Auskunft, das, was Wandel, Entwicklung und vielleicht Widerspruch bei ihm ist, einfach auf sie zurückzuführen? Das böse Wesen, das sie überkamen, wurde in ihren Händen eine dankbare Erzählrolle. Nicht nur ein finsterner Ränkeschmied, sondern auch de Vries *trickster*, ein Gleißner, ein Schauspieler und Heuchler. Er machte sich in der Maske der Freundschaft an die Götter heran. Mit einem stand er wohl schon von Alters gut, mit Odin; denn wir haben nicht den Eindruck, daß es zuerst eine vergnügliche Fabel war, die die beiden zusammenführte, sondern, daß hier eine vordichterische, verdunkelte Vorstellung spricht, die in die finstern Urgründe beider Gestalten hineinführt (ähnlich de Vries S. 198).

Über die Entwicklung dieser Erzählrolle, auch in dem jüngeren Überlieferungsstrang der Snorraedda, ist Sitzungsberichte 1936, 7 gehandelt. Snorri bringt neben Jungem und Willkürlichem sicherlich manches alte Erzählgut, d. h. Liedinhalte der späten Heidenzeit, wieder zu Ehren. Anderes, wie die Brisingenfabel, ist schon auf dem Wege zu ihm untergegangen. Keine der jungen Geschichten und keine sonstige Bemerkung Snorris dient dazu, Lokis Wesen weiter zu entschleiern. Der Zauberkünstler, der Dieb, der betrogene Betrüger begegnen in verschiedenen Schattierungen. Auch das 13. Jahrh. wurde, wie schon das 9., nicht müde, von Lokis Streichen zu hören.

Eine Überlieferung aber muß noch unsere besondere Aufmerksamkeit wecken, obschon Loki in ihr völlig zum Schatten, zum untätigen und unschädlichen Begleiter Thors geworden ist. Es ist die Geschichte von Utgardaloki.

Das Utgardalokiproblem hat man bisher meist unterschätzt. Die Gestalt ist in der Literatur nur zweimal bezeugt, bei Saxo und bei Snorri. Bei diesem in der ewig reizvollen Märchengeschichte vom betrogenen Gotte Thor, die, wie wir durch Sydow wissen, reich mit keltischem Erzählgut durchsetzt ist, und wohl deshalb für die nordische Göttervorstellung unergiebig erschien. Bei Saxo im Rahmen der Thor-killssaga, einer späten Erzählung, die schwerlich viel älter sein wird als Saxo selbst. Sie ist ein Gemisch von Fornaldarsaga und Reisebericht, der einen Vorstoß in polare Gegenden schildert.

Jugend, Phantastik und Fremdartigkeit unserer Geschichten haben aber mit Ursprung und Bedeutung des Namen Utgardaloki nichts zu tun. Er muß unser Nachdenken erregen, weil er zu unseren früheren Eindrücken von der Lokigestalt paßt. Der Loki, der zum Untergang führt und mit dem Tod zu tun hat, der in der Nähe der Hel zuhause ist, nicht als ihr Geschöpf, sondern als ihr Erzeuger, der *fyr nágrindr neðan* wirkt, ist mit dem Namen Utgardaloki trefflich gekennzeichnet. Allerdings ist

Alter und Bedeutung des Namens Utgardr sehr zweifelhaft, und in vorchristlicher Zeit ist er nicht bezeugt.

Nicht minder willkommen für uns wäre es aber, wenn Utgardaloki den Loki bedeutete, der nicht ursprünglich in Utgard war, sondern dahin erst gelangt ist; Loki in seinem Utgardexil. Eine Heimkehr wäre es dann auch gewesen, denn er gehörte ursprünglich ins unterirdische Schreckensreich. Aber wir wissen ja, die Dichter hatten sich um 800 dieser Unterweltsgestalt angenommen und sie als Spaßmacher und Schelm unter die Götter verpflanzt. Er hatte dort von Hause aus nichts zu suchen, die Götter mußten ihn wieder abstoßen und zurückbefördern. Dazu gab die neue Wendung der Baldrfabel — Loki steht hinter dem Tod des Gottes — und die Entlehnung vom Kaukasusriesen — der götterfeindliche Unhold wird gefesselt — die erwünschte Gelegenheit. Loki, kurze Zeit überirdisch und fast asengleich geworden, wird wieder in die Tiefe verbannt. Dieses „wieder“ spielt nun allerdings für die Dichtung keine Rolle: denn diese hatte ihn zunächst nur erhöht gesehen.

Bei Saxo ist Utgardilocus ausdrücklich der gefesselte Unhold. Er bleibt Dämon und furchtbar, wie ihm ja auch, aus Angst, Opfer dargebracht werden. Aber der kühne Reisende, der zu ihm vordringt, sieht ihn in Banden. Da scheint die Vorstellung: Utgard ist nicht Lokis gegebener Aufenthalt, sondern er ist dahin verbannt, wie Prometheus in den Tartarus. Hat bei einem Nachfahren die rasche Skizze der Völuspa so nachgewirkt, daß das noch bei Saxo eindrucksvolle Bild der Thorkeßsaga entstand, oder steckte doch irgend ein Volksglaube dahinter? Er müßte dann rein nur dem Utgardaloki gegolten haben, dem furchtbaren, unterirdischen Unhold, nicht dem gefesselten, denn der war Dichterwerk; und auf dieser späten Stufe — soviel kann man de Vries zugeben — mag endlich auch der gefesselte Teufel der Legende eingewirkt haben.

Snorris Utgardaloki ist im Vollbesitz seiner unheimlichen Macht und ein Erzzauberer, mit dem es niemand aufnehmen kann. Man hat wohl gemeint, es sei ein besonderes Zeichen für Lokis Tücke, daß er zu gleicher Zeit als harmloser Reisebegleiter an Thors Seite stehe und in seinem furchtbaren Gegner stecke. In Wahrheit sind es zwei verschiedene Schichten der Lokivorstellung, die sich hier begegnen. Lokis Rolle stellt einen letzten Ausläufer jener Fabeln dar, in denen er mit den Göttern wanderte. Erst tückischer Schädiger, ist er listiger Helfer geworden, der znnächst selbstgestifteten (Haustlöng, Regismal), dann von anderen gefügten (Thrymskvida) Schaden wieder gut machte. Schließlich bedeutet er als Gefährte gar nichts mehr, wie ja schon die Geirrödfabel eine eigentliche Rolle nicht mehr für ihn hatte. Utgardaloki kann nicht, wie de Vries meint, ein Name ganz später Zeit sein (ein Gegenstück zu dem

wirklichen Loki S. 213, oder der Name des verteufelten Loki in frühchristlichem Munde, „Höllensloki“ S. 214), sondern muß sich schon länger vorgefunden haben. Der Schöpfer dieser Meistererzählung wußte: es gab außer dem verschmitzten Göttergenossen noch einen anderen, der im fernsten Winkel des Dämonenreichs hauste. Es könnte die Urgestalt gewesen sein, zu der man so zurückfand, aber auch der ehemals gefesselte Unterweltsloki, dessen Bande man löste, um den bösen Erzzauberer der ganz unmagischen Körperstärke und dem einfältigen Selbstgefühl Thors gegenüberzustellen.

Was ist, nach alledem, Loki von Hause aus gewesen? Wir haben abgelehnt, in ihm zu sehen: die personifizierte Naturgewalt (das Feuer) das rein dichterische Geschöpf — eine Glaubensgrundlage schien uns durchzuschimmern — und den *trickster*; dieser ist uns eine Rolle, keine ursprüngliche Wesensbestimmung.

Loki war ein Dämon des Volksglaubens. Dämon — dieses Wort weckt starke Bedenken und sagt im Grunde gar nichts aus. Nur dann wird der Begriff anwendbar sein, wenn ein bestimmter sachlicher und stimmungsgemäßer Hintergrund für ihn erkennbar ist. Sachlich ergab sich: er ist ein Verderber, hat es mit Tod und Unterwelt zu tun. Stimmungsgemäß daher: er weckte Abscheu und Furcht. Es mochte ein beruhigendes Gefühl sein, ihn gefesselt zu wissen; nur ist der Volksglaube nicht dahin gelangt.

Von hier aus können wir auch das Zeugnis des Namens anrufen: die beste sprachliche Ableitung führt bekanntlich auf *lúka* schließen zurück. Das hat man in dreierlei Sinn verstanden. Am üblichsten ist, seine Rolle beim Weltuntergang beizuziehen: er erscheint am Ende der Dinge und führt es herbei. Aber wir wissen, daß diese Aufgabe ihm erst später zugefallen ist und farblos bleibt. De Vries hat auf eine ältere Stufe seiner Lebensgeschichte geraten: er ist mit *lúka* passiv verknüpft, nicht aktiv, ist also der geschlossene, gefesselte. Aber auch darin sahen wir ja etwas Jüngerer und Glaubensfremdes. Es bleibt nur die dritte Verknüpfung: Loki ist der Endiger des einzelnen Menschenlebens, also ein Dämon des Todes.

Nun verstehen wir auch seine immer als rätselhaft und beunruhigend empfundene Nachbarschaft zu Odin. Wir haben nicht den Eindruck, daß eine verlorene Dichterfabel zu uns spricht, wenn von Lokis und Odins Blutsbruderschaft die Rede ist. Friggs trauriger Rückblick verriet uns schon: es waren schattenhafte Ursprünge von Odins Dasein, an die da gerührt wurde, und wenn Loki sich in seine Nähe drängte, so sind wir versucht zu sagen: der vorgöttliche Odin meldet sich da, jedenfalls der vorasische, der verruchte Magie mit Toten treibt und einer niederen Glaubenswelt angehört; der Totendämon, der gespenstische Reiter auf

dem mißgestalteten Pferd, vielleicht gar dieses Pferd selbst. Der „chthonische“, der nur noch in einer Fabel sein Wesen zu treiben scheint, die man mit Recht den Lokischwänken ähnlich gefunden hat: in der Mär von Suttung und dem geraubten Dichtertrank, die ihn tierförmig, als Betrüger, Dieb und Meineidigen zeigt. Dem Norden ist bis in die spätesten Zeiten das Bewußtsein nicht verlorengegangen, daß Odin einmal einer solchen Welt angehört hat. Dichterisch drückt man das so aus: Odin war einst von Lokis Art und Lokis Freund. Hier scheint die Vorstellung des vertrauten Fahrtgenossen zu wurzeln, die dann auf verschiedene Götter übertragen wurde.

Ausschlaggebend ist nun, daß Loki für seine Person in diesem unterirdischen Wirkungskreise beharrt. Sein Name verrät zu jeder Zeit, daß er es mit Tod und Untergang zu tun hat, und es bedürfte dessen eigentlich gar nicht, daß seine Nachkommenschaft diese verderbliche Kraft noch ins Kosmische weitete. Odins Name zeigt seinen Träger aus unterirdischen Gefilden emporgetaucht; statt des bloß Negativen, des Vernichtens, drückt er wohl eine wilde und naturhafte, aber zu gleicher Zeit auch erhabene und ins Seelische hinüberführende Kraft und Wirkung aus. Er benennt noch nicht den Gott, aber auch nicht mehr den Totendämon. Daß er dieser einst war, spricht nur noch aus der Furcht seiner Anhänger vor seiner unberechenbaren Tücke. Auch diese teilt er also mit Loki.

Der Todesdämon, der überraschende Entführer, der tückische Endiger, das ist eine der ganz wenigen Vorstellungen „dämonischer“ Art, die sich für die Germanen wie für so viele andere Völker sicher belegen läßt. Es ist kein Einwand, daß diese Stelle in unserem heimischen Glauben schon besetzt gewesen sei, eben durch Odin. Eben er gibt sie ja vor unseren Augen frei. Es ist wahr, sie dauerte neben der des Himmels herrn an, und vielleicht legt noch der Stein von Tjängvide Zeugnis für sie ab. Aber daß ein und dieselbe dämonische Kraft unter verschiedenen Namen geht, ist nicht ungewöhnlich, namentlich wenn in ihr verschiedene Entwicklungsstufen und -tendenzen zutage treten. Zu der kahlen Auskunft: Odin und Loki waren ehemals „identisch“, werden wir nicht greifen wollen.

Vielleicht kann etwas die ehemalige Verwandtschaft noch bekräftigen: es schien uns, als sei die älteste greifbare und dichterisch gestaltete Lokifabel die Geschichte vom Baumeister. Um das Unheil von sich selbst und den Göttern abzuwenden, wird der Listige, wie später so oft, zum Tier. Die früheste Gestalt, die er annimmt, ist die des Rosses. Sie liegt ihm am nächsten, und ebendadurch tut er seine alte Wesensart als Totenführer kund. Dem veredelten und vergotteten Todesdämon wird das Roß beigeordnet, von dem immer Dämon gebliebenen erzählt man noch, daß er als Roß erscheinen konnte. Zu Anfang hätten danach die

Dichter noch Einzelheiten aus der volksläufigen Lokigestalt in ihre Fabeln eingehen lassen.

Wem der Dämon, oder genauer gesagt Todesdämon, der Verderber und Endiger, nicht genügt, der muß sich an eine der anderen Wesensbestimmungen Lokis halten, die man seit der Frühzeit vorgenommen hat. Uns vermag keine zu überzeugen.

Ist Loki ein Riese? Das ist eigentlich mehr eine Frage des Sprachgebrauchs. Es ist sehr wohl möglich, daß man das, was wir Dämon nennen, im nordischen Altertum mit dem Namen *jötunn* belegte. Namentlich die Stelle Lokasenna 49, wo Lokis Sohn als *enn hrímkaldi mögr* bezeichnet wird, könnte dafür sprechen.

Manche wollen, Loki sei vom Alfengeschlechte gewesen. Auch da wäre zu fragen: was ist ein Alf oder ein Alb? Bekannt und allgemein angenommen ist, daß der Alfenglaube mit dem Totenkult in irgendwelcher Beziehung steht. Aber mit einem Totenglauben, der mehr das Bestehen als das Vergehen, das Holdsein als das Verderbenwollen hervorkehrt. Die Alfen sind die Hügel- oder Bergbewohner, mit denen man sich gut stellt und denen man Gaben spendet. In diesem Umkreis hat ein Loki offenbar nichts zu suchen. Aber jene sind wohl die Lichtalfen, und Loki könnte ein Dunkelalf (*ðökkálfr*) gewesen sein. Dagegen spricht wieder, daß die Beschreibung Lokis bei Snorri (Gylfaginning 32), die an Alfengestalt mahnt, deutlich den schönen hellen Lichtalfen spiegelt. Was dort gesagt ist — *fríðr ok fagr sýnum, illr í skaplyndi, mjök fjölbreitinn í háttum, hann hafði þá speki um fram aðra manna, er slægd heitir* — würde sehr gut auf manche deutsche und nordische Koboldgestalt passen, und die Unterschiede zwischen diesen und den Alben sind ja fließend. Daß die Koboldvorstellung auf das dichterische Bild Lokis eingewirkt hat, ist namentlich von Celandier gezeigt worden. Aber der Umkreis, in dem der Kobold wirkt, pflegt beschränkter, das Ausmaß seiner Bosheit bescheidener, die Furcht vor ihm gelinder zu sein. Es ist Verkleinerung, von Loki als einem ehemaligen Kobold zu sprechen.

Auch das Fruchtbarkeitswesen, auf das manches hindeutet, vermögen wir nicht in ihm zu sehen. Es könnte dem vanischen Umkreis entstammen, wo Tod und Wiederaufleben, Vergehen und Emporblühen als Einheit gesehen und in einer Person verkörpert werden. Man hat dafür natürlich vor allem eines angeführt: seine Zweigeschlechtigkeit, die uns die Stellen in Lokasenna, Hyndluljod und der Baumeisterfabel gewährleisten. De Vries schon fragt bei ihnen: Fruchtbarkeitsgott oder Schändlichkeit? (214). Die Sache verhält sich ähnlich wie bei Odin, der von Hause aus auch ganz gewiß kein Fruchtbarkeitsgott war. Seine Natur als böser Totengott, als Überlister und Betrüger steht dem im Wege. Entweder sieht man den Tod mit dem weiten und tiefen Blick des Vanengläubigen —

dann ist der Gott des Vergehens derselbe wie der milde Gott des Werdens. Oder man sieht ihn anders (vielleicht: asisch), dann ist sein Töten wirklich ein Verderben und Vernichten. Selbstverständlich — die Odinsgestalt beweist es am besten — vermischen spätere Stufen die beiden Vorstellungskreise. Einstmals aber, als sie noch volle weltanschauliche Gewißheit waren, müssen sie auseinandergehalten worden sein, und ein Wesen, als Endiger furchtbar bekannt, kann nicht in einem Atem als wohltätiger Beginner gepriesen worden sein.

Eines aber war Loki bestimmt nicht: ein Gott.

Schon Snorri, dessen beide Asenlisten ihn mitzählen, lehnt sich dagegen auf: „Dieser eine wird den Asen beigezählt, den man den Streitbringer der Asen nennt, den Urheber alles Trugs und die Schande aller Götter und Menschen“. Der Mythologe hält ihn also des Göttertittels nicht für würdig. — Wir glauben, daß Snorris Entrüstung begründet und gut altgermanisch gedacht ist. Die germanische Gottesidee in der Zeit der Hochreligion scheint uns höher zu stehen, als daß der Böse zu ihr paßte — der nicht gelegentlich und auf menschliche Weise Böse, sondern der wesensmäßig Böse. Aber das mag Gefühlssache sein. Wichtiger ist dieses äußere Kennzeichen: wo ein Gott sein soll, müssen wir von förmlichem und ausgesprochenem Kult hören. Böse Dämonen trachtete man lediglich abzuwehren oder gut zu stimmen. Bei Loki verlautet nichts von einer festen Verehrungsstätte, von ererbtem Brauch, wie er ja auch den Ortsnamen fern bleibt. Das stellt auch de Vries fest, fügt aber bei: er habe doch wohl seinen Kult gehabt, aber heimlich, privat. Warum? Ehe es die Belauerung durch den christlichen Priester gab, war kein Grund, sich irgend eines Kults zu schämen. Lokimysterien gab es schwerlich. Oder soll es eine Schande gewesen sein, sich mit Loki einzulassen, war der Gott des Bösen auch ausgesprochen der Gott der Bösen, und sich zu ihm bekennen hieß böse sein? Das wären seltsame Gedankengänge für ein germanisches Gehirn. „Böse“ war ja selbst bei Loki kein ursprünglich sittlicher Begriff, sondern ein mehr praktischer: schädlich, zerstörend. Zu einer Macht des Verderbens sich bekennen, ihr Wirken herbeirufen, wäre nicht in erster Linie unsittlich und schmähhlich gewesen, sondern unklug, unvorteilhaft. Sie zu beschwichtigen und fernzuhalten, mochte man alle Mittel anwenden. Aber das heißt man nicht Götterdienst.

Rechnen wir es dem alten Unheilstifter zum Verdienst an, daß er uns zu genauem Nachdenken und besonnener Unterscheidung zwingt zwischen dichterischer und geglaubter Gestalt, zwischen Dämon und Gott!

# DAS AUFTRETEN KELTISCHER UND GERMANISCHER GOTTHEITEN ZWISCHEN OBERRHEIN UND LIMES

VON R. VON KIENLE IN HEIDELBERG

MIT 2 KARTEN IM TEXT

## I.

Für die meisten Provinzen des römischen Weltreiches sind die Weihinschriften eine der gewichtigsten Quellen für die Erkenntnis der Göttergestalten, die hier zur Römerzeit verehrt wurden. Äußert sich doch in ihnen der Einheimische — durch Namens- und Widmungsform oft deutlich erkennbar — unmittelbar zu seiner Gottheit, die sich freilich in vielen Fällen hinter römischem Namen birgt und nur selten nichtrömische Bezeichnungen bietet. Dennoch ist die einheimische Göttergestalt an Häufigkeit der Widmungen durch Einheimische, durch Sonderformen der Götterverbindung da und dort zu erfassen. So sei hier der Versuch gemacht, für das Gebiet zwischen Rhein, Main und Limes Einheimisches aus den Götternennungen der Weihesteine herauszuarbeiten. Dieses Gebiet ist eines der interessantesten, aber auch der schwierigsten; stehen hier doch zwei Völker, Germanen und Kelten, nebeneinander, so daß wir mit den Äußerungen zweier Religionen rechnen müssen.

Wie überall in der provinziäl-römischen Religion tritt uns auch in der Germania Superior eine verwirrende Fülle und Mannigfaltigkeit der Namen entgegen; bieten doch die 830 Weihinschriften dieser Provinz nicht weniger als 111 verschiedene Götterbezeichnungen, ungeachtet der Nennungen des römischen Kaiserhauses, der verschiedenen *genii* (*genius loci*, *genius centuriae*, *genius vicarorum* usw.) und der Nennungen der Feldzeichen der römischen Legionen. Von ihnen tragen 51 Namen aus der Götterwelt des kaiserzeitlichen Rom, 38 Namen sind einheimisch-keltischen Ursprunges, während 22 Mischformen aufweisen derart, daß zu den römischen Götterbezeichnungen einheimische treten nach Art der Beinamen. Sie begegnen aber auch z. T. als selbständige Namen, so steht neben *Mercurius Cissonius* ein *deus Cissonius*, neben *Diana Abnoba* die *dea Abnoba*. Diese einheimischen Namen und Mischformen dürfen als klarer Ausdruck nicht-römischer Religion gelten, so daß 60 Götternamen, die 55 verschiedene Götter-



gestalten bezeichnen<sup>1</sup>, sicher und in vollem Umfange von keltischer Religion her zu verstehen sind. Diese unverhältnismäßig hohe Zahl, wird in das rechte Licht gerückt, sobald man die Häufigkeit des Auftretens der einzelnen Namen betrachtet. 1175 mal werden Götter auf den Inschriften genannt, aber nur 162 mal begegnen uns die heimischen Namen, denen 1013 Nennungen rein römischer Bezeichnungen gegenüberstehen, d. h. der einheimische Namensbestandteil macht nur etwa 14 v. H. aus.

Vergleicht man die einzelnen Gebiete untereinander, so ergibt sich folgende Tabelle:

Gebiet	Unrömische Götterbenennungen		röm. Götter- namen	Gesamt- zahl
	Zahl	v. H.		
a) links des Rheines:				
Helvetier .....	22	22,4	76	98
Rauraker .....	5	33,3	10	15
Sequaner .....	12	31,5	26	38
Lingonen .....	47	48,9	49	96
Triboker .....	8	8,3	87	96
Nemeter .....	6	9,6	56	62
Vangionen .....	7	13,7	44	51
bis zu Rhein und Nahe-Mündung (ohne Mainz-Kastel) .....	6	18,1	27	33
Mainz-Kastel .....	9	4,6	180	189
b) rechts des Rheines:				
Kinzig — Alb .....	6	17,6	28	34
Alb — Enz — Neckar .....	4	28,5	10	14
Heidelberg — Ladenburg — Wein- heim. (Neckarsueben) .....	3	15	17	20
Neckar — Main — Rhein .....	0	0	13	13
Rottweil .....	2	66,6	1	3
Rottenburg und Umgebung .....	2	8	23	25
Kannstadt und Umgebung .....	2	9	20	22
Neckar von Enz — Elzmündung ..	6	15	34	40
Limes inferior (Restgebiet) .....	0	0	8	8
Limes exterior bis Kocher .....	0	0	11	11
Kocher und Jagstgebiet .....	0	0	22	22
Limes exterior — Miltenberg .....	3	6,1	39	42
Maintal — Großkrotzenburg .....	2	2,1	91	93
Limes zwischen Rhein und Main ..	2	4	48	50
Maintal — Kastel .....	3	3,6	79	81
Rheintal — Bingen .....	3	16,3	15	18

Weit über dem Durchschnitt liegen also die von rein keltischen Stämmen besiedelten Gebiete der Helvetier, Sequaner und Lingonen, vielleicht auch

<sup>1</sup> Denn Diana Abnoba und dea Abnoba, Apollo Borvo und deus Borvo, Mercurius Cissonius und deus Cissonius, Mercurius Visucius und deus Visucius, Apollo Vindonnus und deus Vindonnus wurden in der obigen Aufstellung doppelt erfaßt.

der Bereich der Rauraker, sofern man dies bei der geringen Anzahl der vorhandenen Inschriften als stichhaltig ansehen darf. Bei all diesen Stämmen tauchen die keltischen Götterbezeichnungen in regelloser Streuung über das ganze Gebiet hin auf, ohne daß sich in ihrer Verteilung eine auffallende Unregelmäßigkeit feststellen ließe. Diese Häufigkeit keltischen Namengutes geht im Gebiet der Triboker zurück, nur 8 v. H. tragen unrömische Namen oder Beinamen, so Mars Loucetius (CIL. XIII 11 605), deus Cissonius (CIL. XIII 11 607), beide auf Straßburger Gebiet gefunden, Visucius in der Vielheit IOM, Apollo, Visucius, Sol aus Zabern (CIL. XIII 5992), deus Medru (Dativ!) aus Hagenau (CIL. XIII 6017), dea Can. . . regina (CIL. XIII 6021. 6022) aus Ingweiler, Vosegus aus Zinsweiler (CIL. XIII 6027) und aus Görsdorf (CIL. XIII 6059). Von ihnen ist Mars Loucetius als Glaubensäußerung eines Ansässigen zu streichen, da seine Widmung von einem Treverer stammt. Medru und Can. . . regina sind nur hier bezeugt. Sie liegen beide in einem Gebiet, das, wie im folgenden zu zeigen sein wird, stark von keltischen Glaubensäußerungen beherrscht ist, so daß man hinter ihnen keltische Gottheiten wird vermuten dürfen.

Häufiger bezeugt sind Cissonius und Visucius. Beide Göttergestalten sind sicher keltischer Herkunft. Cissonius oder Mercurius Cissonius begegnet außerdem noch auf neun Weiheinschriften: aus Avenches im Helvetiergebiet (CIL. XIII 11 476), aus Besançon (CIL. XIII 5373), wo ihm eine Frau natione Suria die Weihung setzt, aus Rheinzabern und Ruppertsberg (CIL. XIII 6085. 6119) im Nemetergebiet, aus Stettfeld b. Bruchsal (CIL. XIII 6345), aus Heddernheim (CIL. XIII 7359); außerhalb der Germania Superior begegnen seine Weihungen noch im Gebiet der Mediomatriker bei St. Avoild (CIL. XIII 4500) in Trier (CIL. XIII 3659), wo der Fundort aber unsicher ist, und endlich noch in Köln (CIL. XIII 8237). Er tritt also am häufigsten links und rechts des Rheines zwischen Straßburg und Mainz auf, und es erscheint sicher, daß er von ansässigen Kelten verehrt wurde.

Die vorhandenen Belege binden ihn jedoch stärker nach dem Westen wie nach dem Süden, denn wir müssen beachten, daß das, was sich im Triboker- wie im Nemetergebiet als Kult ansässiger Kelten äußert, aller Wahrscheinlichkeit nach von mediomatrikischen Resten stammt, denn Mediomatriker besiedelten vor dem germanischen Einbruch das nördliche Elsaß und die Pfalz.<sup>1</sup> Rechts des Rheines aber saßen bis 100 v. d. Z. die Helvetier, die nach dem Süden abzogen. Zwar tritt auch in ihrem Gebiet Mercurius Cisso(nius) in einer Widmung auf, ebenso wie im Gebiet der Sequaner einmal, aber hier erfolgt die Widmung bereits von einer Nicht-einheimischen. Auch sonst sind die Verschiedenheiten zwischen den ein-

<sup>1</sup> Vgl. Kahrstedt, Die germanische Sprachgrenze im Elsaß, Gött. gel. Anz. 1918.

heimischen Göttergestalten der rein-keltischen Germania Superior nebst der angrenzenden Lugdunensis und denen der Belgica sehr stark. Wir müssen also annehmen, daß das Cissonius-Auftreten rechts des Rheines nicht von einer Keltenschicht getragen ist, die dort seit der späten La Tène-Zeit ansässig ist, sondern von Leuten aus der Belgica, die später in die germanenfreien Gebiete der helvetischen Einöde einwanderten und dort ansässig wurden.

Visucius oder Mercurius Visucius ist durch acht Nennungen faßbar. Einmal in dem Zaberner Beleg (CIL. XIII 5992), dann in Neustadt a. d. Hardt (CIL. XIII 6118) aus dem Nemetergebiet, in Hockenheim (CIL. XIII 6347) und Heidelberg (CIL. XIII 6404) und in Köngen (CIL. XIII 6384), wo er in einer Paarheit mit Visucia begegnet. Außerhalb der Germania Superior kennt ihn wieder das Mediomatrikergebiet aus Tholey (CIL. XIII 4257) und Herapel (CIL. XIII 4478) und endlich noch Trier (CIL. XIII 3660). Auch hier bietet sich das gleiche Bild wie bei Cissonius, wieder zeigt sich hier die eindeutige Beziehung zum Mediomatriker- und Treverergebiet, d. h. zu den keltischen Stämmen, die in vorgermanischer Zeit bis an den Rhein hin saßen. So sind wir erneut zu dem Schlusse berechtigt, daß die linksrheinischen Belege auf alte Keltenreste zurückweisen, während die rechtsrheinischen Nennungen mit späterer Einwanderung aus dem belgischen Gebiet im Zusammenhange stehen.

Wir sind damit berechtigt, die Nennungen von Cissonius und Visucius im Tribokergebiet als Weihungen von Ortsansässigen zu betrachten.

Vosegus endlich ist durch seinen Namen ohne weiteres als ortsgebundene keltische Gottheit festzustellen. So bieten die neun Götterbezeichnungen acht Gottheiten, die als sicher einheimisch zu betrachten sind. Sieben davon sind keltischer Herkunft, während es bei einem zweifelhaft sein kann, ob man ihn Kelten oder Germanen zurechnen darf. Die Mehrzahl dieser Belege entstammt dem nordwestlichen Elsaß, Straßburg selbst zeigt nur eine sicher keltische Gottheit.

Das Nemetergebiet weist unter 57 Götternennungen nur sechs keltische auf. Es sind dies Vosegus, dessen Weihstein zu Bergzabern gefunden wurde (CIL. XIII 6080), Taranucus, dessen Nennung aus Godramstein b. Landau (CIL. XIII 6094) stammt, Cissonius aus Ruppertsberg (CIL. XIII 6118) und Mercurius Tou(tenus), der vom gleichen Fundort stammt (CIL. XIII 6122).<sup>1</sup> Das Rheintal bietet dagegen nur zwei keltische Namen,

<sup>1</sup> Der unsichere Beiname tritt auch in der Inschrift F. 225 aus Bingen verderbt auf. Gutenbrunner, Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften (Halle 1936) 53 erwägt eine Besserung in Touninus. Dies ist denkbar, dennoch erscheint uns die Lesung Toutenus wahrscheinlicher wegen der zahlreichen mit tout- gebildeten Götternamen. An einen Mercurius Toutonus als Gegenstück zu dem Mercurius Cimbricus und Cimbricus zu denken, ist bei einer nur linksrheinisch bezeugten Gottheit reichlich gewagt.

Mercurius Cissonius aus Rheinzabern (CIL. XIII 6085) und die Paarheit Mars und Nemetona aus Altrip (CIL. XIII 6131).

Von den neu hier auftretenden Göttergestalten ist Taranucus nur hier und in einem Beleg aus Böckingen b. Heilbronn (CIL. XIII 6478) bezeugt. Während die Widmer des Godramsteiner Beleges unklar bleiben, ist der Böckinger Beleg von einem Manne, der nicht zum Heere gehört, wahrscheinlich sogar ein Einheimischer ist. Man darf den hier auftretenden Götternamen ohne weiteres mit dem gallischen Gott Taranus in Zusammenhang bringen, von dessen Name der seine mit einer Weiterbildung -kno gebildet ist, die gemeinhin zur Bezeichnung des Sohnesverhältnisses dient. Taranus ist nun nur auf einer gallischen Inschrift an der unteren Rhone bezeugt (Dottin, *La langue Gauloise* Paris 1918 nr. 1). Er entspricht dem bei Lucan (*Commenta Bernensia* ad I 445) bezeugten Taranis, über dessen Herkunft nichts auszumachen ist, und auch dem inschriftlich faßbaren Jupiter Taranucus (CIL. III 2804). Über seine Herkunft ist unter diesen Umständen nichts Sicheres festzustellen, wahrscheinlich dürfte aber auch diese Gottheit mit der Belgica im Zusammenhange stehen. Nemetona, die am Nordrande des Nemetergebietes begegnet, ist noch zweimal faßbar, einmal in Trier in einem Inschriftenbruchstück, auch hier mit Mars verbunden (F. 324), dann in einer Weihung an Mars Loucetius und Nemetona, die ein Treverer in Bath in Britannien errichtet (CIL. VII 36). In anderen Inschriften begegnet sie wegen ihrer Bindung an Mars als Victoria interpretiert, so in einem Denkmal aus Großkrotzenburg, das Mars Loucetius und Victoria geweiht ist, und zwar im Auftrage von Treverern (CIL. XIII 7412), dann völlig in römischem Gewande als Mars und Victoria zu Eisenberg (CIL. XIII 6145) und zu Oberolm (CIL. XIII 7249). Die eigentliche keltische Entsprechung dieser Gottheit ist also Mars Loucetius. Er begegnet neunmal: eine Weihung durch einen Treverer im Tribokergebiet (s. o.), eine durch einen Britannier in Worms (CIL. XIII. 6221), vier durch Einheimische im Gebiet um Mainz (CIL. XIII 7241. 7242. 7249a. 7252), eine Soldatenweihung aus Frauenstein b. Wiesbaden (CIL. XIII 7608), eine Trevererweihung aus Großkrotzenburg und endlich die bereits oben erwähnte Trevererweihung aus Britannien. Die Gottheit zeigt also eine ganz ausgesprochene Bindung an das Treverergebiet, denn drei Weihungen an den Gott erfolgen durch Treverer. Freilich ist die Gottheit selbst dort nur einmal in der Paarheit Mars und Nemetona (F. 324) zu fassen, prägt sich dagegen sehr deutlich im Gebiet südwestlich von Mainz aus, wo sich bei Kleinwinternheim b. Mainz ihr Heiligtum befand.<sup>1</sup> Hier liegt zunächst ein offener Widerspruch der Quellen vor, der schwer zu lösen ist. Vielleicht handelt es sich hier um einen treverischen Gott, der später in Mainz heimisch wurde, vielleicht aber auch, und das scheint wahrscheinlicher,

<sup>1</sup> Vgl. auch Fr. Sprater, *Die Pfalz unter den Römern* II (1930) 46.

stammt der Kult aus einer Zeit, wo Treverer hier noch heimisch waren. äußern sich also in dieser Anhäufung des Mainzer Gebietes treverische Reste, die auch in den Altriper und Eisenberger Funden noch eine Rolle spielen mögen. Dann hätte Nemetona hier als einheimische Gottheit zu gelten.

Die Weihung an Mercurius Cissonius aus Rheinzabern nennt als Widmer Catu(1...) Gorgias. Der Name Gorgias begegnet nun im oberrheinischen Gebiet überhaupt nicht mehr, ist auch sonst in den rheinischen und galischen Inschriften kaum zu erweisen. So liegt hier die Annahme nahe, daß wir es hier nicht mit einem Angesessenen, sondern mit einem Zugewanderten zu tun haben. Im Ganzen gesehen bieten also die Nemeterinschriften vier keltische Götterbezeichnungen am Rande des Gebirges gegen zwei im Rheintal, von denen die eine wahrscheinlich nicht von einem Einheimischen stammt. Wieder liegt also der Schwerpunkt der keltischen Religionsäußerung am Gebirge.

Das Vangionengebiet zeigt in Eisenberg die bekannte keltische Paarheit Mercurius und Rosmerta (CIL. XIII 11 696), die auch aus Worms (CIL. XIII 6222) und Alzey (CIL. XIII 6263) vorliegt. Auch diese Paarheit, die uns in unserem Gebiet noch mehrfach begegnen wird, zeigt deutliche Bindungen an die Belgica.<sup>1</sup> Das Gleiche trifft für den aus Worms bezugten Sucellus (CIL. XIII 6224) zu. Die Weihung an Mars Loucetius (CIL. XIII 6221) stammt nicht von einem Einheimischen. Alzey bietet an keltischen Götterbezeichnungen noch die dea Sul (CIL. XIII 6266), wahrscheinlich eine Göttin britischen Ursprungs, weil in Bath eine dea Sul oder Sul Minerva gut bezeugt ist. Dies ist um so wahrscheinlicher, als uns vangionische Truppen in Britannien bezeugt sind.<sup>2</sup> In Nierstein wurde noch eine Weihung an die keltische Paarheit Apollo und Sirona gefunden (CIL. XIII 6272). Die gleiche Paarheit begegnet noch in einer Soldatenweihung aus Großbottwar (CIL. XIII 6458), dann aus Luxueil im Grenzgebiet zwischen Sequanern und Leukern (CIL. XIII 5425); die ebenfalls einmal diese Paarheit kennen (CIL. XIII 4661). Endlich bietet das Treverergebiet südöstlich von Bitburg Apollo Grannus und Sirona (CIL. XIII 4129). Deutlich liegt also der Schwerpunkt der Paarheit in der Belgica und in der Germania Superior. Ebenso verhalten sich die Belege, die die Göttin Sirona nicht in dieser Paarheit zeigen. Belege dieser Art zeigen Mainz (CIL. XIII 6753), Wiesbaden (CIL. XIII 7550) und Hockenheim

<sup>1</sup> Vgl. Keune, Rosmerta in Pauly-Wissowa, Realenzyklopaedie.

<sup>2</sup> Dea Sul und dea Sul Minerva sind erwähnt: CIL. VII 39—45, alle aus Bath am Avon, das It. Ant. 486, 3 Aquae Sulis heißt. Vangionische Truppen in Britannien bezeugen die Inschriften CIL. VII 1193. 1002. 1007. Eine klare Beziehung zwischen Bath und dem nördlich an Alzey grenzenden Kerngebiet der Loucetius-Weihungen bietet die Inschrift CIL. VII 36. s. o.

(CIL. XIII 6327). Außerhalb unseres Gebietes bieten Trier (CIL. XIII 3662) und St. Avold (CIL. XIII 4498) Belege, weiter noch das Gebiet der Coriosoliten in Corseul (CIL. XIII 3143) und Bordeaux (CIL. XIII 582), die sich als vereinzelte Streuungen um das Kerngebiet der Belgica und des Rhein-Main-Neckar-Gebietes legen. Die Paarheit Apollo und Sirona aus Nierstein ist also hier einheimische Religionsäußerung.

Im nördlich daran anschließenden *ager Mogontiacensis* ist Mars Loucetius der einzige Gott mit keltischem Beinamen. Viermal tritt er uns hier unter 24 Götternennungen entgegen, keiner seiner Widmer gibt sich als Auswärtiger zu erkennen. So wird es hier kaum zu bezweifeln sein, daß wir es hier mit einer einheimischen Gottheit zu tun haben. Westlich von diesem Gebiet zeigt die Nahemündung noch zwei keltische Namen, eine Widmung an die Suleviae aus Büdesheim (CIL. XIII 7504) und eine an Mercurius Toutenus (F. 225) aus Bingen.<sup>1</sup> Die Suleviae begegnen nur noch einmal im oberrheinischen Gebiet in Ladenburg (CIL. XIII 11 740), wo ihnen ein Canninefate widmet. Häufiger dagegen ist ihr Auftreten in der Narbonensis (CIL. XII 1180. 1181. 2598. 2974), bei den Helvetiern (CIL. XIII 5027. 11 477. 11 499), am Niederrhein, vor allem in Köln (CIL. XIII 8247. 12 055. 12 056) und schließlich in Britannien. Gutenbrunner<sup>2</sup> macht wahrscheinlich, daß sie aus Britannien stammen und durch die Vermittlung des Heeres in die anderen Provinzen Eingang gefunden haben. Damit entfällt dieser Beleg als nicht einheimisch.

In Mainz selbst bieten sich wenig einheimische Namen. Sirona (CIL. XIII 6753) und Sucellus (CIL. XIII 6730) wurden oben bereits besprochen. Epona (CIL. XIII 11 801) taucht unter den einheimischen Namen am Oberrhein nicht allzu häufig auf, doch sind eine ganze Reihe von Altären für sie in unserem Gebiet zu erweisen, die sie deutlich erkennen lassen, ohne daß uns Inschriften dabei erhalten wären. Wie Schleiermacher<sup>3</sup> gezeigt hat, entstammt auch sie dem Treverergebiet, steht also in einer Reihe mit Sirona, Sucellus, Cissonius und Visucius. Mars Camulus, den die Mainzer Inschrift (CIL. XIII 11 818) bietet, ist nur in diesem einen Beleg in der Germania Superior zu bezeugen. Andere Weihungen an ihn bietet das Treverer-Gebiet in Arlon (CIL. XIII 3980), ferner das nieder-rheinische Gebiet bei Rindern (CIL. XIII 8701), wo Remer die Widmer sind, genau so wie auf der Inschrift aus Rom (CIL. VI 46), die ein Remer an Arduinna, Camulus, Iupiter, Merkur und Herkules weiht. In ihrem Gebiet scheint diese Göttergestalt beheimatet, zumal auch der Beleg aus Arlon an der Grenze zwischen Treverern und Remern liegt. Dadurch

<sup>1</sup> Über diese Gottheit s. o. S. 257.

<sup>2</sup> A. a. O. 195 ff.

<sup>3</sup> W. Schleiermacher, Studien an Göttertypen der römischen Rheinprovinzen. Bericht der röm. germ. Kommission 23 (1933) 126 ff.

wird es unwahrscheinlich, daß wir es hier mit einer Gottheit zu tun haben, die in unserem Gebiet wirklich heimisch war. Es liegt viel näher, in dieser Weihung eine Ausstrahlung des westlichen niederrheinischen Gebietes zu sehen, die hier in Mainz ja leicht verständlich ist.

Deo Marti Arm. lautet die Widmung der Inschrift CIL. XIII 6738, die vielleicht in Marti Armogio, wahrscheinlich aber in Marti armigero zu ergänzen ist. Im ersteren Falle dürfte sie hier fremd sein, denn Mars Armogios ist nur in Noricum und der Pannonia Superior bezeugt (CIL. III 4014. 5320). Doch ist dies kaum wahrscheinlich, da die Inschrift von einem Soldaten der VIII. Legion stammt, zu dem die Weihung an Mars armiger viel besser paßt, auch wenn dieser Beiname des Mars in der Germania sonst nicht weiter bezeugt ist. Noch dunkler ist die Inschrift CIL. XIII 6742, die einen Mercurius C. mabrianus bietet. Die Lesung Cimbrianus, zu der sich Gutenbrunner<sup>1</sup> entscheidet, ist ansprechend, aber stößt auf die Schwierigkeit, daß der vierte Buchstabe a ist, das uns als sicher bezeugt erscheint. Da es sich um eine Soldateninschrift handelt, mag sich irgendein uns unbekannter Merkur mit dem gleichen Recht dahinter verbergen wie der Mercurius Cimbrianus.

Etwas deutlicher faßbar ist Virodactis, welche die Inschrift CIL. XIII 6761 bietet. Virodacti sive Lucene lautet die Weihung, die nicht dem Heere zugehört. Andere Virodactis-Weihungen finden sich noch in Trebur (CIL. XIII 11 944), wo ihr der pagus Nidensis und die vicani von Augusta nova widmen, weiter am Niederrhein, zu Vechten, wo die cives Tungri und die nautae, qui Fectione consistunt, als Widmer genannt werden (CIL. XIII 8815). Zu den Tüngern weist auch der vierte Beleg aus Britannien (CIL. VII 1073), dessen Widmer der pagus Condrustis militans in coh. II Tungro ist. So weisen diese beiden Belege eindeutig auf den Niederrhein, ebenso wie die zweite Göttin Lucena des Mainzer Beleges, die der aus Monterberg bezeugten dea H. Lucena entspricht (CIL. XIII 8661).<sup>2</sup> Nach all dem haben wir es hier mit Gottheiten aus dem niederrheinischen Bezirk zu tun.

Germanischen Ursprunges sind die Aufaniae, die in der Inschrift CIL. XIII 6665 begegnen. Allein sie gehören nicht in das oberrheinische Gebiet, sondern sind Ausstrahlungen der Germania inferior, wo Bonn und Köln zahlreiche Belege kennt.<sup>3</sup> Schwieriger ist es, die Ollogabiae näher zu fassen, die nur in Mainz (CIL. XIII 6751) und in Kastel (CIL. XIII 7280) bezeugt sind. Sie sind zweifellos Matronengestalten, doch dürfte weder aus ihnen noch aus den Matronae Alhiahanae des vicus Nediensis

<sup>1</sup> A. a. O. 52.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Gutenbrunner a. a. O. 104 Anm. 2.

<sup>3</sup> Vgl. CIL. XIII 7897. 7920 a. 7921. 7922. 8020. 8021. 8213. 8214. Bonner Jahrbücher 135 (1930) 5 ff. usw. Die Mainzer Widmung entstammt dem Heere.

ein rhein-mainischer Matronenkult zu erweisen sein. Ihr Name gibt den germanischen Namen derniederrheinischen Alagabiae mit keltischen Mitteln wieder. De Vries<sup>1</sup> faßt sie als eine Keltisierung der germanischen Alagabiae auf, eine Annahme, die sehr ansprechend erscheint und zu der auch Gutenbrunner<sup>2</sup> neigt. Dann handelt es sich aber auch hier um einen Kult, der vom Niederrhein nach Mainz gelangt ist. So dürften von den neun in Mainz bezeugten einheimischen Götternamen nur drei sicher (Sirona, Succellus, Epona) und eine vielleicht (Mercurius C. mabrianus) einheimische keltische Religionsäußerung sein. Mainz zeigt also sehr wenig keltische Göttergestalten.

Das Gebiet rechts des Rheines ist im Süden arm an Inschriften. Zwischen Kinzig und Alb finden sich nur 34 Weihe-Inschriften mit 34 Götternamen. Sechs davon sind keltischer Herkunft. Am häufigsten ist darunter die dea oder Diana Abnoba, die in Mühlenbach a. d. Kinzig (CIL. XIII 6283), in Mühlburg b. Karlsruhe (CIL. XIII 6326) und zweimal in Pforzheim bezeugt ist (CIL. XIII 6332. und 11 721). Sie ist einwandfrei eine einheimisch keltische Gottheit genau so wie der Gebirgsgott Vosegus jenseits des Rheines. Die im CIL. XIII 6327 genannte Weihung gehört wohl kaum nach Maxau bei Karlsruhe, sondern wahrscheinlich nach Hockenheim, wohin sie auch Riese (Das rheinische Germanien in Inschriften unter Nr. 3502) verlegen möchte. Die Bezeugung der keltischen Göttin Visuna in Baden (CIL. XIII 11 714) stammt von einem Mediomatriker und ist hier wohl nicht einheimisch. So sind die Spuren keltischen Kultes hier dürftig und beschränken sich auf die Schwarzwaldgöttin Abnoba.

Vielgestaltiger und deutlicher tritt uns dagegen Keltisches im Gebiet zwischen Alb, Enz und Neckar entgegen. Hier sind in Stettfeld Mercurius Cissonius (CIL. XIII 6345), in Hockenheim Mercurius Visucius genannt (CIL. XIII 6347). In das gleiche Gebiet gehört auch wohl die bereits oben genannte Sirona-Weiheung (CIL. XIII 6327). Östlich von diesen Belegen bietet Spechbach die keltische Paarheit Mercurius und Rosmerta (CIL. XIII 6388), der hier die Bewohner des vicus Nediensis einen Weihestein setzen. Niederrheinischen Einflüssen wird dagegen wiederum die Nennung der Matronae Alhiahenae (CIL. XIII 6387) zuzuschreiben sein.<sup>3</sup>

In Heidelberg äußert sich Keltisches nur in der Visucius-Weiheung eines decurio civitatis der Neckarsueben und der Nemeter (CIL. XIII 6404). In Mannheim findet sich eine Weihung an den Genius Mercurii Alauni (CIL. XIII 6425), in Ladenburg eine an die Suleviae sorores (CIL. XIII 11 740), die aber von einem Canninefaten stammt. Mercurius Alaunus begegnet nur hier, ist infolgedessen nur schwer näher zu bestimmen. Als anklingend ist hier zunächst die Göttin Alauna zu nennen, die zwei

<sup>1</sup> Altgerm. Religionsgeschichte I 193.

<sup>2</sup> A. a. O. 183.

<sup>3</sup> S. Gutenbrunner a. a. O. 189 f.



treverische Inschriften (F. 82. 83) bieten. Sie begegnet hier in Verbindung mit der Göttin Boudina, die uns ebenfalls nur hier faßbar ist, und mit dem deus Voroius, mit dem Finke den Mars Vorocius vergleicht (CIL. XIII 1497). Neben dieser weiblichen Gottheit aus dem Treverergebiet darf vielleicht auch der Göttername Alaurius verglichen werden (CIL. XII 1517). Er ist Lokalgott von Alaunium (Aulun Dep. Basses-Alpes) und könnte hier vielleicht als Mercurius Alaunus vorliegen. Sicherheit ist aber kaum zu gewinnen. Nördlich der Neckarsueben bietet der Bezirk zwischen Neckar, Main und Rhein nur sehr wenige Inschriften und keinerlei keltische Zeichnungen.

Der äußere Gebietsstreifen römischen Machtbereiches zwischen Limes und Schwarzwald kennt im Süden lediglich zwei Weihungen an die dea Abnoba in der Gegend von Rottweil (CIL. XIII 6356. 6357). Auch die Umgebung von Rottenburg zeigt wenig Keltisches, bietet sie doch unter 25 Götternennungen nur eine Inschrift mit dem Paar Mercurius Visucius und Visucia (CIL. XIII 6384). Zwei Widmungen an die dea Abnoba zeigt auch am inneren Limes Kannstadt (CIL. XIII 11 746. 11 747). Wesentlich stärker jedoch äußert sich Keltisches im Gebiet von der Enz bis zur Elzmündung. Von 40 dort bezeugten Göttern tragen sechs keltische Namen: Mars Cnabetius (CIL. XIII 6455), Apollo und Sirona (CIL. XIII 6458), Apollo Grannus (CIL. XIII 6462) und Mars Caturix (CIL. XIII 6474), Taranucus (CIL. XIII 6478) und dea Viroðði (Dativ! CIL. XIII 6486). Zwei dieser Weihungen rühren von Soldaten her, die an Apollo und Sirona von einem Veteranen der XXII. Legion, der mit Frau und Kindern die Weihung setzt und aller Wahrscheinlichkeit nach dort sesshaft war. Über die beiden Gottheiten ist oben schon gehandelt worden, sie werden auch hier nicht fremd sein, um so mehr als in der Nachbarschaft eine Weihung an Apollo Grannus erfolgt, und zwar von einem einheimischen decurio civitatis. Da Apollo Grannus und Sirona in Paarheit begegnen, so dürfen wir diesen Beleg als Stütze dafür nehmen, daß die Paarheit auch hier einheimisch ist. Die andere Soldatenweihung enthält Mars Caturix in einer Dreiheit Jupiter Optimus Maximus, Mars Caturix und Genius loci. Diese Nennung steht vereinzelt im oberrheinischen Gebiet, die übrigen Erwähnungen dieses Gottes liegen im Helvetiergebiet (CIL. XIII 5035. 5046. 5054. 11 473). So wird auch unsere Widmung mit diesem Gebiet in Zusammenhang stehen. Mars Cnabetius ist hier in Erbsetten belegt und in einer Soldatenweihung am äußeren Limes (CIL. XIII 6572). Die übrigen Belege für diese Gottheit entstammen der Belgica, zwei dem Stammesbereich der Mediomatriker (CIL. XIII 4507. 4508) und eine dem Treverergebiet (CIL. XIII 4258). Dort scheint die Gottheit beheimatet. Ob sie auch hier einheimisch ist, genau so wie etwa Visucius und Cisonius, oder ob sie lediglich Ausstrahlung bleibt, ist schwer zu entscheiden, da die

Anzahl der Belege zu dürftig ist. Es erscheint aber immerhin wahrscheinlicher, ihn auch hier als heimisch anzusehen. Es liegt hier also ein Gebiet vor, das wiederum sehr deutliche Spuren keltischer Religion zeigt. Es ist sicher kein Zufall, daß sich dieses Gebiet im Westen anschließt an ein anderes stärkerer keltischer Religionsäußerung, an den Landstrich zwischen Alb, Enz und Neckar.

Der äußere Limes ist für die Feststellung ortsgebundener Religionsäußerungen nur mit großer Vorsicht zu benutzen, denn in der Regel äußert sich hier der römische Wachposten, der mit dem Ort der Weihung gar nicht verwachsen ist. Zudem sind hier keltische Götternamen äußerst selten. Auffallend bleibt immerhin, daß der Beleg für Mars Cnabetius aus Osterburken (CIL. XIII 6572) in Nachbarschaft des stark keltischen Gebietes am mittleren Neckar liegt. Dennoch darf sie als Soldatenweihung wohl kaum gewertet werden. Des weiteren nennt Miltenberg zwei unrömische Namen, der deus Santius (CIL. XIII 6607), der aus einer Soldatenweihung stammt und nur hier zu belegen ist, und der Mercurius Arvernorix (CIL. XIII 6603). Seine Weihung entstammt nicht dem Heere, sondern einem Zivilisten mit keltischem Namen. Diese Beinamensform des Merkur begegnet nur hier, hat aber in dem unteren Germanien Entsprechungen in dem dort gut bezeugten Mercurius Arvernus (CIL. XIII 7845. 8164. 8235. 8578. 8579. 8580. 8709). Wir dürfen diesen Namen mit dem Völkernamen der Arverner zusammenbringen, in deren Gebiet das bekannte Merkurheiligtum auf dem Puy-de-Dôme lag. Wenn de Vries<sup>1</sup> gegen diese Gleichsetzung einwendet, daß dort nach den Inschriften nicht Mercurius Arvernorix oder Arvernus, sondern Mercurius Dumiatius (CIL. XIII 1523) verehrt wurde, so ist dieser Einwand nicht stichhaltig. Denn Dumiatius ist gar nichts anderes wie die Weiterbildung zu einem gallischen \*Dumios, das in (Puy de) Dôme heute noch vorliegt. Es bezeichnet diesen Merkur nach seinem Heiligtum. Mercurius Arvernorix oder Arvernus benennt ihn nach seiner Herkunft, stellt seine Verehrer in den Mittelpunkt des Beinamens, genau so wie der Mercurius Cimbrianus oder Cimbrius den kimbrischen Gott Merkur bezeichnet. Der Beiname sagt also gar nicht aus, daß der damit bezeichnete Gott ein anderer sei als der Merkur, der dort als Dumiatius oder einfach als Mercurius (CIL. XIII 1517. 1521) bezeichnet wird. Warum der Gott hier den Beinamen Arvernus, Arvernorix führt, läßt sich vielleicht auch wohl deutlich machen. In Miltenberg steht neben dem Mercurius Arvernorix der im gleichen Heiligtum verehrte Mercurius Cimbrianus, eine germanisch bestimmte Gottheit, der hier zwei Weihungen gesetzt wurden (CIL. XIII 6604. 6605). Der Widmer, der dem Mercurius Arvernorix die Weihung setzt, meint zweifelsfrei eine keltische Gottheit,

<sup>1</sup> Altgerm. Religionsgeschichte I 169.

darauf deutet der keltische Beiname und vor allem die Widmungsformel *donavi es (ex) visu letus libes merito*. Sein Bestreben wird also gewesen sein, seinen keltischen Merkur von dem kimbrischen abzusondern und zu unterscheiden. Völlig gleichgeartet ist die Lage am Niederrhein. Auch hier steht hinter den häufiger auftretenden Merkurweihungen eine germanische Gottheit, *Wodan*.<sup>1</sup> Ebenso deutlich ist es, daß *Mercurius Arvernus* dagegen eine keltische Gottheit meint, dafür sprechen wiederum Weihungsformeln wie *ex iussu* u. ä. Damit ist aber erneut die Notwendigkeit einer Unterscheidung geschaffen. Daß hierzu der Name des bekannten Kultvolkes des gallischen Merkur dient, ist naheliegend und aller Wahrscheinlichkeit nach für den Widmer bezeichnender gewesen als jeder andere Beiname. So kann u. E. dieser Beiname nur einen Versuch darstellen, keltische Merkurauffassung von germanischer zu trennen, aber keinesfalls darf aus der Verbreitung des Namens der Schluß gezogen werden, daß es sich hier um eine germanische Gottheit handeln könnte.<sup>2</sup>

An sonstigen keltischen Göttergestalten kennt Stockstadt noch die *dea Artio* (CIL. XIII 11 789), von der das Treverergebiet noch zwei (CIL. XIII 4113 f. 4203), das Helvetiergebiet eine Weihung (CIL. XIII 5160) aufzuweisen hat. Es wird sich hier kaum um eine in unserem Gebiet heimische Göttergestalt handeln. Zwischen Main und Rhein kennt der Limes noch zwei keltische Götternamen, *Mars Loucetius* in Großkrotzenburg (CIL. XIII 7412), dessen Weihung für Treverer erfolgt, und *Epona*, die auf der Kaspersburg (CIL. XIII 7438) und auf dem Zugmantel (CIL. XIII 7610a) Inschriften nennen. Beide sind nicht zu verwerten, da sie Äußerungen des römischen Heeres und Nachrichtenwesens und daher ortsungebunden sind. Das Maintal bietet in Trebur die oben schon besprochene Weihung an die *dea Virodachtis* (CIL. XIII 11 944), in Heddernheim eine *Cissonius*nennung (CIL. XIII 7359). Wiesbaden endlich nennt *Sirona* (CIL. XIII 7570) und in einer Soldatenweihung den nur hier bezeugten *Apollo Toutiorix* (CIL. XIII 7564).

Damit sind die Nennungen keltischer Götternamen im oberrheinischen Gebiet erschöpft. Das Heer ist an den vorliegenden 76 Nennungen sehr wenig beteiligt, nur zehn der Inschriften sind von Soldaten gesetzt. Es läßt sich für das gesamte Gebiet der *Germania Superior* im germanisch-keltischen Mischgebiet ein auffallendes Zurückgehen der keltischen Götternamen beobachten, stehen doch den hier behandelten 76 Nennungen 86 aus dem Gebiet der rein keltischen Stämme gegenüber und bietet die *Belgica* 83 keltische Namen unter 269 Götternennungen. Dazu kommt, daß die hier als einheimisch auftretenden Namen in engstem Zusammenhange stehen mit denen der belgischen Stämme, während sie sich von den süd-

<sup>1</sup> de Vries, ebd. 168f. Gutenbrunner a. a. O. 52.

<sup>2</sup> Wozu de Vries neigt. A. a. O. 169.

lichen gallischen mehr oder weniger deutlich abheben. Dazu kommt ferner, daß die überwiegende Mehrzahl der hier auftretenden keltischen Bezeichnungen auf bestimmte Gebiete beschränkt ist, in denen sie sich stärker äußern, während andere Gegenden dürftig damit versehen sind. So herrschen sie links des Rheines am Gebirgsrand vor, während sie in der Ebene selten und ausschließlich auf Militärstationen und Provinzialstädte beschränkt sind (Straßburg, Rheinzabern, Worms). Erst zwischen Worms und Mainz zeigt das ganze Gebiet keltische Götternamen. Rechts des Rheines finden sie sich vor allem zwischen Alb, Enz und unterem Neckar stark vertreten in einem klar umgrenzten Gebiet, während sie sonst nur dürftig auftreten.

Diese gebietsmäßige Umreißung der keltischen Äußerungen wird noch verstärkt, wenn man die bildlichen Darstellungen miteinbezieht. Einen wesentlichen Teil dieser Funde hat Schleiermacher<sup>1</sup> zusammengestellt. Von den bei ihm angegebenen Fundorten für das oberrheinische Gebiet liegt die überwiegende Mehrzahl innerhalb der obenbesprochenen vorwiegend keltischen Landschaften, wie die Karte mit aller Deutlichkeit zeigt. Nicht zu verwerten sind dabei freilich die Epona-Funde, da diese Göttin häufig in enger Beziehung zum römischen Heere steht. Sie findet sich daher in den römischen Militärstationen häufig (z. B. Straßburg, Rheinzabern, Worms, Mainz). Dennoch ist das stärkste Fundgebiet am Oberrhein nicht hier, sondern im Gebiet zwischen Alb, Enz und Neckar mit neun Fundorten unter 23. Dadurch erhält das hier aus dem Auftreten der Namen erwiesene Bild von seiten der archäologischen Denkmäler eine gute Stütze. Auch das oben über die belgische Herkunft der Götterbezeichnungen Ausgeführte wird durch die engen Zusammenhänge, die im Bildtypus zwischen dem Oberrhein und der Belgica bestehen, voll bestätigt.

## II.

Neben diesen sicheren Äußerungen keltischer Religion steht die viel größere Menge der Belege, in denen sich hinter römischem Namen eine keltische Gottheit birgt, bzw. in denen das Eingehen heimischer Göttervorstellungen in die römische Gottheit dieser neuen Auftrieb und damit ein stärkeres Hervortreten in den Widmungen bringt. Hier wird es nur in besonders günstig gelagerten Fällen möglich sein zu entscheiden, ob eine einheimische oder römische Gottheit vorliegt, wenn Sonderbildungen der Widmungsformel, die Paarung mit einer anderen keltischen Gottheit oder Eigenheiten der figürlichen Darstellung vorliegen. Immerhin ist dies nur bei einer beschränkten Anzahl möglich, und so muß ein Versuch, die Gebiete keltischer Götterverehrung festzustellen, die Gesamtheit der Belege

<sup>1</sup> S. S. 258, Anm. 3.

in Rechnung stellen, ohne damit die Behauptung aufstellen zu wollen, daß in jedem Einzelfalle tatsächlich das einheimische Element überwiegt.

Ein Gott, dessen Kult sehr stark von Einheimischen getragen wird, ist Mercurius. Er ist einer der häufigsten unter den Göttern der Germania Superior. In den rein keltischen Stammesgebieten der Helvetier, Rauraker, Sequaner und Lingonen begegnet er auf 20—25 v. H. aller Weihinschriften. Sein Vorkommen ist hier nicht gebietsgebunden, sondern fast überall, wo uns Weihinschriften begegnen, stößt man auf seine Nennung, bald allein, bald mit einer anderen männlichen (Apollo, Mars) oder weiblichen Gottheit (Maia, Rosmerta) zu einer Paarheit verbunden. Selten nur steht er in einer Dreiheit, nie in Vielheiten. Auch im germanisch-keltischen Mischgebiet ist er nicht selten, ja im Triboker-Gebiet tritt er uns sogar unverhältnismäßig häufig entgegen. Nicht weniger als 38 von 77 Weihinschriften nennen seinen Namen, drei weitere Darstellungen, auf denen der Name nicht erhalten ist, zeigen Spuren seines Bildes. 34 mal tritt er uns allein entgegen, wobei er einmal den Beinamen Negotiator (CIL. XIII 11 644a) trägt, dreimal begegnet eine Paarheit mit Maia (CIL. XIII 6018, CIL. XIII 6025, CIL. XIII 11 678b), einmal in einer Paarheit mit Apollo (CIL. XIII 5992), wie sie das Sequaner-, Ambarrer- und Haeduergebiet zeigt (CIL. XIII 5366. 5366a. 5374. 5375. 2579. 2830). Seine Verteilung ist auffallend. Straßburg kennt nur einen Beleg (CIL. XIII 5969), die restlichen 37 Nennungen liegen nordwestlich davon zwischen Zabern — Hagenau und dem Tal der Lauter, also im gleichen Gebiet, das sechs keltische Götterbezeichnungen bietet, denen Straßburg nur zwei entgegenzustellen hat. Daß wir es hier mit einheimischem Kult zu tun haben, ist ganz offensichtlich, denn die überwiegende Mehrzahl der Weihesteine bieten keltische Namen.

Ähnlich, wenn auch nicht so ausgeprägt, verhält sich das Nemetergebiet, wo von 10 Mercurnennungen 5 am Hardtrande liegen, wo sich wiederum die größere Zahl der keltischen Götternamen findet, während Rheinzabern nur eine, Speyer nur drei, Altrip nur eine bietet. Merkur tritt uns hier also nur in den römischen Militärstationen längs der Rheinstraße entgegen, obwohl seine Widmer hier nicht Soldaten sind. Das Vangionengebiet hat zehn Merkurweihungen aufzuweisen, sechsmal steht er allein, dreimal zusammen mit Rosmerta, einmal mit Maia. Vier dieser Weihungen aber liegen im Tal der Alsenz und der Glan, also westlich des eigentlichen Vangionengebietes, das nur in Eisenberg am Eingang der Kaiserslauterer Senke und in Worms je eine Weihung an Mercurius und Rosmerta aufzuweisen hat. Alzey kennt neben der Paarheit Mercurius und Rosmerta noch eine alleinstehende Merkurweihung, die auch in Oppenheim und Nierstein begegnen. Worms selbst ist also arm an Merkurweihungen, die sich erst um Alzey verdichten, um im Umkreis von Mainz sehr stark

hervorzutreten. Dort weist Finthen nicht weniger als 14 Weihungen auf, Hechtsheim eine, aber nur drei dieser Weihungen stammen von Soldaten, nur eine von einem Beamten. Auffallend arm dagegen ist Mainz an Merkurennungen. Nur fünf begegnen unter 189 Götternennungen. Zwei davon entstammen dem Heere, eine nennt neben Mercurius den Genius negotiatorum pannariorum (CIL. XIII 6744 R. 2154), wird also wohl auch von einem negotiator pannarius gewidmet sein und so wahrscheinlich von römischer Vorstellung her bedingt sein.

Rechts des Rheines weist Baden-Iffezheim drei, Pforzheim eine Merkurennung auf, das Gebiet zwischen Pfalz und Neckar eine in Bahnbrücken und einmal die Paarheit Mercurius und Rosmerta in Spechbach bei Neidenstein, der die vicani Nedienses hier weihen. Heidelberg kennt am Heiligenberg drei Merkurweihungen und eine weitere am linken Neckarufer. Die Weihesteine des Heiligenberges sind nun am gleichen Ort gefunden wie zwei Inschriften an Mercurius Cimbrius (CIL. XIII 6402) und Mercurius Cimbrianus (F. 182), daneben kennt der Heiligenberg eine Weihung an Visucius, der sonst häufiger als Mercurius Visucius wiederkehrt. Es besteht also die Möglichkeit, daß Merkur von keltischer wie germanischer Vorstellung her bestimmt ist. Welche von beiden hier vorliegt, ist nicht auszumachen, zumal auch die Widmungsformeln, soweit sie erhalten sind, keine der typisch keltischen Wendungen zeigen.

Der obere Lauf des Neckars bietet im Rottenburger Gebiet keine Merkurweihung, in Kannstadt nur eine (F. 190). Stärker tritt er dagegen im Neckartal zwischen Enz- und Elzmündung auf, wo Bürg, Böckingen b. Heilbronn, Wimpfen, Neckarelz und Obrigheim je einen Beleg bieten (CIL. XIII 11 751. 6476. 6483. 6485a. 6488).

Der äußere Limes endlich ist sehr arm an Merkurweihungen. Miltenberg bietet zwei Nennungen (CIL. XIII 6601. 6602), doch bleibt auch hier fraglich, ob die Widmungen von der Cimbrianus-Vorstellung oder vom Keltischen her bestimmt sind, denn auch hier sind beide vertreten. (Mercurius Cimbrianus CIL. XIII 6604. 6605; Mercurius Arvernorum CIL. XIII 6603.) Die vier Merkurweihungen von Stockstadt rühren von Soldaten her. Zwei davon zeigen Vielheiten, die sonst den Merkurweihungen fremd sind (CIL. XIII 6634. 6658). Nördlich des Maines bietet Großkrotzenburg, Griedel b. Butzbach, Eichzell und die Saalburg je eine Nennung, die nicht von Soldaten stammen, daneben hat im Maintal Hedderheim zwei, Kastel drei und Wiesbaden eine Weihung zu verzeichnen.

Unter der großen Zahl der hier genannten Widmungen ist das Heer nur sehr gering vertreten. Stammen doch nur elf von 113 Widmungen von Soldaten. Die Orte ihres Auftretens sind fast ausnahmslos die römischen Militärstationen (Stockstadt, Mainz, Kastel) oder ihre nächste Nachbarschaft. Sonst fehlt das Heer hier genau so wie bei den keltischen Götternennungen.

Überblickt man nun das Gesamtvorkommen in dem hier besprochenen Gebiet, so läßt sich feststellen, daß das stärkere Auftreten von Merkurweihungen und das von keltisch-einheimischen Götterbezeichnungen die gleichen Gebiete erfaßt. Diese Tatsache gibt deutlich zu erkennen, daß wir Merkur im oberrheinischen Gebiet im allgemeinen nicht mit einer germanischen Gottheit in Beziehung bringen dürfen. Nur an zwei Orten wird Mercurius mit dem germanischen Beinamen Cimbrianus oder Cimbrius versehen, in Heidelberg und in Miltenberg. An jeder dieser Stellen begegnet er in zwei Belegen (CIL. XIII 6402 Cimbrius, F. 182 Cimbrianus aus Heidelberg, CIL. XIII 6604. 6605 Cimbrianus aus Miltenberg). Als fünften Beleg hat man Mercurius C. mabrianus (CIL. XIII 6742) aus Mainz heranziehen wollen, der aber sehr unsicher ist. In dieser Gottheit liegt zweifellos eine germanische Gottheit vor, denn der Beiname Cimbrius und Cimbrianus steht mit dem Namen der Kimbern in Zusammenhang. Schwierig ist es nur zu bestimmen, welche germanische Gottheit hier vorliegt. Die Interpretation als Mercurius legt zweifellos Wodan nahe. Weiter spricht für diesen Gott auch die Tatsache, daß die Weihesteine in Heiligtümern gefunden sind, die auf Berggipfeln liegen. Denn gerade für Wodan ist ein Kult auf solchen Berggipfeln gut bezeugt. Vielleicht darf man noch ein drittes Beweisstück hierfür anführen, das freilich nur mit großer Vorsicht zu verwerten ist. Orosius (Hist. V 16, 6 ed. Zangemeister) erzählt, daß die Kimbern nach ihrem Siege über die Römer die erbeuteten Schätze in einem Flusse versenken, die Pferde der Feinde ertränken und die Kriegsgefangenen an Bäumen aufhängen (*aurum argentumque in flumen abiectum, loricae virorum concisae, phalerae equitum disperditae, equi ipsi gurgitibus immersi, homines laqueis collo inditis ex arboribus suspensi sunt*). Diese Schilderung handelt zweifellos von einem kimbrischen Siegesopfer, wo die gesamte Kriegsbeute einem Gotte geweiht wird. Die Tatsache, daß die Gefangenen dabei erhängt werden — eine sehr vereinzelt stehende Nachricht in den antiken Quellen — weist stark auf ein Wodansopfer, dem als einzigen Gott Hängeopfer dargebracht werden. Freilich ist diese Orosius-Stelle spät, wird aber kaum frei erfunden sein, sondern aus älteren Quellen stammen. Vielleicht darf diese Stelle als Bezeugung eines Wodankultes gefaßt werden. Dies würde eine Gleichsetzung des Mercurius Cimbrianus mit Wodan erheblich stützen.

Neben Merkur ist nun auch Apollo sicher stärker von einheimischen Vorstellungen unterbaut. Dies äußert sich darin, daß er in unserem Gebiet mit keltischen Beinamen versehen ist, wie Apollo Grannus und Apollo Toutiorix, oder daß er sich ohne Beinamen mit der keltischen Göttin Sirona verbindet. Fehlen solche Merkmale, so ist freilich eine sichere Entscheidung nur selten zu erreichen. Bei den rein-keltischen Stämmen des oberen Germanien begegnet er nicht selten, elfmal im Gebiet der Helvetier,

davon siebenmal alleinstehend (CIL. XIII 5001. 5025. 5051. 5079. 5169. 11471. 11500), zweimal in Paarheit mit Mars Caturix (CIL. XIII 11472. 11473), zweimal in Dreiheiten Mars Apollo Minerva (CIL. XIII 5195), Mercurius Apollo Minerva (CIL. XIII 5055). Die wenigen Inschriften des Raurakergebietes kennen ihn zweimal (CIL. XIII 5316. F. 133), die Sequanerinschriften sechsmal, davon einmal alleinstehend (CIL. XIII 5365), viermal mit Merkur verbunden (CIL. XIII 5366. 5366a. 5374. 5375) und einmal gemeinsam mit Sirona (CIL. XIII 5424). Unter den Weihungen des Lingonengebietes begegnet er dreimal alleinstehend (CIL. XIII 5665. 5933. 11578). Hier wird man sich überall da, wo er sich mit Sirona, Mars Caturix verbindet, für einheimische Auffassung entscheiden dürfen, dergleichen auch in der Verbindung mit Merkur, einmal, da dieser Gott stark einheimisch durchsetzt ist, zum andern, da der römische Kult eine solche Verbindung nie stärker hervorgehoben hat. Bei den Weihungen, wo der Gott allein genannt ist, bleibt jede Entscheidung sehr unsicher. Wohl begegnen keltische Namen unter den Weihenden wie Boudillus (CIL. XIII 5316), Bellorix (CIL. XIII 5665), aber sie sind doch deutlich in der Minderzahl.

Das Tribokergebiet nennt ihn zweimal, einmal in Verbindung mit Iupiter Optimus Maximus, Visucius und Sol (CIL. XIII 5991), einmal neben Merkur (ebd. 5992). Beide Inschriften stammen aus Zabern, wo sich, wie wir oben gesehen haben, Einheimisch-Keltisches in der Götterwelt sehr stark äußert und wo die Namen aller Inschriften einen sehr stark keltischen Einschlag tragen. Die Verbindung mit Merkur wird hier, wie im Sequanergebiet eine einheimische Äußerung nahelegen. In der Zusammenstellung mit IOM, Visucius und Sol legt der keltische Göttername dies nahe, doch widerspricht das Auftreten von IOM und Sol. Wahrscheinlich haben wir hier es mit einer Soldateninschrift zu tun, für die eine solche Vielheit geradezu typisch ist. Da sich gerade hier auch Einheimisches in solchen Verbindungen äußert, so mag Einheimisches zu Grunde liegen. Gesichert sind keltische Vorstellungen in der Oppenheimer Inschrift (CIL. XIII 6272), wo der Apollo in Paarheit mit Sirona steht. Die drei Mainzer Inschriften (CIL. XIII 6661. 6662. 6663), die den Gott alleinstehend nennen, bleiben unklar. Die nächsten Belege bietet Lobenfeld (CIL. XIII 6390), wo aller Wahrscheinlichkeit nach Einheimische dem Genius Apollinis widmen, Bürg b. Neuenstadt a. Kocher, wo M. Victor(ius oder -inius) Ambaxius, der also ein keltisches Cognomen trägt, bei den ministris Apollinis weicht (CIL. XIII 6463), und Heilbronn. Hier ist ein Centurio der VIII. Legion der Weihende (CIL. XIII 6469), der ihm den Beinamen Pythius hinzufügt. Wir werden diese Inschrift sicher nicht mit keltischen Vorstellungen verbinden dürfen. Die beiden anderen bleiben fraglich, wenn sich für einheimische Vorstellung auch geltend machen läßt, daß die Widmer keine



Römer sind, und daß sich die Weihungen in einem Gebiet befinden, in dem sich Keltisches deutlich äußert, ja daß sich gar nicht weit davon eine Weihung an Apollo und Sirona und eine Apollo Grannus-Inschrift bietet. So ist hier Einheimisches immerhin wahrscheinlich, aber nicht völlig gesichert. Drei Weihungen entstammen dem Maintal, eine aus Obernburg (CIL. XIII 6621) und zwei aus Aschaffenburg (CIL. XIII 6629. 6630), alle drei von Soldaten stammend, alle drei höchstwahrscheinlich von römischen Vorstellungen bestimmt. So dürfen wir von den 13 Apollonennungen unseres Gebietes drei als sicher keltisch ansprechen, nämlich die Zaberner Inschrift an Apollo und Merkur und die Paarheit Apollo Sirona aus Oppenheim und Großbottwar. Wahrscheinlich sind keltische Vorstellungen bei den Inschriften aus Lobenfeld und Bürg. Römisch bestimmt dagegen sind die Weihungen aus Heilbronn und dem Maintal, während der Rest fraglich bleibt.

Noch schwieriger gestalten sich die Deutungsmöglichkeiten bei Mars. Er ist im Gebiet der rein keltischen Stämme häufig, überwiegt in weiten Teilen der Gallia Lugdunensis sogar gegenüber Merkur. Zahlreiche keltische Beinamen beweisen seine Verbundenheit mit der einheimischen Religion. Dennoch ist es schwer, den alleinstehenden Beleg wie die Verbindung mit Victoria römischer oder keltischer Religionsäußerung zuzuweisen. Wir werden von vornherein alle Widmungen als römisch bedingt ausscheiden müssen, die von einzelnen Soldaten oder von Truppenverbänden gesetzt sind, oder wenn sie sich an Mars militaris, Mars armiger richten. Hierher gehören die Mainzer Inschriften (CIL. XIII 6738. 6740. 6740a. 6740b. 11819), die Belege aus Osterburken (CIL. XIII 6573. 6574) und Walldürn (CIL. XIII 6593. F. 200), aus Holzhausen an der Heide (CIL. XIII 7615) und Strasheim (CIL. XIII 7395). Unter den restlichen Belegen erweist sich die Inschrift CIL. XIII 6072 aus Oberbetschdorf als einheimisch durch die Motive der figürlichen Darstellung. Die Paarheit Mars und Nemetona aus Altrip ist ebenfalls einheimisch, weist aber vielleicht auf Treverer-Einfluß. Die gleiche Paarheit wird man wohl mit Sprater<sup>1</sup> hinter der Widmung an Mars und Victoria suchen dürfen, der in Eisenberg von einem Manne mit keltischem Namen (CIL. XIII 6145) ein Altar mit einheimischer figürlicher Darstellung gewidmet wird. Das gleiche ist bei derselben Paarheit aus Oberolm der Fall (CIL. XIII 7249), zumal hier Mars Loucetius häufiger genannt ist, der auch auf der Inschrift aus Groß-Krotzenburg mit Victoria zusammengestellt ist. Fraglicher sind die Marsnennungen aus Bürg und Obrigheim (CIL. XIII 6464. 6487). Beide Widmer zeigen keltische Namen und wenden sich an den Genius Martis. Auch hier liegt eine einheimische Gottheit näher als der Gedanke an den römischen Gott, da die Widmer keine Soldaten sind.

<sup>1</sup> A. a. O. II 40.

Endlich bietet Mainz drei Marsweihungen, die nicht von Soldaten sind (CIL. XIII 6735. 6736. 6737). Hier muß aber die Frage gänzlich offen bleiben.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß beide Gottheiten sich mit den sicher einheimischen Weihungen klar in die Gebiete einfügen, die stärkere keltische Religionsäußerung zeigen.

Damit dürfen wir die Feststellung treffen, daß die keltischen Gottheiten im oberrheinischen Gebiet von dem Gebirgsrand der Vogesen und der Hardt bis an die Grenze des römischen Machtbereiches in bestimmten Gebieten sich stärker äußern als in anderen, in denen sie auf Einwirkungen von außen oder auf die römischen Provinzialstädte und Militärstationen beschränkt sind. Solche Gebiete sind:

1. Das nordwestliche Elsaß von Pfalzburg-Zabern bis zum Hagenauer Forst.
2. Der Hardtrand.
3. Das rheinhessische Gebiet von Alzey bis zum Rhein und Nahemündung, wo nur Mainz eine Ausnahmestellung einnimmt.
4. Das nördliche Baden und nördliche Württemberg zwischen Alb, Enz und Neckar.
5. Fraglich bleibt das mittlere Baden zwischen Kinzig und Alb.

### III.

Eine der schwierigsten, aber auch eine der interessantesten Göttergestalten des oberen Germanien ist Jupiter Optimus Maximus (IOM). Im Gebiet der Gallia Lugdunensis und Belgica treffen wir seine Weihungen selten. Größere Provinzialstädte sind seine hauptsächlichsten Fundorte, römische Beamte, Soldaten oft seine Widmer. Im oberen Germanien schwillt seine Häufigkeit beträchtlich an. Weist die Lugdunensis 15 unter 296 Götternennungen auf (=5 v. H.), die Belgica 30 unter 269 (=11 v. H.) so hat das obere Germanien 244 unter 1175 Götternennungen zu verzeichnen, das sind 22 v. H. Die Germania Inferior steht gegen sie mit 85 Nennungen unter 674 Götternennungen (=13 v. H.) erheblich zurück, ebenso Raetien mit 19 unter 136 (=14 v. H.), Noricum mit 60 unter 341 (=16 v. H.) usw.

Bei näherer Betrachtung bietet sich ein eigenartiges Bild. Die rein gallischen Stämme zeigen auffallend wenig Weihungen, die Helvetier 5 (vielleicht 6, da CIL. XIII 5230 sehr unsicher ist), die Rauraker 1, die Sequaner 3 und die Lingonen 8 Belege. Meist steht IOM allein (elfmal), dreimal ist er mit Fortuna redux verbunden, einmal mit dem Genius loci, einmal mit dem Genius loci und Fortuna redux, einmal mit Iuno regina und einmal mit Iuno regina und di deaeque omnes. Das Bild ändert sich sofort im Triboker-Gebiet. Zehnmal wird IOM hier genannt: in Bischofsheim (CIL.

XIII 5962), viermal in Straßburg (CIL. XIII 5968. 11602a. 11603. 11604), zweimal in Zabern (5990. 5991), einmal in Brumath (6010), einmal in Schweighausen (11678) und einmal in Niederbronn (6050). Zwei dieser Weihungen entstammen dem Heere (11603. 11678). Von diesen zehn Weihungen liegen nur drei im Gebiet des starken Merkurvorkommens und der keltischen Götternamen im Nordwesten des Elsaß, sechs liegen außerhalb, vor allem in Straßburg, eine an der Grenze zwischen beiden Gebieten. Das Nemeter-Gebiet zeigt 21 IOM-Weihungen in Lauterburg, Selz, Ruppertsberg und Kannstadt je eine, zwei in Godramstein bei Landau, drei in Altrip, fünf in Rheinzabern und sieben in und um Speyer. Somit liegen von diesen Widmungen, deren keine dem Heer entstammt, 17 am Rheine und nur vier am Gebirgsrand. IOM verhält sich also wie im Triboker-Gebiet gerade umgekehrt zu den keltischen Weihungen. Ähnlich ist die Lage im Gebiet der Vangionen; es bietet elf Weihungen, je eine aus Eisenberg, Kirchheim a. d. Eck und dem Donnersberg, acht stammen aus Worms. Nur eine davon entstammt dem Heere. Auch hier bietet sich eine klare Scheidung. Worms ist arm an keltischen Weihungen, während das nördlich davon gelegene Gebiet, das sieben keltische Götternennungen, 21 Merkurwidmungen, eine einheimische Mars- und eine einheimische Apolloweihung kennt, nur zweimal IOM nennt, die alle beide von Soldaten der XXII. Legion stammen. Mainz selbst bietet eine große Fülle von Weihungen, 43 Nennungen sind uns bezeugt, von denen 18 dem Heere und römischen Beamten zugehören, zehn ohne Standesangaben gesetzt sind, drei von vicani oder der civitas, eine von den negotiantes conforani von Mainz herrühren, während elf Inschriften ohne Widmerangabe erhalten sind.

Rechts des Rheines bietet das Gebiet zwischen Kinzig und Alb acht Weihungen. Unter den Weihern sind ein bucinator und die vicani Senotenses, vier Namen ohne Standesangaben, während in zwei Fällen die Widmungsangaben nicht erhalten sind. Demgegenüber fehlt IOM zwischen Alb-Enz und Neckar völlig, im gleichen Gebiet, wo sich stärkere keltische Religionsäusserungen zeigen, erst der nördlich hiervon gelegene Landstrich zwischen Heidelberg, Ladenburg und Weinheim zeigt wieder sieben Belege, unter denen ein Widmer Soldat ist.

Das obere Neckargebiet hat um Rottenburg zehn IOM-Weihungen, denen als Ausdruck des Keltischen nur das Götterpaar Mercurius Visucius und Visucia gegenübersteht. Wieder zeigt sich also in diesem Gebiet ein starkes Überwiegen von IOM. Das gleiche läßt sich auch für das Gebiet um Kannstadt feststellen, freilich mit dem Unterschiede, daß hier das Heer die Mehrzahl der Belege stellt, während in Rottenburg nur eine Soldatenweihung vorliegt. Dieser Umstand erhält sich auch nördlich von Kannstadt bis zur Elzmündung, wo von fünf Weihungen vier von Soldaten

erfolgen und in einem Falle der Widmer nicht erhalten ist. Eine weitere Soldatenwidmung bietet der innere Limes bei Schloßau.

Die IOM-Weihesteine des äußeren Limes sind ebenfalls von Soldaten des römischen Heeres errichtet, so daß hier unter 38 Nennungen 30 von ihnen stammen und nur zwei von Leuten, die nicht zum Heere gehören, wovon einer fraglich ist (CIL. XIII 6558), während sechs Weihesteine ohne Widmer erhalten sind. Dies erhält sich auch am Limes nördlich des Maines, wo von fünf Weihungen nur eine ohne Standesbezeichnung erfolgt, eine ohne Widmer erhalten ist, während drei Mitglieder des römischen Heeres als Weihende nennen. Das Maintal dagegen zeigt wieder die Soldaten in der Minderzahl. So bietet Kastel nur vier Soldatenweiheungen gegenüber acht anderen, Heddernheim eine gegenüber vierzehn und Niederliederbach b. Höchst nur eine ohne Standesbezeichnung.

Für die Erfassung des hier auftretenden IOM-Kultes ist es wichtig, den Anteil des Heeres noch einmal klar herauszustellen:

Gebiet	Heer	höhere Be- amten	decur civ sevir Aug.	Ge- mein- den	ohne Stand	ohne Wid- mer	Ge- samt
Triboker .....	2	—	—	—	5	3	10
Nemeter .....	—	—	—	—	16	5	21
Vangionen .....	1	—	—	—	8	2	11
um Mainz bis Nabe ...	3	—	—	—	1	2	6
Mainz .....	14	3	1	4	10	11	43
Kinzig — Alb .....	—	—	—	1	5	2	8
Alb — Neckar .....	—	—	—	—	—	—	—
Heidelberg — Laden- burg — Weinheim ...	1	—	—	—	4	2	7
Neckar—Main—Rhein.	—	—	—	—	1	—	1
Rottenburg .....	1	—	—	2	3	4	10
Kannstadt .....	5	—	—	—	2	1	8
Enz- — Elzmündung ..	4	—	—	—	—	1	5
Limes inf. von Neckar— Main .....	1	—	—	—	—	—	1
Maintal bis Wiesbaden	5	—	5	—	12	6	28
Limes ext. bis Main ...	30	—	—	—	2	6	38
Limes — Main — Rhein	3	—	—	—	1	1	5

Diese Aufstellung zeigt klar, daß in dem linken Rheintal bis Worms, im Gebiet zwischen Kinzig und Alb, um Heidelberg, um Rottenburg und im Maintal der Schwerpunkt des Kultes nicht im Heere liegt, ja daß auch in Mainz die Zahl der nicht zum Heere gehörigen Widmer sehr groß ist, zumal die Weihungen der vicani, der civitas und der negotiantes conforani ebenfalls hierfür ins Gewicht fallen. Damit sind aber alle die Gebiete erfaßt, in denen sich oben eine schwache keltische Religionsäußerung gezeigt hat. Im Gegensatz zu diesem Gebiet ist IOM am inneren wie am

äußeren Limes klar vom Heere getragen, das hier den überragenden Anteil der Widmer stellt. Durch diese Erscheinung aber vergrößert sich deutlich die Sonderstellung unseres Gebietes im Vergleich mit den übrigen römischen Provinzen. Dort liegt einwandfrei der Schwerpunkt des Kultes im Heere, das bis zu 95 v. H. der Weihenden stellt, so z. B. Raetien, wo von 19 Weihungen 17 dem Heere entstammen, in Noricum, wo von 60 Nennungen 56 durch Soldaten erfolgen, in der Pannonia Superior, wo neben 121 Soldatenwidmungen nur neun andere stehen, in der Pannonia Inferior, dessen 97 Weihungen 92 Soldaten nennen usw. Hält man mit dieser Tatsache die Erscheinung zusammen, daß IOM-Widmungen und keltische Religionsäußerungen einander ausweichen, so ist man berechtigt die Frage zu stellen, ob IOM hier ausschließlich Auswirkung römischer Religion ist, oder ob sich vielleicht doch auch einheimische Auffassungen hinter ihm bergen, die seiner starken Anhäufung im germanisch-keltischen Mischgebiet einen bestimmten Auftrieb gegeben haben.

Für einen Lösungsversuch dieser Frage wird man von den Widmern der Inschriften auszugehen haben, vor allem von denen, die nicht zum Heere gehören, sondern sich ohne Berufsbezeichnung nennen. Es läßt sich leicht feststellen, daß ein guter Teil von ihnen nicht-römische Namen trägt, die z. T. keltisch, z. T. sonst nicht faßbar sind.<sup>1</sup> Daneben stehen Widmernamen auf -inius, die für das rheinische Gebiet so typisch sind.<sup>2</sup> Weiter sind gerade in diesen Inschriften Namen sehr häufig, die hier besonders beliebt sind.<sup>3</sup> Das alles weist darauf hin, daß sich eine ganze Reihe von Einheimischen unter den Widmern befinden, und dadurch wird die Annahme immerhin wahrscheinlich, daß sich auch bei dem Gotte einheimische Vorstellungen auswirken.

Man kommt zu dem gleichen Ergebnis, wenn man die Formeln, in der die Gottheit in den Widmungen erscheint, näher betrachtet. Die Nennung erfolgt hier in ganz bestimmten Typen, die immer wiederkehren. IOM erscheint alleinstehend, dann verbunden mit dem Genius loci, als Paarheit gemeinsam mit Iuno regina. Diese Paarheit wird durch die Hinzufügung des Genius loci zu einer Dreiheit erweitert, nur selten durch die Hereinbeziehung anderer Gottheiten oder die Wendung di deaeque omnes,

<sup>1</sup> Z. B. Iassus CIL. XIII 5968. Virotalus 5990 Seuuo 11 604. Sammus 6083. Intamelus 6216. Malius 6217. Viducius 6445. Duria 6456. Sedatus 6709. Teddiatus F. 206. Melonius 7270. Carantus 7270. Sedatia 7347. Coneððus 7348. Cingetius 7349. Sedatius 7352.

<sup>2</sup> Z. B. Lucinius 6010. Nicinia 6099. Veccinius 6100. Superinia 6100. Reginius 6129. Geminia 6445. Vitalinius 6724. Aquillinius 7266. Iustinus 7269. Secundinius 7271. Serotinius 7272. Decuminius 11 946.

<sup>3</sup> Z. B. Ursulus 6050. Florentinus 6083. 6147. 6724. Natalis 6092. Ursa F. 155. CIL. XIII. 6419 Vitalis F. 156. Clemens CIL. XIII 6144. 6397. Pervincus 6215. Maternius F. 180. Paternus CIL. XIII 6376. 7266. Peregrinus 6456. Victorinus 6564.

ceteri zur Vielheit erweitert. Die Häufigkeit und Ausdehnung dieser Formeln zeigt folgende Tabelle:

Gebiet	IOM			IOM u. Gen. loc.			IOM u. IR			IOM IR Gen. loc.			IOM IR in Vielh.			IOM in Vielh.			
	H <sup>1</sup>	S <sup>2</sup>	oW <sup>3</sup>	H	S	oW	H	S	oW	H	S	oW	H	S	oW	H	S	oW	
Triboker . . . . .	1	3	2	1	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1
Nemeter . . . . .	—	9	4	—	—	—	—	7	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Vangionen . . . . .	1	4	1	—	—	—	—	4	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
um Mainz . . . . .	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—
Mainz . . . . .	5	4	5	1	—	—	4	7	7	1	—	1	2	2	—	4	2	—	—
Kinzig—Alb . . . . .	—	6	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Alb—Enz—Nekkar . . . . .	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Heidelberg—Ladenburg—Weinheim . . . . .	1	3	—	—	—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Neckar—Main—Rhein . . . . .	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Rottenburg . . . . .	1	4	3	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Kannstadt . . . . .	—	2	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	—	—	—	—	3	—
Enz—Elzmündung . . . . .	2	—	—	—	—	1	2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—
Limes inf. Nekkar—Main . . . . .	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Limes ext. . . . .	8	1	1	7	—	—	2	—	2	7	—	1	3	1 <sup>2</sup>	—	3	—	—	2
Maintal . . . . .	1	3	2	—	—	—	4	14	4	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
Limes ext.—Main—Rhein . . . . .	2	1	1	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
	24	41	22	9	—	1	13	35	19	8	—	2	7	3	—	12	2	3	

Aus dieser Aufstellung ergibt sich folgendes:

1. IOM allein wird von den nicht zum Heeresverband gehörigen bevorzugt, die stärkste Häufigkeit seines Auftretens liegt vom Limes ab. Auch in den Garnisonstädten wie Straßburg und Mainz weihen ihm mehr Zivilisten wie Soldaten. Auch höhere römische Beamten sind selten dabei vertreten.

2. Die Paarheit IOM und Iuno regina (IR) ist ebenfalls nicht vom Heere getragen; ihr Schwerpunkt liegt im Rhein- und Maintal zwischen Straßburg und Heddernheim. Nur in Mainz, Kastel und Heddernheim und am Limes erscheinen vereinzelt Soldaten unter ihren Widmern.

3. Die Erweiterung dieser Formel um den Genius loci gehört dem Heere zu. Sie erscheint fast ausschließlich am Limes, nur zweimal in Mainz, auch hier werden in beiden Fällen Soldaten ihre Widmer gewesen sein.

<sup>1</sup> Heereszugehörigkeit des Widmers feststellbar.

<sup>2</sup> Sonstige Widmer, in der Regel ohne nähere Bezeichnungen.

<sup>3</sup> Ohne Widmer.

4. Auch die Umbildung dieser Formel zur Vielheit ist Eigentümlichkeit des Heeres. In diesem Rahmen erscheint auch die kapitolinische Trias, aber im Gegensatz zu anderen römischen Provinzen nie in reiner Form, sondern stets erweitert um *di deaeque immortales* (CIL. XIII 6727), *ceteri di immortales* (CIL. XIII 11 815), *Fortuna* (CIL. XIII 6728). Ihr Vorkommen ist auf Mainz beschränkt, ihre Widmer sind die *civitas Mogontiae* (CIL. XIII 6727) oder Angehörige der XXII. Legion (CIL. XIII 6728. 11 815). Am Limes fehlt sie völlig. Hier werden *Mars* und *Hercules* (CIL. XIII 6550), *Mercurius* (CIL. XIII 6634), *di deaeque omnes* (CIL. XIII 6632), *Concordia beneficiariorum Germaniae Superioris* (CIL. XIII 11 771) zur Paarheit oder der mit dem *Genius loci* gebildeten Dreiheit hinzugezogen.

5. Die Verbindung IOM und *Genius loci* ist lediglich im Heere üblich.

Somit können wir feststellen, daß jegliche Hinzufügung des *Genius loci* zur IOM-Weihung dem Heere angehört, das sie insbesondere in den Grenzbezirken verwendet. Sein Vorkommen außerhalb dieser Formel ist in der *Germania Superior* gering, nur fünf seiner 40 Belege kennen ihn allein, und davon entstammen zwei dem Heere, während bei dreien die Widmung nicht vollständig erhalten ist. Sein Sinn ist so klar: Durch seine Nennung will sich der ortsfremde Soldat dem Schutzgeiste dieses Ortes unterstellen. So erscheint er vor allem am Limes, wo der einzelne Soldat nicht beheimatet ist, und wird dort den Gottheiten beigegeben, die der Einzelne vom Lager oder von Hause her kennt und anruft. Auf diese Weise tritt er vor allem zum Paar IOM und IR, dessen Ausgangsgebiet das Rhein- und Maintal ist.

Diese Paarformel begegnet in dem hier betrachteten Gebiet 67 mal. Darüber hinaus ist aus der *Germania Superior* noch ein Beleg aus Moudon im Helvetiergebiet (CIL. XIII 5042), der von einem *Sevir Augustalis* gewidmet ist, und ein Beleg aus Niederberg bei Ehrenbreitstein (CIL. XIII 7736a) zu nennen, der dem Heere entstammt. In den anderen Provinzen des römischen Weltreiches ist diese Paarheit sehr selten. Die *Germania inferior* kennt nur einen sehr unsicheren Beleg aus Deutz (CIL. XIII 8495) und einen aus Xanten (CIL. XIII 8623), wo sich auch eine mit dem *Genius loci* erweiterte Weihung findet (CIL. XIII 8589), die beide vom gleichen Widmer stammen. Der *Belgica* fehlt diese Formel völlig, die *Lugdunensis* weist sie einmal im Gebiet der *Ambarri* auf (CIL. XIII 11 221), doch ist die Widmerin der Inschrift auch in Neckarau bei Mannheim bezeugt (CIL. XIII 6415), stammt also wohl aus dieser Gegend. Aus *Raetien* bietet Günzburg eine Soldatenweihung mit dieser Paarheit (CIL. III 11 900), eine Nennung des Paares liegt auch aus *Noricum* in einer Soldatenweihung vor (CIL. III 5694). Die *Pannonia Superior* kennt sechs Belege (CIL. III 10 993—10 996 *Brigantium*, 4268 *Mursella*, 4157 *Stein am Anger*), ebenso viele die *Pannonia Inferior* (CIL. III 3459. 10426—10429. 10203).

Je vier Belege sind aus der Dacia und Moesia Inferior zu erweisen (CIL. III 1068—1070, 1370; 7488. 7533. 7585. 6167). Die Mehrzahl der Widmer sind Soldaten. Einen Beleg aus dem Heere bietet noch Spanien (CIL. II 2775). Mit diesen 25 Belegen ist das, was aus den einzelnen Provinzen des römischen Weltreiches zu nennen ist, erschöpft.

In Italien wie in Rom fehlen die inschriftlichen Nennungen einer solchen Paarheit, ja auch die römische Religion stellt IOM nie so eng mit Iuno regina zusammen, wie es nach dieser provinziellen Äußerung zu erwarten wäre. Dort steht die kapitolinische Trias eindeutig im Vordergrund, eine Paarheit mit so starker Ausprägung, wie sie sich am Oberrhein bietet, ist nirgends zu greifen. Somit haben wir es hier mit einer provinziellen Sonderform zu tun, die im Rheintal sich gebildet hat und die hier sehr stark von einheimischen Widmern getragen ist. Unter diesen Umständen haben wir aber auch mit unrömischen Einwirkungen zu rechnen. Man könnte dagegen geltend machen, daß IOM ja nirgends einheimische Beinamen trage, während dies doch bei Merkur, Mars, Apollo, Diana der Fall sei. Demgegenüber ist zunächst festzustellen, daß ja nicht jede einheimisch empfundene Göttergestalt auch einheimische Beinamen trägt, so z. B. Merkur in der sicher keltisch empfundenen Paarheit Mercurius und Rosmerta, Mars in der Paarheit Mars und Nemetona, Mars und Victoria, Apollo in Apollo und Sirona. Gerade da, wo die römische Religion eine klare Verbindung von männlicher und weiblicher Gottheit kannte, wie im Falle Mars und Victoria, Mercurius und Maia, fehlt eine solche Verbindung mit einheimische Beinamen fast durchgängig, ohne daß deswegen die Tatsache bezweifelt werden darf, daß sich hier keltische Vorstellungen bergen. Dazu muß daran festgehalten werden, daß IOM als römischer Staatsgott in einem viel festeren Rahmen steht wie Mercurius, Mars, Apollo, die viel weniger klar umrissen sind und daher auch leichter mit Beinamen verbunden werden.

Sind wir also berechtigt, in diesem Falle einheimische Beeinflussung zu unterstellen, so erhebt sich die Frage, ob sie keltischen oder germanischen Ursprunges ist, denn mit beiden Möglichkeiten haben wir zu rechnen, da im Kerngebiet des Vorkommens Germanen und Kelten bezeugt sind. Für keltische Einflüsse könnte man die Neigung zur Paarheit heranziehen, die bei keltischen Gottheiten ja häufiger ist, ferner das Vorkommen zweifellos keltischer Widmernamen. Beide Argumente sind freilich nicht allzu gewichtig. Dagegen spricht aber das Fehlen dieser Paarheit in der Belgica, vor allem bei den Mediomatrikern, deren einheimische Götternamen deutlich Beziehungen zu unserem Gebiet aufweisen. Ebenso ist diese Paarheit der Lugdunensis fremd, die mit den rein-keltischen Stammesbezirken der Germania Superior engere Verbundenheit zeigt. Auch IOM tritt dort ja selten allein auf. Weiter spricht die starke Trennung



der einzelnen Gebiete deutlich dagegen. Gerade die Gebiete, in denen sich das keltische Element deutlich in den Weihungen äußert, weisen ganz offensichtlich keine Paarheiten IOM und Iuno regina auf, und nur selten begegnet dort IOM alleinstehend. Hierdurch wird der keltische Bevölkerungsteil als Träger dieses Kultes unwahrscheinlich, und wir werden Germanisches vermuten dürfen. Hierfür läßt sich anführen:

1. Der Kult von IOM erfährt den für die Germania Superior eigenartigen Aufschwung erst von Straßburg ab, während die weiter südlich gelegenen Gebiete ihn nur spärlich kennen. Die für den Oberrhein so typische Paarheit beschränkt sich ebenfalls deutlich auf diesen Teil, denn wir werden den vereinzelt helvetischen Beleg nicht hiergegen verwerten dürfen, sowenig wie die rätische Soldatenweihung.

2. Überall da, wo IOM und IR als klare Paarheit auftreten, sind Germanen zu erweisen. Das Kerngebiet der Triboker liegt zwischen Straßburg und Brumath, die beide unsere Paarformel kennen, das der Nemeter um Speyer wo sich wieder eine Fülle von Belegen bieten, genau so wie der Vorort der Vangionen, Worms, sie uns bietet. Ebenso deutlich hebt sich das Gebiet der Neckarsueben in unserem Gebiet ab. Mainz endlich kennt ebenfalls germanische Funde in seiner nächsten Nachbarschaft.

3. Die starke gebietsmäßige Sonderung zwischen den keltischen Religionsäußerungen und IOM spricht für ein anderes Volkstum als Träger dieses Kultes, für das nur die Germanen in Frage kommen können.

Dadurch erscheint uns der Versuch berechtigt, diese Gottheiten näher mit dem Germanischen zu verbinden. Freilich ist unsere Kenntnis von sü germanischer Religion zu dürftig, um einen bündigen Beweis zu liefern. So sei hier ein Lösungsversuch gegeben, der nach Möglichkeit mit Quellen unterbaut ist.

Wir gehen hierbei von der Tatsache aus, daß die Germanen im Norden des oberen Germaniens Sueben sind.<sup>1</sup> Sie sind die Reste derjenigen Sueben, die seit ungefähr 100 v. d. Z. nördlich des Maintales siedeln und von hier aus südwärts vorstießen. Die letzte und wohl auch größte Unternehmung dieser Art ist der Einbruch des Ariovist, bei dessen Vorgehen die Stämme der Triboker, Nemeter und Vangionen beteiligt sind. Diese Mainsueben entstammen nun, wie die Bodenfunde zeigen, dem mittleren Elbgebiet, und zwar der gleichen Gegend, in der in taciteischer Zeit die Semnonen sitzen, die für die ältesten und vornehmsten aller Sueben gelten (Tacitus Germ. 39). Er bezeugt für sie einen Gott, den er *regnator omnium deus* nennt. Ihm gilt ein Kult in einem heiligen Hain, zu dem alle Völker gleichen Blutes (*omnes eiusdem sanguinis populi*) Gesandte schicken. Unter diesen blutsverwandten Völkerschaften sind nach dem ganzen Zusammenhange des Kapitels nur die suebischen Stämme zu verstehen, die sich hier an

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa, Realenzyklopaedie XVII 174.

einem feierlichen Opfer im Semnonenhain durch Gesandtschaften vertreten lassen. Als Grund dieser kultischen Handlung nennt Tacitus, daß hier der Ursprung des Stammes sei (*inde initia gentis*) d. h. zweifellos, daß hier der Ursprung der suebischen Völkerschaft zu suchen sei, die Tacitus bereits 38,2 als *gens* bezeichnet hat. Dies ist also der Grund, weswegen die einzelnen *populi* hierhin zur großen Kultfeier ihre Gesandtschaften schicken. Dieser Nachricht wird wohl eine alte Stammesgeschichte zu Grunde liegen, die von der Herkunft der Sueben aus diesen Gebieten noch weiß, und die sich durch die Ergebnisse der Vorgeschichtsforschung ja auch als richtig erweist. Daß solche Sagen vorhanden waren und Historisches richtig bewahrten, zeigt die Gotensage bei Jordanes, die noch von der ostpreußischen Heimat der Goten erzählt, oder die Langobardensage, die gleichfalls historische Tatsachen richtig überliefert hat. So wird hier also im Semnonengebiet ein Kult der suebischen Völker bezeugt. Er gilt dem *regnator omnium deus*, wie ihn Tacitus nennt unter Heranziehung einer Bezeichnung, die für den italischen Himmelsgott häufiger verwendet wird. Dies weist sehr stark auf den späteren Ziu.<sup>1</sup> Auf ein Vorherrschendes des gleichen Gottes im suebischen Gebiet weist auch ihre Zugehörigkeit zum Kultverband der Erminonen, die uns Plinius NH. IV 99 bezeugt. In dessen Mittelpunkt steht zweifellos die Gottheit \*Erminaz-Irmin, die dem späteren Ziu gleichzusetzen ist.<sup>2</sup> Von hier aus gesehen, erhält auch die Bezeichnung der Alamannen als *Cyuuari*, ihres Vorortes Augsburgs als *Ciesburc* ihre gute Berechtigung. Es ist sicher kein Zufall, daß gerade die Alamannen, die in ihrem Kern Semnonen sind, die Bezeichnung tragen, ebensowenig wie die Tatsache, daß sich gerade bei ihnen der römische dies *Martis* als *Tag des Ziu* hält.

Dadurch wird es wahrscheinlich, daß Ziu bei den obergermanischen Sueben bekannt war, und wir dürfen die Frage erörtern, ob Ziu und IOM zu vergleichen ist. Es bleibt fraglich, ob Ziu in dieser Zeit bei den Sueben Himmelsgott war, und wenn dies auch nach der oben angezogenen Tacitus-Stelle nicht unwahrscheinlich ist, so ist doch kaum anzunehmen, daß von dieser Auffassung her eine Gleichsetzung mit IOM denkbar war. Viel naheliegender ist davon auszugehen, daß Ziu bei den Sueben Stammesgott war; war er doch die Gottheit, in dessen Heiligtum nach Tacitus die *initia gentis* verehrt wurden, und weist doch auch der Name der Erminonen auf eine solche Auffassung, die bereits die Tacitus-Stelle *Germania* Kap. 2 nahelegt.<sup>3</sup> So steht ihm IOM als Gottheit des römischen Staates gegenüber, dem die Widmer zugehörig sind, und als dessen Bür-

<sup>1</sup> Vgl. de Vries, *Altgerm. Religionsgesch.* I 180.

<sup>2</sup> de Vries a. a. O. 215.

<sup>3</sup> Zum Erminonennamen vgl. auch Wessén, *Uppsala universitets-arskrift* 1924 Nr. 6 S. 45 f.

ger sie auch gelten. Von hier aus ist ein Verschmelzen beider Gottheiten leicht möglich, trägt doch zudem IOM als römischer Staatsgott hier an der bedrohtesten Grenze des römischen Imperiums ein kriegerisches Gesicht, wie auch Ziu allem, was von außen feindlich an den Stamm herantritt, kriegerisch gegenübersteht. Man wird hier einwenden, daß gerade wegen des kriegerischen Zuges dieser Gottheit der Römer ihn ja auch mit Mars interpretiert hat, so daß er also auch hier als Mars erscheinen sollte. Allein eine solche schematische Auffassung trägt der Verschiedenheit der Verhältnisse keinerlei Rechnung. Die Mars-Interpretation scheint vom Niederrhein ausgegangen zu sein. Es spricht nichts dafür, daß auch auf diese Germanen, seien sie nun innerhalb oder außerhalb der römischen Reichsgrenzen ansässig, die gleiche Stellung von Ziu anzuwenden ist. Ja, ganz im Gegenteil. Nach der Angabe des Tacitus sind hier die Istvaeonen ansässig, mag man nun nach Kauffmann<sup>1</sup> die Brukterer, Marsen, Sugambri und Ubier oder nach Schütte<sup>2</sup> die Tubanten, Usipier und Tenkterer zu ihnen rechnen. Auch hinter ihrem Namen scheint sich eine Gottheit zu bergen, aller Wahrscheinlichkeit nach Wodan, der sich hier ja auch am deutlichsten in den römischen Inschriften äußert. Ziu ist hier also nicht Stammesgott wie im oberrheinischen Suebengebiet, und damit ist die Grundlage des Vergleiches eine ganz andere. Man könnte weiter einwenden, daß Tacitus ja den suebischen Stammesgott nicht als Jupiter Optimus Maximus bezeichne, sondern als deus regnator omnium. Dagegen ist zu sagen, daß Tacitus die hier erfolgte Verbindung der beiden Gottheiten gar nicht bekannt gewesen zu sein braucht, zumal er gerade das oberrheinische Germanengebiet doch nur sehr kurz streift. Zum anderen war für ihn IOM viel zu stark mit Römischem behaftet, als daß er eine solche Interpretation erwogen hätte, zumal Tacitus hier doch aller Wahrscheinlichkeit aus dem Bericht des Semnonenkönigs Masyos schöpft, der im Jahre 92 Rom besuchte.

Wie verhält sich nun Iuno regina hierzu? Sie führt in den Inschriften der Germania Superior kein selbständiges Leben. Einmal begegnet uns in Mainz eine Weihung an sie (CIL. XIII 6696), ebenso einmal in Kassel (CIL. XIII 7263), während sie sonst nur neben IOM vorkommt. Dies Verhalten erweist deutlich, daß die göttliche Paarheit keine Verbindung zweier selbständiger Gottheiten, sondern daß Iuno regina an diese Paarheit gebunden ist. Daher wird man, als erregendes Moment gleichsam, die kapitolinische Trias IOM, IR und Minerva ansetzen müssen, in der sich die Verbindung von IOM mit einer weiblichen Göttin bot. Dafür spricht auch der Beiname Regina, den Iuno führt, während sie ohne diesen nur einmal aus Kreuznach in Verbindung mit Merkur, Herkules und

<sup>1</sup> Deutsche Altertumskunde I 250 f.

<sup>2</sup> Our Forefathers II 163 f.

Fortuna (CIL. XIII 7350) zu belegen ist. So dürfen wir die kapitolinische Dreiheit als Ausgangspunkt annehmen, die ja gerade zur Zeit der flavischen und nachflavischen Kaiser wieder stärker in den Vordergrund tritt. Aus ihr wird Minerva ausgedrängt, denn sie ist Göttin der Künste und handwerklichen Fertigkeiten und kann so von den Einheimischen nicht mit heimischem Sinn erfüllt werden, wenn wir uns vor Augen halten, daß sich ein eigenständiges Handwerk im Sinne eines nur aus dem Handwerk lebenden, selbständigen Gewerbes, mit dem die Göttin im spätrömischen Kult sehr deutlich verbunden ist, bei Germanen und Kelten nicht entwickelt hat. So sind auch die Minerva-Weihungen in unserem Gebiet sehr selten. Nur vierzehn Inschriften-Setzungen nennen sie, und von ihnen entstammen neun dem Heere, drei sind ohne Widmer, und nur zwei nennen keinen Stand, von denen eine vielleicht von einem Einheimischen stammt (CIL. XIII 6264).

Die Tatsache, daß Iuno Regina nicht wie Minerva ausgedrängt wird, weist darauf hin, daß sie mit einheimischer Vorstellung zu erfüllen war, daß ein Bedürfnis bestand, neben dem männlichen Gott ein Göttin zu nennen. Wir dürfen somit also nach einer germanischen Entsprechung suchen. Den einzigen Anhaltspunkt, der uns gegeben ist, bietet die Verbindung IOM, in dessen Vorstellung der suebische regnator omnium deus und Stammesgott eingegangen ist. Daß wir die römische Iuno regina für diese Deutung gar nicht in Rechnung stellen dürfen, zeigt bereits ein kurzer Hinweis auf die oben besprochene Gleichsetzung von Mars Loucetius und Nemetona mit Mars und Victoria, wo lediglich eine im römischen Kult bekannte Verbindung des Gottes mit einer Göttin genügt, um Victoria für Nemetona zu setzen, obwohl zwischen beiden Gestalten ein tiefer Unterschied klafft und zwischen der keltischen Fruchtbarkeitsgöttin und der römischen Victoria nur schwer ein Vergleich möglich ist. Wir verfügen also nur über sehr vage Möglichkeiten, hier das Germanische zu fassen. Als Ausgangspunkt mag wiederum eine Tacitus-Stelle gelten. In der Germania wird im Kapitel neun eine Isis erwähnt, der ein Teil der Sueben opferte. Sie steht nach der Angabe mit einem Schiff in Verbindung. Seit Kauffmann hat man diese germanische Göttin mit der Nehalennia am Niederrhein gleichsetzen wollen, die auf ihren Altären ein Schiffsbild zeigt. Die Angabe des Tacitus, daß sie bei Sueben verehrt wurde, hat man unbeachtet gelassen oder gar als sinnstörend streichen wollen, obwohl bis heute keine textkritische Untersuchung die Berechtigung eines solchen Vorgehens erwiesen hat. Nun hat Marstrander<sup>1</sup> diese Tacitus-Stelle in Zusammenhang bringen wollen mit einem Isiskult, der von Ägypten herkommend in Venetien heimisch wird, wo er uns durch eine Anzahl von Inschriften faßbar ist. Von hier aus soll er über die Alpen-

<sup>1</sup> Norsks Tidsskrift för Sprogvidenskap I (1928) 161 f.

täler nordwärts gedrungen sein, um dann bei Markomannen und Donausueben aufgenommen zu werden. Diese seien mit dem *pars Sueborum* gemeint, der nach Tacitus die Isis verehrte.

Es kann nach der ganzen Stelle kaum zweifelhaft sein, daß diese hier von Tacitus als Isis bezeichnete Göttin in den unter *pars Sueborum* gemeinten Völkerschaften wirklich heimisch ist, d. h. allgemein verehrt wurde. Es kann sich also nicht gut um eine durch Handelsbeziehungen und gelegentliche Rückwanderung germanischer Krieger eingeschleppte Gottheit handeln. Eine solche Göttergestalt hätte sich aber in irgendeiner Weise unter den inschriftlichen Widmungen am römisch-markomannischen Grenzgebiet äußern müssen, hätte dort zu irgendwelchen inschriftlichen Äußerungen geführt. Aber nichts von alledem. Gerade diese Grenzgebiete sind arm an Göttinnen, und Isis fehlt völlig. Sie tritt nur wesentlich weiter südöstlich auf im Save- und Drautal, wo sich eine stärkere Häufigkeit ihrer Nennungen im norisch-pannonischen Grenzgebiet feststellen läßt, während sie nördlich davon fehlt. Die in zwei Inschriften als Isis interpretierte Noreia (CIL. III 4809. 4810) hat dort ebenfalls ihr ausgesprochenes Verbreitungsgebiet, tritt uns aber zwischen Salzburg und Wels nur einmal (CIL. III 5613) entgegen, als Ausstrahlung aus diesem Kreis deutlich erkenntlich.

Es ist also kein Grund vorhanden, die Tacitus-Stelle nach Marstranders Ansicht zu erklären.

So steht es für uns außer Zweifel, daß die Tacitus-Stelle eine suebische Gottheit meint, die mit einem Schiffe in Zusammenhang steht und vielleicht deswegen von Tacitus als Isis interpretiert wird. Nun hat Almgrén<sup>1</sup> den Nachweis erbracht, daß Schiffsumzüge im Kult germanischer Fruchtbarkeits- und Erdgottheiten uralt und weitverbreitet sind. Es liegt also nahe, die Schiffserwähnung bei der suebischen Isis hiermit zu verbinden, um so mehr als eine andere Beziehung bei einer festländischen Göttin schwer anzuziehen ist, wenn man sie nicht als eine Schützerin der Flußschiffahrt ansprechen will. Danach wäre Isis bei den Sueben eine solche Fruchtbarkeitsgöttin, wozu sich die interpretatio als Isis gut fügt. Weiter hat Wessén<sup>2</sup> aus Ortsnamen die gemeinsame Verehrung von Tý, der nordgermanischen Entsprechung von Ziu, und der weiblichen Njörd erwiesen, also der Göttin, die Tacitus als Nerthus bezeichnet. Sie ist sicher Erdgöttin, wie Tacitus sie ja auch nennt. In den von Wessén für das westliche Skandinavien erwiesenen Fällen ist also Tyr mit einer Erdgöttin paarig verbunden. Dies liegt bei ihm, der aller Wahrscheinlichkeit nach alter Himmelsgott ist, auch besonders nahe. Auf Grund dieser Zu-

<sup>1</sup> Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt 1934 passim.

<sup>2</sup> Meddelander från Östergötlands Fornminnen och Museiförening 1921 f., S. 31 ff.

sammenhänge dürfen wir vielleicht auch vermuten, daß die mit Iuno regina zusammengeflossene Gottheit solcher Art war, was allerdings aus der Formel selbst wegen der Undeutlichkeit des Ausdruckes nicht zu erweisen ist.

Mit aller Vorsicht sei hier noch auf eine Gottheit verwiesen, die uns auf einer Widmung suebischer Soldaten in Britannien entgegentritt, es ist die Göttin Garmangabis. Diese suebischen Soldaten werden gemeinhin als Neckarsueben gefaßt, stammen also aus der Gegend unserer Inschriften. Freilich tritt dort der Göttername nirgends auf, was immerhin auffällt, vielleicht aber darin seine Erklärung findet, daß hier die Paarheit völlig dominiert. Falls der Name dieser Göttin in der von Much vorgeschlagenen Weise als \*ga-erman-gabis zu fassen ist<sup>1</sup>, böte dieser Name sogar das Wort \*erman, das ja auch der oben erwähnte Name des Gottes \*Erminas aufweist. Doch ist eine solche Deutung dieses Namens nicht allzu wahrscheinlich, sondern er wird, wie auch Gutenbrunner vorschlägt, als 'die willkommene Geberin' zu deuten sein. Auch unter diesem Namen birgt sich nach allem eine Erdgöttin, so daß sich auch dies zu dem bereits oben Auseinandergesetzten fügt.

Endlich dürfen wir auf noch eine Erscheinung innerhalb des Germanischen verweisen. Überall, wo uns eine germanische Gottheit als Hauptgottheit geschildert ist, tritt eine weibliche Gottheit neben ihn, so bei Wodan Frija; bei Freyr Freya, bei Ullr begegnet Freya, Skaði und Njörð. Fast alle die Göttinnen, die hier auftreten, weisen in ihrem Wesen irgendwie Züge von Erdgöttinnen auf, so daß es also wenig Ungewöhnliches auf sich hätte, wenn der hier im Suebengebiet auftretende regnator omnium deus eine Erdgöttin neben sich hätte.

Danach ist es also möglich, die für unser Gebiet typische Paarheit IOM und IR mit germanischen Göttergestalten zu verknüpfen. Inwiefern eine solche Verbindung auch den alleinstehenden IOM erfaßt hat, ist aus den Belegen nicht zu ermitteln. Doch weist die starke gebietsmäßige Gliederung auf nicht zu geringe heimische Einflüsse hin, genau so wie die Häufigkeit der einheimischen Widmer.

Diese Verbindung von Römischem und Einheimischem vollzieht sich im germanischen Gebiet des Rhein- und Maintales. Von hier aus dringt die Formel ins Heer, das in den großen Garnisonen Mainz und Straßburg mit ihr bekannt wird und sie zum Limes weiterträgt, wo sie durch die Hinzufügung des Genius loci und anderer Gottheiten erweitert wird. Dort wird sie auch den Hilfstruppen bekannt wie den Sequanern und Raurakern (CIL. XIII 6509. 6609), den Britonen (CIL. XIII 6222. 6642), den Treverern (F. 240) und Rättern (CIL. XIII 7452), die sie weiter-

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Gutenbrunner a. a. O. 94 f., wo weitere Literatur.

tragen nach ihren neuen Stationen, wie die Weihung in Niederberg b. Ehrenbreitstein (CIL. XIII 7736a) und bei Günzburg (CIL. III 11900) durch rätische Soldaten beweisen. Ob sie auf diese Weise auch nach Pannonien, Dacien und Moesien kam, ist nicht sicher zu erweisen, aber bei den zahlreichen Wechselungen innerhalb des Heeres eher wahrscheinlich wie nicht. Dennoch bleibt sie eindeutig eine Eigenart des oberrheinischen Germanengebietes. Von hier aus stellt sich auch die Frage nach dem Ausgangspunkt der Jupitergigantensäulen, die häufig der Paarheit IOM und Iuno Regina gewidmet sind, unter einem neuen Gesichtspunkt dar und wird einer neuen Untersuchung durch Facharchäologen unterworfen werden müssen.

Fassen wir am Ende dieser Ausführungen ihr Ergebnis kurz zusammen, so bietet sich uns folgendes Bild. Die keltischen Religionsäußerungen der oberrheinischen Weihesteine zeigen eine klare Begrenztheit auf verschiedene Gebiete, in denen sie sich besonders stark äußern, während sie in anderen wesentlich dürftiger vertreten sind. Andere Landschaften dagegen zeigen eine ebenso deutliche Anhäufung von Weihungen an IOM, die nicht dem Heere entstammen und die sich zum Teile wenigstens in eine provinzielle Sonderform kleiden. Wir haben den Versuch gewagt, hinter ihnen germanische Religionsäußerungen zu sehen. Danach wäre also noch im zweiten und dritten Jahrhundert n. d. Z. eine stärkere Sonderung zwischen germanisch besiedelten und nicht germanisch besiedelten Gebieten festzustellen. Die Gebiete keltischer Äußerungen fügen sich deutlich zu denen belgischer Stämme, wie der Mediomatriker und Treverer, nicht aber zu den rein gallischen Helvetiern, Sequanern und Lingonen.

Von hier aus stellt sich die Frage: Wie erklärt sich diese landschaftliche Sonderung aus der historischen Situation dieses oberrheinischen Gebietes in vorrömischer und römischer Zeit? Wir dürfen dabei ausgehen von der Tatsache, daß die Helvetier einst die wesentlichsten Teile des rechtsrheinischen Gebietes besiedelten, während links des Rheines die belgischen Mediomatriker und Treverer saßen. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts vor der Zeitwende stoßen die germanischen Stämme der Sueben ins obere Maintal vor und bedrängen von hier aus die südlich von ihnen siedelnden Kelten. Ihrem Druck weichen die Helvetier durch eine Südwanderung aus, während links des Rheines Mediomatriker und Treverer westwärts gedrängt werden.

Das Eingreifen Roms und die Niederlage Ariovists bringen die germanische Besiedlung des rechts- und linksrheinischen Gebietes zum Stillstand, ja Teile von ihnen weichen vor der Bedrohung durch Rom nach dem Südosten aus. Immerhin verbleiben Reste von ihnen in unserem Gebiet,

so die Triboker, Nemeter und Vangionen links des Rheines, so die Neckarsueben auf dem rechten Ufer und ebenso die Germanen, die von der Bergstraße bis zum Main hin sitzen und uns nur durch die Bodenfunde faßbar sind. Dennoch füllen diese Siedlungen nicht das ganze oberrheinische Gebiet, es bleiben stärkere Siedlungslücken bestehen. Diese werden anscheinend durch Zuwanderung aus den weiter westlich gelegenen Gebieten der Mediomatriker und Treverer besiedelt worden sein, wahrscheinlich erst zur oder kurz vor der Ausdehnung der römischen Herrschaft auf das rechte Ufer des Rheines. Die sind es, die Tacitus als *levissimus quisque Gallorum* (Germania 29) bezeichnet, die sind es, die sich hier in den Gebieten äußern, die stärkere keltische Religionsäußerungen zeigen. Sie meiden die Gebiete, wenigstens im wesentlichen, die vorher bereits von Germanen besiedelt waren, eine stärkere Vermischung beider tritt hier kaum ein.

So fügt sich das Ergebnis dieser Untersuchung ein in das geschichtliche Bild dieses Landstriches am oberen Rhein. Dadurch wird es erneut wahrscheinlich, daß wir in der Tat hier neben den keltischen auch germanische Religionsäußerungen gefunden haben.

### Zu Karte I.

#### Einheimische Götterbezeichnungen. (Kartenzeichen /)

##### a) Links des Rheines.

Straßburg: deus Cissonius (CIL. XIII 11607)  
 Zabern: Visucius (CIL. XIII 5992)  
 Hagenau: deus Medru (CIL. XIII 6017)  
 Ingweiler: dea Can. . . . regina (CIL. XIII 6021. 6022)  
 Zinsweiler: Vosegus (CIL. XIII 6027)  
 Görsdorf: Vosegus (CIL. XIII 6059)  
 Bergzabern: Vosegus (CIL. XIII 6080)  
 Godramstein: Taranucus (CIL. XIII 6094)  
 Ruppertsberg: Cissonius (CIL. XIII 6118). Mercurius Tou(tenus) (CIL. XIII 6122)  
 Rheinzabern: Mercurius Cissonius (CIL. XIII 6085)  
 Altrip: Nemetona (CIL. XIII 6131)  
 Eisenberg: Rosmerta (CIL. XIII 11696)  
 Worms: Rosmerta (CIL. XIII 6222). Succellus (CIL. XIII 6224)  
 Alzey: Rosmerta (CIL. XIII 6263). dea Sul (CIL. XIII 6266) einheimisch?  
 Nierstein: Sirona (CIL. XIII 6272)  
 Marienborn: Mars Loucetius (CIL. XIII 7241. 7242)  
 Oberlm: Mars Loucetius (CIL. XIII 7249a)  
 Kl. Winternheim: Mars Loucetius (CIL. XIII 7259)  
 Bingen: Mercurius Tou(tenus) (F. 225)  
 Mainz: Sirona (CIL. XIII 6753). Succellus (CIL. XIII 6730). Epona (CIL. XIII 11801). Mercurius C. mabrianus (CIL. XIII 6742) unsicher

##### b) Rechts des Rheines.

Mühlenbach a. d. Kinzig: Abnoba (CIL. XIII 6283)  
 Mühlburg: Abnoba (CIL. XIII 6326)  
 Pforzheim: Abnoba (CIL. XIII 6332. 11721)  
 Stettfeld: Mercurius Cissonius (CIL. XIII 6345)  
 Hockenheim: Mercurius Visucius (CIL. XIII 6347). Sirona (CIL. XIII 6327). Ortsangabe unsicher  
 Spechbach: Rosmerta (CIL. XIII 6388)  
 Heidelberg: Visucius CIL. XIII 6404  
 Mannheim: Mercurius Alaunus (CIL. XIII 6425) einheimisch?  
 Waldmössingen: Abnoba (CIL. XIII 6356)  
 Oberndorf: Abnoba (CIL. XIII 6357)  
 Köngen: Mercurius Visucius und Visucia (CIL. XIII 6384)  
 Kannstadt: Abnoba (CIL. XIII 11746. 11747)  
 Großbottwar: Sirona (CIL. XIII 6458) Soldatenweiheung!  
 Erbstätten: Mars Cnabetius (CIL. XIII 6455)  
 Neuenstadt: Apollo Grannus (CIL. XIII 6462)  
 Böckingen: Taranucus (CIL. XIII 6478)  
 Kälbertshausen: Viroðdi (CIL. XIII 6486)  
 Osterburken: Mars Cnabetius (CIL. XIII 6572)  
 Miltenberg: Mercurius Arvernorix (CIL. XIII 6603)  
 Stockstadt: dea Artio (CIL. XIII 11789) einheimisch?  
 Großkrotzenburg: Mars Loucetius (CIL. XIII 7412) einheimisch?  
 Heddernheim: Mercurius Cissonius (CIL. XIII 7359)  
 Wiesbaden: Sirona (CIL. XIII 7570). Apollo Toutiorix (CIL. XIII 7564) Soldatenweiheung



**Fundorte einheimischer  
Götterdarstellungen.**

(Kartenzeichen ○)

(nach W. Schleiermacher, Bericht der  
röm. germ. Komm. 23 [1933]).

**Merkur mit keltischer Göttin**

Eisenberg  
(zwei Funde) Nöttingen  
Neustadt Obrigheim  
Langensulzbach Schorndorf  
Pfaffenhofen Kastel  
Gundershofen Bierstadt  
Hülthausen Wiesbaden  
Kestenholz

**Mars mit keltischer Göttin**

Freckenfeld Hambach  
Oberbetschdorf Mainz (zwei  
Funde)

**Hammergott mit keltischer  
Göttin**

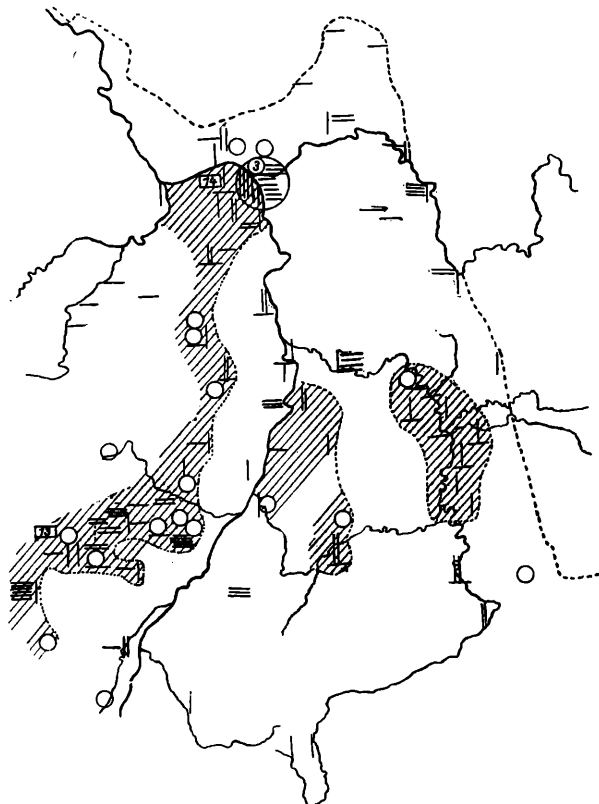
Lemberg Mainz  
Obersiebach Karlsruhe —  
Grünwinkel

**Merkur-Nennungen  
auf Weihestensteinen.**

(Kartenzeichen —)

Straßburg: CIL. XIII 5969  
Pfalzburg-Zabern: CIL. XIII  
5992 (mit Apollo). 5993.  
5994. 11644. 11644a (Ne-  
gotiator) 11644b  
Pfaffenhofen: CIL. XIII 6018  
(und Maia)  
Grassendorf: CIL. XIII 6019  
Merzweiler: CIL. XIII 6025  
(und Maia)  
Gundershofen: CIL. XIII  
6028—6038. 6041. 6043  
Reichshofen: CIL. XIII 6044.  
6045  
Niederbronn: CIL. XIII 6054.  
6055  
Langensulzbach: CIL. XIII  
6060  
Lembach: CIL. XIII 6064  
Hatten: CIL. XIII 6065—  
6069  
Schweighausen: CIL. XIII 11678b (und Maia)  
Wasenburg: CIL. XIII 11679—11680a  
Spachbach: CIL. XIII 11684a  
Altenstadt b. Würth: CIL. XIII 6077. 6078  
Impflingen b. Landau CIL. XIII 6091  
Speyer CIL. XIII 6101. 11692  
Dudenhofen CIL. XIII 6102  
Ruppertsberg CIL. XIII 6121  
Altrip CIL. XIII 6132  
Rockenhausen CIL. XIII 6149  
Nußbach CIL. XIII 6156. Soldatenweiheung  
Roßberg CIL. XIII 6157 (und Maia)  
Rehweiler: CIL. XIII 6194

Eisenberg: CIL. XIII 11696 (und Rosmerta)  
Worms: CIL. XIII 6222 (und Rosmerta)  
Alzey: CIL. XIII 6263 (und Rosmerta)  
Mettenheim: CIL. XIII 6267  
Oppenheim: CIL. XIII 6275  
Nierstein: CIL. XIII 6276  
Baden: CIL. XIII 6293. 6294  
Iffezheim: CIL. XIII 6361  
Pforzheim: CIL. XIII 6335  
Bahnbrücken: CIL. XIII 6341



Karte I.

Neidenstein: CIL. XIII 6388 (und Rosmerta)  
Heidelberg: CIL. XIII 6398. 6399. 6400. 6401  
Groß-Umstadt: CIL. XIII 11745  
Dieburg: Finke 184  
Kannstadt: Finke 190  
Bürg b. Neuenstadt a. Kocher: CIL. XIII  
11751  
Böckingen: CIL. XIII 6476  
Wimpfen: CIL. XIII 6483  
Neckarelz: CIL. XIII 6485a  
Obrigheim: CIL. XIII 6488  
Miltenberg: CIL. XIII 6601. 6602  
Stockstadt: CIL. XIII 6648. 6648a. 6634 (IOM).

IR. Merkur u. Genius loci). 6658 (IOM Helio-  
 politanus, Venus felix, Mercurius). Sämt-  
 liches Soldatenweihungen.  
 Großkrotzenburg: CIL. XIII 7414  
 Eichzell: CIL. XIII 7426  
 Griedel b. Butzbach: CIL. XIII 11949  
 Saalburg: CIL. XIII 7459  
 Wiesbaden: CIL. XIII 7569 (Nundinator)

Finthen: CIL. XIII 7213—7226, davon 7213.  
 7217. 7218 Soldatenweihungen  
 Hechthelm: CIL. XIII 7243  
 Mainz: CIL. XIII 6741 Soldatenweihung. 6743.  
 6744 (und Genius Negotiatorum Panna-  
 riorum). 11820 Soldatenweihung. 11821  
 Kastel: CIL. XIII 7275. 7276 (domesticus).  
 7277 Soldatenweihung  
 Heddernheim: CIL. XIII 7358. 7360

## Zu Karte II.

IOM alleinstehend.  
 (Kartenzeichen ○ Soldatenweihung ○  
 ohne Widmer ⊙)

a) Links des Rheines.

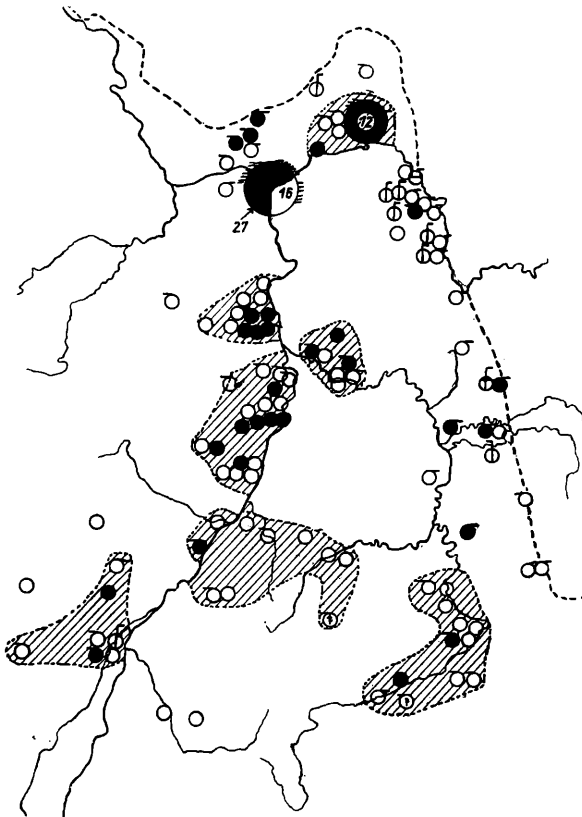
Bischofsheim: CIL. XIII 5962 o. W.  
 Straßburg: CIL. XIII 5968. 11602a o. W.  
 Zabern: CIL. XIII 5990  
 Niederbronn: CIL. XIII 6050  
 Schweighausen: CIL. XIII 11678. Soldaten-  
 weihung

Lauterburg: CIL. XIII 6075  
 Rheinzabern: CIL. XIII 6081. 6082. 6083.  
 11688  
 Speier: CIL. XIII 6097. F. 155. 334 o. W.  
 Godramstein: CIL. XIII 6092  
 Ruppertsberg: CIL. XIII 6120 o. W.  
 Dannstadt: CIL. XIII 6126 o. W.  
 Altrip: CIL. XIII 6128. 6130 beide o. W.  
 Eisenberg: CIL. XIII 6144  
 Kirchheim a. d. Eck: CIL. XIII 6147  
 Donnersberg: CIL. XIII 6148 o. W.

Worms: CIL. XIII 6213 Sol-  
 datenweihung. 6214. 6215  
 Mumbach: CIL. XIII 7210  
 Soldatenweihung  
 Mainz: CIL. XIII 6698—6703.  
 6705=11810. 11809. 11807.  
 (6698. 99 o. W.). Soldaten-  
 weihungen sind: CIL. XIII  
 6704. 6706. 6794, röm.  
 Legat: 11806. 11808

b) Rechts des Rheines.

Harmersbach: CIL. XIII 6284  
 Gengenbach: CIL. XIII 6285  
 Baden: CIL. XIII 6290 o. W.  
 11711  
 Ettlingen: CIL. XIII 3623  
 o. W.  
 Daxlanden: CIL. XIII 6325  
 Wilferdingen: CIL. XIII 6329  
 Pforzheim: CIL. XIII 6333.  
 F. 180  
 Heidelberg: CIL. XIII 6395.  
 6396. 6397 Soldatenwei-  
 hung  
 Ladenburg: CIL. XIII 6419  
 Mosbach b. Gr. Umstadt:  
 CIL. XIII 11744  
 Rottenburg: CIL. XIII 6361  
 Soldatenweihung  
 Metzingen: CIL. XIII 6378.  
 6379 o. W.  
 Stammheim: CIL. XIII 6382  
 sehr fraglich o. W.  
 Seeborn: CIL. XIII 6386b  
 Fundort unsicher o. W.  
 Köngen: CIL. XIII 11727—  
 11729  
 Beutelsbach: CIL. XIII 6445  
 Hemmingen: CIL. XIII 6447  
 o. W.  
 Kannstadt: F. 189



Karte II.

Großgartach: CIL. XIII 6473. Soldatenweihung  
 Schlossau: CIL. XIII 6509. Soldatenweihung  
 Welzheim: CIL. XIII 6525. 6526. Soldatenweihungen  
 Mainhardt: CIL. XIII 6536 o. W.  
 Jagsthausen: CIL. XIII 6554  
 Miltenberg: CIL. XIII 6609. Soldatenweihung  
 Obernburg: CIL. XIII 6620. Soldatenweihung. 6622. Soldatenweihung  
 Stockstadt: CIL. XIII 6643—6645. Soldatenweihungen  
 Großkrotzenburg: CIL. XIII 7409. 7410. Soldatenweihung  
 Friedberg: CIL. XIII 7394a o. W.  
 Heddernheim: CIL. XIII 7339. 7340 beide o. W. 7341  
 Kastel: CIL. XIII 7264 Soldatenweihung. 7265  
 Wiesbaden: CIL. XIII 7565a. Soldatenweihung  
 Schierstein: CIL. XIII 7609. Soldatenweihung

Osterburken: CIL. XIII 6570. Soldatenweihung  
 Bürg: CIL. XIII 6465 o. W.  
 Obernburg: CIL. XIII 6224. 6228. Soldatenweihungen  
 Saalburg: CIL. XIII 7452. Soldatenweihung

IOM IR und Genius loci.  
 (auf der Karte nicht verzeichnet)

Mainz: CIL. XIII 6726. Soldatenweihung. 11814a o. W.  
 Jagsthausen: CIL. XIII 11762. 6557. Soldatenweihungen, vgl. auch 6558. IOM. IR. his scd(i-bus) in Soldatenweihung  
 Stockstadt: CIL. XIII 6633. 6635—6637. Soldatenweihungen. 6640 o. W.

IOM IR in Vielheiten.  
 (auf der Karte nicht verzeichnet)

Kannstadt: CIL. XIII 6440 (Gen. loc. di deaque omnes). 6441. Soldatenweihungen.  
 Jagsthausen: CIL. XIII 6559. (Mars, Hercules, Di patrii) Soldatenweihung?  
 Amorbach: CIL. XIII 11771. (Gen. loc. und Concordia beneficiariorum Germ. Sup.) Soldatenweihung  
 Stockstadt: CIL. XIII 6632 (di deaque omnes. Gen. loci). 6634 (Mercurius, Gen. loc.) Soldatenweihungen  
 Mainz: CIL. XIII 6727 (Minerva, di deaque immortales). 6728 (Fortuna, Minerva) Soldatenweihung. 11815 (Minerva, ceteri di immortales). Soldatenweihung. F. 204 (Num. Aug.)

IOM und IR. (Kartenzeichen ●  
 Soldatenweihung ◐ ohne Widmer ◑)

a) Links des Rheines.

Straßburg: CIL. XIII 11604 o. W.  
 Brumath: CIL. XIII 6010  
 Selz: CIL. XIII 6073 o. W.  
 Rheinzabern: CIL. XIII 6083a  
 Godramstein: CIL. XIII 6093  
 Speier: CIL. XIII 6098—6100. F. 156  
 Altrip: CIL. XIII 6129  
 Worms: CIL. XIII 6216—6220. 6220 o. W.  
 Mainz: CIL. XIII 6713 o. W. 6715 o. W. 6717 o. W. 6718 o. W. 6719 o. W. 6722—6724. 6725 o. W. 11813. 11814 o. W. F. 205. 206. Soldatenweihungen sind: 6714. 6716. 6720. 6721

b) Rechts des Rheines.

Heidelberg: F. 340 o. W.  
 Ladenburg: CIL. XIII 11739 o. W.  
 Weinheim: CIL. XIII 11742  
 Kusterdingen: CIL. XIII 6376  
 Köngen: CIL. XIII 11731 o. W.  
 Steinheim: CIL. XIII 6456. Soldatenweihung  
 Hornegg: CIL. XIII 6485. Soldatenweihung  
 Jagsthausen: CIL. XIII 6455. Soldatenweihung  
 Osterburken: CIL. XIII 6571. Soldatenweihung  
 Stockstadt: CIL. XIII 11778 o. W. vgl. auch 11779: IOM Dolichenus und Juno Regina o. W.  
 Kastel: CIL. XIII 7266. 7267. 7269—7272. 7283 o. W. Soldatenweihungen sind: 7268. 7273. 11938  
 Nieder-Liederbach: CIL. XIII 7321  
 Heddernheim: CIL. XIII 7374—7355. 11946. F. 354 o. W. 7358—7355. Soldatenweihung ist F. 353  
 Wiesbaden: CIL. XIII 7567. 7568 beide o. W.  
 Zugmantel: F. 240. Soldatenweihung

IOM und Genius loci.  
 (Kartenzeichen ◐ Soldatenweihung ◑  
 ohne Widmer ◒)

Straßburg: CIL. XIII 11603. Soldatenweihung  
 Mainz: CIL. XIII 6712. Soldatenweihung

IOM allein stehend in Vielheiten.  
 (auf der Karte nicht verzeichnet)

Zabern: CIL. XIII 5991 (Apollo, Visucius, Sol) o. W.  
 Mainz: CIL. XIII 6709 (Num. Augustorum, Vesta, Fortuna, Lares). 6710. (Genius centuriae). Soldatenweihung. 6711 (Genius bene merens Centuriae). Soldatenweihung. 6729 (Matres) sehr fraglich! 6730 (Sucaelus, Gen. loc.). Soldatenweihung. 6763 (ceteri di deaque omnes)  
 Ober-Olm: CIL. XIII 7248 (ceteri di deaque). Soldatenweihung  
 Kannstadt: CIL. XIII 6442 (Fortuna de deaque) Soldatenweihung. F. 344 (ceteri di deaque). Soldatenweihung F. 345 (Quadriviae). Soldatenweihung  
 Böckingen: CIL. XIII 6474 (Mars Caturix, Gen. loc.). Soldatenweihung.  
 Miltenberg: CIL. XIII 6618 (Silvanus, Diana). Soldatenweihung. 11770 (ceteri di deaque omnes) o. W.  
 Obernburg: CIL. XIII 6221 (Apollo, Aesculapius, Fortuna). Soldatenweihung.  
 Stockstadt: CIL. XIII 6630 (Apollo, Diana, di deaque omnes). Soldatenweihung  
 Seligenstadt: CIL. XIII 6660 (Gen. loc. und di deaque) o. W.

# DIE RELIGIONSGESCHICHTE DES PALÄOLITHIKUMS UND DIE VÖLKERKUNDE VON F. RUD. LEHMANN IN LEIPZIG

Im Jahrgang 34 (1937) dieses Archivs hatte ich in meiner Abhandlung: „Der Beitrag der Völkerkunde zur Religionswissenschaft“ schon auf den engen Zusammenhang zwischen Religionswissenschaft, Völkerkunde und Vorgeschichte hingewiesen, der um so stärker hervortreten muß, je mehr man sich der Untersuchung der Religionsverhältnisse schriftloser Völker widmet. Selbstverständlich kann auch bei der Untersuchung schriftlich beurkundeter Religionen dieser Zusammenhang nicht außer acht gelassen werden, da ja nicht nur in äußerer Beziehung Sitten und Vorstellungen früherer Stufen in späteren weiterleben, wenn sie auch oft umgebildet werden, sondern nicht selten eine gleiche oder ähnliche geistig-seelische Verfassung des Menschen auch in späteren Stufen anzutreffen ist. Im folgenden soll der Zusammenhang von Vorgeschichtsforschung, Völkerkunde und Religionswissenschaft noch etwas näher untersucht werden in Form der Frage: „Wie ist der Beitrag beschaffen, den die Völkerkunde der Vorgeschichte leisten kann?“<sup>1</sup>

Dabei ist ebensowenig, wie in meiner erwähnten Abhandlung gemeint, daß „die Materialbeschaffung die einzige Aufgabe der Völkerkunde“ für die Religionswissenschaft sei, sondern daß diese vielmehr selbst ihren Stoff aufs bestmögliche entwicklungsgeschichtlich und psychologisch zu durchdringen und dabei auch zu untersuchen hat, wie die von der Völkerkunde bearbeiteten Menschengruppen „zu einem bestimmten religiösen Erlebnis gekommen sind, und welche religiösen Züge stärker oder schwächer bei den einzelnen Völkern oder Gemeinschaften auftreten.“<sup>2</sup> Nur wenn diese ethnologische Arbeit soweit als möglich geschehen ist, kann die Völkerkunde auch der Vorgeschichte von Nutzen sein. Bei der Erörterung dieser Frage nach dem Beitrag der Völkerkunde zur prähistorischen Religionswissenschaft trete ich nicht als prähistorischer Fachmann an die Aufgabe heran, das haben Herbert Kühn und besonders

---

<sup>1</sup> Den folgenden Ausführungen liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verf. auf dem II. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie zu Kopenhagen am 2. Aug. 1938 in „Sektion F: Soziologie und Religion“ gehalten hat.

<sup>2</sup> Der Berichterstatter und Kritiker meines Artikels aus diesem Archiv 1937, Anton Lämmerhirt, im *Anthropos* 33 (1938) 670 f. hat mich in dieser Beziehung mißverstanden.

umfassend und kritisch Bolko Freiherr von Richthofen getan<sup>1</sup>, sondern als Völkerkundler und ethnologischer Religionswissenschaftler. Zunächst bekenne ich, welche Bereicherung der Völkerkundler durch die Beschäftigung mit vorgeschichtlichen Stoffen und Fragen empfängt, und wie diese so erfahrene Bereicherung ihn in besonderem Maße zwingt, sich auch über rein ethnologische Fragen erneut Rechenschaft zu geben, so über allgemeine Fragen, die z. B. das Verhältnis der ältesten Stufen der Menschheit zu den heutigen Naturvölkern betreffen, und über Einzelfragen, wie etwa über die Frage der Behandlung der Toten und über die Vorstellung vom Tode, über die Stellung des Menschen zum Tier, über die Grundlagen der Kunst, über das Hervortreten der Religion und über die Frage des Animismus und des Präanimismus, d. h. der inneren Stellungnahme des Menschen zur Welt.<sup>2</sup>

Der Völkerkundler erwartet zunächst von der Vorgeschichtsforschung, daß sie ihm exakte Lösungen für manche seiner Fragen bringen könnte, da sie weiter in der Entwicklungsgeschichte zurückreicht als die Erforschung der heute lebenden Naturvölker. Zweifellos hat die Vorgeschichte gegenüber der Völkerkunde bestimmte wissenschaftliche Vorteile: sie besitzt eine mit naturwissenschaftlicher Hilfe aufgebaute Chronologie und Stratigraphie, ja eine wenigstens für Europa bis ins kleinste ausgearbeitete Typologie der materiellen Kultur, besonders der Steinzeit. Das gewährt der Vorgeschichte eine weitgehende und feste Gliederung ihres kulturhistorischen Stoffes<sup>3</sup>, während der völkerkundliche Stoff nicht in der gleichen Weise chronologisch und stratigraphisch abgestuft werden kann, obwohl es von der Wiener „Kulturhistorischen Schule“ versucht worden ist.

Aber gegenüber diesen Vorzügen besitzt die Vorgeschichte auch eine Reihe von Unsicherheiten, die selbstverständlich dem Vorgeschichtsforscher selbst am besten bekannt sind. Sie beziehen sich gerade auf die

<sup>1</sup> Herbert Kühn, Grundfragen der prähistorischen Religionsforschung, Tagungsbericht der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft. Bericht über die 50. Allgemeine Versammlung in Hamburg 1.—13. Aug. 1928, Hamburg 1929, 96—101. — Bolko Frhr. von Richthofen, Zur religionswissenschaftlichen Auswertung vorgeschichtlicher Altertümer. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 62 (1932) 110—144.

<sup>2</sup> Die nicht minder wichtigen soziologischen Probleme konnten des knappen Raumes wegen nicht weiter erörtert werden. Die Sachlage ist bei diesen Fragen ähnlich wie bei der religionswissenschaftlichen Erforschung des Paläolithikums (oder Protolithikums und Miolithikums, wie man die beiden großen Abschnitte des Paläolithikums auch bezeichnet).

<sup>3</sup> Einwände gegen die übliche Methode der Typologie und Chronologie brachte O. Piper: „Bedenken zur Vorgeschichtsforschung“, München 1913, 57 ff. 31 ff. Zuletzt zur Frage der Chronologie des Neolithikums: H. Kühn, Forsch. u. Fortschr. 14 (1938) 309 f.

Erkenntnis der geistigen Kultur und Religion, mit der wir es hier zu tun haben, so daß es durchaus berechtigt ist zu fragen: „Bis zu welchem Grade kann die prähistorische Archäologie als Grundlage für das Studium der geistigen Kultur insbesondere der Religion dienen?“<sup>1</sup>

Zu diesen Unsicherheiten ist etwa folgendes zu rechnen. Von den vorgeschichtlichen Menschenformen und ihren Kulturen besitzen wir vorwiegend nur Zufallsfunde und somit nur Reste. Diese Kulturfundreste sind begreiflicherweise nur sehr wenig, wenn auch in verschiedenem Grade „seelenbezogen“<sup>2</sup> und können es zumeist gar nicht anders sein, und zwar am wenigsten die Geräte, am meisten Schmuck und Kunst. Vor allem lassen sich die seelenbezogenen Funde kaum aus ihrer Zeit hinreichend erläutern, da wir sie nicht in ihrem Gebrauche und die vorgeschichtlichen Riten nicht in ihrer Ausführung vor uns sehen können. Dadurch nehmen diese für die Weltanschauung der Vorzeitmenschen in Frage kommenden Funde und Denkmäler eine große Vieldeutigkeit an, die zur größten Vorsicht gemahnt<sup>3</sup> und die es immer mehr durch Zuhilfenahme der verschiedensten Wissenschaftszweige einzuschränken gilt. Welche Aufgabe hierbei der Völkerkunde zufällt, soll im folgenden besonders hinsichtlich der Religion erörtert werden, wobei zunächst aus Raumgründen nur das Paläolithikum in Betracht gezogen werden kann. Aber die methodischen Grundsätze, die dabei zu berücksichtigen sind, werden auch auf diese Weise hervortreten. Doch ehe wir an die weitere Ausführung unserer Aufgabe herantreten, müssen wir noch einige grundsätzliche Erwägungen anstellen, um die Perspektive zu kennzeichnen, aus der heraus diese Erörterung gedacht sein will.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Das war die Hauptfrage in Sektion F des II. Intern. Kongresses für Anthropologie und Ethnologie in Kopenhagen, in deren Beantwortung sich die beiden Vorträge von Johannes Brøndsted und vom Verf. teilten, wobei der erste wesentlich die Verhältnisse von der Zeit des Neolithikums ab, der zweite die Zeit des Paläolithikums behandelte.

<sup>2</sup> Der Ausdruck stammt von F. Keiter, *Rasse und Kultur* II. Bd. „Vorzeit-rassen und Naturvölker“, Stuttgart 1938, 4, 17.

<sup>3</sup> Mit Recht bemerkt deshalb Joh. Brøndsted im „Führer des Nationalmuseums. Vorgeschichte“, Kopenhagen 1938, 24: „Auf dem Gebiete der Religion muß die Vorgeschichtswissenschaft mit Vorsicht vorgehen. Allzuoft ist die Deutung unsicher, oder es gibt mehr als eine Möglichkeit zur Erklärung.“

<sup>4</sup> Der Professor der Religionsgeschichte am Katholischen Institut in Paris, Th. Mainage, erörtert in seinem Werke *Les Religions de la Préhistoire. L'Age Paléolithique*, Paris 1921, 123 ff., die Grenzen, die der Heranziehung der Völkerkunde zur Erklärung der prähistorischen Funde und Denkmäler gezogen sind. Er steht auf dem Standpunkt der Wiener „Kulturhistorischen Schule“ und berücksichtigt hauptsächlich die Abgrenzung zur französischen soziologischen (kollektivistischen) Richtung. Immerhin sind auch sehr beherzigenswerte Sätze darunter, z. B. „La Préhistoire n'attend pas de l'ethnographie la restitution intégrale des croyances primitives, mais seulement le complément de clarté

1. Grundsätzliche Vorbemerkungen. Mit Recht weist Fr. Keiter darauf hin, daß man bei der Beurteilung der Kulturgüterreste der Steinzeit nicht vergessen darf, ein wie ungenügendes Zeugnis des ganzen einstigen Kulturbesitzes dieser Zeit sie sind. Er prüft die Gerätegüter auf ihre Erhaltungsfähigkeit hin und kommt zu dem Ergebnis, daß etwa nur 10 Prozent aller materiellen Güter „vorgeschichtsfähig“ sind, d. h. die Zeiten gut überdauern. Seiner Überzeugung nach stehen auf Grund der von ihm vorgenommenen kultur- und rassenbiologischen Untersuchungen die Jäger und Sammler der miolithischen Zeit Alteuropas an der Spitze aller Völker mit aneignender Wirtschaftsform.<sup>1</sup> Schon daraus würde sich ergeben, daß nur ein annähernder kulturgeschichtlicher Vergleich der heutigen naturvölkischen Jäger und Sammler mit denen Alteuropas in Frage kommen kann. Aber immerhin wird man versuchen, die fehlenden Züge der Kultur der vorgeschichtlichen Menschen durch die heute noch vorhandenen vollen Kulturen der gegenwärtigen schriftlosen Völker zu ergänzen, wie das ja die „kulturhistorische Schule“ getan hat, wobei sie der Überzeugung war, daß die neuzeitlichen völkerkundlichen Kulturkomplexe mit den paläolithischen zur Deckung gebracht werden können.<sup>2</sup> Aber diesen Ergänzungsversuchen stehen doch Bedenken gegenüber.

Vor allem sind bei den Versuchen, die völkerkundlichen Kulturkreise zur Interpretation der vorgeschichtlichen Funde zu verwenden, die stammesgeschichtlichen und rassischen Unterschiede der dabei in Betracht

---

dont elle a besoin pour interpréter les documents qu'elle a découverts.“ (125). Er empfindet wohl auch, daß das Problem in der Verwendung der Völkerkunde für die Klärung der prähistorischen Fragen auf psychologischem Gebiete liegt. Zunächst erklärt er: „La Préhistoire, partant de ce principe que les Primitifs actuels reflètent la mentalité des Primitifs préhistoriques, demande à l'Ethnographie de restituer aux pièces archéologiques leur signification humaine, psychologique et religieuse“ (125), meint aber weiterhin, daß leider der Begriff „primitiv“ sehr umstritten ist, so daß er ausführt: „La lumière de l'Ethnographie ne pénètre dans le champ de l'Archéologie qu'indirectement, et, en quelque sorte, par ricochet“ (126).

<sup>1</sup> F. Keiter, Rasse und Kultur II, 29 ff.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu Fritz Kern, Die Anfänge der Weltgeschichte, Leipzig 1933, 31: „Der Vergleich völkerkundlicher Grundkulturen (W. Schmidt usw.) mit den protolithischen Kulturen der Paläarchäologie im Sinn einer Deckung beider darf nach meiner Überzeugung als gesichert gelten, wenn schon aus ganz verständlichen Gründen der eiszeitliche Zug zum Wohnen in Höhlen bei den völkerkundlichen Überlebseln fehlt.“ Auch W. Petzsch erhofft in seinem Artikel: „Die Vorgeschichtsforschung. Erkenntnismöglichkeiten und Erkenntnisgrenzen“ (Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbild. 10 [1934] 141 ff.) viel Aufklärung für die Vorgeschichte von der Kulturkreislehre, insbesondere von der Pygmäenforschung. Kritik dieser Auffassung der „Kulturhistorischen Schule“ einschließlich Menghin „Weltgeschichte der Steinzeit“, 1931 zuletzt bei Leonhard Franz, Vorgeschichte und Zeitgeschehen, Leipzig 1938, 55, 51, 44.

kommenden Menschen zu berücksichtigen. Die stammesgeschichtliche Erforschung des Menschen und die sich daran anschließende Kulturforschung steht notwendigerweise unter einer Spannung, die darin besteht, daß man einerseits die anatomischen und morphologischen Unterschiede der stammesgeschichtlichen Menschheitsstufen, andererseits die stammesgeschichtlichen Zusammenhänge der verschiedenen Menschheitsstufen untersuchen und betonen kann. Die Voraussetzung für die Berechtigung, völkerkundliche Kulturformen in die Vorgeschichte zu übertragen, wäre dann am meisten gerechtfertigt, wenn man, wie es Keiter formuliert, die ganze Menschheit im zoologischen Sinne als eine einzige, freilich ungewöhnlich stark rassendifferenzierte Art auffassen kann. Aber es ist wenigstens mit Keiter von vornherein anzunehmen, daß es einen großen Umkreis von Merkmalen der Kulturfähigkeit geben dürfte, die in der Menschheit gleichmäßig auftreten, und es ist nicht anzunehmen, daß bestimmte Grundfunktionen des Kulturlebens allein bei dieser oder jener stammesgeschichtlichen Stufe oder Rasse der Menschen vorkämen.<sup>1</sup> Gleiches betonte Eugen Fischer in seinem Vortrag über „Rasse und Vererbung geistiger Eigenschaften“ auf dem 2. Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie in Kopenhagen 1938, in dem er ausführte, daß besondere Erbfaktoren die allgemeinen, ebenfalls auf Erbfaktoren beruhenden Eigenschaften aller Menschen bei den einzelnen Rassen verschiedentlich abwandeln.<sup>2</sup> Auch Hans Plischke hob in seinen „Kulturgeschichtlichen Betrachtungen als Zielsetzung der Völkerkunde“ hervor, daß die Menschheit eine Einheit sei, die sich durch Merkmale des Körpers, des Geistes und der Seele von anderen lebenden Wesen abhebt, aber daß auf diesen allgemein-menschlichen Wesenszügen Besonderheiten, nämlich Gliederungen nach körperlichen sowie geistig-seelischen Merkmalverbundenheiten liegen, daß sie also in Rassen eingeteilt sei.<sup>3</sup>

Selbst wenn auch die heute vermuteten morphologischen Linien zwischen den fossilen Stammformen des Menschen und der heutigen Menschenrassen<sup>4</sup> weiterhin durch die Forschung bestätigt würden, bleibt doch immerhin noch das Problem „Rasse und Kultur“ zu erörtern übrig. Selbstverständlich entsprechen sich vor allem in Europa in hohem Grade die stammesgeschichtlichen Entwicklungen (Gehirnentwicklung und Begabung) und die Kulturleistungen<sup>5</sup>, aber es besteht doch zwischen Rasse und Kultur keine einfache Gleichung, besonders für die außereuropäischen Verhält-

<sup>1</sup> Keiter, Rasse und Kultur II 314.

<sup>2</sup> Nach den z. Zt. vorliegenden Thesen für die Kongreßteilnehmer.

<sup>3</sup> Gött. Gel. Anz. 200. Jhg. Nr. 2, Febr. 1938, 61.

<sup>4</sup> Vgl. H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen, Stuttgart 1938, 53 ff., 66, 90 ff., u. ä.

<sup>5</sup> Vgl. Keiter, Rasse und Kultur II 8 ff., 12 ff. und C. Schuchardt, Alteuropa, Berlin 1935, 28.



nisse. Die Acheuléen- und Moustérien-Steinwerkzeuge sind z. B. in anderen Erdteilen wie in Afrika noch kein Beweis dafür, daß sie wirklich alle zur Neandertalerzeit von Neandertalermenschen angefertigt worden sind. Es ist nach Weinert nicht ausgeschlossen, daß erst später Menschen, die körperlich schon höher organisiert waren als der Neandertaler Europas, die nachkommenden Anfertiger solcher Steinwerkzeuge gewesen sind, in derselben Weise, wie auch heute noch Menschen im Steinzeitalter zum Teil auch im Paläolithikum angetroffen werden, ohne daß es sich dabei zugleich um Menschen der entsprechenden Körperstufe handelt.<sup>1</sup> Daraus ist ersichtlich, welche Vorsicht man walten lassen muß, wenn man die heutigen von der Völkerkunde erfaßten Kulturen oder gar von ihr ausgesonderten Kulturkreise in die vorgeschichtlichen Zeiten zurückverlegen will, um die empfindlichen Lücken der kulturellen Vorgeschichte auszugleichen.

Somit muß es auch heute noch bei dem Urteile des Freiherrn v. Richtofen bleiben, daß das Rätsel der Ausbildung der geistigen Vorstellungen des Menschen in den allerältesten Abschnitten der Menschheitsgeschichte durch die europäischen vorgeschichtlichen Funde nicht zu erklären ist, und daß demnach wohl immer in erster Linie die vergleichende Völkerkunde und Religionswissenschaft zu Rate gezogen werden müssen.<sup>2</sup> Aber die prähistorische Archäologie kann doch auf Grund ihrer erhaltenen restlichen Kulturgüter sehr entscheidende Anregungen und Ansatzpunkte für das Studium der geistigen Kultur und Religion dieser Zeit und der Menschheit abgeben. Diese genannten Ansatzpunkte wollen wir im folgenden des näheren prüfen.

2. a) Die religionswissenschaftliche Beurteilung vorgeschichtlicher Menschen-Bestattungen. Wir berücksichtigen zunächst die Funde von Bestattungen von Menschen aus der paläolithischen Zeit. Die aus dieser Zeit aufgefundenen Bestattungen von Menschen führen, abgesehen von ihrer äußeren Technik, deren Bedeutung für das kausale Denken des vorzeitlichen Menschen in Betracht kommt, zur Frage nach der Vorstellungsbildung, also nach den weltanschaulichen Inhalten gegenüber dem formalen kausalen Denkprinzip. Bei diesen Funden muß ich selbstverständlich des knappen Umfangs dieser Arbeit wegen die Einzelheiten selbst als bekannt voraussetzen, so von den Funden von Spy, La Chapelle-aux-Saints, La Ferrassie, Le Moustier, Krapina (*Homo primigenius*), Cromagnon, Combe Capelle, Brünn, Předmost, Laugerie Basse, Grimaldi-Mentone, Ofnet (*Homo sapiens fossilis*).<sup>3</sup> Meine Aufgabe

<sup>1</sup> Vgl. H. Weinert, Entstehung der Menschenrassen 94.

<sup>2</sup> Mitt. der Anthropolog. Ges. in Wien 62 (1932) 114.

<sup>3</sup> Für die einzelnen Funde und ihre kritische Beurteilung vom religionswissenschaftlichen Standpunkt aus muß auf das Werk von Carl Clemen, Ur-

will ich darin erblicken, die Grade der Sicherheit und Möglichkeit in der Auslegung dieser Fundumstände zu erwägen, insbesondere soweit das Heranziehen der Völkerkunde als Erklärungsfaktor in Frage kommt. Daß zur Erklärung dieser Funde die Völkerkunde im weitesten Maße, ja mit einer gewissen Notwendigkeit herangezogen wurde, ist selbstverständlich und beweist die Literatur, selbst wenn sie es nicht immer ausdrücklich vermerkt.<sup>1</sup> Wir versuchen aber zunächst ohne Mithilfe der Völkerkunde die paläolithischen Bestattungsfunde auf ihren geistigen (religiösen) Gehalt hin zu untersuchen, und das ist ja auch wohl methodisch notwendig. Was läßt sich dann sagen?

(a) Die ältesten bekannt gewordenen menschlichen Bestattungen gehören stammesgeschichtlich der Neandertalstufe und kulturgeschichtlich der Stufe des Moustérien an, wobei natürlich nicht gesagt ist, daß nicht auch schon vorher Bestattungen stattgefunden hätten. Aber wir haben zur Zeit keine Belege dafür.

(b) Die Bestattungen erwecken auf Grund ihrer hohen Sorgfalt, mit der sie ausgeführt worden sind, den Eindruck, daß sie absichtliche Maßnahmen waren. Daraus ergibt sich, daß bestimmte Vorstellungen über den Tod und über die Toten schon die damaligen Menschen beherrscht haben müssen, obwohl das bloße Liegenlassen der Toten ebenso auch auf bestimmte Vorstellungen zurückgehen kann.<sup>2</sup>

Bei einer weiteren Besprechung dieser Funde müssen etwa noch folgende Einzelmerkmale in Betracht gezogen werden, die ich aber jetzt nur aufzählen kann: 1. der Bestattungsort (Verhältnis von Grab und Wohnung), 2. die Richtung des bestatteten Körpers, 3. die Bestattungsformen (a: der Zustand des Körpers des Toten selbst; Rückenlage, Bauchlage, sogenannte Hockerlage oder -stellung, Strecklage; b: Steinbelag, Grabbeigaben: Geräte, Schmuck, Nahrungsmittel und Menschenopfer; c: Leichenverstümmelung (Kopfbestattung), Brandspuren, Rötclung). Die Grundfragen sind dabei: Lassen diese Erscheinungen im Ganzen oder

geschichtliche Religion, Bonn 1932, verwiesen werden, dem der Verf. vorliegender Abhandlung die tiefsten Anregungen verdankt. Dort ist auch in weitgehendstem Maß die in Frage kommende Literatur verzeichnet, die schon aus Raumgründen hier nicht wiederholt werden konnte.

<sup>1</sup> Die Aufnahme völkerkundlicher Gedankengänge und völkerkundlichen Vergleichsmaterials in die Vorgeschichtswissenschaft zu verfolgen, würde eine Abhandlung für sich erfordern, für die schon B. Frhr. v. Richthofen, *Mitt. d. Anthrop. Ges. in Wien* 62, 110 ff. bes. in den Anm. und L. Franz, *Vorgeschichte und Zeitgeschehen*, wesentliche Vorarbeiten geleistet haben. — Am ausgiebigsten hat H. Casteret in seinem Werke: „Zehn Jahre unter der Erde“ (Leipzig 1936) die Völkerkunde zur Erklärung der vorgeschichtlichen Funde und Denkmäler herangezogen (vgl. bes. S. 72).

<sup>2</sup> Vgl. F. Scherke, *Über das Verhalten der Primitiven zum Tode*, Langensalza 1923, 59 ff.

im Einzelnen sichere Schlüsse über die Motive und Vorstellungen zu, die diesen paläolithischen Menschenbestattungen zugrunde lagen? Das Ergebnis muß heißen: Weder im ganzen noch im einzelnen sind diese Fragen mit Gewißheit zu beantworten. Das zeigt wiederum ein Blick auf die gegensätzlichen Auffassungen und Beurteilungen der aufgeführten Merkmale in der Literatur. Es wird das ja auch verständlich aus der allgemeinen Erwägung heraus, daß niemals die äußere Gestaltung von Stoffen allein mit Sicherheit auf die tieferen seelischen Beweggründe und auf die an den Stoff geknüpften Vorstellungen zu schließen gestattet. Aber immerhin ist die Fachliteratur hinsichtlich der Frage nach der Vorstellungswelt des paläolithischen Menschen gegenüber dem Toten von der allgemeinen Überzeugung beherrscht, daß diese Vorstellungswelt mit dem Begriff des „lebenden Leichnams“ am besten bezeichnet werden kann, wobei allerdings zunächst noch unentschieden bleibt, ob dieser sogenannte lebende Leichnam zu fürchten oder zu verehren ist. Zwischen diesen beiden Auslegungsrichtungen bewegt sich die gegenwärtige Forschung.<sup>1</sup> So tritt Joachim v. Trauwitz-Hellwig in seinem Werke: „Urmensch und Totenglaube“ (München 1929) mit äußerster Entschiedenheit für das Motiv der Totenfurcht als für den bewegenden Grund der frühzeitlichen Bestattung der Menschen ein und sucht auch die Einzelzüge von diesem Gesamtsinn aus zu deuten, wobei ihm die sogenannte Hockerlage eines der wichtigsten Beweismittel ist. Er erklärt sie als Fesselung des Leichnams, um den Toten an der gefürchteten, weil gefährlichen Wiederkehr zu hindern. Daß er aber mit der Totenfurchtidee doch nicht auskommt, zeigt besonders sein zweites Werk: „Totenverehrung, Totenabwehr und Vorgeschichte“ (München 1935), in dem er bemerkt, daß es von den Urtagen der Kulturentstehung an Totenverehrung und Totenabwehr gegeben habe.

Im Gegensatz zu v. Trauwitz-Hellwig hat mit ebensoviel guten Beweisgründen Max Ebert erklärt: „Scheu vor der dauernden Nähe des Todes und physische Abneigung gegen die Anwesenheit einer vergehenden Leiche existiert . . . in den ältesten Stufen nicht, wenigstens nicht in solchem Grade, wie das vielfach auch bei jetzt lebenden Primitiven beobachtet wird.“ — „Aber schon im Paläolithikum tauchen andere Züge auf, die zeigen, daß man sich auch vor ihnen fürchtete und auf Mittel sann, sie unschädlich zu machen, daß der Totenglaube sich bereits in bonam et malam partem geteilt hatte.“ Ebert stützt sich dabei auf die Teilbestattungen der Ofnethöhle und auf andere Höhlenfunde, die als Leichenzerstückelungen von ihm und von anderen gedeutet und demnach als Maßnahmen der Totenbekämpfung aufgefaßt werden, während andere

<sup>1</sup> Vgl. zu diesen Verhältnissen: E. Wahle, Deutsche Vorzeit, Leipzig 1932, 240, Anm. 39.

sie als Zeugnisse für einen Ahnenkult ansprechen. Gleichviel, ob man Totenfurcht und damit Totenabwehr oder Pietät gegenüber dem Toten und damit Totenverehrung den einzelnen Zügen der paläolithischen Bestattungsform oder im ganzen dieser Zeit zu Grunde legen will, in einem Punkte, nämlich der Ablehnung des Seelenglaubens, sind sich diese beiden wissenschaftlichen Auffassungsrichtungen einig.

Aber Max Ebert hatte schon beachtenswerte Abstriche an dem vollen Begriff des „lebenden Leichnams“ für das Paläolithikum vorgenommen und Züge an der Stellung des Menschen dieser Zeit zum Toten betont, die dem Aufkommen des Seelenbegriffs schon vorarbeiteten, nämlich 1. daß der Leichnam nicht nur erkaltet und blutlos, sondern auch unbeweglich und darum widerstandsunfähig sei — weshalb Hilfsmaßnahmen (wie Rötung-, Herdbestattung, verschiedener Schutz der Lagerstatt) bei der Bestattung von seiten der Hinterbliebenen erfolgte, — und 2. daß man den Toten an besonderer Stelle, getrennt vom Lebenden bestattete, — womit ausgedrückt wird, daß die Existenz der Toten nicht die gleiche ist, wie die der Lebenden, sondern daß sie eine Sonderexistenz führten.<sup>1</sup>

Wird diese wissenschaftliche Lage nun besser, wenn man die Völkerkunde zu Hilfe nimmt? Sie wird nicht besser und kann es der Natur der Sache nach auch nicht werden, wenn man nur die einzelnen Züge der aufgeführten Merkmalsreihe untereinander vergleicht. Man kann für die Motivation der einzelnen Bestattungszüge stets die gewünschten ethnographischen Parallelen finden, ebenso kann man auch stets ethnographische Gegenbeispiele auffinden.<sup>2</sup>

Jedoch wird man sagen dürfen: der Animismus in Form einer vom Leibe ablösbaren immateriellen Seele ist gewiß nach den Beobachtungen bei schriftlosen Völkern der Neuzeit und damit auch nach allgemeinen entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten notwendigerweise eine zu weitgehende Annahme für die Zeit des Paläolithikums. Es bliebe aber bei der grundsätzlichen Annahme der Vorstellung vom lebenden Leichnam gerade infolge der von Ebert vorgenommenen Einschränkungen doch übrig, daß die vorhandenen paläolithischen Bestattungsfunde zeigen, wie der Mensch nicht bei unmittelbar sinnlichen Wahrnehmungen stehen geblieben ist, sondern, wie wir sagen würden, ins „Übersinnliche“ hinübergeglitten ist, indem er bestimmte Eigenschaften des Lebenden weiterhin auch nach dessen Tode als bestehend ansah.

<sup>1</sup> Prähistorische Zeitschrift, 13 u. 14, Berlin 1922, 6 ff.: Die Anfänge des europäischen Totenkultus.

<sup>2</sup> Als Beispiele für die Vieldeutigkeit der Hockerbestattungen bei heutigen schriftlosen Völkern will ich nur auf die auch psychologisch interessanten Nachrichten darüber bei F. Speiser, Im Duster des brasilianischen Urwalds, Stuttgart 1926, 220 ff. und H. Snethlage, Atiko y, Berlin 1937, 147, 155 ff. hinweisen.

Die Frage wäre ja an sich völkerkundlich sehr einfach zu lösen, wenn man etwa die Ergebnisse der Untersuchungen von Felix Scherke: „Über das Verhalten der Primitiven zum Tode“ (Langensalza 1923) als völkerkundlich endgültig heranziehen könnte. Scherke vertritt auf Grund eines außerordentlich reichen völkerkundlichen Materials die Ansicht, daß die Furcht vor dem Tode die ursprüngliche seelische Reaktion des Menschen gegenüber dem Toten ist, die in der Flucht vor dem Toten ihren Ausdruck gefunden hat. Er redet sogar von einer Erbfurcht, einer Furcht vor dem Unheimlichen, die den präanimistischen Totenvorstellungen zugeordnet sei. Denn nach seiner Meinung handelt es sich beim primitiven Menschen, wie ihn die heutigen Naturvölker repräsentieren, nur um eine animatistische oder zauberische Totenvorstellung, noch nicht um eine animistische. Ich habe schon früher verschiedene Einwände gegen diese allgemeine primitive Totenfurchttheorie auf Grund des völkerkundlichen Materials geltend gemacht<sup>1</sup> und in diesem Archiv 1937 noch einmal eine kurze Analyse der Tylorschen Theorie des Animismus, sowie seiner Stellung in der Völkerkunde gegeben. Diese zeigt, daß Tylor die Idee des Animismus als „präanimistische“ Vorform schon gekannt hat, und daß sich keine lebenden Naturvölker nachweisen lassen, die ohne Animismus wären<sup>2</sup>, so daß also schon wegen dieser Vieldeutigkeit Bedenken entstehen müßten, die Vorstellungen gegenwärtiger Naturvölker in die Vorzeit zurückzulegen. Aber es ist doch nicht zu vergessen, daß der Animismus verschiedene recht materialistische Vorstufen aufweist<sup>3</sup>, ehe er sich zum reinen Begriff der Psyche oder des immateriellen Geistes läutert, Vorstufen, die sich sehr wohl an die notwendigerweise recht unklaren Vorstellungen vom lebenden Leichnam anschließen, so daß Übergänge zwischen dem sogenannten Präanimismus und dem Animismus wahrnehmbar und bis heute bei Kulturvölkern vorhanden sind. K. Th. Preuß führte an lehrreichen völkerkundlichen Beispielen aus, wie wenig der Tod bei primitiven Völkern in unserem analytischen Sinn begriffen, ja, wie es scheint, von diesen überhaupt nicht geglaubt wird. Nimmt man dies als allgemeingültig an, wogegen ich allerdings gerade auf Grund der prähistorischen Zeugnisse Bedenken trage, so würde es auch von diesem Standpunkt aus nicht möglich sein, die Totenfurcht als die primäre Reaktion des Menschen vor dem Toten abzuleiten. Vielmehr läßt sich gerade aus der unklaren Vorstellung über das Wesen des Todes, die so viele

<sup>1</sup> Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziol., Leipzig 4. Jahrg. (1928) 322 ff.

<sup>2</sup> Darauf weist auch B. Frhr. v. Richthofen hin, Mitt. d. Ges. f. Anthropol. in Wien 62, 114.

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. Th. Preuß, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern in: Psychologische Forschung Bd. II, Berlin 1922, 207.

und vielgestaltige sogenannte Partizipationsvorstellungen<sup>1</sup> nach sich zieht, durchaus nicht entweder bloß eine Furcht- oder eine Fürsorge-Reaktion gegenüber dem Toten ableiten, sondern vielmehr eine „ambivalente“<sup>2</sup> (schwankend seelische) Haltung ihm gegenüber. Das ist nach meiner Ansicht auch das wahrscheinlichste Ergebnis der Untersuchung der prähistorischen Bestattungen.<sup>3</sup> Schon allein wegen der Vieldeutigkeit der sogenannten Hockerstellung oder -lage dürfte das naheliegen. Die Kritiker der extremen Totenfurchttheorie haben gegenüber v. Trauwitz-Hellwig schon geltend gemacht, daß vielleicht auch für den Neandertaler ein Nebeneinander verschiedener Glaubensansichten anzunehmen sei und daß absolute Totenfurcht nur in besonderen (individuellen) Fällen in Betracht gezogen werden könnte. Ich möchte dieses in den erwähnten Ausführungen noch mehr äußerlich gedachte Nebeneinander<sup>4</sup> von Totenfurcht und Totenverehrung entwicklungspsychologisch im Seelenleben des Menschen begründet sehen, da man durch zahlreiche psychologische Analysen der verschiedenen Sitten und Bräuche schriftloser Völker zur Erkenntnis kommen kann, daß wir bei den sogenannten primitiven Menschen eine sehr geringe Festigkeit der Motive, der Vorstellungen und demnach auch der verschiedenen Reaktionen nicht bloß gegenüber dem Toten, sondern auch gegenüber ganz anderen Lebenserscheinungen und praktischen Aufgaben wie dem Verkehr von Mensch zu Mensch und auch gegenüber den Eheproblemen beobachten, so daß wir eine Variationsbreite der Motive anzunehmen haben, die mehreren Möglichkeiten der noch ungefestigten Erfahrung gerecht werden will, zumal doch eben das Leben erst recht für die primitiven Menschen unberechenbar ist. Erst weitere Erfahrungen und weitere gedankliche Arbeit erzeugen gefestigtere Vorstellungen in der einen oder anderen Richtung über den Toten bis hin zur modernen Auffassung des Leichnams als einer bloßen Sache, wie sich Hans Schreuer in seiner lehrreichen Untersuchung: „Das Recht der Toten“ ausdrückt.<sup>5</sup> Doch vergessen wir nicht, daß sich vielfach auch der heutige europäische Mensch oft in sehr unvollkommener Weise Vorstellungen über den Tod macht und somit das Irrationale dem Gefühlsleben größten Einfluß auf die Vorstellungsbildung gewährt.

Dieses unausgeglichene Seelenleben des primitiven Menschen macht es dem modernen im Erfahrungs-Denken geschulten Menschen in vieler

<sup>1</sup> Der Begriff ist hier so gemeint, wie ihn Heinrich Harmjanz, Volk, Mensch und Ding, Königsberg i. Pr. 1936, 14 f., ausgezeichnet charakterisiert hat.

<sup>2</sup> Der Begriff „ambivalent“ ist hier nicht im Sinne der psychoanalytischen Schule gebraucht.

<sup>3</sup> Vgl. dazu C. Schuchhardt, Alteuropa 26.

<sup>4</sup> Vgl. E. Wahle, Deutsche Vorzeit 43.

<sup>5</sup> Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft, 33. u. 34. Bd. Stuttgart 1916, Bd. 33, 343, 425 u. ö.

Hinsicht schwer, in die primitiven Geisteszüge einzudringen und die mit der Unklarheit der Vorstellungsbildung und daher starken Gefühlsbetonung verknüpften Partizipationen zu erfassen. E. E. Evans-Pritchard hat in seinem Werke „Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande“ (Oxford 1937) in klassischer Weise eine Schilderung des innigen Verbundenseins des naturnahen Menschen mit seiner ganzen Umwelt und des Ineinandergreifens der verschiedensten Vorstellungen präanimistischer, animistischer und theistischer Art sowie ritueller und mechanischer Handlungen gegeben, die eben wegen dieser Komplexität der Vorstellungen und Gefühle methodisch sehr richtungweisend für die seelische Erfassung auch des vorgeschichtlichen Menschen werden kann.<sup>1</sup>

b) Die religionswissenschaftliche Beurteilung vorgeschichtlicher Tierbestattungen. — Auch die merkwürdigen Anhäufungen von Tierschädeln und von Tierknochenresten in einigen Schweizer Höhlen, so im Drachenloch im Taminatale oder in der Petershöhle bei Velden oder im Wildenmannisloch bei Toggenburg und wohl auch in der Mixnitzer Höhle in Steiermark aus der alt- wie jungpaläolithischen Zeit sind als Grundlage für die Erkenntnis der geistigen und religiösen Kultur dieser Zeit herangezogen worden. Daß auch diese Anhäufungen besonderen Absichten entsprangen, ließ sich ebenfalls aus der großen Sorgfalt der Bestattungen entnehmen, kamen ja sogar Steinkistengräber für die Tierknochen vor. Die wissenschaftlich strenge Erklärung konnte aber bisher der Natur der Funde entsprechend keine Entscheidung zwischen den zwei Theorien fällen, die zur Erklärung dieser Funde aufgestellt worden sind, nämlich zwischen der Opfer- und Zaubentheorie.

Zur näheren Veranschaulichung und zur Erklärung dieser vorgeschichtlichen Fundumstände sind von der prähistorischen Wissenschaft mit Notwendigkeit entsprechende, von der Völkerkunde gebotene Tatbestände meist der arktischen Völker herangezogen worden. Allerdings entbehren auch sie vielfach der gewünschten Sicherheit in der Ausdeutung.<sup>2</sup> Aber in manchen Fällen vermögen sie wohl trotzdem die Grade der Wahrscheinlichkeit in der Auslegung der prähistorischen Funde zu erhöhen,

<sup>1</sup> Diese Untersuchungen weisen auf die entwicklungspsychologisch grundlegende Erscheinung hin, daß die „Vorstellungen“ des vorwissenschaftlichen (mythischen) Menschen überhaupt Widerspiegelungen des in der menschlichen und Natur-Umwelt erlebten Kräftespiels sind und für den in diesem Sinne „primitiven“ Menschen Wirklichkeitscharakter tragen. Seine eignen Gemütsbewegungen schließt er dabei in hohem Maße ein, jedenfalls in weit höherem, als es beim diskursiv-analytisch denkenden Wissenschaftsmenschen der fortgeschrittensten Kulturvölker der Fall ist. Vgl. meine Besprechung des Werkes von Evans-Pritchard in „Africa“ XI, London 1937, 366 f.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die besonders genauen Erörterungen bei C. Clemen, Urgeschichtliche Religion 34 ff.

insofern sie den paläolithischen Menschen uns in einem ähnlichen Verhältnis zum Tiere zeigen, wie es vielfach bei den heutigen erwähnten Naturvölkern, besonders bei den arktischen Jägern und Sammlern der Fall ist.<sup>1</sup> Danach werden dem Tiere Eigenschaften beigelegt — solche des Weiterlebens oder des Wiedererstehens nach dem Tode —, die ihrem Gehalte nach nicht im unmittelbaren sinnlichen Erfahrungsbereiche liegen, sondern darüber hinausführen. Dieses Ergebnis stimmt mit dem überein, was wir bei der Besprechung der menschlichen Bestattungen gewannen: auch dem Menschen wurden über den Tod hinaus Lebenszüge zugeschrieben; ebenso wird auch bestimmten, nämlich zum Lebensunterhalt wichtigen, aber zugleich auch wegen ihrer menschenähnlichen Eigenschaften geschätzten Tieren irgendein Sein über den Tod hinaus zugeschrieben, ohne daß wir auf Grund der Funde die damit verknüpfte Vorstellungswelt noch genauer kennzeichnen könnten. Es scheint sich also als entwicklungspsychologische Regel zu ergeben, daß die Jenseitsvorstellungen oder die des Übernatürlichen mit dem Andichten von Eigenschaften beginnen, die über den Tod hinaus bestehend gedacht werden und die nicht selten eine Steigerung der sinnlich erfahrbaren Eigenschaften sind.

3. Die religionswissenschaftliche Beurteilung der paläolithischen Kunsterzeugnisse. a) Die zeichnerische Kunst. Diejenigen Zeugnisse der paläolithischen Kultur, die nun am weitesten ein Vordringen in die geistige Welt wenigstens des jüngeren Paläolithikums (oder des Miolithikums) veranlaßt haben, sind die Kunsterzeugnisse dieser Zeit, so etwa die der Höhlen vom Combarelles, Font de Gaume, Altamira, Pasiëga u. a. Auf ihrer Grundlage hat Herbert Kühn den Beweis erbringen wollen, daß die Magie unter Ausschluß des Animismus als Denkform das jüngere Paläolithikum (Miolithikum) beherrscht. Er gliedert dazu den Stoff in fünf Beweisgruppen, die wir aber hier im einzelnen nicht besprechen können. Sie beziehen sich auf 1. das vielfache Vorkommen von Pfeilzeichen auf den Tierbildern, 2. die große Wahrscheinlichkeit, daß auf manche Bildwerke geschossen worden ist, 3. die oft so versteckte Lage der Bilder in den Höhlengängen, 4. das verhältnismäßig häufige Vorkommen von Maskentänzern auf diesen Bildwerken und 5. die magisch-sexuelle Verbundenheit zwischen Mann und Frau auf den Felsbildern von Tiout in Nordafrika.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die von Kühn vorgebrachten Gründe bestechend sind und gewiß viel Wahrscheinlichkeit enthalten, jedoch ist dabei nicht zu vergessen, daß sie auch schon unter Einbeziehung völkerkundlicher Analogien gewonnen worden sind, denn selbst enthalten diese Kunsterzeugnisse keinen unmittelbaren und sicheren Schlüssel für ihre vor-

<sup>1</sup> Zur hierbei aufgeworfenen Totemismus-Frage vgl. E. Wahle, Deutsche Vorzeit 239, Anm. 31.



stellungsmäßige und motivkundliche Auslegung, wie uns das ja heute noch die afrikanischen vorgeschichtlichen und frühgeschichtlichen Funde zeigen. Deshalb mußte notwendigerweise auch hier in der Forschung ein Schwanken zwischen rein künstlerisch profaner, magischer und religiöser Deutung dieser kulturellen Erzeugnisse entstehen.

Wie es im Abschnitt über die Bestattung nicht möglich war, das Material im einzelnen zu besprechen, ist es jetzt ebensowenig möglich, das kunstgeschichtliche Material im einzelnen anzuführen. Gemäß unserer Themastellung ist auch nur zu prüfen, wie weit dieses prähistorische archäologische Material zunächst für sich genommen und dann mit Hilfe völkerkundlicher Analogien als Grundlage für das Studium der geistigen, insbesondere der religiösen Kultur des in diesem Falle allein in Frage kommenden jüngeren Paläolithikums dienen kann. Denn erst in diesem ist es in ausgeprägter Weise vorhanden.

Es liegt in der Natur der Sache, wenn sich an das künstlerische Stoffgebiet die weitgehendsten Versuche, die religiöse Kultur des paläolithischen Menschen zu erkennen, angeschlossen haben. Denn in den malerischen, zeichnerischen und plastischen Kunsterzeugnissen tritt unmittelbarer als bei den anderen archäologischen Materialien oft in anschaulichen Szenen das Leben der damaligen Menschen zur Zeit der Kulturstufen des Aurignacien und Magdalénien entgegen. Wahrscheinlich erklärt sich schon aus dem gleichzeitigen Auftreten der neuen stammesgeschichtlichen Menschenformen dieser Zeit die Reichhaltigkeit und Höhe der Kunstformen wie offenbar der in ihnen zum Ausdruck gebrachten Motive. Allein schon die Tatsache, daß diese jungpaläolithischen Kunstformen in Westeuropa in verschiedene Provinzen mit verschiedenen menschlichen, wohl rassisch unterschiedenen Trägern deutlich zu gliedern sind, wie das Obermaier und Kühn durchgeführt haben, zeigt die aufsteigende Höhe der gesamten geistigen Kultur dieser Zeit, die wir in solcher Differenzierung erblicken. Da nun nicht alle diese Kunsterzeugnisse unter sich, auch nicht innerhalb ihrer einzelnen Provinzen gleichwertig sind, sondern von minderwertigen Ausführungen bis zu staunenswerter künstlerischer, naturtreuer Wiedergabe der tierischen Objekte reichen, verraten sie, abgesehen von ihrer technischen Verschiedenheit, auch eine weitgehende Differenzierung in der künstlerischen Begabung und lassen nach Obermaier auch Kunstschulen und Kunstwerkstätten erkennen. Damit treten uns die Menschen dieser Zeit innerlich schon viel näher, weil wir heutigen Menschen entsprechend der Art unserer Kultur das gegliederte kulturelle Leben besser geistig begreifen können als das verhältnismäßig ungegliederte, sogenannte homogene vieler schriftloser Völker.

Immerhin eine gewisse Homogenität hat die ausgehende paläolithische Zeit auch nach ihrer Kunstproduktion hin besessen. Denn sie zeigt immer

noch eine Wildbeutekultur. Aber innerhalb dieser wirtschaftlichen Homogenität tritt nun auf Grund der Kunstdarstellung dieser Zeit eine große Vielgestaltigkeit des Stoffes hervor, und zwar zunächst in der ersten Zeit wesentlich Tierdarstellungen und in der späteren Zeit auch Menschen- darstellungen, besonders Tänze und Jagdszenen, oft mit Verkleidungen (Maskeraden), wobei unzweideutig sexuelle Züge, so der Phallus und die Vulva oder sogar das sexuelle Verhältnis beider Geschlechter zueinander betont sind. Das läßt vermuten, daß zu dieser Zeit das Geheimnis der Fortpflanzung von Mensch und Tier erfaßt worden ist, da es auch dargestellt wurde. Dürfte diese Auslegung der genannten Kunsterzeugnisse wohl berechtigt sein, so bleibt es um vieles unsicherer, wenn wir nach der tieferen Bedeutung, d. h. nach ihrer Motivation und ihren Vorstellungsinhalten fragen. Es ist verständlich, daß infolgedessen auch hier wiederum durch Heranziehen von völkerkundlichen Analogien die Wahrscheinlichkeit in der Erkenntnis zu erhöhen versucht wurde. Hierbei bot sich in mancher Beziehung in der Buschmannkunst Südafrikas ein besonders günstiges Vergleichsobjekt, so daß sogar, wenn auch irrigerweise, die Herleitung der westeuropäischen jungpaläolithischen und der südafrikanischen Kunst von denselben Urhebern versucht wurde.<sup>1</sup> Wir haben es wohl hier eher mit Konvergenzen zu tun, die sich aus der ähnlichen Wirtschafts- und damit verbundenen Kulturstufe ergeben haben. Jedoch wissen wir auch über die Motive der Buschmannkünstler nichts Unmittelbares, da die künstlerischen Generationen bereits ausgestorben waren, als die Europäer nach Südafrika kamen. Infolge des besonderen Vergleiches mit der Buschmannkunst und mit sonstigen afrikanischen und anderen primitiven Kunsterzeugnissen werden zwei Hauptmotive für die zeichnerische und malerische Kunst des ausgehenden Paläolithikums angenommen: 1. Jagdzauber und 2. Fruchtbarkeitszauber, sofern man nicht überhaupt die Betätigung rein künstlerischer Bedürfnisse annimmt. Den Jagdzauber sieht man verwirklicht schon in der bloßen Tierdarstellung, insbesondere aber in solchen Darstellungen, bei denen, wie erwähnt, Pfeile auf den Tierkörper gemalt oder Einschußlöcher auf dem Tierkörper angegeben sind, wobei auch bisweilen ein Blutstrom aus dem Maule des Tieres hervortritt, ferner in den ausgeführten Jagdszenen und Jagdtänzen. Diejenigen von Tiout in Nordafrika zeigen deutlich den sexuellen Einschlag, wie es auch bei den so auffallend ähnlichen Darstellungen von Maskentänzern von Les Trois Frères einerseits und von Avallingskop bei Koffiefontein im Orange-Freistaat andererseits der Fall ist.<sup>2</sup> Den Fruchtbarkeitszauber für Mensch und Tier sieht man z. B. dargestellt in den Plastiken von

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den Abschnitt „Stone Age Art in Afrika“ (Chap. VIII) bei L. S. B. Leaky, *Stone Age Africa*, London 1936, 137 ff.

<sup>2</sup> Leaky, *Stone Age Africa* 144.

Tuc d'Audoubert, Montespan, Combarelles und Cogul. Schutzzauber sieht Obermaier im besonderen in denjenigen Bildern, die mit Peinlichkeit den Körperzierat des Menschen wiedergeben, zum Ausdruck gebracht. Die Idee einer magischen Verstärkung der Leistung menschlicher Körperglieder (z. B. der Beine) erblickt Obermaier in den proportionellen Übertreibungen der menschlichen Gliedmaßen in der Felskunst Ostspaniens wiedergegeben.<sup>1</sup> Es sind aber auch noch weiterführende Deutungen vorgenommen worden, die diesen Phasen der diluvialen Kunst einen religiösen Charakter zusprechen. So glaubt Leonhard Franz schon auf dem Anhänger von Chancelade eine Opferszene dargestellt zu sehen.<sup>2</sup> Karl Weule glaubte in Verbindung mit Obermaier, in der Pasiegahöhle in einem entsprechend geformten Stalagmiten einen Altar mit noch darauf liegendem Opfermesser sehen zu können.<sup>3</sup> Breuil sah mit Kühn in den Maskierungstänzen der Höhlen von Les Trois Frères, in der Darstellung eines in Hirschmaske gekleideten tanzenden Menschen, und von Teyat, in der Darstellung von Personen mit gemsenartigen Köpfen und Oberteilen, kultische Absichten zum Ausdruck gebracht.<sup>4</sup> Graf Begouen erblickte in den menschlichen Fußspuren der Höhle von Tuc d'Audoubert Zeichen für rituelle Tänze, und zwar für Initiationszeremonien.<sup>5</sup> Leonhard Franz entschied sich dahin, daß die mimischen Vorführungen auf den Bildern der Höhle von Combarelles als „heilige Hochzeit“ bezeichnet und mit Zeugnissen aus höheren Religionsformen wie aus der altgermanischen und griechischen in Vergleich gesetzt werden könnten.<sup>6</sup>

Wenn auch alle diese Deutungen möglich sind, gesichert sind sie keinesfall, und sie können es auch nicht sein, weil sie 1. ebensogut als Darstellungen rein profaner Vorgänge ausgelegt werden können, trotz der schweren Zugänglichkeit der Fundplätze in den Höhlen, da ja dies mit der Temperatur in diesen Höhlen zusammenhängen kann<sup>7</sup>, und 2. auch der völkerkundliche Vergleich keine höhere Gewißheit in der Auslegung erzielen kann. Denn gerade bei dem Vergleich mit den entsprechenden Buschmanzeichnungen von Tänzen, die sich auf Tiere beziehen und Liebesspiel wie Befruchtungsakt beim Tier und in den Tanzfiguren darstellen, sagt Lebzelter, daß sie nicht einmal magische Bedeutung hätten, sondern ursprünglich Gelegenheitsspiele wären. Jedoch bemerkt

<sup>1</sup> H. Obermaier, Paläolithikum und steinzeitliche Felskunst in Spanien, Prähist. Zeitschr. 13 u. 14 (1922) 186 ff.

<sup>2</sup> L. Franz, Religion und Kunst der Vorzeit, Prag 1937, 20.

<sup>3</sup> Jahrbuch des Städt. Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Bd. 6 (1913/14) 95.

<sup>4</sup> Vgl. Clemen, Urgesch. Religion 73.

<sup>5</sup> Les Statues D'Argile de la Caverne du Tuc d'Audoubert. L'Anthropologie 22 (1912) 661.

<sup>6</sup> Leonhard Franz, Religion und Kunst der Vorzeit 25.

<sup>7</sup> C. Schuchhardt, Alteuropa 34.

er zu den geschwänzten Menschenfiguren, daß sie Dämonen darstellen.<sup>1</sup> Jedenfalls zeigt die reichere Entfaltung dieser jungpaläolithischen Kunst deutlich auch ein reicher entwickeltes Vorstellungsleben mit einem ausgeprägten Verwandlungsglauben.<sup>2</sup>

b) Die religionswissenschaftliche Beurteilung der plastischen Kunst des jüngeren Paläolithikums. — Die letzte Gruppe von Funden aus dem jüngeren Paläolithikum oder Miolithikum (oberes Aurignacien) verschiedener Gegenden Europas, hauptsächlich aber aus Südfrankreich, sind die Flachbilder aus Laussel<sup>3</sup> und die bekannten Frauenstatuetten aus Mentone, Willendorf und anderen Orten mit ihrer starken Betonung der weiblichen Geschlechtsmerkmale. Nur zwei Figuren dieser ganzen Gruppe zeigen männliches, die anderen weibliches Geschlecht. Eines der Reliefs von Laussel stellt entweder einen Koitus oder einen Geburtsakt dar. Aber auch hier schwanken bezeichnenderweise die Erklärungen zwischen einer magischen und religiösen Deutung. Die religiöse Erklärung sieht in den Frauengestalten Venusidole<sup>4</sup>, also Bilder von Fruchtbarkeitsgöttinnen oder von Schutzgeistern<sup>5</sup>, die magische sieht in ihnen Versuche, Frauen dieses dargestellten körperlichen Ideals durch Liebeszauber in die Hand des Mannes zu bekommen.<sup>6</sup> Die profane Deutung erblickt in einigen Statuetten (z. B. im Frauenbild von Lespuges) Abbildungen von Schlafenden wegen der geneigten Kopfhaltung, die religiöse sieht darin Betende dargestellt.<sup>7</sup> Diese Vieldeutigkeit zeigt die geringe Sicherheit an, die hierbei in der Auslegung dieser Reliefs und Plastiken zu erzielen ist. Wahrscheinlich ist in der in Frage kommenden Zeit wie auch noch späterhin die magische und religiöse Auffassung der Bilder eng miteinander verbunden. Möglicherweise sind die Gegenstände von den einzelnen Menschen je nach ihrem Bedürfnis in der einen oder anderen Richtung verwendet worden.<sup>8</sup> Aber über den praktischen Gebrauch dieser Plastiken fehlen uns begreiflicherweise die Anhaltspunkte.

Somit kann die Wissenschaft auf Grund der Natur der Funde zu keiner

<sup>1</sup> Vgl. C. Clemen, *Urgesch. Religion* 71, 73.

<sup>2</sup> Der Verwandlungsglaube ist eine der wichtigsten religionswissenschaftlichen Kategorien. Ich würde ihn heute noch unter den auf S. 333 Jhg. 34 dieses Archivs von mir genannten religionsethnologischen Problemen mit aufzählen.

<sup>3</sup> Gaston Lalanne, *Bas-Reliefs à Figuration Humaine de l'Abri sous Roche de Laussel (Dordogne)*, in *L'Anthropologie* 23 (1912) 129 ff.

<sup>4</sup> Leonh. Franz, *Religion und Kunst der Vorzeit* 34 und „Die Muttergöttin im vorderen Orient und in Europa“, *Der Alte Orient* Bd. 35, Leipzig 1937, 8 ff.

<sup>5</sup> Fr. v. der Leyen, *Die Götter der Germanen*, München 1938, 22.

<sup>6</sup> C. Clemen, *Urgesch. Religion* 77.

<sup>7</sup> Schuchhardt, *Alteuropa* 34.

<sup>8</sup> Vgl. dazu meine Ausführungen in diesem Archiv 34, 326 Anm. 1 und G. H. Luquet: „L'Art et la Religion des Hommes fossiles“, Paris 1926, 228 f.

eindeutigen Lösung kommen. Vor allem ist es nicht möglich, religiös-transzendente Vorstellungen durch sie zu beweisen, ebensowenig ist es möglich, sie den Menschen des Paläolithikums ohne weiters abzusprechen. Die ethnopsychologische Beurteilung der miolithischen Kunsterzeugnisse vermag auch keine Entscheidung in der Frage herbeizuführen, ob sie profan, magisch oder religiös aufzufassen sind. Die Kulturen der höheren Jäger und Sammler, die am ehesten zum Vergleich mit den Kultusformen des Miolithikums herangezogen werden können, weisen die gleiche Mannigfaltigkeit auf.

Überschaut man aber das gesamte archäologische Material des Paläolithikums, so wird man die fortschreitende Entwicklung der geistigen Kultur, wie sie sich in den Funden und Denkmälern dieses Zeitraums andeutet und besonders in der zunehmenden Differenzierung der Lebensinteressen und der künstlerischen Entfaltung hervortritt, nicht leugnen können. Dieser Eindruck wird im besonderen Maße gerechtfertigt durch die weitergehende und besser erfaßbare Kulturentwicklung im Neolithikum, die sich gewiß auf den vorhergehenden Stufen aufbaut. Auch die stammesgeschichtliche Beurteilung der Entwicklung des Menschen stützt diesen Eindruck von der Entwicklung der geistigen Kultur. Das ist selbstverständlich auch für die Frage der Entwicklung der Religion im Paläolithikum von Bedeutung. Das älteste paläolithische (protolithische) Fundmaterial lieferte weniger Ansatzpunkte für eine religiöse Deutung als das des Miolithikums. Doch immerhin darf nicht übersehen werden, daß jedenfalls die Bestattungsformen — und sie trafen wir ja schon im Protolithikum — am ehesten veranlassen können, auf transzendente Vorstellungsbildungen, womit durchaus aber nicht rein geistige gemeint sind, hinzuweisen. Die übrigen Funde ließen mehr auf praktische Bedürfnisse schließen und gaben somit der magischen Deutung Raum.

Diese magische Auffassung dürfte mit den Ergebnissen der Völkerkunde, insbesondere mit denen der Ethnopsychologie, in Einklang stehen. Sie muß auf Grund ihres Materials das Geistesleben des primitiven (vorwissenschaftlichen) Menschen als von größter Komplexität der Vorstellungsbildung in Verbindung mit stärkster Emotionalität charakterisieren, was streckenweise praktisch-rationelles Handeln besonders in Form der Technik nicht ausschließt. Darin liegt vielmehr von vornherein die wichtigste Spannung im kulturellen Leben des Menschen begründet. Der wissenschaftliche Mensch dagegen sucht seine Stellung zur Welt und in der Bewältigung der ihm gestellten Aufgaben auf Grund seines bewußt analytisch-synthetischen Denkens zu finden, und glaubt, die rechte Erkenntnis der Welt nur durch möglichst weitgehende Ausschaltung des subjektiven emotionalen Momentes zu erreichen. Daraus ergibt sich auch, daß nur der wissenschaftliche Mensch die Idee des reinen (stofflosen)

Geistes erfassen kann, während diese Idee dem vorwissenschaftlich-primitiven und damit erst recht dem vorzeitlichen Menschen abgehen muß. Für ihn ist alles Geistige (in Eigenschaften erfaßt) zugleich stofflich.

Von da aus wird es auch verständlich, wenn verschiedene Forscher auf Grund des vor- und frühgeschichtlichen Materials recht „materialistisch“ anmutende Vorstellungen zu den „Urbestandteilen des menschlichen Denkens“ oder zum „ältesten geistigen Gemeinbesitz der Menschen“ zählen, wie die Vorstellungen vom lebenden Leichnam oder die magisch-religiöse Fruchtbarkeitsidee.<sup>1</sup> Hierzu möchte ich noch den Verwandlungsglauben rechnen, der in dem frühzeitigen Hervortreten von Maskierungen zum Ausdruck kommt.<sup>2</sup> Das würden psychologische Erkenntnisse sein, die durchaus den auf S. 292 erwähnten anthropologischen analog wären.

Der Beitrag der Völkerkunde zur prähistorischen Religionswissenschaft wird ebenso wie zur Religionswissenschaft überhaupt um so wirkamer ausfallen, je mehr die Völkerkunde auf der Grundlage genauester ethnographischer Feldforschung einzelner Völker und Gemeinschaften auch nach ihrer seelischen und religiösen Seite hin, wie das ja schon vielfach in großartigster Weise geschehen ist, imstande sein wird, Einblicke in den allgemeinen entwicklungspsychologischen Ablauf religiöser Motivationen und Vorstellungen zu gewinnen. Dann wird sie auch die besten Leitfäden liefern können, Probleme der Vorgeschichtsforschung klären zu helfen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Schreuer, Das Recht der Toten, Zfvgl. Rechtsw. 33, 354; L. Franz, Religion und Kunst 35; G. Neckel, Gött. Gel. Anz. 1938, 81: „Der Glaube an die lebende Leiche ist der gemeinsame Urglaube der gesamten Menschheit gewesen.“

<sup>2</sup> Vgl. R. R. Schmidt, „Der Geist der Vorzeit“, Berlin 1934, 106 f. 170 f.

<sup>3</sup> Die Hauptsache dabei wäre, daß genau so wie Heinrich Harnjanz in treffender Weise in seinem Buche „Volk, Mensch und Ding“ die geistige Kultur des volkstümlichen Menschen der Hochkulturvölker, insbesondere den deutschen Menschen, der Gegenstand der Volkskunde ist, von der geistigen Kultur der primitiven Menschen im Sinne der Völkerkunde, also Volks- und Völkerkunde voneinander abgegrenzt hat, auch die geistigen Kulturzustände der einzelnen von der Völkerkunde erfaßten Gemeinschaften gegenseitig abgegrenzt und die Ergebnisse in einen entwicklungspsychologischen Zusammenhang gebracht werden. Ob man dann diese psychologische Durchdringung des völkerkundlichen Stoffes Rassen- oder Völkerpsychologie oder Kulturpsychologie oder ethnologische Psychologie nennen will, ist nicht das Entscheidende, sondern vielmehr, daß alle dafür in Betracht kommenden Wissenschaftszweige in kameradschaftlicher Weise zusammenarbeiten, um das entwicklungspsychologische Bild des Menschen zu vervollständigen.

# EIN EPIGRAMM DES IULIANOS AIGYPTIOS UND ANTIKE HAUSSEGEN<sup>1</sup>

VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN

Die Herausgeber von griechischen und lateinischen Texten stehen oft vor der Frage, ob sie ein bestimmtes Wort der Überlieferung mit großem oder kleinem Anfangsbuchstaben drucken lassen sollen, d. h. sie müssen entscheiden, ob nach ihrer Meinung das betreffende Wort als Appellativum oder als Personifikation zu gelten hat. Daß gerade die Dichtung mit Personifikationen in großer Zahl arbeitet, ist bekannt<sup>2</sup>, und diese Neigung der Dichter deckt sich mindestens zu einem Teil mit einem Zuge des altertümlichen Denkens. Denn wie P. Kretschmer in Weiterführung von H. Useners „Götternamen“ 364 ff. wiederholt gezeigt hat<sup>3</sup>, ist bei den Indogermanen eine Fülle von abstrakten Begriffen aus der plastischen Vorstellung von „Dämonen“ erwachsen; „nicht Personifizierung von Abstrakten, sondern Abstraktifizierung von Dämonen hat stattgefunden“<sup>4</sup>. Schon das grammatische Geschlecht weist ja auf eine „animistische“ Belebung und Versinnlichung des Unbelebten.<sup>5</sup>

Weil das religiöse Denken über einen großen Reichtum alter „Personifikationen“ verfügte, die neben dem gleichlautenden Abstraktum weiterlebten, so hatte die dichterische Phantasie ihrerseits einen weiten Spielraum, um auch solche Abstrakta zu beleben und zu Personen zu erheben, die nicht schon in der Glaubenswelt älterer Zeiten persönlich gedacht waren, und die bildende Kunst weiteifert darin mit der Dichtung, deren Wesen auf Anschaulichkeit gerichtet ist.

Der besondere Fall, in dem sich für uns die Frage „Abstraktum oder Personifikation, Begriff oder Gottheit“ stellt, liegt vor in einem

<sup>1</sup> Dieser Beitrag war für die *Mélanges Émile Boisacq* zugesagt, konnte aber nicht rechtzeitig eingereicht werden und hätte auch den dort verfügbaren Raum überschritten. So sei es gestattet, an dieser Stelle dem Autor des *Dictionnaire étymologique* ein Zeichen des Dankes darzubringen, der mit seinem Standardwerk ja auch der vergleichenden Religionswissenschaft große Dienste geleistet hat.

<sup>2</sup> Vgl. Deubners ausgezeichneten Überblick in Roschers *Lex.* III 2068 ff. und Stoessl, *RE* XIX 1042 ff. (mit Verwertung von Kretschmers Gesichtspunkten).

<sup>3</sup> *Glotta* 10, 238; 12, 279; 13, 101 ff.      <sup>4</sup> 13, 106.

<sup>5</sup> Dieser Gesichtspunkt läßt sich durchaus vereinigen mit den beachtenswerten Gedanken Wagenvoorts, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 14 (1938) 62 ff.

Epigramm des Iulianos von Byzanz<sup>1</sup>, das auch sonst zur Interpretation verlockt. Gewiß steht dieser einstige Unterpräfekt Ägyptens, der in justinianischer Zeit gedichtet hat, an Bedeutung hinter Agathias und Paulos Silentiarios zurück; aber es würde sich doch einmal lohnen, an den etwa 70 Epigrammen, die von ihm in der Anthologia Palatina stehen, die klassizistische Haltung dieses Byzantiners, sein Verhältnis zu den Vorbildern (Leonidas, Antiphilos, Antipatros, Poseidippos) und seine relative Eigenart herauszustellen.

Das Epigramm, mit dem wir uns befassen, IX 654, lautet:

*Κερδαλέους δίζεσθε δόμους, ληϊστορες, ἄλλους·  
τοῖσδε γάρ ἐστι φύλαξ ἔμπεδος ἢ πενίη.<sup>2</sup>*

„Suchet euch andere Häuser, ihr Diebe, wo größer der Nutzen!  
Denn an diesem hier hält Armut beständig die Wacht.“

Man wird schwerlich voraussetzen dürfen, der Dichter spreche von sich selbst und seiner Armut, indem er in der weitverbreiteten und volkreli-  
giös so bedeutsamen Form der Apo- und Epipompe des Unheils<sup>3</sup> etwaige Diebe in andere, reichere Häuser wegweise. Denn das will zu Iulians sozialer Lage schlecht passen.

Also ein rein literarisches Spiel, ohne biographischen Bezug, im Anschluß an bewährte Muster? Fr. Jacobs hat in seiner bewundernswerten Anthol. Gr. X p. 383 auf Leonidas von Tarent (VI 302) verwiesen, während J. Geffckens sonst so reichhaltiger Kommentar zu Leonidas<sup>4</sup> zwar auf Ariston (VI 303), nicht aber auf Iulianus aufmerksam macht, den ich selbst in meiner ersten Behandlung dieser Epigramme des Leonidas und Ariston auch übersehen hatte.<sup>5</sup> Von Ariston weiß man so gut wie

<sup>1</sup> Über ihn vgl. Schmid-Stählin, Griech. Litt. II 2<sup>6</sup> S. 980; Thiele, RE X 12f.

<sup>2</sup> So Dübner; Stadtmüllers Text liegt für den Rest von Buch IX noch nicht vor; die Ausgabe von P. Waltz kenne ich nur bis Buch VI. — Übrigens hat Lessing in den „Sinngedichten“ no. 104 das Epigramm nachgebildet, „Auf die Hütte des Irus“:

Vorbei verwegner Dieb! denn unter diesem Dache,  
In jedem Winkel hier, hält Armut treue Wache.

Dabei ist nun jegliche Epipompe geopfert worden. Paßte sie der Aufklärungszeit nicht?

<sup>3</sup> Über diese von R. Wünsch geprägten Begriffe vgl. mein Gebet und Wunder (Stuttgart 1929) 9 ff. (= Genethliakon W. Schmid, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft V 175 ff.) und Mélanges Franz Cumont I 491 ff. (= Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orient. et Slaves IV) sowie meinen in der Festgabe für Karl Bohnenberger (Tübingen 1938) erscheinenden Beitrag: Mäuse-  
sagen in Volkstum und kirchlicher Benediction.

<sup>4</sup> In Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXIII (zu no. 95).

<sup>5</sup> Gebet und Wunder 23 f. (Genethliakon 189 f.). Eingehendere Interpretation jetzt in Festgabe Bohnenberger 264 ff.



nichts, aber dem Leonidas glaubt man die Armut seines Literatendaseins gern, von der er öfters spricht, und die er VI 302 humorvoll so pointiert, daß nicht einmal die Mäuse etwas bei ihm zu beißen finden:

Φεύγεθ' ὑπέκ καλύβης, σκότιοι μύες· οὔτι πενιχρῇ  
 μῦς σιπύη βόσκειν οἶδε Λεωνίδεω.  
 ἀντάρκης ὁ πρέσβυς ἔχειν ἄλα καὶ δύο κριῖνα·  
 ἐκ πατέρων ταύτην ἠνέσαμεν βιοτήν.<sup>1</sup>  
 τῶ τί μεταλλεύεις τοῦτον μυχόν, ᾧ φιλόλιγνε,  
 οὐδ' ἀποδειπνιδίου γενομένου σκυβάλου;  
 σπεύδων εἰς ἄλλους οἴκους ἴθι — τὰμὰ δὲ λιτά —,  
 ὧν ἄπο πλειοτέτην οἴσειαι ἐρμαλιήν.

Aristons Nachahmung (mit dem hübschen Zusatz der angenagten Papyrusrollen) ist um ein Distichon knapper, VI 303:

ᾠ μύες, εἰ μὲν ἐπ' ἄρτον ἐληλύθατ', ἐς μυχόν ἄλλον  
 στείχετ' — ἐπεὶ λιτὴν οἰκέομεν καλύβην —.  
 οὔ καὶ πλονα τυρὸν ἀποδρέψετε καὶ αὔην  
 ἰσχάδα καὶ δειπνον συχνὸν ἀπὸ σκυβάλων·  
 εἰ δ' ἐν ἐμαῖς βύβλοισι πάλιν καταθήξετ' ὀδόντα,  
 κλαύσεσθ', οὐκ ἀγαθὸν κῶμον ἐπερχόμενοι.

Ist nun Iulian von diesen Vorbildern ausgegangen? Gemeinsam hat er mit ihnen das Motiv der Armut sowie die volkscundliche Form der Apo- und Epipompe der Schädlinge zum Haus von Reicheren. Das ist gleichsam das Ersatzopfer, das den Dieben bzw. den Mäusen gelobt wird.<sup>2</sup> Die poetische Fiktion der hellenistischen Epigrammatiker lehnt sich an einen Volksbrauch an — Bannung der Mäuse in ein anderes Grundstück —, der gewiß auch damals schon bestand, wenngleich er uns urkundlich erst aus byzantinischer Zeit (in den Geoponika XIII 5, 4) überliefert wird. Hier endet die Beschwörung mit einer Drohung, und dieses Element bildet ja auch den Schluß von Aristons Epigramm.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Diese kleinmeisterlich-humorvolle Zeichnung eines bescheidenen, greisen Dichterlebens scheint mir nachzuklingen in den hübschen Hendekasyllaben, in denen Furius Bibulculus (Suet. gramm. 11; Morel, Fragm. poet. Latin. 80) das anspruchlose Dasein des Dichtergelehrten Valerius Cato schildert.

<sup>2</sup> So versteht man, warum die beiden Epigramme mit Recht im Buch der Anathematika stehen; P. Waltz, Anthol. grecque I, tom. III, 150 Anm. 6 meint, die Nachbarschaft von no. 300 (Gelübde des Leonidas wegen Rettung aus Armut und Krankheit) habe 302 nach sich gezogen, dem dann als Pendant 303 hinzugefügt sei. Ich habe Festgabe Bohnenberger — wie ich glaube mit Recht — 264 f. darauf hingewiesen, daß dem Agathias, als er den Kyklos der Epigramme nach Gegenständen anordnete, die innere Verwandtschaft eines religiösen Votivs und unseres volksreligiösen Brauches noch durchaus bewußt war.

<sup>3</sup> Damit ist der Typus des Geoponika-Segens als sehr viel älter erwiesen. Näheres Festgabe Bohnenberger 267 f.; hier ist auch 269 ff. und 280 f. das Fortleben dieses Brauches zumal im französischen Volkstum behandelt.

Hat sich Iulian an diese beiden Vorbilder gehalten, dann war seine Absicht, ihren spezielleren und autobiographischen Gedankengang in eine mehr allgemeine Form zu bringen — unter Ersatz der Mäuse durch Diebe — und ihre Gestalt ins Miniaturmaß des Monodistichons, das er auch sonst liebt, zu verkürzen.<sup>1</sup>

Das ist ein etwas umständliches Verfahren, und vielleicht hat eine andere Lösung mehr Wahrscheinlichkeit für sich. Ich erinnere an die bekannten Verse Virgils und Tibulls, wo beutelustige *iuvenes*, Diebe und Wölfe vom armen Besitz zum reichen weggewünscht werden. Virgils Priapus sagt<sup>2</sup>:

*quare hinc, o pueri, malas abstinete rapinas:  
vicinus prope dives est neglegensque Priapi,  
inde sumite, semita haec deinde vos feret ipsa.*

Und Tibull I 1, 33 f. wünscht:

*at vos exiguo pecori, furesque lupique,  
parcite: de magno est praeda petenda grege.*

Das stammt beides primär natürlich aus dem naiven Egoismus des italienischen Bauerntumes (und hat im Volkstum aller Zeiten genug Entsprechungen), so wie auch die hellenistischen Epigrammatiker zu ihrer Epipompe aus dem Volksbrauch angeregt waren. Sachlich berühren sich diese augusteischen Zeugnisse nicht minder eng mit Iulians Epigramm als die hellenistischen es tun, ja sie stehen ihm — wegen der Diebe — entschieden näher. Da nicht anzunehmen ist, daß der Byzantiner an die Augusteer dachte, bietet sich die auch sonst so oft anzunehmende Möglichkeit, daß ein hellenistischer Epigrammtypus dieses gleichen sachlichen Inhalts sowohl Iulian wie den Augusteern — als sekundäre Anregung — bekannt war. Wenn die Griechen, sofern sie ein Unheil auf Menschen ableiten, gern Feinde als Ziel der Epipompe wählen<sup>3</sup>, so mag man den reichen Nachbarn getrost als den natürlichen Feind des Armen ansehen.<sup>4</sup> Er kann den Schaden leichter ertragen als der Arme, dessen naiver Egoismus sich damit trösten kann, daß er einen Akt sozial ausgleichender Gerechtigkeit vornimmt, mit Gottes Hilfe.

<sup>1</sup> Zur *ὀλιγοστιχίη* als Stilprinzip vgl. meine Distichen des Catull (Tübingen 1926) 4 ff.

<sup>2</sup> Appendix Vergiliana p. 129 Vollmer. Näheres über diese Stelle (v. 19 ff.) und die Tibulls in Gebet und Wunder 21 ff. (Genethliakon 187 ff.). Von der Unechtheit bin ich auch durch Klingner, *Hermes* 71 (1936) 254 ff., der meine Ausführungen offenbar nicht kannte, nicht überzeugt worden. Sinn für Humor darf Virgil offenbar nicht haben, und gar Bauernschlauheit im Munde des Gartengotts zu wittern, ist offenbar Sünde wider den Heiligen Geist des Klassischen.

<sup>3</sup> Gebet und Wunder, Kap. I.

<sup>4</sup> Dies gegen Körte, *Gnomon* 11 (1935) 357 Anm. 2.

Und damit kommen wir zur wichtigsten Frage, die unser Epigramm aufgibt. Bei Virgil hilft Priapus, bei Tibull Pales, in dem Geoponikasegen die große Göttermutter, während Leonidas und Ariston aus eigener Machtvollkommenheit handeln. Ob auch Iulian? Sein Monodistichon kann man sich sehr wohl als richtiges *ἐπίγραμμα* ans Haus angeschrieben denken, als Inschrift über der Haustür oder als angeheftetes *φυλακτήριον*. Und da ist die nächste Analogie jenes Iambendistichon, das uns literarisch bezeugt und inschriftlich öfters gefunden ist:

Ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς  
ἐνθάδε κατοικεῖ μηδὲν εἰσῆτω κακόν.<sup>1</sup>

Dieser „Haussegen“, gleichsam Ersatz für einen Herakles Propylaios als stets hilfsbereiten Alexikakos, ist von den Römern und Christen übernommen<sup>2</sup> und mannigfach abgewandelt worden. Schon im Griechischen selbst hat man erwogen, ob nicht statt des Herakles auch andere Schutzmächte verwendbar wären. Und eine dieser „Epanorthosen“ — im 36. Diogenesbrief — empfiehlt geradezu, die *Πενία* einzusetzen:

Πενία ἐνθάδε κατοικεῖ, μηδὲν εἰσῆτω κακόν.<sup>3</sup>

Ob Iulianos den Diogenesbrief gekannt hat, steht dahin. Das Heraklesepigramm selbst war ihm sicherlich nicht fremd. Es war als Haussegen gewiß auch damals noch verbreitet, ist gerade in byzantinischer Zeit oft christianisiert worden und hat da ja auch zur Legende von

<sup>1</sup> Die Quellen habe ich ARW. 18 (1915) 8 ff. zusammengestellt, vgl. auch Deonna, Rev. arch. II (1925) 66 ff. und E. Peterson, *EIS ΘΕΟΣ* 54. Das Material ist inzwischen weiter angewachsen, und das Fortleben und die Umgestaltungen des Formulars in der Neuzeit wären noch darzustellen. Noch 1750 hat man in Rudolstadt als Haussegen verwendet: *Μηδὲν κακὸν εἰσῆτω* (Schäfer, Hess. Blätt. f. Volkskunde 19 [1920] 24).

<sup>2</sup> Wobei dann an die Stelle des sieggewohnten Zeussohnes Herakles meist der unbesiegte Gottessohn Christus, gelegentlich aber auch Heilige traten, gemäß dem von Pfister, ARW 34 (1937) 42 ff. dargelegten Parallelismus, vgl. dort 60 Anm.

<sup>3</sup> Ein weiterer Vorschlag des Diogenes rät, *Δικαιοσύνη* zu wählen. Da sagt der Hausbesitzer: „Gut, die werde ich nehmen. Aber den Herakles lösche ich nicht aus, schreibe die *Dikaiosyne* noch hinzu.“ Doppelt genäht hält also auch hier besser. So dachte auch jener Bauer im Salzburgischen, der zwar nicht durch das Epigramm, sondern durch die Bilder von „Propylaios“ sein Vorrathaus schützte: Oben im Giebel ein Bild der Gottesmutter mit Christkind, darunter rechts und links vom Fenster eines von St. Georg und St. Florian, oberhalb der Tür die Monogramme für Jesus und Maria — also doch ein *ἐπίγραμμα* in nuce, ein *Christus hic est* —, und zu aller Sicherheit sind noch rechts und links von der Tür — zwei österreichische Grenadiere in der Uniform vom Anfang des 19. Jahrh. dargestellt (Abbildung bei Marie Andree-Eysen, *Volkskundl. aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet*, Braunschweig 1910, 108 f.). Wehrmacht und himmlische Nothelfer vereint: wer wollte da noch einbrechen?

Platons Akademie-Inschrift (*μηδεις ἀγεωμέτροτος εἰσῖτω*) geführt.<sup>1</sup> Ich denke nun, Iulian „kontaminiert“ zwei Typen von „Aufschriften“: die Epipompe von Dieben auf reichere Häuser einerseits mit dem Herakles-formular andererseits. Das *μηδέν εἰσῖτω κακόν* wird ersetzt durch die Bannform, und an Stelle des Haushüters Herakles tritt sinngemäß „Frau Armut“. Denn so ist nun im Schlusse des Monodistichons zu schreiben: die *φύλαξ ἔμπεδος* ist *ἡ Πενίη*.<sup>2</sup> Sie, als göttliche Macht, schützt das Haus und gibt der Epipompe wirksamen Nachdruck.

Damit ist die eingangs aufgeworfene Frage: Abstraktum oder Personifikation? wohl beantwortet. Gerade bei Iulianos können Personifikationen nicht befremden. Er hat V 297 (298) die *πότνα Δίκη*, VII 580 das *πάνσκοπον ὄμμα Δίκης*, IX 445 die *σύνθρονος Δίκη*. In VII 561 ist *ἡ Φύσις* die mythische Mutter des jung gestorbenen Sophisten Krateros, und im gleichen Epigramm erwähnt er die *νήματα Μοίρης*. IX 738 sind an Myrons Kuh beteiligt gewesen *Φύσις* und *Τέχνα*, und der Schlußvers bietet das Sinnspiel mit Personifikation und Abstraktum: *ἀντάρ ἐφαπτομένοις ἡ Φύσις ἐστὶ φύσις* (rein appellativ *φύσις* — *τέχνα* IX 793 und 798). Ob man VII 584 mit Dübner *Τύχη* oder mit Stadtmüller *τύχη* schreiben soll, ist fraglich.

Auch wenn wirklicher Kult für Penia unsicher bezeugt ist, so war sie doch eine der ältesten Personifikationen<sup>3</sup> von volksnahem Leben, keineswegs nur blasse Allegorie. An der Stelle, wo unseres Wissens zum ersten Male die Penia leibhaftig unter Menschen auftrat, im Dionysostheater zu Athen, im aristophanischen Plutos, und sich ihnen vorstellt, da bezeichnet sie sich (v. 437) gerade als „Hausgenossin“ der Athener:

*Πενία μὲν οὖν, ἢ σφῶν ξυνοικῶ πολλ' ἔτη.*

Also war sie auch ihnen schon, um mit Iulians Worten zu reden, *φύλαξ ἔμπεδος*. Und Kritias fragt (Stob. IV 33, 10; Diels frg. 26), ob es besser sei *σκαϊότητα πλοσίαν* oder die *σοφή Πενία* als *σύνοικος* . . . *ἐν δόμοις* zu haben.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ARW. 18 (1915) 16; Neue Jahrb. 6 (1930) 591 f.

<sup>2</sup> Ohne nähere Begründung habe ich das Festgabe Bohnenberger 266 angedeutet.

<sup>3</sup> Vgl. außer Deubner a. a. O. Höfer in Roschers Lex. III 1921 und Voigt, RE XIX 495 ff.; man unterschätzt meist die Volkstümlichkeit dieser Personifikation. Schon als Rivalin des Plutos hat sie mehr Leben als andere „Allegorien“.

<sup>4</sup> Nebenbei bemerkt: Auch bei Palladas, Anthol. Palat. IX 172 ist Penia als Personifikation zu betrachten. Ob wir in diesem Gedicht zwei selbständige Monodistichen annehmen, 172 und 172 b (wie Jacobs und Stadtmüller tun), oder ein einheitliches Doppeldistichon (was ich mit Dübner vorziehe): in jedem Fall

Wir sehen, die *σύννοικος* Penia ist zur Hüterin des Hauses seit alters prädestiniert und konnte von Iulianos auch ohne Kenntnis des Diogenesbriefes als sinngemäßer Ersatz des Herakles von ihm gewählt werden in seiner neuen Variation eines „Haussegens“.

Eine letzte Frage: Wer spricht ihn? Daß es sich nicht um eine private Äußerung des Dichters handeln kann, sahen wir schon. So wären es die warnenden Worte, die ein typisch armer Hausherr angeschlagen hätte? Ich denke, Penia selbst spricht zum Leser des *ἐπίγραμμα*, in dritter Person sich bezeichnend, wie das oft bei Epigrammen geschieht. So aufgefaßt, erhalte die Epipompe größeres Gewicht, und Penia handle nicht anders als der treue Gartenhüter Priapus, der ja auch in einer *αὐτοφωνία* (nur entsprechend der andersartigen Einkleidung des Gedichtes in erster Person redend) die Diebe zum reicheren Nachbarn wegweist.

ist es inkonsequent, wenn Stadtmüller zwar in 172 die Personifikationen kenntlich macht:

*Ἐλπίδος οὐδὲ Τύχης ἔτι μοι μέλει, οὐδ' ἀλεγίζω  
λοιπὸν τῆς Ἀπάτης ἤλυθον εἰς λιμένα,*

aber in 172 b dann abstrakte Begriffe (*ἐλευθερία*, *πενία*, *πλοῦτος*) annimmt. Gerade der Ausdruck *ὕβριστής* weist doch auf bewußtes energisches Handeln und verlangt die Schreibung *Πλοῦτος*. Das zieht dann *Πενίης* nach sich; die beiden sind gewiß auch volkstümlich und nicht nur auf der Bühne des Aristophanes oder in kynisierenden Allegorien Rivalen gewesen. Dann muß „Freiheit“, hier die „Hausgenossin“ des Armen (wie unsere Penia), ebenfalls Personifikation sein. Also (172 b):

*Εἰμι πένης ἄνθρωπος, Ἐλευθερίῃ δὲ συννοικῶ·  
ὕβριστήν Πενίης Πλοῦτον ἀποστρέφομαι.*

Das ist „Apopompe“ des Plutos und selbstsichere Entscheidung für Eleutheria und Penia als Hauspatrone. — Warum haben die Menschen der Spätantike und die Byzantiner solche Freude an gehäuften Personifikationen? Sollten sie nicht so etwas wie Vorläufer oder Gegenstück der christlichen Heiligen, als Zwischenwelt zwischen Göttern und Menschen, halbreligiöse Schutzpatrone ihrer Lebensführung, gewesen sein? Überall allegorisches Spiel anzunehmen ist doch recht äußerlich! Sie können auch ans Dämonische grenzen, und selbst in einer scheinbar so spielerischen Phantasie wie in Lukians Timon 28 und 31, wo der Parallelismus der Situation sowie gewisse Gemeinsamkeiten des Ausdrucks (z. B. *δορυφορούμενοι* — *δορυφόρων*) es sichern, daß jeweils Penia und Plutos mit einem Gefolge von Personifikationen umgeben sind, glaubt man doch etwas von volkstümlichem Denken zu spüren: halb gute Geister, halb böse Dämonen. Ich fürchte, unsere üblichen Kategorien für die „Personifikationen“ sind zu schematisch; zwischen „Gottheit“ (wenn Kult nachweisbar) und „Allegorie“ hat es sicher allerlei Abstufungen gegeben, die man, je nach der Lage, mit Hilfsbegriffen wie „Dämon, Engel, Geist, Schutzheiliger, Gespenst“ annäherungsweise erfassen kann. Von Hesiod bis nach Byzanz ist ein weiter Weg, der mancherlei Spielraum läßt, und schließlich liegt Rom nicht aus der (antiken) Welt (dies im Hinblick auf v. Wilamowitz, Glaube der Hellenen I 26 ff.).

**DAS ALTGRIECHISCHE TOTENHAUS**  
**IM LICHTE FRÜHGESCHICHTLICHER VOLKSTUMSPROBLEME**  
VON *JOSEPH WIESNER* IN ATHEN

Der Begriff des Totenhauses umfaßt nicht allein die hausähnliche Gestaltung des Grabes, sondern auch die ihr zu Grund liegende Idee vom Rechtsanspruch des Toten auf ein Haus. Diese Vorstellung ist Megalithgräbern wie auch Hausurnen gemeinsam; ungeachtet aller Schwierigkeiten entsprach man der Forderung des Toten. Ihre Maßlosigkeit wurde im Laufe der Entwicklung dadurch eingeschränkt, daß man Gräber baute, die nur noch den Schein des Hauses wahrten. Auch sie genügten der religiösen Verpflichtung der Hinterbliebenen.

Die Totenhausidee im alten Hellas zu verfolgen, ist Aufgabe der vorliegenden Untersuchung; mit ihr soll zugleich eine völkische Zuweisung der Vorstellung versucht werden, wie sie sich aus dem archäologischen Material Griechenlands für das alte Europa gewinnen läßt.<sup>1</sup>

In der vorindogermanischen Mittelmeerwelt herrscht zur frühen Bronzezeit das Totenhaus vor: Schachtgräber mit Kammer, viereckige und runde Grabbauten mit Kraggewölbe, natürliche und künstliche Höhlen sind die ausgeprägtesten Formen, die sich im altmittelländischen Raum von Syrien bis nach der iberischen Halbinsel hin verfolgen lassen. In mittlerer Bronzezeit fehlt das Grabhaus auf dem Griechischen Festland infolge der ersten Indogermaneneinwanderung. Den neuen Einwanderern war diese Vorstellung ebenso fremd wie den indogermanischen verbrennenden Itali kern; sie zeigen die gleiche Abkehr von den auf der Appeninhalsinsel weit verbreiteten Formen des Hausgedankens im Grabbau, Höhlen, Dolmen, Kammergräbern und Schachtgräbern mit Kammer.<sup>2</sup> Diese Tatsachen müssen den Blick auf den nordischen Kulturkreis lenken; hier werden die gewaltigen Sippengrüfte der Megalithkultur von den unterirdischen Steinkisten, die meist nur Einzelbestattungen bergen, verdrängt. Trotz der schöpferischen Selbständigkeit der nordischen Megalithkultur ist

---

<sup>1</sup> Für eingehendere Behandlung der Fragestellung in vorgeschichtlicher griechischer Zeit vgl. Wiesner, *Grab und Jenseits*. Unters. im ägäisch. Raum zur Bronzezeit u. frühen Eisenzeit, RGVV 26 (1938) 46 ff., woran sich vorliegende Untersuchung ergänzend und weiterführend anschließt. Eine Gräberkunde der historischen Zeit bereite ich vor.

<sup>2</sup> von Duhn, *Italische Gräberkunde* 9 ff. 40 ff. 51 ff. 56 ff. 76 ff. 80. Reallex. 6, 91. Messerschmidt, *Bronzezeit und frühe Eisenzeit in Italien* 1935, 46.

die Idee dieses gesteigerten Jenseitsglaubens in Westeuropa geboren worden.<sup>1</sup> Das fremde Ideengut schwindet aber mit dem Vordringen der Einzelgrabkultur, die Ferment nordischer Wesensart wird.<sup>2</sup> Seitdem ist der Gedanke vom Totenhaus aus dem nordischen Kulturgebiet geschwunden, nur in seiner südlichen Zone begegnet er vereinzelt. So bergen die Grabhügel von Leubingen und Holmsdorf in Sachsen hölzerne Grabhäuser.<sup>3</sup>

Im Gegensatz zur mittleren Bronzezeit tritt die Totenhausidee auf dem griechischen Festland erneut zur späten Bronzezeit auf; sie findet in Kuppel- und Kammergrab ihre oft großartige Gestaltung.<sup>4</sup> Ihr Hauptverbreitungsgebiet ist die Peloponnes; das seltene und sehr späte Auftreten im nördlichen Griechenland spricht gegen ein Eindringen aus dieser Richtung. Die Aufnahme der fremden Vorstellung ist vielmehr die Folge des rassischen und kulturellen Ausgleichs festländischen Indogermanentums mit der benachbarten vorindogermanischen Welt in der kretisch-mykenischen Kultur. In gleicher Weise spiegeln die zur Villanovazeit aufkommenden italischen Hüttenurnen das Eindringen altmittelländischer Ideen in die Grabform der verbrennenden Indogermanen.<sup>5</sup> Für diese völkische Zuweisung spricht vor allem das erneute Schwinden des Hausgrabes auf dem griechischen Festland in früher Eisenzeit, bedingt durch den während der ägäischen Wanderung erfolgten neuen Indogermaneneinbruch. Nur in Gebieten, die außerhalb der stärksten Kraftwirkung dieses Stoßes lagen, läßt sich die Idee vom Grabhaus kontinuierlich weiterverfolgen: auf Mittelkreta<sup>6</sup>, Kypros und an der karischen Küste; in Thessalien, dessen mykenische Kultur durch die Wanderung nicht vernichtet wurde, hält sich das Totenhaus bis in geometrische Zeit.

So läßt sich bis in frühe Eisenzeit eine Reihe gewinnen, deren Gesetzmäßigkeit letztlich auf dem engen Zusammenhang von Volkstum und Grabform beruht. Das regelmäßige Vorkommen des Totenhauses in Griechenland zu Zeiten, in denen starke nichtindogermanische Strömungen

<sup>1</sup> Vgl. Sprockhoff, Die nordische Megalithkultur. Handb. d. Urgesch. Deutschl. 3 (1938) 15 f. Festschrift Hirt I 258 ff. Schuchhardt, Vorgeschichte von Deutschland<sup>2</sup> 58. Åberg, Das nordische Kulturgebiet 1918, 127 ff. 134. Reallex. 9, 34. 36 f.

<sup>2</sup> Vgl. Reallex. 9, 46. Schuchhardt a. a. O. 68 ff. Rosenberg, Kulturströmungen in Europa zur Steinzeit 1931, 171 f.

<sup>3</sup> Vgl. Reallex. 7, 286. 296. Für Aunjetitzer Verbindungen zum Mittelmeerkreis vgl. Reallex. 1, 262 (Grabform!) 268 f. Für das Schwinden des Totenhauses vgl. Sprockhoff, Festschrift Hirt I 267.

<sup>4</sup> Oelmanns Versuch, BJB. 124 (1929) 39, sie mit Speicherbestattung gleichzusetzen, kann ich mich nicht anschließen.

<sup>5</sup> Vgl. v. Duhn a. a. O. 213 f. Schuchhardt, SBBerl. 1913, 750 ff. Messerschmidt, a. a. O. 42. 45 f., Gnomon 11 (1935) 195.

<sup>6</sup> Die neuesten Ausgrabungen haben den Beweis für den konservativen Charakter dieser Landschaft in Grabkult und Religion ergeben. Pendlebury, Ill. Lond. News 5. III. 1933, 384.

vorhanden sind, die Parallelen aus Italien und dem nordischen Kulturgebiet führen zum Schluß, daß die Idee vom Totenhaus in Alteuropa nicht indogermanisch ist. Dieses Ergebnis läßt sich für die folgenden Epochen stützen, deren verschiedene Struktur wir literarisch und archäologisch kennen.

In der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends hat das Totenhaus vor allem in Kleinasien weite Verbreitungen und formenreiche Gestaltung erfahren. In der Reihe der protogeometrischen karischen Totenhäuschen von Assarlik stehen ähnliche Hügelgräber von Geresi, Göktshellar und Alazeitin.<sup>1</sup> Die gebauten Tumuli bergen viereckige Kammern mit Kraggewölbe, die durch einen kurzen Dromos erreicht werden können. Deutlich ist eine Entwicklung von älteren Bruchsteinbauten zu jüngerem Quadermauerwerk, von konzentrischer zu linearer Vorkragung, von grober zu profilierter Krepis zu verfolgen. Daneben ist eine ähnliche Grabform verbreitet, die man als Vereinigung verschiedener Grabhäuser zu einem Grabkomplex auffassen kann.<sup>2</sup> In die Mauer einer runden Einfriedigung mit Tür sind mehrere Kammern eingelassen, die nur von der Innenseite der Einfriedigung her zugänglich sind. Eine Überwölbung des Grabbezirks erscheint bei dem großen Durchmesser — bei dem Grabe von Evgé Órén beträgt er 22 m — und der durch das grobe Mauerwerk bedingten schlechten Statik wenig wahrscheinlich.<sup>3</sup> Eine weitere Hausgrabform, die sich erst in späterer Zeit in Karien verbreitet, bilden vereinzelt Felsgräber.<sup>4</sup> Auch in Lydien wurden dem Toten oft kunstvolle Tumuli mit Grabkammer errichtet.<sup>5</sup> Hier sind die viereckigen Kammern meist flachgedeckt und fast immer aus gutgearbeiteten Quadern gebaut. Der ebenfalls flachgedeckte, nur vereinzelt gewölbte Dromos<sup>6</sup> fehlt in manchen Gräbern. Seltener sind mehrere Kammern hintereinander angelegt<sup>7</sup>; im Grab von Belevi befindet sich über dem letzten Raum eine Kammer mit Kraggewölbe. Sorgfältige Pflasterung, Totenlager und Nachahmung von Holzbalkenwerk an der Decke des Grabes sollen den Schein der Wohnung wahren. Ähnlich sind die lydischen Felskammergräber beschaffen.<sup>8</sup> In der

<sup>1</sup> Paton-Myres JHS. 8 (1887) 78 ff.; 16 (1896) 246 f. Maiuri, ASAtene 4/5 (1921/22) 425 ff. Schachermeyr, Reallex. 14, 309 ff.

<sup>2</sup> Paton-Myres a. a. O. 248 ff. Maiuri a. a. O. 429 ff.

<sup>3</sup> Vgl. Paton-Myres a. a. O. 251. 253. Schachermeyr a. a. O. 310. Maiuri a. a. O. 432.

<sup>4</sup> Paton-Myres a. a. O. 260 ff. Maiuri a. a. O. 364 f.

<sup>5</sup> Texier, Description de l'Asie Mineure 2, 253 f. von Olfers, Abh. Berl. 1858, 395 ff. Choisy, Rev. arch. 1876, 73 ff. Perrot-Chipiez, Histoire de l'art 5, 265 ff. Sardis I 8 f. Weber, Tumulus et hiéron de Bélévi 1878/80, 89 ff.

<sup>6</sup> Perrot-Chipiez a. a. O. 48 ff. Texier a. a. O. 253 f. Weber, Le Sipylos et ses monuments 21. von Olfers a. a. O. Taf. 4.

<sup>7</sup> Sardis 1, 10. Perrot-Chipiez a. a. O. 230 f.

<sup>8</sup> AA. 1913, 130 ff. Sardis 1, 55 f. 158.



Nekropole von Sardes sind sie in vier bis sechs Reihen übereinander in den Felsen getrieben und durch enge Wege erreichbar, so daß sie ganz den Eindruck einer Totenstadt machen. Es sind viereckige, oft mehrfach hintereinander geschaltete Kammern mit Dromos. Die Giebelform der Decke wie die Ausstattung mit Bänken verraten dasselbe Streben wie die Hügelgräber mit Kammer; vollendet wahrten den Eindruck eines Hauses ein Kammergrab, das aus der letzten Zeit des lydischen Reiches stammen mag<sup>1</sup>: seine Front ist in Form eines Giebelhauses ausgemauert; die Treppe, welche zu einer sorgfältig gearbeiteten Tür führt<sup>2</sup>, ist von zwei palmettengekrönten Stelen flankiert. Hochgelegene, weithin sichtbare Felskammergräber mit einer von Pfeilern oder Säulen getragenen Vorhalle sind in Paphlagonien verbreitet.<sup>3</sup> Manche von ihnen vermitteln mit ihrer Giebelfront, giebelförmigen und gewölbten, sogar zeltförmigen Decken<sup>4</sup> und breiten „divanartigen“ Klinen<sup>5</sup> ein sehr getreues Abbild des Wohnraumes. Ihnen sehr ähnlich sind die phrygischen Gräber<sup>6</sup>, deren Front mit Ornamenten und Skulpturen oft monumental gestaltet ist. Auch sie sollen dem Toten das Haus ersetzen.

So hat in Kleinasien die Idee des Totenhauses in Felskammergrab und Grabhügel mit Kammer verschiedene Gestaltung erfahren. Die Zeitstellung beider Formen zu einander kann bei dem bedauerlichen Fehlen systematischer Gräberforschung in Kleinasien noch nicht entschieden werden; wohl aber können die paphlagonischen und phrygischen Gräber, deren Skulpturen noch an hethitische Felsbilder erinnern<sup>7</sup>, zeitlich höher angesetzt werden als die lydischen und karischen Felskammergräber. Dieses zeitliche Verhältnis läßt die Entstehung des Felsgrabes im Osten vermuten, wo es bis nach Persien verfolgt werden kann.<sup>8</sup> Im Gegensatz zum einfachen Felskammergrab schließt das Hügelgrab mit Kammer deutlich zwei Formen in sich. Während der monumentale Tumulus als selbständige Grabform in Mitteleuropa wurzelhaft ist<sup>9</sup>, läßt sich das gebaute Kammergrab mit Kragwölbung letztlich an altmittelländische Tradition an-

<sup>1</sup> Sardis 1, 160 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die Tür a. a. O. 57, Abb. 49.

<sup>3</sup> Hirschfeld, Abh. Berl. 1885, IV. Leonhard, Paphlagonia 1914, 242 ff.

<sup>4</sup> Eine Zusammenstellung der Deckenprofile bei Brandenburg, Mitt. Vorderasiat. Ges. 19 (1914) 65 Abb. 23. Vgl. v. Duhn a. a. O. 108 f. für ein ähnliches Grab der italischen Bronzezeit.

<sup>5</sup> Leonhard, 84. Jahresber. Schles. Ges. 1906, 13.

<sup>6</sup> v. Reber, Abh. Münch. 21 (1897) 531 ff. Körte, AM. 23 (1898) 80 ff. Schachermeyr a. a. O. 312 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Hirschfeld a. a. O. 30. Schachermeyr a. a. O. 313. Götze, Kleinasien, Iw. Müllers Handb. III 1, 3. 193.

<sup>8</sup> Vgl. Sarre-Herzfeld, Iranische Felsreliefs 1910, 123. Leonhard, a. a. O. 277 ff. Götze a. a. O. 191. Für das Totenhaus in Assur und Ur vgl. Reallex. 4, 485. Woolley, Ur excavations 2 (1934) 33.

<sup>9</sup> Vgl. Schachermeyr, AM. 41 (1916) 385.

schließen.<sup>1</sup> Die flachgedeckten jüngeren lydischen Kammergräber unter Tumuli sind von ihnen ebenso beeinflusst worden wie von den nach dem Westen Kleinasien vordringenden Felskammern. Dem Tumulus ist das Totenhaus ursprünglich fremd, wie uns mitteleuropäische Hügelgräber, für Kleinasien aber das homerische Epos und die phrygischen Tumuli von Gordion beweisen.<sup>2</sup> So zeigt sich im Eindringen des nichtindogermanischen Totenhauses in den Tumulus deutlich die Verschmelzung von indogermanischem und nichtindogermanischem Volkstum.

Während die kleinasiatischen Totenhäuser, besonders die Felsgräber hoch aufragen und weithin sichtbar sind, liegen die phönikischen Schachtgräber unter der Erde. Obwohl diesen Grüften mit Totenbänken eine architektonische Ausgestaltung fehlt, liegt ihnen doch deutlich die Nachbildung „eines orientalischen Hauses mit dem an den Wänden entlang laufenden Diwan“ zu Grunde.<sup>3</sup> Ihnen stehen in Anlage und Tradition, die sich weit bis in die Bronzezeit verfolgen läßt, die kyprischen Schachtgräber mit seitlicher Kammer nahe, deren Totenbänke entlang den Wänden auf phönikisches Vorbild zurückgehen.<sup>4</sup> Sie beweisen zugleich die nach dem Zusammenbruch der mykenischen Kultur erneut einsetzende östliche Orientierung Kyprens. In kyprisch-archaischer Zeit finden an der Ostküste der Insel ausgemauerte viereckige Kammergräber mit Treppendromos Verbreitung: gegeneinandergestellte ausgehöhlte Steinblöcke bilden ein falsches Gewölbe.<sup>5</sup> Wahrscheinlich handelt es sich um eine unter ägyptischem Einfluß entstandene gebaute Variante des heimischen Schachtgrabes mit Kammer.<sup>6</sup> In Ägypten schließen sich die Grabbauten der Spätzeit eng an die Totenhäuser des Neuen Reiches an, wie die Gräber von Asasif bei Theben bezeugen: über unterirdischen Grabräumen mit Gängen, Pfeilergestützten Sälen und Kammern sind Oberbauten aus Lehmziegeln errichtet, die mit der Gruft durch Treppenschacht in Verbindung stehen.

Im Gegensatz zu Kleinasien, Phönikien, Kypern und Ägypten bleibt die nichtindogermanische Vorstellung vom Totenhaus auf dem griechischen Festland fremd. Erst im 7. Jahrh. v. Chr. ist der Hausgedanke im Grabbau angedeutet, wie die ersten großen Grabbauten in Athen aus dem

<sup>1</sup> Vgl. RGVV. 26 (1938) 99.

<sup>2</sup> Körte, JdI. 1904 5, Erg.-Heft 36 ff. Dringlich wird eine Untersuchung der oft erwähnten Tumuli. Leonhard, Paphlagonia 224 ff. Schachermeyr, Reallex. 14, 311, 315. (Karien.)

<sup>3</sup> Watzinger, Denkmäler Palästinas 1, 104.

<sup>4</sup> Swed, Cypr. Exp. 2 (1936) 138, 143 ff.

<sup>5</sup> Cesnola-Stern, Cypern 224 ff. Ohnefalsch-Richter, Kypern, die Bibel und Homer 472. Swed, Cypr. Exp. 1, 461. 2, 139 f.

<sup>6</sup> Vgl. Gjerstad, AA. 1936, 580 für das Überwiegen ägyptischen Einflusses in den östlichen und südlichen Provinzen Kyprens.

7. 6. Jahrh. beweisen.<sup>1</sup> Es sind massive Lehmziegelbauten, deren Dach schräg ansteigende Ränder besitzt. Sie waren wohl die Vorbilder für ähnliche Bauten in der Provinz.<sup>2</sup> Der auftretende Tumulus ist ursprünglich nicht für sie bestimmt, denn sie sind eine selbständige Form.<sup>3</sup> Im 6. Jahrh. sind auf Euböa Särge mit dachförmigem Deckel üblich<sup>4</sup>, während Steinsärge aus dem 7. Jahrh. in Korinth nur mit einfachen Porosplatten gedeckt sind.<sup>5</sup> Aus dem Anfang des 6. Jahrh. ist auf Ägina ein Schachtgrab mit zwei Kammern bekannt, dessen Form an die gleichzeitigen Gräber im Osten und an bronzezeitliche Gräfte erinnert.<sup>6</sup> Das Auftreten der Totenhausidee kann im 7. und 6. Jahrh. auf östliche Einflüsse zurückgeführt werden. Allein das Eindringen der Sargbestattung weist nach dem Osten.<sup>7</sup> Doch bleibt als wichtiges Ergebnis, daß der Hausgedanke im Grabbau des griechischen Mutterlandes nur vereinzelt auftritt; die „streng durchgeführte Nachbildung eines Hauses“ fehlt den Särgen.<sup>8</sup> Diese Tatsachen entsprechen durchaus der völkischen und kulturellen Struktur des Griechentums dieser Epoche, die zur Hellenisierung der „orientalisierenden“ Elemente geführt hat. So konnte die fremde Form des Totenhauses nicht eindringen.

Dagegen zeigt sich das Griechentum in den Randgebieten der fremden Vorstellung vom Totenhaus weniger verschlossen. Die Nähe des kleinasiatischen Festlandes erklärt das frühe Auftreten von Grabhäusern auf den vorgelagerten Inseln. Auf Rhodos erinnert ein gebautes viereckiges Grab mit spitzer Decke an die oben genannten kyprisch-archaischen Gräber.<sup>9</sup> Neben Felskammern und Schachtgräbern mit Kammer<sup>10</sup> finden sich auf der Insel Kistengräber mit giebelförmig gestalteter Decke.<sup>11</sup> Ihnen stehen dachartig abgedeckte Särge nahe, die sich ähnlich auch auf Samos finden.<sup>12</sup> Hier sind Särge, deren Deckel in Form eines spitzen oder flachen Giebels oder einer Wölbung gearbeitet sind, mit Pilastern und Akroterien ausgeschmückt; es bedeutet mehr als eine „rein formale

<sup>1</sup> AA. 1933, 263 f. 1934. 197 ff.

<sup>2</sup> AM. 4 (1879) 36 (Velanideza); 15 (1890) 318. JdI. 6 (1891) 197 f. (Vurva). AA. 1936, 124 f. 1937, 121 ff. (Vari).

<sup>3</sup> Vgl. Stais, AM. 15 (1890) 318.

<sup>4</sup> Ephem. 1886, 31 ff. AM. 38 (1913) 296 f.

<sup>5</sup> AA. 1928, 579 f. 1931, 245. AJA. 34 (1930) 416 f.

<sup>6</sup> AA. 1931, 274 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Altmann, Architektur und Ornamentik der antiken Sarkophage 1902, 3.

<sup>8</sup> Behn, Hausurnen, 1924, 66.

<sup>9</sup> Rev. arch. 1895, 187 f.

<sup>10</sup> JdI. 1 (1886) 134 ff. AA. 1931, 302 ff. 1936, 168 f. Clara Rhodos 4 (1931) 350; 6/7 (1932/33) 17. 21. 23. 60. 104. 193.

<sup>11</sup> AA. 1928, 633. Clara Rhodos 1 (1928) 68 t.; 3 (1929) 114. 271; 4 (1931) 155 f. 285. 341 f.

<sup>12</sup> Böhlau, Aus jonischen und italischen Nekropolen 1898, 13 f.

Konsequenz der dachförmigen Deckelgestalt.<sup>1</sup> Der Hausgedanke spricht aus ihnen ebenso wie aus den wahrscheinlich schon archaischen Kammergräbern der Insel, die mit ihren die Wände entlang laufenden breiten Bänken auffallend an gleichzeitige Gräber Kypers und Phönikiens erinnern.<sup>2</sup> Bei den sehr starken Beziehungen zu Ägypten kann das Auftreten der Idee des Totenhauses auch in der griechischen Kolonie Kyrene nicht mehr überraschen.<sup>3</sup> Sie hat in Felskammern mit Pfeiler- und säulengestützter Vorhalle ihre griechische Prägung erhalten. In langer Reihe nebeneinander am Wege angelegt bieten diese Gräfte das eindrucksvolle Bild einer Totenstadt. Ähnlich wie in den östlichen Kolonien steht auch in den westlichen das Griechentum einem stark verbreiteten Totenhausgedanken gegenüber, der nur langsam konzipiert wird.<sup>4</sup> Er war im bodenständigen nichtindogermanischen Volkstum unausrottbar lebendig geblieben. Als endgültig entscheidend für den Durchbruch der Idee vom Grabhaus muß aber für Italien das Aufkommen des Kammergrabes bei den nichtindogermanischen Etruskern angenommen werden, die der alteinheimischen Vorstellung vom Hausgrab gegenüber den verbrennenden und bestattenden Italikern ohne Totenhaus die beherrschende Stärkung brachten.<sup>5</sup> Im nordischen Kreis ist die Totenhausidee auch in dieser Zeit selten; in einzelnen Totenhäusern Nordwestdeutschlands lebt möglicherweise megalithisches Erbe fort.<sup>6</sup> Die deutschen Hausurnen bilden keine Ausnahme, da sie ideell von den italischen abhängig sind. Es wiederholt sich bei ihnen derselbe Vorgang wie bei den Megalithgräbern; eine fremde Idee hat durchaus heimische Gestaltung erfahren.<sup>7</sup> Allein ihre Beschränkung auf ein kleines Gebiet spricht für die geringe Vertrautheit des nordischen

<sup>1</sup> Böhlau a. a. O. 14. Wiegand, AM. 25 (1900) 209 sieht darin mit Recht das „monumentale Grabhaus“. Vgl. Altmann a. a. O. 13 f.

<sup>2</sup> Böhlau a. a. O. 19.

<sup>3</sup> Norton, BSA, 2 (1895/96) 132 ff. Studniczka, Kyrene 6. Bull. arch. inst. Am. 2 (1910/11) 157 f.

<sup>4</sup> Vgl. Orsi, RM. 24 (1909) 59 ff. Not. degli scavi Suppl. 1913, 6 Abb. 3 f.

<sup>5</sup> Vgl. v. Duhn a. a. O. 360 ff. Åkerström, Studien über die etruskischen Gräber 186 ff. Messerschmidt a. a. O. 46 f.

<sup>6</sup> Vgl. Wegewitz, Nachrichtenbl. d. f. deutsch. Vorgesch. 12 (1936) 33 ff.

<sup>7</sup> Reallex. 5, 221 ff. Behn a. a. O. Duhn, Gnom. 2 (1926) 570. Für starke religiöse Einflüsse aus Italien spricht das Auftreten von Idolen, die dem nordischen Kreis fremd sind. Vgl. AA. 1937, 260. Schuchhardt, Vorgeschichte von Deutschland 202. Behn a. a. O. 91 f. gibt wohl einen starken ausgeprägten Hausgedanken für Italien zu, erkennt aber in der Totenhausidee eine „Menschheitsidee“. Mit Agde, Mannus 1937, 336 ff. eine Herleitung der italischen Hausurnen von den ostdeutschen anzunehmen, geht wegen der Formverschiedenheit nicht an. Vielleicht darf bei der Entstehung der letzteren berücksichtigt werden, daß die nordostdeutsche Provinz während der Megalithgräberzeit den Totenhausgedanken länger pflegen konnte als das von der Einzelgräberkultur erfaßte Gebiet. Vgl. Sprockhoff, Die nordische Megalithkultur 153.

Kulturkreises mit diesen Vorstellungen. Entscheidend ist aber das Auftreten von rundlichen Kammern mit Kraggewölbe in ihrem Verbreitungsgebiet, deren bestes Beispiel das sog. Königsgrab von Seddin bietet.<sup>1</sup> Hier offenbart sich der südliche Einfluß noch deutlicher: das „ist nicht nordische Übung.“<sup>2</sup>

Die Vorstellung vom Totenhaus erfährt vom 6. Jahrh. v. Chr. an in Kleinasien weitere Steigerung; neben den alten Grabformen, die bestehen bleiben, kommen neue auf. Zu dem verbreiteten Felskammergrab<sup>3</sup> tritt in Lykien das hoch angelegte Architekturgrab, eine in Stein ausgeführte Nachahmung von Wohnbauten aus Riegelhölzern.<sup>4</sup> Die meisten Gräber geben wie die Fronten der alten Felskammern nur die Vorderseite des Hauses wieder. Eine Weiterentwicklung des Hausgedankens ist in der Freimachung einer Langseite zu erkennen, so daß der Schein eines Eckhauses entsteht. Seltener sind freistehende Gräber. Neben den Felsfasaden sind Steinsärge verbreitet, die aus Stufenbau, niedrigem unteren Gemach, Sargkasten und dachartigem Deckel bestehen.<sup>5</sup> Sie sind nur kleine Brüder der großen Architekturgräber und stets als gleichwertige Totenhäuser empfunden worden. Die dritte Grabform Lykiens sind Pfeilergräber auf Stufenbasis, unter der die Grabkammer liegt<sup>6</sup>; dieser Form sind die kleinasiatischen Grabbauten mit Treppendach verwandt.<sup>7</sup> Trotz der verschiedenen Formen ist allen diesen Grabbauten das Streben gemeinsam, dem Toten ein hochgelegenes Haus zu schaffen; so ist auch der Unterschied zu den Felskammergräbern und anderen Grabbauten im Osten Kleasiens nur formal. Der hochragenden Anlage des Grabhauses, das die Wohnungen der Lebenden weithin sichtbar überragt, liegt sehr wahrscheinlich die Vorstellung zu Grunde, daß der Tote in einem alles Menschliche überragenden Dasein weiterlebt. Dafür spricht vor allem die weitere Entwicklung des Totenhauses unter dem Einfluß der griechischen Tektonik, die die Krönung des kleinasiatischen Grabbaus im Nereidenmonument<sup>8</sup> und dem Mausoleum von Halikarnass bringt.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Reallex. 11, 444.

<sup>2</sup> Schuchhardt, *Alteuropa*<sup>3</sup> 222. Auch an das „Wiederaufleben des alten Geistes“ muß gedacht werden. Sprockhoff, *Festschrift Hirt* 272.

<sup>3</sup> Vgl. *Rev. arch.* 1885, 136 ff. Lanckoronski, *Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 64 ff. *ÖJh.* 6 (1903) Beibl. 310. Paton-Myres a. a. O. 260 ff. Maiuri a. a. O. 364 f.

<sup>4</sup> Benndorf-Niemann, *Reisen im südwestlichen Kleinasien* 96 ff. Petersen-Luschan, *Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 30 ff.

<sup>5</sup> Benndorf-Niemann a. a. O. 101 ff.

<sup>6</sup> Benndorf-Niemann a. a. O. 107 ff.

<sup>7</sup> Newton, *Halicarnassos, Cnidos and Branchidae* 1, Taf. 63. *Sardis* 1, 165 ff. *Rev. arch.* 1885, 129 ff. Perrot-Chiepiez a. a. O. 68 ff. Vgl. Matz, *Antike* 4 (1928) 270.

<sup>8</sup> George Niemann, *Das Nereidenmonument in Xanthos*. 1921. *Krischen AM.* 48 (1923) 69 ff. Für den Fries vgl. W. Schuchhardt, *AM.* 52 (1927) 94 ff.

<sup>9</sup> Krischen, *BJb.* 128 (1923) 1 ff. *JdI.* 40 (1925) 22 ff. *AA.* 1927, 162 ff.

Auch im Mausoleum ist wie im Felsgrab dem Toten ein hochragender Wohnsitz errichtet, der zum Tempel geworden ist und die Wohnungen der Lebenden an Größe und Schönheit weit übertrifft. Die Heroisierung des Toten ist vollzogen; ihre Entwicklung kann vom Totenhaus nicht getrennt werden.<sup>1</sup> Dieselbe Vorstellung liegt einer Grabanlage in Milet zu Grunde.<sup>2</sup> Innerhalb einer hofartigen Anlage mit Halle und Zimmern ist ein runder tumulusartiger Poroskern angelegt, in den eine Kammer eingebaut ist; an ihrer westlichen Wand liegen die Gräber.

Im Gegensatz zu diesen Vorstellungen bleibt das Grabhaus auf Kypem und in Phönikien in der Tradition des Schachtes mit Grabkammer stehen.<sup>3</sup> Doch beweist vor allem der Klagefrauensarkophag aus der Nekropole von Sidon das Eindringen kleinasiatischen Ideengutes.<sup>4</sup> Der Sarg ist ähnlich einem ionischen Tempel gebildet und muß in seinen Absichten neben das Nereidenmonument und das Mausoleum von Halikarnass gestellt werden.<sup>5</sup>

Wie in archaischer Zeit wirkt sich die Nähe des kleinasiatischen Festlandes vor allem auf den Inseln aus, wo verschieden gestaltete Totenhäuser aufgedeckt worden sind. Häufig sind Felskammergräber, die auf Rhodos zuweilen architektonische Gestaltung erfahren.<sup>6</sup> Daneben bleibt die Form der mit Giebeldach versehenen Steinkiste bestehen.<sup>7</sup> An karische Gräber erinnern runde Grabanlagen auf Syme, Lindos und Kos, die eine rechteckige gewölbte Kammer umschließen.<sup>8</sup> Auf Ägina stellt ein aus dem Ende des 5. Jahrh. v. Chr. stammendes Schachtgrab mit gewölbter Felskammer eine weitere Entwicklung schon bekannter Formen dar.<sup>9</sup> Die Wände der Gruft sind mit Stuck verputzt, ein Totenlager aus Poros ersetzt die zu Lebzeiten des Verstorbenen benutzte Holzklie. Derselben Zeit gehört ein ähnliches Grab in Korinth an.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Paton-Myres a. a. O. 271 sehen im Mausoleum „a glorified example of the indigenous chambered tumulus“. Zwischen den kleinasiatischen Gräbern und Stufengrab des Kyros von Pasargadai besteht zweifellos eine „innere Verwandtschaft“. Sarre-Herzfeld a. a. O. 6. 166 ff. Pagenstecher, Nekropolis. 1919, 10 ff. Pfuhl, Jdl. 20 (1905) 72 f. Pfister, Reliquienkult II 421 f.

<sup>2</sup> SBBerl. 1905, 538 ff.

<sup>3</sup> Watzinger a. a. O. 7 f. 17 f. Contenau, La civilisation phénicienne. 1926, 239 ff. Hamdy-Bay — Th. Reinach, Nécropole de Sidon 249.

<sup>4</sup> Für den Totenglauben der Phöniker, aus dem die Klagefrauen zu erklären sind, vgl. E. Meyer, Geschichte des Altertums<sup>2</sup> 2, 195 f.

<sup>5</sup> Vgl. Altmann a. a. O. 14. RE. 2. Reihe 1, 2538.

<sup>6</sup> AA. 1934, 193 f. Roß, Arch. Aufs. 1, 61. 2, 384. Vollmöller a. a. O. 17.

<sup>7</sup> Clara Rhodos, 3 (1929) 153 f. 179 f. 207. 6/7 (1931/32) Abb. 195 f.

<sup>8</sup> ASAtene. 4/5 (1921/23) 456 ff.

<sup>9</sup> AA. 1931, 250 f.

<sup>10</sup> Carpenter, Corinth. Results of Excavations III 2, 301 bestreitet zu Unrecht den ungriechischen Charakter dieses Grabes.

Im Gegensatz zu Kleinasien, Phönikien und den Inseln tritt die Totenhausidee bis zum Ende des 5. Jahrh. v. Chr. auf dem griechischen Festlande nur vereinzelt auf. Dagegen findet sie im 4. Jahrh. weite Verbreitung und verschiedenartige Gestaltung. In Makedonien werden Tumuli mit Grabkammer errichtet.<sup>1</sup> Die rechteckigen Kammern mit Tonnengewölbe oder Holzdecke sind aus gut gearbeiteten Marmor- oder Porosblöcken errichtet, meist stuckiert und mit Wandmalereien versehen. Meist ist dem Hauptraum ein kleinerer Raum vorgelagert, der in Langaza und Dion eine Säulenstellung besitzt<sup>2</sup>: Oikos und Prostas sind nachgeahmt.<sup>3</sup> Den Schein des Hauses wahrt weiterhin eine oft prachtvoll gearbeitete Steintür<sup>4</sup>, zu der ein kurzer Dromos oder, wie auch in Olynth, eine Treppe führen kann. Obwohl diese Grabbauten keine ungriechischen Formenelemente zeigen<sup>5</sup>, kann der Ursprung nicht in Makedonien gesucht werden, dessen monumentales Tumulusgrab ursprünglich kein Totenhaus gekannt hat.<sup>6</sup> Eine fremde Idee hat hier im Oikosgrab, das in den Tumulus eingedrungen ist, makedonische Prägung erhalten. Die Anregung zur Schöpfung des makedonischen Grabhauses kann nur aus dem Osten gekommen sein. Nach Kleinasien weisen Klinen und Gräbtüren<sup>7</sup>; vor allem aber lassen ähnliche thrakische Tumuli mit gewölbter Grabkammer den Weg des Totenhausgedankens verfolgen.<sup>8</sup> Sie bilden das Bindeglied zwischen den Gräbern Makedoniens und Südrußlands, wo im 4. Jahrh. v. Chr. das Totenhaus in den griechischen Städten monumentale Vollendung erfährt.<sup>9</sup> Es sind meist großartige Grabkammern, deren markantestes Beispiel der „Königskurgan“ von Kertsch ist. Ein 35 m langer Dromos führt in die fast quadratische Kammer mit Kraggewölbe. Diese und ähnliche Anlagen treten plötzlich und unvermittelt auf. Die ersten Griechen in Südrußland übten Leichenbrand und Bestattung in Schachtgräbern: langsam dringt aber die Idee des Totenhauses in Form des Schachtgrabes mit Kammer und des Kammergrabes ein. Steinkisten mit Giebeldach und Dromos stellen eine Entwicklung von hausähnlichen Särgen mit Satteldach dar, die uns auch

<sup>1</sup> AM. 16 (1891) 366 f. AA. 1931, 271; 1933, 242 1934, 170 f.; 1935, 220 f.; Heuzey et Daumet, Mission, archéologique en Macedoine 226. 243. JdI. 26 (1911) 193 ff.

<sup>2</sup> AA. 1933, 242. JdI. 26 (1911) 200 f.

<sup>3</sup> Vgl. Pagenstecher a. a. O. 98.

<sup>4</sup> Vgl. JdI. 26 (1911) 198. Prakt. 1914, 192. AA. 1914, 127; 1916, 152; 1936 144.

<sup>5</sup> Vgl. Casson, Macedonia, Thrace and Illyria 1926, 246. 254.

<sup>6</sup> Vgl. Filow, Die Grabhügelnekropole bei Duvanlij 1934 passim. Sarkophage mit Giebeldecke sind spät und selten. 98 ff. 119. Matz a. a. O. 271 f.

<sup>7</sup> Vollmöller a. a. O. 49. JdI. 26 (1911) 203 Abb. 15.

<sup>8</sup> BSA. 17 (1910/11) 76 ff. (Kirk Kilisse). BCH. 22 (1898) 335 ff. (Amphipolis). Vgl. AA. 1906, 116 f. Casson a. a. O. 246. 254. AJA. 39 (1935) 229 (Olynth).

<sup>9</sup> Ebert, Südrußland im Altertum 317 ff. Durm, ÖJh. 10 (1907) 230 ff. Vgl. Hasluck BSA. 17 (1910/11) 79.

aus der Nekropole von Eleus bekannt sind.<sup>1</sup> Zum Verständnis dieses Wandels in der Auffassung vom Grabe müssen die einheimischen skythischen Kurgane hinzugezogen werden, in denen Schachtgrab, Nischengrab und Kammergrab auftreten.<sup>2</sup> Nischen- und Kammergrab sind aber Formen des Totenhauses, die sich im nordpontischen Gebiet bis in die Bronzezeit zurückverfolgen lassen.<sup>3</sup> Es handelt sich demnach um eine zähe einheimische Tradition. Sie wird nicht nur von den Skythen, sondern auch später von den Goten übernommen, die nach der Annahme der ihnen fremden Totenhausidee ihre nordischen Erdgräber aufgeben.<sup>4</sup> Die Übernahme des Hausgedankens im Grabbau durch die Griechen ist aber nicht nur durch bodenständige Tradition, sondern vor allem auch durch die Nähe Kleinasiens bedingt, dessen gebaute Gräfte von großem Einfluß gewesen sind.<sup>5</sup>

Im übrigen Griechenland findet das Totenhaus erst am Ende des 4. Jahrh. langsam Verbreitung. Kammergräber sind uns vereinzelt aus Lokris und Phokis<sup>6</sup> und der Peloponnes<sup>7</sup> bekannt. Wandmalereien und Totenbetten<sup>8</sup> erwecken den Eindruck eines wirklichen Innenraumes. In Thessalien und auf Euböa sind abhängig von den makedonischen Gräften gebaute Kammergräber angelegt worden.<sup>9</sup> In dem Grab bei Eretria gaben Malereien von Waffen und Gerät, Kränzen und Girlanden und die Ausstattung mit Klingen, Thronsessel und Tisch ein eindrucksvolles Bild eines Innenraumes.<sup>10</sup> Neben diesen größeren Grabhäusern müssen Särge mit Giebeldach<sup>11</sup> und Steinplattengräber genannt werden, die mit giebelförmig zusammengestellten Dachziegeln gedeckt sind.<sup>12</sup> Sie erforderten weniger Aufwand und wurden der Verpflichtung der Hinterbliebenen gegenüber dem

<sup>1</sup> AA. 1914, 249 f. BCH. 39 (1915) 155 ff.

<sup>2</sup> Ebert a. a. O. 110 ff.

<sup>3</sup> Ebert a. a. O. 38 ff. Vgl. Menghin, Weltgeschichte der Steinzeit 452 f. 460. Hančar, Urgeschichte Kaukasiens. 1937, 268 f.

<sup>4</sup> Vgl. Schuchhardt, Vorgeschichte von Deutschland<sup>2</sup> 287.

<sup>5</sup> Vgl. Ebert a. a. O. 321. Schachermeyr, Etruskische Frühgeschichte 92.

<sup>6</sup> Roß, Arch. Aufs. 1, 59 f. AM. 31 (1906), 393 f. AA. 1936, 131 hellenist. Béquignon, La vallée du Spercheios. 1937, Taf. 10.

<sup>7</sup> Roß, Arch. Aufs. 1, 55 f.

<sup>8</sup> Vgl. Vollmöller, AM. 26 (1901) 344. Griech. Kammergräber mit Totenbetten passim.

<sup>9</sup> AA. 1907, 113 f. Vollmöller, AM. 26 (1901) 333 f. Für den Aufbau auf einem Grabe von Eretria vgl. das frühhellenistische Relief Pagenstecher a. a. O. 5 f. mit Grabhügel und Aufsatz.

<sup>10</sup> Die Datierung in das Ende des 4. Jahrh. durch Vollmöller besteht gegen Kuruniotis Ephem. 1899, 222 ff. zu Recht, denn die gefundenen böotischen Terrakotten sind Nachbestattungen zuzuschreiben.

<sup>11</sup> Vgl. AA. 1935, 289 f. Abb. 17 f.

<sup>12</sup> AM. 18 (1893) 162 f. AA. 1912, 237; 1932, 199; 1935, 220 f. Vgl. Stackelberg, Gräber der Hellenen 41, 2. Taf. 7. Nr. 3 ff. Studnicka JdI. 2 (1887) 71.



Toten auch gerecht, indem sie wenigstens den Schein wahrten. Gebaute Totenhäuser auf dem griechischen Festland kennen wir außer den makedonischen Gräbern bisher nicht. Die Notiz des Paus. II 7, 2, der aus Sikyon Totenhäuschen in Form eines Naikos erwähnt, ist bisher durch die Bodenfunde noch nicht bestätigt. Dagegen sind Naikoi über unteritalischen Gräbern häufig gewesen, wie uns zahlreiche Vasenbilder beweisen.<sup>1</sup> Auf vier-eckigem Unterbau erheben sich drei Seitenwände oder vier ionische — seltener dorische — Säulen, die ein giebelförmiges Dach tragen. Ihre Herkunft aus Ionien ist sehr wahrscheinlich<sup>2</sup>, da wir unleugbare starke Einflüsse kleinasiatischen Grabbaus nachweisen können; zu ihnen gehört vor allem das Treppendach auf der Aedicula.<sup>3</sup> Vom Durchbruch der bodenständigen Totenhausidee kündigen Kammergräber mit Totenbetten.<sup>4</sup> Sie beweisen vor allem, daß auch die Griechen in den westlichen Randgebieten die Idee des Totenhauses viel stärker konzipierten als das in seinem Volkstum ungestörtere Mutterland, wo im 4. Jahrh. v. Chr. das Totenhaus keine Allgemeinerscheinung ist. Platons Beschreibung eines Grabhauses vom Typ der makedonischen Grabkammern zeigt die ganze Fremdheit der Idee des Totenhauses.<sup>5</sup> Vor allem in Attika fehlen großangelegte Totenhäuser.<sup>6</sup> Auch die architektonische Gestaltung der Grabstelen im Naikos führt nicht zum Totenhaus, obwohl manche Naikoi, vor allem mit Kassettendecke<sup>7</sup>, „die Vorstellung eines wirklichen Tempelchens“ erwecken könnten.<sup>8</sup> Wahrscheinlich steht dieses auffällige Fehlen des Grabhauses in Attika in engem Zusammenhang mit der in dieser Landschaft weniger verbreiteten allgemeinen Heroisierung Verstorbener, die sich in engster Verbindung mit dem Totenhaus vor allem in den Randgebieten verbreitet hat.<sup>9</sup> Sie ist freilich von dem alten würdigen Begriff des Heros scharf zu trennen. Die stärkere Verbreitung dieser Vorstellungen im Mutterlande gegenüber

<sup>1</sup> Watzinger, *De vasculis pictis Tarentinis* Darmstadt 1889, 2 ff. 28 ff. v. Buhn, AA. 1921, 192.

<sup>2</sup> Vgl. Watzinger a. a. O. 2 ff. Rodenwaldt, *JdI.* 28 (1913) 323 f. Für die Herleitung aus der Peloponnes Frickenhaus, *AM.* 36 (1911) 129 f. Pagenstecher, *Unteritalische Grabdenkmäler* 1912, 116 f.

<sup>3</sup> Watzinger a. a. O. 4. Vgl. Pfuhl a. a. O. 73 f. 76. Pagenstecher, *Nekropolis* 10 ff. für diese kleinasiatische Form.

<sup>4</sup> *Not. degli scavi* 1881, Taf. 7. 1906, 468 ff.; 1913, 275 ff. 1920, 321 ff. *RM.* 27 (1912) 101 ff.

<sup>5</sup> Vgl. Vollmöller a. a. O. 49. Matz a. a. O. 272.

<sup>6</sup> Für das Fehlen architektonischer Ausgestaltung in attischen Grabformen vgl. Matz a. a. O. 288 f. Das sog. Grab des Kimon ist sicher römisch. Vgl. Judeich, *Topographie von Athen* 2 409 f.

<sup>7</sup> Brückner, *Der Friedhof am Eridanos* 68 f. Abb. 39. 77 Abb. 46.

<sup>8</sup> Rodenwaldt, *AM.* 35 (1910) 125 f. Pfister, *Reliquienkult*, II 419 ff.

<sup>9</sup> Vgl. E. Rohde, *Psyche*<sup>10</sup> 2, 361 f. Watzinger a. a. O. 29 f. Matz a. a. O. 277 f. Adler AA. 1902, 21.

den vergangenen Jahrhunderten kann im 4. Jahrh. als der Brücke zum Hellenismus nicht überraschen. Der Hellenismus bringt die Vollendung. Kistengräber mit ionischer Scheinarchitektur in der Nekropole von Volo<sup>1</sup> zeigen das Eindringen des Hausgedankens in eine Grabform, die ursprünglich alles andere ist als ein Totenhaus. Andere Formen sind Erbe des 4. Jahrh.: Felskammergräber<sup>2</sup>, Erdgruben mit dachförmig gestellten Ziegeln<sup>3</sup>, Hügelgräber mit gebauter Grabkammer.<sup>4</sup> An makedonische Gräfte erinnern Gräber auf Ägina; hier treten neben das Schachtgrab mit Kammer Kammergräber mit Kalksteingewölbe und Wandmalereien, die durch einen Treppendromos erreichbar sind.<sup>5</sup> In Alipheira-Arkadien sind rechteckige Felskammern mit Pfeilern, die Epistyl und Giebel tragen, aufgedeckt worden.<sup>6</sup> Sie stellen eine Einzelform dar, die möglicherweise mit den von Paus. II 7, 2 genannten Totenhäuschen in Zusammenhang stehen kann. Wichtig ist das Auftreten des Totenhauses in Westgriechenland, wie das Heroon von Kalydon beweist.<sup>7</sup> Über einer viereckigen Kammer mit Gewölbe und Steintür, die durch Treppendromos erreichbar ist, ist ein Peristylbau errichtet worden. Während die Krypta in Anlage und Ausstattung sehr viel Verwandtschaft mit makedonischen Gräbern zeigt, hat die Peristylanlage in ägyptischen und kyprischen Grabanlagen ihre Parallele.<sup>8</sup>

So erfaßt die Totenhausidee im Hellenismus alle Landschaften des griechischen Mutterlandes. Auf den Inseln finden Felskammergräber<sup>9</sup> und Kammergräber mit Treppenschacht<sup>10</sup> Verbreitung. Von Heroisierung kündigen tempelartige Grabbauten auf Thera<sup>11</sup>, die wie das Heroon von Kalydon aus Oberbau und unterirdischer Gruft bestehen. Ihnen stehen innerlich Nischengräber in Aediculaform nahe.<sup>12</sup> Auf kleinasiatische Grabbauten gehen Sarganlagen auf Paros und Rheneia zurück<sup>13</sup>; auf einem von Stufen umgebenen mit Pfeilern und Säulen geschmückten Block standen Särge mit dachförmigem Deckel. Auch in Kyrene ruht der hausähnliche Sarg

<sup>1</sup> AA. 1932, 152 f.

<sup>2</sup> Roß, Arch. Aufs. 1, 55 f. 59 f. Ulrichs, Reisen 1, 34. Keramopoulos, Ἰδιότητες τῶν Δελφῶν 1935, 81.

<sup>3</sup> AA. 1935 212 f.

<sup>4</sup> AA. 1928, 596.

<sup>5</sup> AA. 1931, 274 ff. 1935, 162 f. Blouet, Exp. de Morée 3, Taf. 40. Roß a. a. O. 45 ff. Taf. 2.

<sup>6</sup> AA. 1933, 233; 1936, 136.

<sup>7</sup> Dyggve-Poulsen-Rhomaïos, Das Heroon von Kalydon 1934. Vgl. Videnskabelnes Selskab. hist.-fil. 14, 3 (1927) 74 ff.

<sup>8</sup> Pagenstecher, Nekropolis 101 ff. 126 ff.

<sup>9</sup> Roß, Inselreisen 1, 65. 2, 14; 3, 16. Griech. Königsreisen 1, 126. Arch. Aufs. 2, 509 ff.

<sup>10</sup> AA 1932, 182.

<sup>11</sup> Dragendorf, Thera 2, 240 ff.

<sup>12</sup> A. a. O. 271 ff.

<sup>13</sup> Arch.-epigr. Mitt. Österr. 11 (1887) 171 ff. Pfuhl a. a. O. 73. 86. Roß, Inselreisen 1, 36. Rubenssohn, Jdl. 50 (1935) 67.

auf Stufensockel.<sup>1</sup> Eine Verschmelzung verschiedener Grabformen eignet dem sog. Ptolemäergrab auf Rhodos, dessen hochragender mit Säulen verzierter Oberbau an kleinasiatische Bauten erinnert<sup>2</sup>, während die Nischengräber der Grabkammer ihre Parallele in ägyptischen Loculusgräbern haben.<sup>3</sup> Auf letztere gehen wahrscheinlich auch gemauerte Grabkammern mit Schubfächern auf Rheneia zurück.<sup>4</sup>

In Kleinasien setzt sich in den hochragenden Grabbauten unverkennbar das Erbe des 4. Jahrh. fort: in Milet ist ein von Wandsäulen umgebener dorischer Bau, dessen Inneres mit einer Kassettendecke ausgestattet ist, errichtet<sup>5</sup>, in Ephesos ein zweistöckiger Rundbau.<sup>6</sup> Eine Totenstadt im wahrsten Sinn des Wortes ist die Nekropole von Milet, in der vor allem Felskammergräber mit Tonnengewölbe und architektonisch gestalteter Tür, zu der ein Treppendromos führen kann, verbreitet sind.<sup>7</sup> In Mysien<sup>8</sup> und Pergamon<sup>9</sup> weisen Tumuli mit gemauerter Grabkammer und Dromos auf eine „Renaissance des Hügelgrabbaus“ im Hellenismus.<sup>10</sup> Gewölbte Gräfte in Iasos<sup>11</sup>, Felskammergräber im pontischen Gebiet<sup>12</sup> vervollständigen das reiche Bild der kleinasiatischen Totenhäuser, die sich weit in römische Zeit verfolgen lassen.<sup>13</sup>

In uralter Tradition steht das Grabhaus in Ägypten, wo sich im Hellenismus ein interessanter Wandel vollzieht. Das aus Makedonien mitgebrachte Oikosgrab weicht im Laufe der Zeit dem bodenständigen Peristylgrab, das nichts anderes ist als die Nachahmung des orientalischen Privathauses.<sup>14</sup> Dieser Wechsel zeugt vor allem von der Lebendigkeit der Totenhausidee im hellenistischen Ägypten, denn der klimatisch bedingte Wandel im Wohnhaus wurde auch auf das Grabhaus übertragen. Ähnliches Geschick widerfährt den alexandrinischen griechischen Grabreliefs, die in späterer ptolemäischer Zeit von tiefen ägyptischen Naiskoi verdrängt werden; in ihnen kommt „der Gedanke des Wohnhauses zum endgültigen Durchbruch.“<sup>15</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Maioletti, *Architett. e arti decor.* 2 (1922/23) 321 ff. *Bull. arch. inst.* Am. 2 (1910/11) Taf. 41 f.

<sup>2</sup> Roß, *Arch. Aufs.* 2, 285 ff.

<sup>3</sup> Pagenstecher a. a. O. 142 ff.

<sup>4</sup> Roß, *Inselreisen* 1, 36.

<sup>5</sup> AA. 1902, 148 ff.

<sup>6</sup> ÖJh. 6 (1903) 269, Pfuhl a. a. O. 87. <sup>7</sup> AA. 1902, 148 ff.

<sup>8</sup> AM. 29 (1904) 285 ff.

<sup>9</sup> AM. 32 (1907) 231 ff.; 33 (1908) 305 ff.; 35 (1910) 388 ff.

<sup>10</sup> Schachermeyr, *Reallex.* 14, 308.

<sup>11</sup> Texier a. a. O. 3, 135 ff. AM. 15 (1890) 152 f.

<sup>12</sup> Lanckoronski a. a. O. 1, 49 f. 74. 94 f. 2, 70 ff. 107 ff. 124 f. Perrot Guillaume et Delbet, *Exploration archéol.* 382 Taf. 75 ff. Leonhardt, AA. 1905, 115.

<sup>13</sup> ÖJh. 3 (1900) 177 ff. Sardis I 170 ff.

<sup>14</sup> Pagenstecher, *Nekropolis* 97 ff. Thiersch, *JdI.* 25 (1910) 90.

<sup>15</sup> Pagenstecher a. a. O. 22 f.

Die Betrachtung der hellenistischen griechischen Gräber zeigt die stärkere Verbreitung der Totenhausidee in den unter fremdem Einfluß stehenden griechischen Randgebieten als im Mutterlande. Im nordischen Kreis sind die hausähnlichen Gräber der Hallstatt- und Latènezeit auf die südlichen Gebiete beschränkt. Gewaltige Blockhausgräber wie das von Villingen und kleine Hausgrabsteine werden der Forderung des Toten gerecht.<sup>1</sup> Der Hausgedanke im keltischen Grabritus kann auf Einflüsse aus dem Mittelmeergebiet zurückgeführt werden, ebenso das Auftreten dieser Vorstellung im germanischen Bereich, wo sie nur in den Randgebieten zum Römertum vorkommt.<sup>2</sup> Die turm- und pfeilerartigen Grabdenkmäler mit einem oder mehreren Stockwerken und Pyramidendach beweisen am besten den Einbruch fremden Brauchtums. Sie lassen sich über Südgallien<sup>3</sup> und Nordafrika bis nach Syrien verfolgen und zeigen starke Verwandtschaft zu den lykischen Pfeilergrabmälern und kleinasiatischen Grabbauten mit Treppendach.<sup>4</sup> Gegenüber der gewaltigen Entwicklung des Totenhauses, die sich im vorderen Orient<sup>5</sup> und Nordafrika vollzieht<sup>6</sup> und unter römischer Vermittlung in Europa Eingang findet, hat das mutterländische Griechentum trotz starker fremder Einflüsse aus der nichtindogermanischen Welt des alten Mittelmeeres sein nordisches Erbe im Grabbau gewahrt; nur in den Randgebieten ist es fremdem Grabritus erlegen.

<sup>1</sup> Reallex. 14, 173. Vgl. Wilke, Reallex. 5, 215. Linckenheld, *Germania* 15 (1931) 26 ff. Behn, *Germania* 14 (1930) 24.

<sup>2</sup> Vgl. Klinkenberg, *BJb.* 108 (1902) 106 ff. Mylius, *BJb.* 130 (1925) 180 ff. von Massow, *Die Grabmäler von Neumagen*. 1932, 65 ff.

<sup>3</sup> Lohde, *BJb.* 43 (1867) 133. Krüger, *Germania* 5 (1921) 44 f.

<sup>4</sup> Vgl. Loeschcke, *BJb.* 95 (1894) 26 ff. Dragendorff-Krüger, *Das Grabmal von Igel* 1924, 93. Gegen Drexels Annahme *RM* 35 (1920) 28 einer selbständigen Entwicklung des belgisch-germanischen Pfeilermales vgl. Kähler, *BJb.* 139 (1934) 145 ff.

<sup>5</sup> Vogüé, *Miss. de Syrie centrale. Architecture* Taf. 70 ff. Cumont, *Études Syriennes* 1917, 203 ff. Th. Wiegand, *Palmyra* 45 ff. (Watzinger-Wulzinger). Watzinger, *Denkmäler Palästinas* II 71 ff.

<sup>6</sup> Gsell, *Monuments de l'Algérie* I 61 ff. II 54 ff.

## STUDIEN ZUM RELIGIONSKAMPF IM ALTEN TESTAMENT

VON H. S. NYBERG IN UPPSALA

### I.

#### DER GOTT 'AL: BELEGE UND BEDEUTUNG DES NAMENS

In meinen Studien zum Hoseabuche (Uppsala Universitets Årsskrift 1935) habe ich zum ersten Mal einen semitischen Gottesnamen לַע, mit der Nebenform לַע, nachgewiesen. Der Name wurde durch eine interne Interpretation der alttestamentlichen Texte gewonnen; es stellte sich heraus, daß לַע ein altes Synonym von לַעִיךָ gewesen sein muß (a. a. O. 58 ff., 90, 120f.). Auf Heranziehung außerbiblischen Materials sowie auch auf eine nähere Betrachtung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge glaubte ich damals ganz verzichten zu müssen, um zunächst den biblischen Befund hervortreten zu lassen und den Rahmen des Buches, das hauptsächlich der Textkritik gewidmet ist, nicht zu sprengen. Da meine Ausführungen von der Kritik meistens skeptisch oder ablehnend aufgenommen worden sind<sup>1</sup>, möchte ich jetzt das eine wie das andere nachholen.

Das außerbiblische Material für den Gott לַע liegt hauptsächlich in einer Reihe von Personennamen aus altbabylonischer und altassyrischer Zeit versteckt. Man findet es zusammengetragen in Theo Bauers Schrift *Die Ostkananäer*. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten „Amoriter“ in Babylonien, Leipzig 1926, und in Julius Lewys Ausgaben der Kültepe-Texte.<sup>2</sup> Es handelt sich hier

<sup>1</sup> Für Prof. E. Sellin ist der von mir ans Licht gezogene Gott 'Al ein Hirngespinnst, mit Cheynes Jerahme'el vergleichbar, DLZ 1935, 1413—1414.

<sup>2</sup> Ich habe benutzt: Keilschriften in den Antiken-Museen zu Stambul: Die altassyrischen Texte vom Kültepe bei Kaisarije, Konstantinopel 1926; Die Keilschrifttexte aus Kleinasien (Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena I), Leipzig 1932; Tablettes Cappadociennes 3<sup>me</sup> sér. 1<sup>ère</sup> partie (Musée du Louvre, Département des antiquités orientales, Textes cunéiformes T. XIX), Paris, Geuthner, 1935. Das altassyrische Namenmaterial, das ich hier vorlege, ist den diesen Publikationen beigefügten Namenlisten und Inhaltsverzeichnissen entnommen. Das altbabylonische Namenmaterial stammt fast ausschließlich aus Theo Bauers *Die Ostkananäer*, das nicht in jedem besonderen Falle als Quelle angeführt wird.

teils um altbabylonische Personennamen von dem Typus, den man oft als „amoritisch“ bezeichnet hat<sup>1</sup>, den Theo Bauer „ostkananäisch“ nennt, für den ich aber die neutrale Benennung „altwestsemitisch“ wählte, teils um Personennamen desselben Typus in den altassyrischen Kültepe-Texten. Dazu kommen einige Personennamen aus dem aramäischen Sprachgebiete; endlich bietet das altsüdarabische Namenmaterial einige bemerkenswerte Übereinstimmungen, die nicht zufällig sein können.<sup>2</sup>

In den altwestsemitischen Personennamen, die uns die altbabylonischen Urkunden aufbewahrt haben, taucht ein Element *ḫal-* auf, das bisher keine befriedigende Erklärung gefunden hat. Theo Bauer identifiziert es, wenn auch unter allem Vorbehalt, mit arab. *ḫāl-* „Onkel mütterlicherseits“. Diese Deutung ist schon an sich wenig wahrscheinlich trotz der auffallenden Parallelen, die einige mit *ḫl-* = *ḫāl-* zusammengesetzte altsüdarabische Namen bieten<sup>3</sup>; denn von einem langen *-ā-* ist in den keilschriftlichen Formen keine Spur zu entdecken, und außerdem gibt es zu *ḫal-* die Nebenform *ḫil-*, worüber mehr unten. Tatsächlich scheidet die Gleichung *ḫal-* = *ḫāl-* „Onkel mütterlicherseits“ völlig daran, daß den entsprechenden Formen der Kültepe-Texte das *ḫ-* fast durchgängig fehlt.<sup>4</sup> Da nun in den altwestsemitischen Namen des Altbab. das *ʿajin* regelmäßig mit *ḫ* ausgedrückt wird, während die Kültepe-Texte dieses westsemitische *ʿajin* fast gänzlich vernachlässigen (altbab. *ba-aḫ-lum* = \**baʿlu*, altass. dagegen *Ba-li-a* = \**Baʿlija*), das alte *ḫ* dagegen immer schreiben (z. B. *aḫ* „Bruder“), so ist nur eine Schlußfolgerung zulässig: *ḫal-* gibt ein *ʿal-* wieder.

Theo Bauer verzeichnet einen Namen *Ḥa-li-wa-qar*, das dem in Kültepe-Texten belegten *A-li-wa-aq-ru-um* haarscharf entspricht. Parallel sind Kültepe *A-ḫu-wa-qar*, *A-ḫu-qar*, das in dem bekannten altaramäischen

<sup>1</sup> So durchgängig Julius Lewy; ausführliche Begründung im Aufsatz Zur Amoriterfrage, ZA XXXVIII, N. F. IV (1929) 243—272. Für den Süden (Kanaʿan) trifft die Benennung Amoräer (ich ziehe diese Form der Form „Amoriter“ vor) gewiß zu, da das AT selber sie gebraucht. Im Norden scheinen aber mehrere Schichten vorhanden gewesen zu sein, und es ist möglich, daß die Amoräer nur eine dieser Schichten bildeten.

<sup>2</sup> Das südarabische Namenmaterial habe ich dem Glossar in Karolus Conti Rossini, Chrestomathia Arabica meridionalis epigraphica Roma 1931 entnommen; dazu G. Ryckmans, Les noms propres sud-sémitiques I—III, Louvain 1934—1935 (Bibliothèque du Muséon 2). Über die einschlägigen Publikationen auf dem aramäischen Gebiete s. weiter unten. Meine Umschrift der semitischen Sprachen ist die gewöhnliche; doch habe ich die hebräische Umschrift aus technischen Gründen vereinfacht. Gewöhnliche biblische Namen werden in den Formen der deutschen Bibel gegeben. Die Bibeldbücher werden lateinisch zitiert; doch  $\psi$  = Psalter.

<sup>3</sup> הַלִּיאָם, הַלִּירֵעַ, הַלִּירֵעַ (!), הַלִּירֵעַ, הַלִּירֵעַ usw. (Conti Rossini).

<sup>4</sup> Ausnahme *Ša-lim-ḫa-lu-um* s. unten.

אֲחִיקָר *Aḫiqar* fortlebt, und *A-bu-um-wa-gar* Vater des *I-zi-a-šar*, *A-bu-wa-gar* Bruder des *Ia-am-li-ik-AN*. Die altwestsemitische Form der erstgenannten Namen war also עֲלוֹקָר „Al ist teuer“.<sup>1</sup> Daran reiht sich unmittelbar Kultepe *A-al-tāb* = עֲלֹטָב „Al ist gut“ an; vgl. Kultepe *A-bi-tāb* „mein Vater ist gut“, *A-šur-tāb* „Aššur ist gut“, *Tāb-i-li* „mein El ist gut“. Es entsprechen sich ferner genau Kultepe *I-li-a-lim* (Gen.) und altbab. *AN-ḫa-lum*, d. h. altwestsem. אֲלִיעַל „mein El ist ‘Al“<sup>2</sup>; mit umgekehrter Reihenfolge des Gliedes Kultepe *A-li-li* altbab. *Ḥa-li-li-ia* = altwestsem. עֲלִיאֲלִי. Dazu noch altbab. *Ḥa-li-lu-um* (Var. *-lum*), Gen. *Ḥa-li-li-im*, *A-li-lu-um*, *Ḥa-li-AN* = עֲלִיאֲלִי.

Kultepe *A-lá-bu-um* hat offenbar seine nächste Entsprechung im altbab. *A-bu-um-ḫa-lu-um*; das erstere gibt ein altwestsem. עֲלִיאָב, das letztere ein אֲבַעֲלָ wieder, und beide bedeuten wohl genau dasselbe: „Al ist Vater“ bzw. „der Vater ist ‘Al“. Hier ist zu notieren, daß das Südarab. einen Namen אֲבַעֲלִי hat, der eine Frau bezeichnet.

Es fragt sich dann, ob man hier nicht auch altbab. *Ḥa-la-ba-nim* (Gen.) als Erweiterung auf *-ān-* von einem \**Ḥa-la-bu-um* = עֲלִיאָב einzureihen hat.<sup>3</sup>

Altbab. *A-bu-um-ḫi-lu-um* deute ich als eine Variante von *A-bu-um-ḫa-lu-um* und sehe in *ḫil-* eine Nebenform *‘il-* zu *‘al-*. Diese liegt dann auch im altbab. *A-bi-ḫi-el* vor, das wohl am ehesten einem אֲבִיעַל entspricht. Ein weiteres Beispiel für *ḫil-* s. unten.

Mit dem Worte für „Bruder“ tritt der Gottesname auf in Kultepe *A-lá-ḫu-um*, Gen. *A-lá-ḫi-im* = altwestsem. עֲלִיאָח „Al ist Bruder“, was wie gewöhnlich besagt (oder ursprünglich besagte), daß der Namens-träger zu der um ‘Al gescharten Gruppe gehört.

Ausnahmsweise ist *ḫ-* geschrieben in einem Kultepe-Namen, den J. Lewy aus einem noch unveröffentlichten Text im Louvre zitiert<sup>4</sup>:

*Ša-lim-ḫa-lu-um* = altwestsem. שְׁלִים־עַל „Šalim ist ‘Al“; über die Identität dieser beiden wird später zu handeln sein.

Kultepe *A-li-a* und altbab. *Ḥa-li-ia-um* gehören sicher irgendwie zusammen; zum letzteren gibt es ein Fem. *Ḥa-li-ia-tum*. Allem Anschein

<sup>1</sup> Anlautendes *u-* wird sonst im Altwestsem. zu *ḫ-*: *iād* < altem *udd*, *irḫ* < *urḫ* usw. (*iāḫ* = יָאֵחַ ist nicht beweiskräftig, da dieser Stamm ursprünglich anlautendes *ḫ-* hatte, wie im Südar. יִרַע). Im Falle *uqr* haben wir entweder dialektische Besonderheit (vgl. im Hebr. יָלַד st. יָלַד) oder Beeinflussung seitens des Altakkadischen anzunehmen.

<sup>2</sup> Hierher wohl auch Kultepe *E-lá-li* = אֲלִיעַלִי. [Vgl. auch Exkurs I S. 386.]

<sup>3</sup> Natürlich durchaus unsicher; es kann sich auch um ein Element *Ḥalab-* (vgl. im Südar. den Familiennamen הַלְבָן) oder um eine hybride Bildung *Ḥalabani* „Al hat erzeugt“ handeln.

<sup>4</sup> Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament, RHR CX (1934) 64 (Fußn. 86, S. 63).

nach handelt es sich um Kurznamen von Bildungen mit 'Al<sup>1</sup>; das Süd-arab. hat als Mannesnamen עלין und עלים. Altbab. *Ha-lu-um* = על ist mit Gewißheit ein Kurzname, vielleicht auch *Ha-la-a-a* d. h. *Halai* = 'Alai.

Danach sind nun die folgenden, nur im Altbab. belegten Namen zu deuten:

*Ia-da-ah-ḥa-lum* (Zeit des Apal-Sin) = ידע־על „Al kennt“. Südarab. עלידע statt עליידע.

*Su-mu-ḥa-la* (dieselbe Zeit) = altwestsem. שמועל „Sohn des 'Al“.<sup>2</sup> Vgl. südarab. סמהעלי.

*Ḥa-li-sa-da* (Zeit unbestimmt, aber sicher alt; zu Bauers Gruppe I<sup>3</sup>) deute ich als על־שָׁדַי und identifiziere das zweite Element mit dem zweiten Element der hebräischen Gottesbezeichnung 'El šaddai.

*Mu-ut-ḥa-li* (spätere Zeit) = מרעל „Mann des 'Al“; vgl. den altkananäischen Namen *Mu-ut-ba-ah-lum* = מרבעל „Mann des Ba'al“ in den Amarnabriefen.

*Šu-ub-na-ḥi-lu* (Zeit des Apal-Sin und des Hammurabi; Gruppe I) = שֻׁבְנָא־על, mit der Nebenform 'il- statt 'al-, wovon oben die Rede war. Theo Bauer übersetzt das parallele *Šu-ub-na-AN* mit „kehre doch zurück, Gott!“ und identifiziert *-na* mit hebr. נָא nach einem Imperativ, indem er ausdrücklich die Möglichkeit abweist, daß *-na* das Pron. suff. der 1. Pers. Plur. sein könnte: „dann müßte unbedingt la-na stehen“. Dazu ist zu bemerken, daß in allen semitischen Sprachen die Verba der Bewegung mit direktem Objekt konstruiert werden können. Vorläufig sehe ich kein Hindernis, *-na* als Pronominalsuffix aufzufassen.<sup>4</sup> Außerdem ist die kultische Bedeutung, in der das Verbum *šub* hier auftritt, genauer zu fassen. Wie im Althebräischen mehrmals zu beobachten ist, hat sich die ursprüngliche Bedeutung „zurückkehren“ im sakralen Gebrauch dahin abgeschwächt, daß שׁוּב nur „sich einem zuwenden“, „einen kultisch

<sup>1</sup> Wäre es aber schließlich ganz unmöglich, daß im auslautenden *-ia*, *-ja-um* das Element *-jā*, *-jāhū* = Jahwe stecken könnte? Ein עליירו\* hätte seine klare Parallele in אליירו. Doch wage ich darüber keine Meinung zu äußern. Die Vorgeschichte der Gestalt und des Namens Jahwe kennen wir ja nicht.

<sup>2</sup> *Sumu* = *šumu* ist das gemeinsemitische Wort für „Name“, es bedeutet aber tatsächlich auch „Sohn“, wie Theo Bauer überzeugend dargetan hat (Die Ostkananäer 58).

<sup>3</sup> Gruppe I bei Theo Bauer (a. a. O. 5 ff.) umfaßt eine Reihe näher zusammengehörender Namen, die unter den ersten Herrschern der Hammurabi-Dynastie auftreten; Gruppe II—III werden von B. ziemlich undeutlich geschieden, aber soviel ist klar, daß Gruppe II sich aus Namen der Chana-Urkunden zusammensetzt, und daß Gruppe III, die besondere sprachliche Merkmale trägt (Endung *-a*: *ila*, *Anata* usw.), in die Zeit der späteren Herrscher der Hammurabi-Dynastie gehört.

<sup>4</sup> שֻׁבְנָא ψ 85, 5 darf natürlich nicht emendiert werden. Zur Sache Brockelmann, Grundriß d. vgl. Gr. d. sem. Spr. II 282 ff.



besuchen“, und zwar sowohl vom Gotte als vom Menschen, bedeutet.<sup>1</sup> Das ist sicher auch hier der Fall. Demgemäß übersetze ich den Namen so: „komm zu uns (besuche uns), ‘Al!“ Dazu hebr. שׁוּבָאֵל I Chron. 24, 20, 25, 20.<sup>2</sup>

*Ia-ku-un-a-li* (Zeit des Abi-ešuh; Gruppe III) = יכרעל „Al steht fest“ oder „ist wahr“. Vgl. *Ia-ku-un-a-šar* (dieselbe Zeit und Gruppe), auch *Ia-ku-un-a-šá-ru-um*; *Ia-ku-un-<sup>a</sup>Adad* und *Ia-ku-un-am-mu* = יכרעם (beide zu Gruppe II; Zeit unbestimmt); endlich hebr. יִכְנֶהוּ < \**Iakun-šáhu*.

Einige Namen sind weniger sicher.

*A-li-k(q)um*, *Ha-li-k(q)um*, *Ha-li-kum* (Zeit des Sumu-la-ilu, des Zabium und des Apal-Sin) enthält wegen des wechselnden Anlauts wohl sicher den Gottesnamen ‘Al. Im ältesten Beleg heißt so ein Mann, dessen Vater den typisch altwestsemitischen Namen *Ar-wi/u-um* trägt. Das zweite Element ist aber nicht völlig klar: ob על-יָקוּם „steh auf, ‘Al!“ (vgl. süd-ar. אֱלֵקָם) oder על-יָקוּם „‘Al steht auf“ (vgl. süd-ar. יִקְמִיהוּ, hebr. יִקְמִיהוּ)? Das Element *-k(q)um* kommt auch sonst vor: *Da-ri-k(q)um*, *Da-ar-ri-k(q)um* (vgl. *I-ši-da-ri-e*), *Ha-si-k(q)um*, *Ir-ḥa-kum*, *Ia-ú-kum* u. a.; ob aber alle diese *-k(q)um* desselben Ursprungs sind, muß ich dahingestellt lassen.

*Al-su-um-la-ú-sa* (*-ú-* unsicher; Zeit unbestimmt) könnte möglicherweise als ein Satz aufgefaßt werden: „Al hat fürwahr (*la-*) den Sohn erlöst“, d. h. על שם להישע. Doch durchaus zweifelhaft. Die Richtigkeit der Deutung vorausgesetzt, wären nur die Redebestandteile altwestsemitisch, der Namentypus wäre aber rein akkadisch.

*A-li-ta-li-mi* (Zeit des Samsu-iluna) könnte eine hybride altwestsemitisch-akkadische Namenbildung sein: „Al ist mein Lieblingsbruder“ (akkad. *talīmu*).

*Hī-il-hi-lum*, Vater des *Su-mu-AN*, was ein echter altwestsemitischer Name ist, kann vielleicht als ein durch Reduplikation gebildetes Hypokoristikon irgendeiner Bildung mit *‘il-* aufgefaßt werden. An Namenbildungen wie *I-la-AN*, *AN-ma-i-la* hat man wohl kaum zu erinnern.

<sup>1</sup> „Zurückkehren“ s. v. a. „sich noch einmal wohin begeben“, kultisch „jetzt, so wie man es früher immer getan hat, zum Gotte zu gehen“ bzw. vom Gotte „sich an seine Gläubigen, so wie er es immer früher getan hat, zu wenden.“ So an einer Reihe von Stellen, wo von einer Bekehrung des Menschen bzw. einem Aufgeben eines früheren Zorns seitens des Gottes eigentlich nicht die Rede sein kann, vgl. Sach. 1, 16; 8, 3; 2 Reg. 23, 25; Hos. 5, 4 (für die rein kultische Bedeutung besonders beweisend); ψ 22, 28 u. a. Besonders klar kommt die kultische Bedeutung zum Vorschein Hos. 7, 16 יִשׁוּבֵי לַעֲל (so zu lesen, s. Studien zum Hoseabuche 57), das nicht „wenn sie sich zu ‘Al bekehren“, sondern „wenn sie sich an ‘Al wenden, zu ihm ihre Zuflucht nehmen, so wie sie es auch früher getan haben“ bedeutet. Diese Stelle liefert einen direkten Kommentar zum Namen *Šú-ub-na-hi-lu*, wo aber der Gott ‘Al handelndes Subjekt ist.

<sup>2</sup> Der Name bedeutet also „wende dich an uns, o ‘El (so wie es deine Wohnheit war)“.

Es ist nun bedeutsam, daß Namenbildungen mit 'Al und Namenbildungen mit *Ilu* oft Hand in Hand gehen und unterschiedslos miteinander wechseln. Parallel gehen dann nicht selten Bildungen mit *Abu* und *Ahu*.

Dem Kültepe *A-al-tāb* gegenüber steht *Tāb-i-li*, das dem altaramäischen טבאל<sup>1</sup> (Jes. 7, 6) und südarab. טיבאל entspricht. Daß die Kültepe-Texte daneben *A-bi-tāb* haben, sahen wir soeben. Eine Bildung \*טובאל<sup>2</sup> fehlt im Hebr., dort finden wir aber טוביהו Tobias, mit Ersatz von 'El durch *Jāhū*, wofür wir sofort weitere Beispiele anführen werden. Außerdem hat das Hebr. אביטוב<sup>2</sup> und אחיטוב<sup>2</sup>. Diese Bildungen sind auch allgemein akkadisch.

*Šu-ub-na-ḫi-lu* steht neben *Šu-ub-na-il*, *Šu-ub-na-AN*.

Das Verbum *ia-da-aḫ* = ידע kommt außer mit *ḫa-lu-um* überhaupt nur mit *ilu* oder *abu* vor: *Ia-da-aḫ-AN*, *Ia-di-ḫ-AN*, *Ia-da-ḫa-lu-um*. Ebenso wechselt im Südarab. עלידע und ידעאל, wie auch דמרעלי mit דמראל.

Vom größten Gewicht ist aber, daß die meisten der oben angeführten altwestsem. Namen genaue Entsprechungen im Hebr. haben, daß jedoch hier nur 'El, nie 'Al steht. Neben den Bildungen mit 'El treten nicht selten solche mit *Jāhū* auf; bisweilen steht eine Bildung mit *Jāhū* allein der alten Bildung mit 'Al gegenüber.

Altwestsem.		Hebr.
<i>I-li-a-lim</i>	אליעל	אליאל vgl. אליהו Elias
<i>A-lā-bu-um</i>	עלאב	אליאב vgl. יואב Joab
<i>Ia-da-aḫ-ḫa-lum</i>	ידעיעל	יהוידע vgl. אלידע
<i>Ia-da-aḫ-AN</i>	ידעאל	
<i>Su-mu-ḫa-la</i>	שמועל	שמואל Samuel
<i>Su-mu-AN</i>	שמואל	
<i>Šu-ub-na-ḫi-lu</i>	שבנאיעל	שיבאל
<i>Šu-ub-na-AN</i>	שבנאאל	
<i>Mu-ut-ḫa-li</i>	מתעל	מתושאל, wenn in <i>m<sup>e</sup>tū + ša + 'el</i> zu zerlegen
<i>Ia-ku-un-a-li</i>	יכועל	(vgl. יכניח aber) אכניח
<i>Ḫa-li-sa-da</i>	עלשדרי	(אל שדרי).
<i>Ša-lim-ḫa-lu-um</i>	שלםעל	vgl. שלמאל <sup>3</sup>

<sup>1</sup> Bekanntlich -'al statt -'el vokalisiert, was aber tendenziös ist.

<sup>2</sup> Allerdings -tūb vokalisiert, was aber wenig zu besagen hat.

<sup>3</sup> Eigennamen mit *Šālēm* < *Šalim* besitzt das Hebr. nicht. Wahrscheinlich waren sie auch hier ursprünglich vorhanden, sind aber später aus religiösen Gründen umgeformt worden; vgl. außer שלמיאל noch שָׁלֵם, שָׁלֵם, שָׁלֵם. Der Name *Šallūm* ist eine alte hypokoristische Bildung von einem mit *Šālēm* zusammengesetzten Namen.

Dieses Material zeigt, daß für die alten Westsemiten 'Al und *Ilu* identische Begriffe waren, mit anderen Worten ausgedrückt: für sie war 'Al der *Ilu*, der Gott in eigentlicher Bedeutung, und der *Ilu* im prägnanten Sinn — das Wort war allem Anschein nach ursprünglich eine Bezeichnung für das Numinose schlechthin — war 'Al. 'Al war der Eigenname für *Ilu*. Im Bereich der alttestamentlichen Religion ist dieser Eigenname stark zurückgedrängt worden, so daß man ihn nur noch in versprengten Resten antrifft. Eine Ursache dafür war, daß man hier eine Umschreibung bevorzugte, nämlich 'El 'Eljōn, mit einem von demselben Stamm wie 'Al abgeleiteten Epithet; diese Umschreibung ist vorherrschend geworden, und schließlich hat sich daraus die neue Benennung 'Eljōn abstrahiert, die den alten Namen 'Al verdrängte. In Eigennamen war die Umschreibung natürlich weniger brauchbar, und hier hat man sich mit 'El begnügt; zweifellos verstand man aber damit, wenigstens ursprünglich, nur den 'El 'Eljōn. Eine andere Ursache für das Verschwinden des Namens 'Al lassen uns die mit *Jāhū* zusammengesetzten Namen vom alten 'Al-Typus ahnen: die Konkurrenz mit dem israelitischen Stammesgott Jahwe, der für sich allein die Stellung als „Gott“, 'El, in Anspruch nahm.

Wie die genaue Übereinstimmung gewisser südarabischer Namentypen mit den altwestsemitischen 'Al-Ilu-Typen zeigt, müssen die Südaraber auch ursprünglich dieselbe doppelte Bezeichnung 'Alu-Ilu gehabt haben. Hier ist uns aber nur diejenige Stufe der Entwicklung greifbar, wo für 'Al ein von demselben Stamm abgeleitetes Epithet eintritt, denn das Wort ʿl, das hier durchgängig für 'Al erscheint, ist vollkommen sicher nichts anderes als das bekannte nordarabische Adjektiv 'alī- „erhaben“. Dieses Wort ist aber auf dem ganzen arabischen Gebiet ein typisches *ilu*-Epithet. Das Südarabische hat die Verbindung ʿl ʿl „Il (ist) fürwahr erhaben“, genau dem islamischen *Allāhu ta'ālā* „Allāh — erhaben ist er“ entsprechend. Im Koran hat Allāh die stehenden Beiworte *al-'alīu l-'azīmu* oder *al-'alīu l-kabīru* „der Erhabene und Große“ (Sur. 2, 256, 42, 2; 22, 61, 34, 22, 40, 12; 4, 38).

Die aramäischen Namen, die hier einzureihen sind, sind ziemlich zahlreich, aber die meisten sind schwer zu beurteilen.<sup>1</sup> Ich kenne nur einen wirklich altaramäischen Namen, der hierher gehört:

אֵלֵיִל in der alten, aber zeitlich und örtlich nicht näher bestimm-  
baren Inschrift CIS II 107, die nicht jünger als das 4. vorchr. Jahrh. sein kann. Das Wort ֵלֵיִל ist eine wohlbekannte Bezeichnung für den Oheim,

<sup>1</sup> Literatur für die aramäischen Eigennamen: Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Weimar 1898; Stanley A. Cook, A Glossary of the Aramaic Inscriptions, Cambridge 1898; G. A. Cooke, A Text-book of the North-semitic Inscriptions, Oxford 1903.

auch für den Freund oder Geliebten, sogar im erotischen Sinne: syr. *dādā*, hebr. *dōd*, südarab. דד; nordarabische Volkssprache *dād* „Pflegevater“, als Anrede „Väterchen“; auch im Akkad. vorhanden. Das Südarab. hat Namen wie דדכרב, דדאב, wo das zweite Glied ein Gottesname ist: „der Oheim ist 'Ab“ (hier offenbar ein Synonym für 'ilu), „der Oheim ist Karib“. Demnach deute ich auch דדעלה als „der Oheim (oder: der Freund) ist עלה“. Daß im letzten Glied der alte Gott 'Al irgendwie vertreten ist, kann man getrost annehmen. Man denkt hier unwillkürlich an den rubenitischen Ortsnamen 'El'ālē (אֵלְעֵלָה und einmal אֵלְעֵלָה) < \*'il-'alē (Jes. 15, 4, 16, 9 usw.); daß Gottesnamen auch als Orts- und Landesnamen verwendet werden, ist nichts Seltenes.<sup>1</sup> Wir haben es hier offenbar mit einem aramäischen Adjektiv \*'alē (in späterer Schreibung wäre es אֵלְעֵלָה\*) zu tun, dem im Arab. ein Adjektiv \*'ab-, mit Nunation \*'alim, entsprechen würde, und das „hoch, erhaben“ bedeuten muß. \*'Il-'alē deute ich als eine mit hebr. 'El 'Eljōn, arab. *Allāhu l-'atīnu* parallele Bildung; daraus können wir einen Gottesnamen 'Alē erhalten haben von derselben Art wie 'Eljōn im Hebr. und 'Atī- im Südarab.

Tatsächlich ist nun im Altaram. die Entsprechung des hebr. 'Eljōn aufgetaucht. In dem etwa um die Mitte des 8. vorchristl. Jahrh. geschlossenen Vertrag, von dem die von Ronzevalle im Jahre 1930 in Sefire sō. von Aleppo gefundene Inschrift redet<sup>2</sup>, werden als Zeugen unter vielen anderen Gottheiten auch אֵל und אֵלְעֵלָה angerufen. Letzteres ist 'Alīān oder 'Ilīān zu lesen, die aramäische Form des Wortes, das im Hebr. 'Eljōn lautet. 'El und 'Ilīān treten hier als getrennte, aber dennoch sehr nahe verbundene Gottheiten auf, etwa wie unmittelbar danach „Tag und Nacht“, die ebenfalls als Gottheiten angerufen werden.

Sämtliche übrigen Belege aus dem aramäischen Sprachgebiete stammen aus bedeutend späterer Zeit; sie kommen in nabatäischen, palmyrenischen und sinaitischen Inschriften vor. Dabei ist jedoch zu beachten, daß längst nicht alle Eigennamen dieser Inschriften aramäischen Ursprungs sind; einigermaßen sicher ist man nur in den palmyrenischen Inschriften, in den nabatäischen und sinaitischen ist die weitaus überwiegende Mehrzahl arabisch. Tatsächlich erhalten wir also meistens Auskunft über vorislamische nordarabische Religion, was im Grunde nur willkommen sein kann.

Voran stehen die nabatäischen Inschriften, die dem letzten vorchristlichen Jahrh. angehören. Hier ist wohl fast das gesamte in Frage kommende Namenmaterial arabisch.

In einer Inschrift aus el-Hiġra (CIS II 222) steht der Name עֵלְאֵל, der sich so nahe wie nur immer möglich mit dem altwestsemitischen Namen עֵלְאֵל (*Hali-AN* usw.) berührt. M. E. steckt im ersten Glied die

<sup>1</sup> Weiteres darüber unten.

<sup>2</sup> S. Hempels Bericht in ZAW 50 (1932) 178—182.

allgemein arabische Ersatzform 'Alī- für 'Al, sodaß der Name am ehesten als nordarabisch anzusprechen ist. Dieselbe Form wird wahrscheinlich auch bezeugt durch den Kurznamen עֲלִי (CIS II 158). Dagegen sieht der Name עֲלָן (CIS II 115) wie ein Hypokoristikon der alten Form 'Al aus. Der Name עֲלָת CIS II 203 wird — sicherlich richtig — mit dem arabischen Namen 'Ulat- identifiziert, den nach Ibn Doreid<sup>1</sup> der Heros eponymus einer Stammgruppe innerhalb des großen jemenitischen Stammverbandes *Madhiğ* trug. Ibn Doreid leitet ihn formal völlig einwandfrei vom St. 'ly „hoch, erhaben sein“ ab und erklärt die Bildung nach Analogie von *qulat-* zum St. *qly* und *kurat-* zum St. *kry*; der theophore Charakter des Namens ist ihm natürlich nicht bewußt. Über diesen Namen wird unten ausführlicher zu handeln sein; hier genüge es zu sagen, daß er kein richtiger Personennamen, sondern ursprünglich eine Kollektivbezeichnung und also ein Stammesname ist.

CIS II 341 steht der Name עֲלִי, wo ך die arabische Nominativendung ist. Nichts hindert, den Rest 'Al zu lesen und darin den Kurznamen von einem theophoren Eigennamen mit 'Al (vgl. unten sinait. עֲלִי) zu sehen; עֲלִי wäre also mit altwestsem. *Ha-lu-um* identisch.

Die palmyrenischen Namen, die das Element 'Al- zu enthalten scheinen, sind alle wenig durchsichtig. Die meisten dürften rein aramäisch sein.

Für den Namen אֲבֵל עֲלִי hat Lidzbarski die Deutung 'ab-bēl-'alai „(mein) Vater Bēl (wacht) über mich“ vorgeschlagen.<sup>2</sup> Ich finde diese Deutung aus mehreren Gründen unwahrscheinlich, vor allem deswegen, weil die Präposition 'al sonst überall in den semitischen Sprachen vorwiegend die feindliche Beziehung ausdrückt: „gegen einen, einem zum Nachteil“, und ohne ein erklärendes Verbum schwerlich anders verstanden werden konnte. Daß das letzte Glied den Gottesnamen עֲלִי enthält, scheint mir unzweifelhaft; das erste Glied bleibt vorläufig unklar. Ob 'Ab-la-'alī „der Vater ist fürwahr 'Alī“? Vgl. oben südarab. אֵל לְעִי, das allerdings kein Personennamen ist.

Demnach deute ich dann auch עֲלִי בַעַל als „Alī ist der Ba'al“, wobei wahrscheinlich an *Ba'al-šamēn*, den Himmels-Ba'al, zu denken ist. Der Name drückt die Identität zwischen beiden aus.

Der Name עֲלִי נָא wird in griechischer Umschrift mit *Alafonac* wiedergegeben; das würde auf die Aussprache 'Al(a)pānā führen. Im ersten Glied kann sehr wohl der alte Gottesname 'Al stecken, --pānā ist aber unklar. Man kann immerhin an das Verbum *p'nā* oder *p'nī* denken, das wenigstens im Syr. „zurückkehren“ bedeutet; -pānā wäre

<sup>1</sup> Kitāb el-istiḡāq, Ibn Doreids genealogisch-etymologisches Handbuch hrsg. von Wüstenfeld, Göttingen 1854, 237.

<sup>2</sup> *Ephemeris f. sem. Epigraphik* III 153; s. F. Rosenthal, *Die Sprache der palmyrenischen Inschriften* (MVAeG Bd. 41), Leipzig 1936, 44.

das Partizipium dazu, das aus *-pānē* nach dem gewöhnlichen Ausgang der Nomina umgeformt worden wäre. Der Name würde also in Aussageform den Gedanken ausdrücken, der im altwestsem. *Šū-ub-na-ḫi-lu* als Gebet formuliert ist: „Al wendet sich zu“, wobei *p<sup>e</sup>nī* in derselben kultischen Bedeutung wie das altwestsem. *šūb* stehen würde. Unsicher. Die Herleitung aus einem St. עֲלֵי hat indessen nichts Einleuchtendes.

עֲלֵי wird griechisch mit *Ολαίος* wiedergegeben und ist demnach 'Ulaī zu lesen. Dazu gehört wohl auch עֲלִיר, das also mit dem gewöhnlichen nordarabischen Namen 'Ulaīīat- identisch wäre. Die Bildungen sind natürlich hypokoristisch, und die Deminutivform gehört wohl sicher mit zur hypokoristischen Bildung, so daß man von theophoren Eigennamen mit 'Alī- auszugehen hat. Ein Gottesname 'Ulaī- ist nicht wahrscheinlich, obgleich die nordarabischen Götternamen sonst häufig in Deminutivform auftreten: *Su'air-*, *al-'Uqaišir-* usw. Deminutivform ist übrigens in altarabischen Personennamen nichts Seltenes; ich erinnere beispielsweise an 'Ubaī- zu 'ab- und *Qusaī-*, Npr. eines der Vorfahren der Omajjaden und der Zubeiriden, als Personennamen auch in den naba-täischen Inschriften mehrmals zu belegen (קציר<sup>1</sup>). Der Typus bedürfte einer näheren Untersuchung.

Rätselhaft sind die Namen עֲלִישָׁא, עֲלִישָׁן, עֲלִינָא, עֲלִישָׁא. Zu עֲלִישָׁא scheint es eine griechische Umschrift *Alaīsa* zu geben, עֲלִינָא wird mit *Alaīnē* umschrieben. Rosenthal deutet sie als <sup>a</sup>laī „über mir (sei)“ und zwei Gottesnamen: עֲשׂ sei eine Verstümmelung von *Šams*, und עֲנׁ sei mit dem zweiten Element in עֲנִינָא, עֲנִינָא identisch und bezeichne eine Gottheit. Ebenso wenig wie bei אֲבִלְעֵלִי (s. oben) vermag ich hier die Deutung des עֲלִי als Präposition mit Suffix mir zu eigen zu machen und möchte auch in diesem Falle das Element mit dem Gottesnamen 'Al in Zusammenhang bringen; aber eine einleuchtende Erklärung der Form weiß ich nicht zu geben. Soviel ist sicher, daß עֲשׂ und עֲנׁ als Hinterglieder abzutrennen haben. Beide sind Gottesbezeichnungen; wir finden sowohl עֲנִימָשָׁא „Diener des עֲשׂ“ als auch עֲנִימָנָא „Diener des עֲנׁ“. Über das Wort עֲנׁ wirft der Personennamen עֲנִינָא einiges Licht. Er wird griechisch *Βωννεύος* (Gen.) umschrieben; das doppelte *-nn-* führt uns auf eine Grundform \**Bōl-nē*, worin der bekannte palmyrenische Gottesname *Bōl*<sup>2</sup> enthalten ist: 'Bōl ist *Nē*“. Dieses עֲנׁ läßt sich ungezwungen als

<sup>1</sup> Cooke, A Textbook of North-semitic Inscriptions S. 252 und öfter liest *Qašiu* (= *Qašīu*). Die Identität mit arab. *Qusaī-* scheint mir indessen einleuchtend. Lidzbarski, Handbuch, Glossar s. v., äußert sich nicht über die Aussprache, auch nicht Stanley A. Cook in Glossary.

<sup>2</sup> Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß dieser Gottesname ganz einfach mit ar. *bawl* „Urin“ identisch ist. Es kann sich um einen ursprünglichen Hirten-gott handeln; für den Hirten ist die Urin, weil das Wachstum der Weiden fördernd, göttlicher Natur. So war es auch im alten Iran, s. Verf., Die Reli-

Part. Pass. (< *n'e*) vom St.  $\text{נענ}$  syr. „decuit“ (im Part. Akt. *nā'e* belegt) auffassen und als ein Götter-Epithet „lieb“ o. ä. deuten. Sollte nicht für  $\text{נע}$  die Erklärung in derselben Richtung zu suchen sein? An eine so starke Verstümmelung des Wortes *Šams* kann ich nicht glauben. Es dürfte sich vielmehr um irgendein verschollenes Götter-Epithet handeln; was für ein Wort sich eigentlich dahinter verbirgt, ist allerdings schwer zu erraten.<sup>1</sup> Bleibt dann als erstes Element der Namen  $\text{על}$ , das wir nach der Anweisung der griechischen Umschrift als *Alai* zu lesen haben. Steckt darin eine Form des Gottesnamens *Al*, so ist sie jedenfalls völlig singular.<sup>2</sup> Als nächste formale Parallele bietet sich der Name  $\text{על ציאל פאסאיה}$  dar, dem in der nabatäischen Inschrift CIS II 354  $\text{על ציאל}$  entspricht.<sup>3</sup>  $\text{על ציאל}$  ist wohl ganz einfach eine Bildung auf *-ān* von  $\text{על ציאל}$ .

Noch zweifelhafter ist die Zugehörigkeit des Namens  $\text{על ציאל}$  zu dieser Gruppe. Er wird griechisch *Αλασαθος* umschrieben; daneben gibt es *Αλεσος* und *Αλαισος*. Zu den letzteren Formen gehört mit Sicherheit der arabische Name *Alus-*, der hauptsächlich auf dem sudarabischen Gebiete vorkommt, daneben aber auch im Stamme *Abs* von Qais *Ailān* gebraucht wurde. Er geht vielleicht auf ein aramäisches  $\text{על ציאל}$ <sup>4</sup> zurück;  $\text{על ציאל}$  sieht wie ein Femininum dazu aus.

Die letzten Ausläufer der nabatäischen Inschriften sind die sinaitischen Inschriften, die bis zum 5. nachchristl. Jahrh. hinabreichen.<sup>5</sup> Die meisten Namen sind hier arabisch, daneben gibt es aber einige sehr schöne altaramäische Namen. Im allgemeinen treten die Namen, auch die aramäischen, mit der arabischen Nominativendung *-ū* auf.

gionen des alten Iran (MVAeG Bd. 43), Leipzig 1938, 198 f. Eine Unterabteilung der *Tajji'* hieß *Banū Baulān*, Ibn Doreid 237. Allenfalls kann man *Bōl* von einem mit *bl* „feucht sein“ parallelen St. *bul* oder vom St. *bl* selbst ableiten; es ist dann ein Regengott. Der phönikische Monatsname  $\text{בל}$ , der den November bezeichnete, dürfte wohl „Regen“ bedeuten.

<sup>1</sup> Es gibt im Palmyr. auch die Namen  $\text{אלהשא}$  (gr. *Ελασσα*),  $\text{ערושא}$ , wo  $\text{ערו}$  der bekannte Gottesname ist ( $\text{ערו ציאל}$  *Atargatis*). Daraus dürfte klar sein, daß  $\text{על ציאל}$  eig. ein Götterepithet ist. Ob zum St.  $\text{על ציאל}$ , woraus  $\text{על ציאל}$  „Lärm, Kampflärm“, auch „lustiger, übermütiger Lärm beim Gelage“ Jes. 24, 8? Es könnte sich um ein Adj.  $\text{על ציאל}$ \* „stolz, kühn, mannhaft, wacker“ handeln.

<sup>2</sup> Die Sache wäre ganz einfach, wenn man annehmen dürfte, daß griech. *-ai-* in diesen Inschriften schon monophthongisch geworden wäre (*-ē*). Wir hätten dann *Αλαισα* als *Alēsa* zu lesen. Ich habe indessen nicht den Eindruck, daß die Bezeichnung *-ai-* in den palmyrenischen Inschriften so verwendet wird. Doch scheint das gleich unten zu erwähnende *Αλαισος* neben *Αλεσος* eine gewisse Stütze für monophthongische Aussprache des *-ai-* zu liefern. Könnten wir *Alē* voraussetzen, so hätten wir die altaram. Form, s. oben.

<sup>3</sup> Cooke, Text-Book 246, 309.

<sup>4</sup> Wenn wir annehmen dürften, daß  $\text{על ציאל}$  eine abgeschliffene Form von  $\text{על ציאל}$ \* =  $\text{על ציאל}$  wäre, so wäre wohl die Identifizierung des ersten Gliedes mit dem Gottesnamen  $\text{על ציאל}$  ziemlich sicher.

<sup>5</sup> J. Euting, Sinaitische Inschriften, Berlin 1891.

גזרעל Euting 444 ist ohne jeden Zweifel ein aramäischer Personenname „Al hat das Urteil gesprochen“; dazu wohl der nabatäische Kurzname עלן, d. h. aramäisch 'Al, s. oben.

עליד Euting 321, 654 = 'Al-*ī*add-<sup>1</sup> „Al ist der Freund“. Der St. ידד, arab. *yadda*, ist in allen semitischen Sprachen als religiöser Terminus verbreitet und spielt in der Namengebung eine beträchtliche Rolle. Schon im Altbab. finden wir die altwestsemitischen Kurznamen *Ia-di-du-um* und (Fem.) *Ia-di-da-tum*; letzterer ist mit ידירה II Reg. 22, 1 identisch. Im übrigen bietet das Hebr. ידידיה Beiname Salomos II Sam. 12, 25, מידר Var. מודר Num. 11, 26. 27 und ידל I Chron. 27, 21, Esra 10, 43. Im Südarab. findet sich ודאל „Il hat geliebt“. Bei den Minäern, auch in anderen südarabischen Stämmen, heißt der höchste Gott *Wadd* oder *Wudd*<sup>2</sup>; davon Eigennamen wie ודאל „Wadd ist Il“, ודאב „Wadd ist Vater“. Dieser Gott war auch unter den heidnischen Nordarabern verbreitet; besonders wurde er von den aus Südarabien stammenden Banū Kalb verehrt, daß er aber auch sonst bekannt war, lehren die Namen 'Udd- (< *yudd*-) und 'Udad- (< \**yudad*-), von denen der erstere von einem der Vorfahren der Banū Tamīm, der letztere von Vorfahren der *Tajī*, 'Aš'ar, *Mudhiğ* u. a. getragen wurde.<sup>3</sup>

עלהה Euting 18 (wo עלהחא), 26, 67, 366 erkläre ich mir als Kurznamen von einer Form 'Alāh-, die zu 'Al nach der Analogie von 'Ilāh-: 'Il-gebildet worden war. Es kommt auch eine -ān-Bildung עלהן davon vor.<sup>4</sup>

עלי Euting 173, 226, 252, 564 ist wohl 'Alīyū, also arabisch. Dasselbe dürfte von עלר Euting 644 gelten; ob in עליר Euting 405 'Alīyat oder 'Ulaīyat enthalten ist, kann ich nicht entscheiden.

Über die alttestamentlichen Belege wird unten ausführlich zu handeln sein. Hier stelle ich nur kurz die Formen zusammen. Die Form על = 'Al habe ich Hos. 7, 16 (wo die Pausalf orm 'Al), 11, 7, Jes. 59, 18, 63, 7 belegt. In I Sam. 2, 10 erscheint dagegen עלר, das die Masoreten fälschlich 'alāy vokalisieren, weil sie es als die Präposition 'al + Suffix

<sup>1</sup> Euting, dem alle anderen folgen, liest 'Ulaidu und verweist auf den modernen Stammesnamen el-'Aleideh im SO. von el-'Ūla (a. a. O. Nr. 321; auch Nr. 654). Ein altarabischer Eigenname 'Ulaid- ist mir nicht bekannt. Dagegen weise ich in diesem Zusammenhange auf ar. 'ilyadd- hin, das u. a. „wuchtiger, ehrwürdiger Sejjid (Stammeshäuptling)“, auch „heftig, ungestüm“ bedeuten soll. Das scheint mir ursprünglich ein Eigenname \*'Al(u)-yadd- gewesen zu sein, dessen Träger ein wegen seiner Ehrwürdigkeit sprichwörtlich gewordener Schēch gewesen sein mag. 'Al(u)-yadd- wäre die arab. Entsprechung des aram. 'Al-īadd.

<sup>2</sup> Vgl. Ditlef Nielsen in Handbuch der altarabischen Altertumskunde I, Kopenhagen 1927, 217 u. ö.

<sup>3</sup> Ibn Doreid, Kitāb al-īstīḡāq ed. Wüstenfeld S. 123, 228, 237 ff.

<sup>4</sup> Im Südar. finden sich עלהן und עלרה: Ryckmans, Les noms propres sud-sémitiques I 163 f. (mit abweichender Erklärung).



auffassen. Diese Form עֲלוֹר liegt dem Worte עֲלוֹרָה 'aluā Hos. 10, 9 zugrunde, das, wie ich mit einem umfangreichen Material dargetan habe<sup>1</sup>, eine Kollektivbildung ist in der Bedeutung „Schar der Anhänger des עֲלוֹר“. Auf edomitischem Gebiet gab es eine Residenzstadt 'Aluā Gen. 36, 40 = I Chron. 1, 51, wo jedoch das K\*tib עֲלוֹרָה = 'Alīā hat. Hiermit eng zusammengehörig ist die edomitische Stammesbezeichnung עֲלוֹרָן = 'Aluān Gen. 36, 23 = I Chron. 1, 40, wo das K\*tib עֲלוֹרָן = 'Alīān bietet; -ān ist eine andere Kollektivendung, die hier in aramäischer Form auftritt und echthebräisch -ōn lautet. Dieselbe Form 'Aluān dürfte auch in *Ha-lu-un-ni* der Amarnabriefe, Npr. einer Stadt in der Nähe von Boṣrā, vorliegen. Endlich führe ich jetzt hierher den bekannten Personennamen עֲלוֹר Eli (LXX Ηλι) I Sam. 1—4, den Priester in Silo, unter dessen Obhut Samuel aufwuchs, und sehe darin eine hypokoristische Bildung von einem theophoren Eigennamen, der mit 'il- = altwestsem. *hīl-* zusammengesetzt war, z. B. *A-bi-hi-el* = אֲבִירֵל.

Gehen wir jetzt zur Erklärung der Formen über. Als Grundform setze ich Nom. \*'alu, Gen. \*'alūi, Akk. \*'alūa an. Im Nom. \*'alū mußte das -u- vor -u lautgesetzlich fallen; im neuen Paradigm \*'alu, \*'alūi, \*'alūa ist dann Ausgleich in verschiedenen Richtungen eingetreten, so daß zwei Paradigmata entstanden: 1. \*'alu, \*'ali, \*'ala, 2. \*'alūu, \*'alūi, \*'alūa. Das erste Paradigma ergab im Hebr. und Aram., wo alle kurzen Schlußvokale abfielen, 'al; der alte Nominativ tritt noch in altwestsem. *ha-lu-um* zutage. Wegfall des -u- vor -u zeigt auch das von diesem Worte abgeleitete Adverb \*'alūū „oben“ im Arab., wo es zu 'alu wurde. Das zweite Paradigma ergab im Hebr. nach Abfall der kurzen Schlußvokale 'alū = עֲלוֹ, das die Masoreten nach ihrem System \*'ālū hätten vokalisieren müssen, wenn sie überhaupt die Form erkannt hätten. Zum St. 'alū- gehört die Kollektivbildung \*'alūat- > hebr. 'aluā, aber arab. 'ulat- mit Assimilation des ersten Vokals a > u an das folgende -u- und dann dissimulatorischem Schwund des letzteren. Formal und sachlich entsprechen sich haarscharf בני עֲלוֹרָה Hos. 10, 9 als Bezeichnung der Mitglieder einer 'Al-Gemeinde und *Banū 'ulat* im Arab. als zusammenfassende Benennung der Stämme *al-Nahā'* und *Ġasr* innerhalb der *Madhīġ* und also ursprünglich ihr gemeinsamer Name, der sie als Verehrer des Gottes 'Al(u)- charakterisierte.

Neben \*'alū- gab es nun auch eine Stammform \*'alī-. Im Paradigma \*'alīu, \*'alīi, \*'alīa wurde a > i wegen des folgenden -i-, und außerdem fiel das -i- im Gen. vor -i- aus; es entstand also ein Paradigma \*'alīu, \*'alīi, \*'alīa, woraus durch Ausgleich \*'ilu, \*'ilī, \*'ila. Das letztere Paradigma ist durch altwestsem. *hīl-* und durch hebr. *Ēlī* < \*'il-i vertreten. Der St. 'alī- liegt in den Kollektivbildungen 'alīā und 'alīān vor, außer-

<sup>1</sup> Studien zum Hoseabuche 76 ff.

dem erscheint er in den unten zu erwähnenden Adjektiva. Man kann fragen, ob er auch in den altwestsem. Formen mit *ha-li-* vertreten ist; doch ist auf die Schreibung mit *-i-* hier kein allzugroßes Gewicht zu legen.

Da der Name *'Alu*, wie wir gesehen haben, mit *'ilu* sachlich in ganz naher Verbindung stand, so ist es von vorn herein wahrscheinlich, daß sie sich auch formal beeinflußt haben. Richtig haben wir in den sinaitischen Inschriften von עֶלֶה die Erweiterung עֶלֶה־ gefunden, die sofort an die Erweiterung von *'ilu: 'ilāh-* erinnert und die wir demnach *'Alāh-* zu lesen berechtigt sind. Diese Form ist im Arab. durch das davon denominierte Verbum *'aliha* „verwirrt, verblüfft, von Sinnen sein“, auch „vom Wein unnebelt sein“, „munter, lebhaft sein“ vom Pferde (nebst anderen abgeleiteten Bedeutungen) bezeugt. Parallel sind *'aliha* und *uāliha*, Denominativa von *'ilāh-*, und *ba'ila*, Denominativ von *ba'l-*, alle in der ursprünglichen Bedeutung „verwirrt, verblüfft, von Sinnen sein“. Es handelt sich hier augenscheinlich um eine seelische Ergriffenheit, die auf die Wirkung eines Gottes zurückgeführt wurde, einen „panischen“ Schrecken oder eine göttliche Besessenheit.

Dieser Name *'Alu* bedeutete ursprünglich nichts anderes als „das Hohe, die Höhe“. Er gehört zu der großen Gruppe solcher altsemitischen Götternamen, die eine nach unserer und späterer semitischer Betrachtungsweise abstrakte Form haben. In Wirklichkeit verhält es sich aber so, daß konkret und abstrakt, persönlich und unpersönlich hier gar nicht geschieden sind. Ein Abstraktes ohne ein Konkretes, ein Dingliches, das nicht persönlich oder jedenfalls lebendig wäre, gibt es auf dieser Stufe nicht. „Das Hohe“ und „der Hohe“ fließen hier in eins zusammen. Von diesem Typus ist vor allem *'ilu*, das unterschiedslos „die übernatürliche Kraft“, „das übernatürlich Kräftige“, und „der übernatürlich Kräftige“ oder anders ausgedrückt „das Numen“, „das Numinose“ und „der Numinose“ bezeichnet; von diesem Typus sind ferner \**Sīdq-* (phoenhebr. צדק *Sedeq*), nach späterem Sprachgebrauch „Gerechtigkeit“, ursprünglich aber ebensowohl „das Gerechte“ wie „der Gerechte“, *Wadd-* oder *Wudd-* „Liebe“ ebensowohl wie „der oder das Geliebte“ und „der Liebende“, und viele andere. Dann ist \**'Alu* selbstverständlich Bezeichnung für etwas konkretes Hohes, das nur der als göttlich verehrte Himmel sein kann, und steht insofern auf derselben Linie wie z. B. צור „Felsen“, קֶשֶׁת „Funke“, אֵר „Licht“, שֶׁמֶשׁ „Sonne“, שֶׁהַר „Mond“, קִישָׁא arab. *qais*<sup>1</sup>, unzweifelhaft mit aram. *qaisā*<sup>2</sup> „Holz“ identisch, die alle als Gottheiten verehrt wurden und Götter bezeichnen.

<sup>1</sup> Cooke, Text-book 219 (zur nabat. Inschrift CIS II 197). Der keilschriftlich belegte edomitische Königsname *Ka-uš-ma-la-ka* gehört natürlich nicht hierher; eher zu קִישׁ in קִישׁ-נֶרֶךְ usw.

<sup>2</sup> Die Zischlaute stimmen freilich nicht ganz. קִישָׁא wäre קִישָׁא; echtarabisch müßte ein \**qaiš-* entsprechen. Aber darauf kann kein allzugroßes Gewicht

Nun bemerkt man in der semitischen Religionsgeschichte eine deutliche Tendenz, alte und nicht mehr durchsichtige Götternamen, deren sprachliche Typen sich oft in der Richtung auf mehr abstrakte Bedeutungen hin entwickelten, durch Umschreibungen zu ersetzen und dabei, wenn es auf nominale Ausdrucksweise ankam, jüngere, für die Konkreta geschaffene Nominaltypen zu verwenden. Für den alten Gott  $\text{הוה}$  — wahrscheinlich \**hirm* — sagten die Südsemiten  $\text{מחרם}$ , in äthiopischer Aussprache *Mahrem*; neben *Ha-li-An* =  $\text{עלאל}$  findet sich im Altwestsem. *Ja-ah-li-AN* =  $\text{יעליאל}$  „Ilu ist erhaben“ ( $\text{יעלי}$  Imperf.); die Erweiterung *'ilāh-* ist dem sprachlichen Typus nach bedeutend konkreter als *'ilu*; im AT finden sich nur schwache Spuren von einem Gotte  $\text{צדק}$ , dagegen ist von  $\text{אל צדיק}$  und davon, daß Jahwe *ṣaddīq* ist, viel die Rede; für *ṣadd-*, *ṣudd-*, das sich zum reinen Eigennamen spezialisierte, tritt in der Namensbildung schon altwestsem. das Partizip *ṣaddid-* (< \**ṣaddid-*) ein; Umschreibungen vom Typus  $\text{דושרא} = \underline{Dū} \text{ Šarā}$  „der mit oder bei *Šarā*“ werden gebraucht. So ist es auch dem Gottesnamen *'Alu* gegangen; er war zu kurz und mehrdeutig, um sich im allgemeinen Gebrauch behaupten zu können. Im Hebr. und Aram. lief er immer die Gefahr, mit der Präposition *'al* verwechselt zu werden, was denn auch die Masoreten getan haben. Es wurde darum sehr früh dafür die Umschreibung \**'ilu 'aliānu* „der hohe oder droben thronende Ilu“ geschaffen. Dieses *'aliānu* ist im Arab. ein gewöhnliches Adjektiv in der Bedeutung „hochgewachsen“; die entsprechende hebräische Form  $\text{עליון} < *'ilīān-$  wird im AT häufig in der rein lokalen Bedeutung „oberer“ (Gegensatz *tahtōn* „unterer“) oder in übertragener Bedeutung „überlegen“ (*'al* „über“) gebraucht. Im Hebr. lebt die vollständige Verbindung  $\text{אל עליון}$  noch fort, daneben kommen die Verbindungen  $\text{יהוה עליון}$  und  $\text{אלהים עליון}$  vor, die von der Sonderentwicklung der israelitischen Religionsgeschichte bedingt sind. Für gewöhnlich tritt aber  $\text{עליון}$  als verselbständigter Gottesname auf; ebenso im Phoen., wo nach Philo von Byblos der höchste Gott *'Eliouu* hieß. Das entsprechende aram.  $\text{עלין} 'Aliān$  oder *'Iliān* kennen wir nur selbständig und mit *'El* durch *u-* „und“ verbunden, was auch im Hebr. wenigstens im Parallelismus vorkommt ( $\psi$  107, 11, vgl. Num. 24, 16). Die alten Aramäer haben auch das Adjektiv \**'alī* > *'alē* als Gottesnamen gebraucht; die Südsemiten verwenden in derselben Funktion das Adj. *'aliy-*.

Die Personennamen geben uns über Stellung und Charakter des Gottes *'Alu* einige Auskunft. Vor allen Dingen ist er der *Ilu*, der Gott im eigentlichen Sinne. Er ist Vater, Bruder, Freund (*'ab-*, *'ah-*, *dād-*, *ṣadd-*) des Menschen. Bemerkenswert ist, daß *'Alu* nie zusammen mit *'amm-* „Verwandter“ oder *'abd-* „Diener“ auftritt, während dagegen *Ilu* gelegentlich werden, da Unregelmäßigkeiten auch sonst vorkommen. Der Gott *Qais-*wäre somit eine Art Holzfetisch.

so vorkommt: im AT עִמְיָאֵל, עִבְדִּיאֵל, עִבְדֵּאֵל, altwestsem. *H̄a-ab-di-AN* oder *Ab-di-AN*.<sup>1</sup> 'Alu weiß oder kennt, יָדַע; das Wissen ist ihm eben in seiner Eigenschaft als Gott des allumfassenden Himmels eigen. 'Alu fällt auch das Urteil (גָּזַר) und ist somit der Rechtsgott. Diese Fähigkeiten teilt er mit den Himmelsgöttern fast aller Völker. Er ist fest (*kūn*), und er ist Gegenstand des Kultes (*šūb, p'ni*).

Eine einzige Stelle hat uns einen naturalistischen Zug im Wesen des Gottes 'Al bewahrt, I Sam. 2, 10:

יְהוָה יַחֲזֹק מְרִיבוֹ עֲלֵי בַשְּׁמַיִם יִרְעַם

„die mit Jahwe hadern werden erschrecken, indem 'Alū im Himmel donnert.“<sup>2</sup>

Hier ist also 'Al (über die Form עלו s. oben) Gewittergott, eine Vorstellung, die beim Himmelsgott ohne weiteres verständlich ist. Diese Vorstellung war so fest an 'Al gebunden, daß auch in der Jahwe-Religion, wo Jahwe sonst die Funktionen des Himmelgottes übernommen hat, man es bei der Beschreibung des Gewitters nicht unterläßt, den 'Eljōn zu nennen, ψ 18, 14:

יִרְעַם בַּשְּׁמַיִם יְהוָה וְעֲלִיּוֹן יַחֲזֹק קֶלֶד בְּרֵד וּגְחָלֵי אֵשׁ

oder in der kürzeren Fassung II Sam. 22, 14

יִרְעַם מִן שָׁמַיִם יְהוָה וְעֲלִיּוֹן יַחֲזֹק קֶלֶד

„und Jahwe donnerte (Var.: donnert) im (Var.: vom) Himmel, indem 'Eljōn seine Stimme erhob (erhebt): Hagel und Feuerkohlen.“

Die Personennamen lassen vermuten, daß der Gott 'Al — unter der Form 'Alij- — bis dicht an das Hervortreten des Islams unter den Semiten in Arabien eine lebendige Gestalt war. Es ist mir wahrscheinlich, daß eine merkwürdige Vorstellung, die sich in Mesopotamien an den Kalifen 'Alī anknüpfte, eben auf diese Gestalt zurückzuführen ist. Als nämlich dieser in Mesopotamien auftrat, wurde er in gewissen Kreisen — von den Rechtgläubigen *al-gulāt* „die Übertreiber“ genannt — Gegenstand einer schwärmerischen Verehrung, die ihre Motive den allgem. orientalischen Messiasideen entnahm und sogar dem 'Alī göttliche Eigenschaften beizulegen sich nicht scheute. Diesen schwärmerischen 'Alī-Verehrern wurde u. a. nachgesagt, daß sie 'Alī als einem Gewittergott huldigten. So sagt der Dichter 'Iṣḥāq b. Suwaid al-'Adawī<sup>3</sup>:

„Ich sage mich los von den Hārīgiten, zu denen ich nicht gehören will — vom Hārīgiten al-Gazzāl und vom Hārīgiten Ibn Bāb<sup>4</sup> —

<sup>1</sup> Im Südar. gibt es einen Namen עִמְיָאֵל (Ryckmans), wo aber עֵ wohl Gottesname ist.

<sup>2</sup> Ausführlicher über die Stelle unten.

<sup>3</sup> al-Gāhiz, Kitāb al-bajān wa-l-tabjīn ed. Muḥibb eddīn el-Ḥaṭīb, Kairo 1332, I, 13.

<sup>4</sup> al-Gazzāl ist Wāṣil ibn 'Aṭā und Ibn Bāb ist 'Amr ibn 'Ubaid — die beiden Gründer der mu'tazilitischen Richtung, die der Dichter aus Bosheit oder

und von den Leuten, die, wenn sie 'Alī erwähnen, der Wolke ihre Huldigung darbringen.

Ich aber liebe von ganzem Herzen — und ich weiß, daß dies das Richtige ist —

den Gesandten Gottes und den Sīddiq mit einer Liebe, von der ich in der Zukunft gute Vergeltung erhoffe.“

Die sonderbare Vorstellung, daß 'Alī irgendwelche Beziehung zu den Wolken habe, läßt sich ungezwungen erklären, wenn man annimmt, daß der Kalif 'Alī<sub>2</sub> ganz einfach mit dem alten Gewittergott 'Alī<sub>1</sub> identifiziert worden ist. Das wäre also der letzte Ausläufer einer religiösen Geschichte, die im hohen semitischen Altertum anhub und deren Weg uns am Vers „Alū donnert im Himmel“ in Hannas Lobgesang vorbeigeführt hat.

## II. GESCHICHTE DES GOTTES 'AL IM ALTEN TESTAMENT

### A.

In einer hochbedeutsamen Abhandlung *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (1929)<sup>1</sup> hat A. Alt sich bemüht, der Deutung der ältesten Stufen der israelitischen Religionsgeschichte neue Wege zu weisen und die Linien straffer zu ziehen, als hier für gewöhnlich geschieht. Alt legt sich die Entwicklung folgendermaßen zurecht. Als Beduinen der Wüste, ehe sie noch Jahwe kannten, verehrten die späteren israelitischen Stämme Nomadengottheiten von einem Typus, der noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten unter den Palmyrenern und Nabatäern voll lebendig war und in der Benennung „Gott des N. N.“ zum Ausdruck kommt. Der so bezeichnete Gott war an keinen besonderen Ort gebunden, stand aber zu einer bestimmten Menschengruppe — Familie, Sippe, Stamm oder Kultverband — in engster Beziehung und war ihr Schutzgott. Der Mann, der in der zusammengesetzten Gottesbezeichnung erwähnt wird, war derjenige, dem sich der Gott zuerst offenbarte und der seinen Kultus gestiftet hat. Genau dieser Natur waren die Gottheiten, die mit den Patriarchen in Verbindung gesetzt werden: „der Gott Abrahams“, „Isaks Schreck“ (שָׂדֵד יִצְחָק) und „der Starke Jakobs“ (אֲבִיר יַעֲקֹב), die ursprünglich voneinander unabhängig waren. Die Patriarchen sind als Stifter der auf diese Götter bezüglichen Kulte anzusehen und haben sich gerade in dieser Eigenschaft in der Erinnerung erhalten. Dann sind

aus Unwissenheit mit der hāriğitischen Bewegung gleichsetzt. Vgl. meinen Artikel *al-Mu'tazila* in Enzyklopädie des Islām.

<sup>1</sup> Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament. Hrsg. von Rudolf Kittel, Dritte Folge, Heft 12.

zu irgendeiner Zeit — nach dem AT der Mose-Zeit — die Stämme oder die führenden unter ihnen mit dem Jahwe-Kultus am Sinai, an dem auch mehrere andere Völker teilhatten, in Berührung gekommen, und Jahwe ist der gemeinsame Gott des israelitischen Stammesbundes geworden, was jedoch nicht ausschloß, daß die einzelnen Stämme noch ihre Sondergöttheiten verehrten. Nach der Einwanderung haben sich die Kulte der Patriarchengötter an bestimmten alten Heiligtümern festgesetzt: „der Gott Abrahams“ in Hebron, wo er vorzugsweise vom Stamme Juda verehrt wurde, bei dem Abraham vielleicht von Anfang an heimisch war, „Isaks Schreck“ in Beerseba, mit besonderer Anknüpfung an den Stamm Simeon, und „der Starke Jakobs“ an allen alten Kultstätten im Siedlungsgebiet der Josephstämme, Ephraim und Manasse, die wohl Jakob speziell als ihren Heros eponymos betrachteten. Die alten Kultsagen, die in der Wüste von diesen Göttern erzählt worden waren, wurden in den neuen Kultstätten von den dort seit altersher erzählten Kultlegenden verdrängt, Abraham, Isak und Jakob sind Kananäer geworden, wodurch zugleich die israelitische Landnahme gerechtfertigt wurde, und da die drei Patriarchen auch genealogisch zueinander in Beziehung gesetzt wurden, verschmolzen die drei Götter in einen, der als mit Jahwe identisch betrachtet wurde: Jahwe war eben „der Gott Abrahams, der Gott Isaks und der Gott Jakobs“ — der „Gott der Väter“. In genau derselben Weise ist Jahwe auch mit den alten kananäischen, an Ortschaften gebundenen Numina verschmolzen: mit *'El Bē'el* von Bethel, mit *'El 'Olām* von Beerseba, mit *'El Ro'i* einer noch weiter im Süden gelegenen Kultstätte, mit *'El 'Eljon* und *'El Šaddaj*, die Alt als Lokalnumina, wenn auch ohne besondere Erwähnung der Kultstätte, auffaßt, schließlich mit dem *'El Berit* oder *Ba'al Berit* von Sichem. Zwischen *'El* und *Ba'al* besteht kein Gegensatz; die lokalen Numina werden unterschiedslos mit beiden Worten bezeichnet, und sie sind dann in Jahwe aufgegangen.

Alts Hauptthese: die Sonderstellung der Patriarchengötter, hat alle innere Wahrscheinlichkeit für sich und darf der Forschung nicht wieder verloren gehen. Dagegen bedürfen sowohl seine allgemeine Auffassung des religionsgeschichtlichen Prozesses als auch seine Beurteilung der kananäischen Numina und Jahwes Verhältnis zu ihnen in wichtigen Punkten der Korrektur und der Vertiefung.

In einem lange noch nicht nach Gebühr gewürdigten Aufsatz *Les textes paléo-assyriens et l'Ancien Testament* (RHR CX [1934] 29—65) hat der unermüdliche Erforscher der Kültepe-Texte Julius Lewy, von altassyrischem und altbabylonischem Material ausgehend, die Altsche Auffassung einer tiefgehenden Kritik unterzogen und ist zu positiven Erkenntnissen gelangt, die für die israelitische Religionsgeschichte von geradezu grundlegender Bedeutung sind. Diejenigen, die in den

Kültepe-Texten (etwa 2200 v. Chr.) zur Sprache kommen, sind assyrisierte Westsemiten — Lewy verwendet selber die Bezeichnung Amorit, die ich wie oben durch das neutralere „Westsemiten“ ersetze. Diese assyrisierten Westsemiten gebrauchten nun in ihren Eiden und Versicherungen die folgenden Ausdrücke:

1. *Aššur liṭṭul* „Aššur sei Zeuge“.
2. *Aššur u ilka liṭṭulā* „Aššur und dein Gott seien Zeugen“.
3. *Aššur u il abika liṭṭulā* „Aššur und der Gott seines Vaters seien Zeugen“.
4. *Aššur u Ilabrat liṭṭulā* „Aššur und Ilabrat seien Zeugen“.
5. *Aššur u Ilabrat il abini liṭṭulā* „Aššur und Ilabrat, der Gott unsres Vaters, seien Zeugen“.

Diesen Sachverhalt hat Lewy völlig einleuchtend folgendermaßen erklärt. Aššur ist der Gott des Landes, darum steht er voran oder sogar allein. Diese Westsemiten hatten sich Assyrien und damit dem höchsten Gotte des Landes unterworfen. Der zweite Gott *Ilabrat* (wahrscheinlich *il abrāt* „der Gott der Siedelungen“) gehörte, wie wir bestimmt wissen, nicht zum Hofstaate des Gottes Aššur und stand zu ihm in keinerlei Beziehung. Da er in den zitierten Formeln „der Gott unsres Vaters“, „dein Gott“, „der Gott deines Vaters“ genannt wird, so ist er offenbar der von den Vätern ererbte Gott dieser Westsemiten, ihr eigener Gott und Beschützer. Die auf assyrischem Gebiet wohnenden Westsemiten haben also eine doppelte religiöse Beziehung gekannt: einerseits zum Landesgotte, d. h. zum Reichsgotte Aššur, andererseits zu ihrem eignen altererbten westsemitischen Stammesgotte. Damit haben sie nur eine Regel befolgt, die sich im Orient von ältester Zeit bis zur hellenistischen Epoche beobachten läßt. Wer in ein Land einwanderte, hatte sich ohne weiteres dem Landesgotte zu unterwerfen, es blieb ihm aber unbenommen, seine eigenen Gottheiten auch weiterhin zu verehren, und so geschah auch im allgemeinen. Die Regel hatte allgemeine Gültigkeit: auch der Eroberer eines Landes mußte dem Landesgotte huldigen, um sich als rechtmäßiger Herrscher auszuweisen. Von Sargon von Agade (um 2600 v. Chr.) heißt es: „König Sargon fiel in Tuttul vor dem Gotte Dagan nieder. Wegen seines Gebets gab ihm Dagan das obere Land: Ma’eri, Jarmuti, Ibla bis zum Zedernwald und zu den hellen Bergen“. Hier wird also ein bestimmtes Gebiet deswegen dem Sargon zuteil, weil er den Gott des Gebietes, Dagan, anbetete und dieser sein Gebet erhörte; er nahm sozusagen das Land als Lehn aus der Hand des Landesgottes. Diesem von Lewy angeführten Beispiel ließen sich natürlich noch andere hinzufügen. Die späteren assyrischen und babylonischen Weltherrscher haben sich über diese Regel hinweggesetzt: ihnen galt die Herrschaft, die sie dem Reichsgotte und sich selber zu erringen bestrebt waren,

erst dann als vollständig, wenn sie die Kulte der lokalen Landesgötter vernichtet, ihre Heiligtümer niedergerissen und ihre Bilder und Tempelgeräte nach der Reichshauptstadt verschleppt hatten. Diese Weltherrscher haben den kleineren Völkern ganz einfach das Recht auf Leben abgesprochen. Aber der Achämenide Kyros ergreift nach uralter orientalischer Sitte Marduks Rechte und legitimiert sich dadurch als Herrscher von Babylon. Auch Kambyzes ist in Ägypten nicht anders verfahren, obgleich er dort aus besonderen, nicht ganz durchsichtigen Gründen gegen die fremden Götter oder wohl vielmehr gegen ihre Priester tobt. Erst Xerxes eignet sich die alte assyrische Vernichtungspraxis an und zerstört nicht nur den Marduktempel zu Babylon, sondern läßt auch die Akropolis, den Sitz der athenischen Götterwelt, in Flammen aufgehen.<sup>1</sup>

Lewy wendet nun das bei den alten Westsemiten festgestellte Schema auf die israelitische Urgeschichte an. Die Erzählungen von der vormosaïschen und der mosaïschen Zeit gebrauchen genau denselben Ausdruck „der Gott deines Vaters“<sup>2</sup>, der sich auch bei den alten Westsemiten findet. Als Gott sich Jakob in Beerseba offenbarte, sagte er (Gen. 46, 3): „Ich bin der 'El, der Gott deines Vaters“ (האֵל אֱלֹהֵי אַבְרָהָם). „Der 'El“, האֵל, steht hier genau so wie im Altwestsemitischen *ilum* von der Familien- oder Clangottheit.<sup>3</sup> In Ex. 3, 6 sagt der Gott, der sich Mose im brennenden Busch offenbart: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaks und der Gott Jakobs“. Ob es hier notwendig ist, mit Lewy die Worte „der Gott Abrahams“ usw. als Glosse aufzufassen, lasse ich dahingestellt. Ich bin nicht sehr geneigt, solche „Glossen“ anzunehmen. Die Verdeutlichung gehört mit zur Tradition, so wie sie uns überliefert ist, und ist in ihrer Auffassung der Ereignisse begründet: Mose hat ein Anliegen an das Volk Israel, das das Göttliche im Gotte Abrahams, Isaks und Jakobs offenbart weiß.

Nach Lewy war der Name des Patriarchengottes 'El Šaddaj. Der Hauptbeweis ist Gen. 49, 25 im Josephspruch:

מֵאֵל אֲבִיר וְיִצְרָח וְאֵל<sup>4</sup> שְׂדֵי וְיִבְרָכְךָ :

wo מֵאֵל אֲבִיר „der Gott deines Vaters“ im Parallelismus mit 'El Šaddaj steht und also mit ihm identisch ist. Ferner verweist Lewy auf Gen. 17, 1, wo der Gott sich Abraham als 'El Šaddaj vorstellt, Gen. 43, 14, wo

<sup>1</sup> Vgl. Verf., Die Religionen des alten Iran 347, 365.

<sup>2</sup> Lewy hebt mit Recht hervor, daß es einen Ausdruck „Gott der Väter“ im AT nicht gibt (a. a. O. 51).

<sup>3</sup> Darin muß ein sehr altertümlicher, später überholter Sprachgebrauch stecken. In späterer Zeit ist 'El der große Landesgott, der Stammesgott Jahwe wird dagegen 'Elohim genannt; s. weiter unten.

<sup>4</sup> M (= der masoretische Text) וְאֵל; die alten Übersetzungen dagegen (LXX, Pešitta) haben וְאֵל, das vollkommen sicher die ursprüngliche Lesart ist. Wie die Masoreten zu ihrem וְאֵל gekommen sind, ist mir unklar.



Jakob seine nach Ägypten abreisenden Söhne dem Schutz des 'El Šaddaj empfiehlt, und Gen. 48, 3, wo Jakob dem Joseph erzählt, daß 'El Šaddaj sich ihm bei Lüz geoffenbart habe. In allen diesen Fällen gibt die LXX 'El Šaddaj mit ὁ θεός σου bzw. ὁ θεός μου wieder, was offenbar auf alter Tradition beruht. In Ex. 6, 2 sagt Gott zu Mose: „Ich habe mich Abraham, Isak und Jakob als 'El Šaddaj offenbart“; hier setzt die LXX für שׂרַי בְּאֵל שַׁדַּי θεός ὢν αὐτῶν. Alt scheint diese Benennung 'El Šaddaj, weil hauptsächlich an Stellen vorkommend, die der sog. Priesterschrift zugeschrieben werden (Gen. 17, 1; 48, 3; Ex. 6, 3), als eine späte und sekundäre, auf priesterlicher Spekulation beruhende Verwendung des an sich uralten Gottesnamens auffassen zu wollen (a. a. O. 10 ff.). Nun ist es schon an sich mißlich, den späten und sekundären Charakter einer Vorstellung ohne weiteres aus ihrem Vorkommen in der Priesterschrift zu folgern, denn gerade diese Quelle — oder was man als diese Quelle betrachtet — hat massenhaft uraltes Material bewahrt, und die „priesterliche Spekulation“, die in ihr überall die ursprüngliche Tradition getrübt haben soll, hat vielleicht letzten Endes ebensogut Anspruch auf Ursprünglichkeit wie die sagenhafte Ausgestaltung der Stoffe. Aber selbst wenn man die Priesterschrift nicht für beweiskräftig hält, so bleiben doch zwei so alte und bedeutsame Stellen wie Gen. 49, 25 (Jakobssegens) und 43, 14 (E). Wir werden also mit Lewy daran festhalten müssen, daß gerade 'El Šaddaj in sehr alter Zeit zu den Patriarchen in engster Beziehung stand.

Damit ist nun zwar das von Alt gestellte Problem um einen Schritt verschoben, aber es ist nicht aus der Welt geschafft, wie Lewy zu meinen scheint. Denn es bleiben immer noch die zweifellos sehr alten und primitiven Namen „der Gott Abrahams“, „Isaks Schreck“ und „der Starke Jakobs“, auf deren Erklärung Lewy mit keinem Wort eingeht, ebensowenig wie er „dem Gotte Nahors“ (Gen. 31, 53), der für Alt geradezu den Angelpunkt der Beweisführung bildet, irgendeine Aufmerksamkeit widmet. Lewy scheint vorwiegend an der Anonymität, wenn man so sagen darf, der von Alt angenommenen Familiengötter Anstoß zu nehmen; es liegt ihm daran, zu beweisen, daß sie wirklich benannte und auch sonst bekannte Götter waren. Das mag auch das Endergebnis der Entwicklung sein, damit ist aber nicht gesagt, daß es von Anfang an so gewesen ist. Alts religionsgeschichtliche Rekonstruktion des Typus „Gott des N. N.“ scheint mir einwandfrei. Wenn es sich da um einen spezifisch nomadischen und beduinischen Göttertypus handelt, so ist von vornherein zu erwarten, daß er für die Patriarchenreligion wesentlich gewesen sein soll, und Lewy selber faßt Abraham als einen nomadischen Eindringling ins bebaute Land auf. Alts These erklärt die erstaunliche Tatsache, daß noch in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten ein

Gott ganz einfach als „Gott des N. N.“ eingeführt werden konnte. Jedenfalls ist Lewys Versuch, Alts Deutung des nabatäischen und palmyrenischen Materials zu entkräften, nicht ganz gelungen. Er führt gegen Alt ins Feld, daß die nabatäischen Inschriften auch von Dusares als „dem Gott unsres Herrn“ (d. h. des Königs) reden.<sup>1</sup> Alt war auf den Fall aufmerksam, wußte zwar damit wenig anzufangen, war sich aber schon darüber im Klaren, daß es sich hier um eine besondere Form königlicher und staatlicher Religion handelt<sup>2</sup>, und damit war er tatsächlich mehr im Recht, als er damals ahnen konnte. Jetzt, nach den Untersuchungen Lewys, werden wir sagen müssen: die Formel „*Dūšarā*, der Gott unsres Herrn“ vertritt die Stelle, die in den Kültepe-Texten der Landesgott Aššur innehat. Die nabatäischen Inschriften geben genau derselben doppelten religiösen Beziehung Ausdruck, die in den Kültepe-Texten zutage tritt: der Beziehung einerseits zum Reichs- und Landesgott, andererseits zum Familiengott.

Einen Anhaltspunkt für die Beurteilung des trotz aller Erörterungen noch dunklen Namens *Šaddaj* gibt wohl der oben angeführte altwestsemitische Personennamen *Ha-li-sa-da*, den ich als ‘*Al-šadā*’ deute und „*Al* ist (mit) *Šadā* (identisch)“ übersetze. *Šadā* kann ein \**šaddā* vertreten und mit *šaddaj* identisch sein<sup>3</sup>; dieser Gott ist also als altwestsemitisch anzusprechen. Da wir auf vorisraelitischem palästinischem Boden für „altwestsemitisch“ getrost „amoräisch“ setzen dürfen<sup>4</sup>, so ist ‘*El Šaddaj*’ als eine alte amoräische Gottheit in Palästina aufzufassen. Da nun aber der Name ‘*Al-šadā*’ die beiden Götter ‘*Al*’ und *Šaddaj* identifiziert, da ferner der Gott *Šaddaj* regelmäßig ‘*El Šaddaj*’ heißt und ‘*El*’ im prägnanten Sinne vorzugsweise von ‘*Al*’ gebraucht wird (s. oben), so liegt es am nächsten, *Šaddaj* ganz einfach als einen Beinamen von ‘*Al*’ aufzufassen und in ‘*El Šaddaj*’ einen mit ‘*El Eljōn*’ parallelen Namen zu sehen. Einen unumstößlichen Beweis für die Identität der Begriffe ‘*El Eljōn*’ und *Šaddaj* haben wir nun tatsächlich in den berühmten Versen, in denen sich Bileam als Seher einführt, Num. 24, 16:

נאם שמע אמרי-אל וידע דעה עליון  
 מחזה שדרי יחזה נפל וגלוי עינים:

<sup>1</sup> a. a. O. 51.

<sup>2</sup> Der Gott der Väter 37 f.

<sup>3</sup> Die Etymologie bleibt nach wie vor dunkel. Das AT bringt *Šaddaj* in einem Wortspiel mit שׂר „Gewalt, Gewalttat“ zusammen (Jes. 13, 6), und das kann sehr gut auch als Etymologie gelten. In *šaddaj*: \**šaddā* könnte der bekannte Wechsel zwischen *el-‘alif el-maqšūra* und *el-‘alif el-mamdūda* im Arab. widergespiegelt sein; wir hätten es mit einem ursprünglichen Wortpaar *šaddaj*: \**šaddā*’ zu tun, das wohl am ehesten als Kollektiv aufzufassen wäre: „die gewalttätige, kriegerische Schar“. Die Namenbildung ‘*El Šaddaj*’ wäre dann mit *Jahwe Šebā’ōt* vergleichbar. Ein solcher Name würde gut auf den Landesgott passen, der ja auch Kriegsgott ist.

<sup>4</sup> S. oben S. 330 Anm. 1.

„Spruch dessen, der 'Els Worte hört und 'Eljōns Wissen kennt, der ein Gesicht von Šaddaj schaut, hingesunken und die Augen geöffnet.“

Für שרר in den Bileam-Sprüchen hat der Samaritanus שרה, was sehr schön zur altwestsem. Form *-sa-da = -šadā* stimmt. In der Namenbildung wechseln bisweilen 'El und Šaddaj miteinander, vgl. *Šūrī-šaddaj : Šūrī-ēl* „mein Felsen ist Šaddaj bzw. 'El“, *'Ammī-šaddaj : 'Ammī-ēl* „mein Verwandter ist Šaddaj bzw. 'El“. Wenn dem so ist, so gehört die Benennung 'El Šaddaj überhaupt nicht der alten Stufe der Familien- und Clangötter an, sondern der auch sehr alten Stufe der Übernahme des 'El 'Eljōn-Kultus in Palästina, von der sofort die Rede sein wird. Wenn 'El Šaddaj ein Synonym von 'El 'Eljōn ist, so gehört es zu dem zweiten der von Lewy festgestellten Göttertypen, dem Typus der großen Landesgötter. Denn daß 'El 'Eljōn gerade diesen Typus vertritt, das hat Lewy schlagend dargetan in einer tieferschürfenden, zu wichtigsten Ergebnissen führenden Analyse des heiß umstrittenen Kap. 14 der Genesis, der Hauptstelle für 'El 'Eljōn im AT.

Der Höhepunkt dieses Kapitel ist bekanntlich die Schlußszene, in der Melchisedek (מלכיצדק), der König von Šalēm und der Priester des 'El 'Eljōn, dem von seinem Sieg zurückkehrenden Abram mit Brot und Wein entgegentritt und ihm den Segen seines Gottes 'El 'Eljōn zuspricht, worauf Abram ihm den Zehnten seiner ganzen Beute gibt. Lewy erklärt die Szene völlig einleuchtend so, daß Abram sich dem Landesgotte unterwirft und dadurch das Recht erwirbt, im Lande zu wohnen. Abram wird als עברי Hebräer bezeichnet (14, 13), und es heißt dann, daß er im Hain des Amoräers Mamre (באלוני ממרא האמרי) saß und daß Mamre und seine Brüder 'Eškol und 'Aner<sup>1</sup> mit Abram im Bund waren. Das Wort עברי ist seit langem mit akk. *ħabiru* zusammengestellt worden, und die Gleichung kann als vollkommen gesichert gelten; nur ist nicht die Bedeutung des *ħabiru* nach עברי, sondern umgekehrt die Bedeutung des עברי nach *ħabiru* zu bestimmen. Die Bedeutung des

<sup>1</sup> Man hat immer von diesen Namen viel Aufhebens gemacht und in ihnen einen besonders schlagenden Beweis für die Torheit des Erzählers erblickt. Allerdings steht ihr völlig sekundärer Charakter fest; daß Mamre, 'Eškol und 'Aner nur als *heroes eponymi* bekannter Ortschaften auf der Bühne erscheinen, hat schon Nöldeke ausgesprochen. Aber so vollständig toll und verkehrt, wie man vorgibt, ist doch die Sache nicht. Es ist nicht so, als ob einem modernen Leser Berlin, Potsdam und Leipzig plötzlich als handelnde Personen vorgeführt werden würden. Wenigstens Mamre kann sehr gut ein alter Personennamen sein, und die ganze Art der Namenbildung bot dem damaligen Zuhörer nichts Auffälliges; wußte er doch, daß Sichem nicht nur eine Stadt, sondern auch der Sohn Ĥamōrs ist, und daß Rimmōn, das einen Ort, einen Gott und einen Mann bezeichnet, „Granatapfel“ bedeutet. Was dem Rimmōn recht ist, kann dann auch dem 'Eškol billig sein. 'Aner ist wohl nicht semitisch.

*habiru* läßt sich aber nunmehr mit vollkommener Sicherheit feststellen<sup>1</sup>: Es bedeutet einen Mann ohne Grundbesitz und feste Wohnung, und so konnten in den Randgebieten des bebauten Landes besonders die Nomaden und Beduinen bezeichnet werden, die dort sowohl als Sklaven wie auch als Kaufleute und Söldner auftraten. Der Nomade Abram hat sich also den seßhaften Amoräern Mamre, 'Eškol und 'Aner angeschlossen, und jetzt legitimiert er sich als Landesangehöriger.

Der 'El 'Eljōn ist also durchaus kein beliebiges kleines Ortsnumen, zu dem ihn Alt gemacht hat, sondern im Gegenteil der große Landesgott. Er ist „der Besitzer<sup>2</sup> des Himmels und der Erde“, קִנְיָה שְׁמַיִם וָאָרֶץ, Himmelsgott und Landesgott zugleich (14, 19). Er trägt aber auch einen besonderen Namen. Sein Priester Melchisedek residiert in *Šātēm*, was also der alte Name der Stadt des 'El 'Eljōn ist. Nun ist aber nach Lewys glänzendem Nachweis dieser Stadtname so zu beurteilen wie so viele andere, die einfach mit dem Namen des dort ansässigen Gottes benannt sind. *Šātēm* ist der Name des 'El 'Eljōn, darum heißt auch seine Stadt so oder vollständiger ירושלם Jerusalem, eigentlich „Gründung des *Šātēm*“.<sup>3</sup> Dieser *Šātēm*, ursprünglich *Šalim*, war aber der große, überall verehrte, westsemitische, „amoräische“ Gott. Schon in den Kültepe-Texten begegnen uns Namen, die mit *Šalim* zusammengesetzt sind: *A-bu-ša-lim* oder *Ab-ša-lim* „der Vater ist Šalim“, *Ī-lī-ša-lim* „mein Gott ist Šalim“, *Aḫ-ša-lim* und *Ša-lim-a-ḫu-um* „der Bruder ist Šalim“, *Ša-lim-A-šur* „Šalim ist Ašur“, wo also der westsemitische Hauptgott mit dem assyrischen Reichsgott identifiziert wird, und schließlich, außerordentlich wichtig, *Ša-lim-ḫa-lu-um* „Šalim ist 'Al“, wo die von Lewy geforderte Identität zwischen Šalēm und 'El 'Eljōn bereits ausgesprochen ist.

In den Ras-Šamra-Texten kommt שַלִם = Šalim auch vor, aber in eigenartigem Zusammenhang: hier scheint er nebst seinem Zwillingsbruder שַחַר = Šaḫar der Sohn des höchsten Gottes 'El zu sein.<sup>4</sup> Im

<sup>1</sup> S. Lewy, Les textes paléo-assyriens 33 ff. und v. Soden in OLZ 1935, 433—434 und daselbst angeführte Literatur.

<sup>2</sup> Besitzer und damit auch Schöpfer; die beiden Begriffe werden nicht geschieden. Vgl. Dt. 32, 6.

<sup>3</sup> Vgl. auch den Namen אַרְיַאֵל Jes. 29, 1 < אַרְיַאֵל \*, \**irī-* > \**irī-* || *irū-*. 'El kommt also parallel mit *Šātēm* in der Namengebung der Stadt vor. Über Identität zwischen Gottesnamen und Landes- bzw. Stadtnamen s. Lewy, Les textes paléo-assyriens etc. 43—49. — Daß אַרְיַאֵל יְרִימֵי ein rein semitisches Wort in der Bedeutung „Gründung“ ist, steht für mich über jeden Zweifel fest; abschließend Lewy, a. a. O. 61 Anm. 77. Jirkus am Orientalistentag in Bonn 1936 vorgetragene Ansicht, אַרְיַ sei ein hethitisches Element, ist überflüssig und unwahrscheinlich.

<sup>4</sup> In dem von Virolleaud „Naissance des dieux gracieux“ genannten Epos; s. James A. Montgomery and Zellig S. Harris, The Ras Shamra Mythological

Phoen. sind Namen wie יכנשלם (vgl. oben *Ia-ku-un-a-li*) „Šalim ist fest“, שלמבעל „Šalim ist Herr“ (oder Ba'al, vgl. *Ša-lim-A-šur*) und ברחשלם „Tochter des Šalim“ belegt.

Die alte normale Form dieses Gottesnamens war offenbar *Šalimu*. Es kommen aber auch andere Formen vor. Im Westsem. konnte dafür \**Šalāmu* > hebr. *Šālōm* eintreten, ganz wie neben \**qadišu* > hebr. *qādēš* ein \**qadāšu* > *qādōš* steht, die dann aus religiösen Gründen differenziert worden sind. Dieses \**Šalāmu* erscheint dann in der Namenbildung: neben altem *Abu-šalim* stand ein *Abu-šalāmu*. So heißt der aramäische König, der zur Zeit Adad-nirari's II. (911—891) über die Aramäer im Quellengebiet des *Hābūr* herrschte, *A-bu-Sa-la-mu* = aram. *Abu-Šalām*, genau der hebr. Form אבשלום Absalom entsprechend, wie zur selben Zeit der Sohn Davids in Israel hieß.

Im Akkad. gab es statt \**šalāmu* die Form *šulmu*, die sich zu \**šalīmu* verhält wie \**qudšu* > hebr. *qódeš* zu \**qadišu* > hebr. *qādēš*. Die Assyrer haben den westsemitischen Gott Šalim aufgenommen, aber seinen Namen mit dem sehr häufigen westsemitischen Göttersuffix *-ān* erweitert vorgefunden und ihn dann an ihr *šulmu* angepaßt, den Gott also *Šulmānu* genannt. Adad-nirari I. (1310—1281), der kräftige Vorstöße gegen den Westen machte, nannte seinen Sohn *Šulmānu-ašaridu* „Šulmānu ist der erste an Rang (unter den Göttern)“. Das bedeutet, wie Lewy auch hervorhebt, daß Adad-nirari seine kriegerischen Erfolge im Westen der Gnade des dort herrschenden Gottes Šulmānu zuschrieb und ihn zum Dank dafür an die Spitze des Pantheons setzte. Im Namen des Kronprinzen liegt ein religionspolitisches Programm. Genau so wie Sargon von Agade sich als rechtmäßiger Besitzer eines bestimmten Gebietes dadurch legitimierte, daß er sich dessen Gotte Dagan unterwarf, so konnte nun Adad-nirari auf alle Länder, über die der Gott Šulmānu gebot, d. h. auf den ganzen Westen Anspruch machen. In den Namen Aššur und Šulmānu liegt das ganze politische Programm des assyrischen Reiches beschlossen. Auch in neuassyrischer Zeit spielt Šulmānu in der großköniglichen Politik eine hervorragende Rolle; den programmatischen Namen *Šulmānu-ašaridu* trugen mehrere Könige, als letzter Salmanassar V., der Zerstörer Israels (727—722).

Auf den von Lewy gewonnenen Erkenntnissen hat die Forschung jetzt weiter zu bauen. Dabei gilt es zunächst festzustellen, welchen Inhalt der Begriff *šlm* hat, der als geeignet befunden worden ist, das Wesen des höchsten Gottes auszudrücken. Das Substantiv *šālōm* darf man bekanntlich nicht immer mit „Friede“ wiedergeben, obgleich der Friede auch zu seinem Bedeutungsbereich gehört. *Šālōm* bedeutet tatsächlich

Texts (Memoirs of the American Philosophical Society IV, 1935), Poem C, Vs. 50 ff. und Glossar s. v. שלם.

„Wohlergehen“ oder „Erfolg“ oder statisch „gute, richtige, harmonische Verhältnisse“, wo alles so geht wie es soll.<sup>1</sup> *Šālōm* ist Gedeihen im Irdischen, richtiges Verhältnis zum Gotte und zu den Menschen, gutes Regiment, Gesundheit und dergleichen mehr. Im Kriege bedeutet *šālōm* Erfolg, Sieg. II Sam. 11, 7 erkundigt sich David bei Uria nach dem *šālōm* Joabs, nach dem *šālōm* des Volkes und dem *šālōm* des Krieges; er erkundigte sich also u. a. danach, ob der Krieg glücklich und erfolgreich verlaufe. Auf einen von *šālōm* begleiteten Krieg folgt auch *šālōm*: Friede, Glück, Ruhe, Gedeihen. *Jer. 12, 5* ist ein Land, wo keine Gefahr droht. Das Adj. *šālēm* bedeutet „vollständig“, auch „vollendet“; die Israeliten sind *šālēmim* אֲחֵרֵינוּ, d. h. sie sind aufrichtig und meinen es gut mit uns, sagt *Ḥamōr* zu den Leuten von Sichem Gen. 34, 21; euer Herz sei *šālēm* mit Jahwe, d. h. möge im richtigen Verhältnis zu ihm stehen I Reg. 8, 61 usw. Es versteht sich von selbst, daß der Gottesname eigentlich das Glück, das Wohlergehen und den Erfolg ausdrückt. *Šālēm* ist „der Erfolgreiche“ oder der, bei dem jeder Erfolg, *šālōm*, ist; darum kann er selber *Šālōm* heißen. Seine Hauptfunktionen als Landesgott sind, im Krieg Sieg zu verleihen und im Frieden das Land gedeihen zu lassen; er ist Kriegsgott und Friedensgott zugleich. „Gesegnet sei 'El 'Eljōn, der dir deine Feinde in die Hand gegeben hat“ (Gen. 14, 20) — gerade deswegen wird er *Šālēm* genannt. Dieser 'El 'Eljōn, der auch *Šālēm* heißt, gehört zu einem weit verbreiteten Typus von Göttern, der im römischen Janus, dem doppelgesichtigen Gotte des Krieges und Friedens, seinen bekanntesten Ausdruck gefunden hat. Mit ihm nahe verwandt ist der altiranische Mithra<sup>2</sup>: „Du, o Mithra, bist den Ländern böse und sehr gut zugleich, du, o Mithra, bist den Menschen böse und sehr gut zugleich, denn du, o Mithra, waltest über Frieden und Unfrieden der Länder“ (Yašt 10, 29). Wie dem Janus die Göttin des Herdes, Vesta, zur Seite steht, so dem Mithra die Fruchtbarkeitsgöttin *Ardvi Sūrā Anāhitā*.<sup>3</sup> Allem Anschein nach hat nun auch *Šālēm* einen weiblichen Paredros gehabt. Jedenfalls gibt es im Assyrischen eine Göttin *Šulmānītum*, die „die Ištār von Urusalim (= Jerusalem)“ genannt wird und deren Name offensichtlich mit *Šulmānu* zusammenhängt.<sup>4</sup> Auf palästinischem Boden hätten wir *Šlēmūt* zu erwarten. Nach meinem bestimmten Dafürhalten steckt dieser Name tatsächlich in *הַשְּׁלֵמִית* Sulamith Cant. 7, 1 — die absonderliche Vokalisation, vielleicht zunächst vom Ortsnamen *שְׁלֵמָה* in Issaskar geholt<sup>5</sup>, ist nur dazu da, die richtige, später wohl als anstößig empfunden

<sup>1</sup> Über den Begriff *šālōm* vgl. Johs. Pedersen, *Israel I—II*<sup>2</sup>, Kopenhagen 1934, 205 ff.

<sup>2</sup> Verf., *Die Religionen des alten Iran* 242.

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

<sup>4</sup> Zu diesem Problem Lewy, a. a. O. 63 Anm. 86.

<sup>5</sup> Die Nisbe-Form dazu lautet *שְׁלֵמִית* I Reg. 1, 3 usw.

dene Form *הַשְׁלֵמִית* zu beseitigen. Soviel ist sicher, daß die Beschreibung der Sulamith in Cant. 7 nur auf eine Liebesgöttin paßt.<sup>1</sup> Dazu der weibliche Eigennamen *שְׁלֵמִית*, von den Masoreten *Šēlōmīt* vokalisiert, aber ebensogut *Šēlēmīt* auszusprechen (Lev. 24, 11; I Chron. 3, 19).

Der Priester des 'El 'Eljōn bringt dem vom Kriege zurückkehrenden Abram Wein und Brot. Die Sache pflegt geringe Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, sie ist aber wichtig genug. In der Wüste gibt es keinen Wein, ein richtiger Wüstengott ist nie mit dem Wein verbunden, und richtige Nomaden sind keine Weintrinker. Der Wein ist ein typisches Kulturprodukt. Es besteht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der große Landesgott in Palästina speziell mit dem Wein verbunden war. Der Rausch ist vor allen anderen das Mittel, die göttliche Verückung in der Seele zu bewirken, sich dem Göttlichen zu nahen und die göttliche Gegenwart zu erleben; der Wein ist das edelste, göttlichste Erzeugnis des bebauten Landes und darum als der Inbegriff aller Güte des Landesgottes bewertet.<sup>2</sup> Der 'El 'Eljōn oder Šālēm ist der Weingott und Wein ist für seinen Kultus wesentlich. Aus dem AT ist das meistens nur indirekt zu beweisen. Aber überall, wo in der Jahwe-Religion der Wein erscheint, blicken die Züge des vorisraelitischen kananäischen Hochgottes, mit dem Jahwe verschmolzen ist, durch. Dieser Verschmelzungsprozeß wird uns im folgenden beschäftigen. Der Wüstengott Jahwe ist seiner Natur nach dem Wein abhold, und wo seine Verehrung nach strenger alter Sitte beobachtet wird, ist der Weingenuß verpönt. Jahwes Propheten haben gegen den Wein geeifert. Die Rechabiten Jer. 35, die offenbar strenge Jahwe-Verehrer im alten Stil waren, wohnten in Zelten, hatten keinen Ackerbau und keinen Weinbau und tranken keinen Wein. In diesem Zusammenhang ist von Bedeutung, daß die Sulamith Cant. 7 besonders nahe mit dem Weinbau verbunden ist (vgl. Vs. 13).

Der Priester des 'El 'Eljōn trägt den Namen *Malkī-šedeq* „mein König ist *Šedeq*“. Dieses *Šedeq* ist auch ein altwestsemitischer Gottesname, über den zuletzt G. Widengren das Nötige gesagt hat.<sup>3</sup> Im Altbab. finden wir den altwestsem. Namen *Su-mu-ši-id-gum* „Sohn des Šidq“; daneben kommt vielleicht eine Form *Šaduq* als Gottesname vor: *A-hi-ša-du-ug* „mein Bruder ist *Šaduq*“.<sup>4</sup> In dem bekannten Namen *Am-mi-sa-du-ga* liegt nach der gewöhnlichen Annahme das Verbum *šaduqa* vor: „mein Verwandter

<sup>1</sup> So zuerst P. Haupt, *Biblische Liebeslieder* 1907, dem sich Lewy anschließt, a. a. O.

<sup>2</sup> Danach ist die Noah-Erzählung Gen. 9, 20–27 zu beurteilen. Noah ist Urbauer und Urbauer; er ist der Erstling des Ackerbaulandes, und deswegen beginnt er sein Werk mit Weinbau.

<sup>3</sup> *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study*, Uppsala 1936, 71, 322 f.

<sup>4</sup> So Theo Bauer, *Die Ostkananäer* 80.

ist gerecht“. Welche Form in den südarab. Personennamen צדקאֵל, צדקֵהָר, צדקֵאֵמֶר steckt, läßt sich nicht ausmachen; nichts steht der Annahme im Wege, daß im ersten Gliede auch hier *šidq-* steckt: „Ilu ist Šidq“, „Attar ist Šidq“, „MR ist Šidq“. Ebenso unbestimmbar ist die Form, die im altaram. צדקֶרֶמֶן auftritt: der Name kann sowohl „Šidq ist Rammān“ als auch „Rammān ist gerecht“ besagen. Auf moabitischem Gebiet findet sich der Eigenname כַּמְשַׁדֶּק, der als „Kemōš ist Šidq“ aufzufassen sein dürfte. Im Phoen. ist ein Gott צדק *Sidq* = hebr. *Šedeq* bezeugt, teils durch den Eigennamen צדקֶמֶלֶךְ „Šedeq ist König“ (vgl. מללֵכִי צדק), teils durch eine Notiz bei Philo von Byblos, der den Namen mit *Συδουκ* wiedergibt. Das Wort *šidq-* ist ein Parallelwort zu *šlm*; es bezieht sich ursprünglich auf das richtige Verhalten in allen Lagen des Lebens<sup>1</sup>, darum kann es im Arab. „Ungestüm, Heftigkeit“ bedeuten<sup>2</sup>, weil dies zum richtigen Verhalten des Kriegers gehört, schließlich auch „Erfolg“. Es steht also zu vermuten, daß der altwestsem. Gott צדק nur ein Sondername für Šalim ist. Richtig heißt ein König von Jerusalem אֲדֹנֵי צדק „mein Herr ist Šedeq (Jos. 10, 1. 3), und die Benennung von Jerusalem als עִיר הַצֶּדֶק (Jes. 1, 26) und die von Kanaan als נִירָה צדק „Aue Šedeq's“ (Jer. 31, 23), ursprünglich gewiß ganz mythologisch zu fassen, leben noch bei den Propheten in umgedeuteter Bedeutung fort. Šedeq und Šālōm treten zusammen auf in einer späten Psalmenstelle, wo das Mythologische nur als abgeblaßtes poetisches Klischee weiterlebt: „Gnade und Wahrheit (חֶסֶד וְאֱמֻנָה) begegnen sich, Šālōm und Šedeq küssen sich; Wahrheit sprießt aus der Erde empor, Šedeq blickt nieder vom Himmel; auch Jahwe gibt, was gut ist . . . Šedeq geht vor ihm her“ (ψ 85, 11—14). Selbstverständlich hat der Dichter dieser Stelle nicht an die Götter Šālōm und Šedeq gedacht, sondern an Jahwes Eigenschaften „Friede“ (oder „Erfolg“) und „Gerechtigkeit“, die von ihm gewählte Ausdrucksweise wäre aber unmöglich gewesen, wenn die Redensart ihm nicht als altes Klischee vorgelegen hätte; die poetische Bildsprache birgt hier wie oft alte Mythologie.

Dadurch, daß wir jetzt den neuen Namen *Al(u)* für diesen Gott haben feststellen können, hat sich der religionsgeschichtliche Gesichtskreis für ihn bedeutend erweitert. Die Gottesgestalt 'Al—'El 'Eljōn—'El Šaddaj—Šalim—Šulmānu—Šidq wird schon greifbarer. Daß sein Herrschaftsgebiet sich über das ganze Westland, über ganz Amurru gestreckt hat, steht durch Lewys Untersuchungen fest, und nur dadurch versteht man, wieso nach dem 14. Kap. der Genesis, wo Abrams Unterwerfung unter den Landesgott erzählt wird, in Kap. 15 an ihn die Verheißung ergehen kann: „Deinem Samen werde ich dieses Land geben

<sup>1</sup> Vgl. Johs. Pedersen, *Israel I—II*<sup>2</sup>, 262 ff.

<sup>2</sup> S. *Lisān el-arab* s. v. *šdq*.



vom Strom Ägyptens bis zum großen Strom, dem Strom Euphrat“ (Gen. 15, 18).

Die Hauptstätte dieses vielnamigen Gottes, wenigstens im Süden des Westlandes, vielleicht überhaupt, muß Jerusalem gewesen sein; nur so versteht man die politische Bedeutung dieser Stadt sowohl vor wie nach der israelitischen Eroberung. Es ist aber für die israelitische Geschichte verhängnisvoll geworden, daß es noch eine andere bedeutende Kultstätte des Gottes im Lande gab: Sichem. Denn diese Stadt trug in der Zeit, die man als die Patriarchenzeit betrachtet, den Namen *Šätēm*. Das geht so klar wie nur immer möglich aus Gen. 33, 18 hervor: *וַיבֵּא יַעֲקֹב יְעִקָּב עִיר שֵׁכֶם*, das doch schlechterdings nicht anders bedeuten kann als: „Und Jakob kam nach *Šätēm*, der Stadt Sichems“. So haben es auch die alten Übersetzungen verstanden, und der Samaritanus ersetzt noch dazu *שֵׁכֶם* mit *שָׁלוֹם*, das gewiß nicht „in Frieden“ übersetzt werden kann, sondern die oben besprochene, schon in *A-bu-sa-la-mu אבשלם* vorliegende Form des Gottesnamens vertritt. Die übliche Wiedergabe „Jakob kam wohlbehalten nach der Stadt Sichems“ ist eine moderne Verwässerung, die vorgeschlagene Textänderung *בְּשָׁלוֹם* „in Frieden“ ist unzulässig und wenig mehr als eine Textfälschung. — Darum hat Sichem auch in der frühesten israelitischen Geschichte eine hervorstechende Rolle gespielt; darüber weiterhin mehr.

Kehren wir nun einen Augenblick zur Erzählung in Gen. 14 zurück. Die Begebnisse, von denen hier die Rede ist, haben von jeher den Auslegern das größte Kopfzerbrechen gemacht.<sup>1</sup> Wo fände sich sonst in der alten Geschichte eine solche Konstellation von Königen? Hauptperson und Führer der antikananäischen Koalition ist Kedorla'omer, dessen Name schon längst als ein elamisches *Kudur-lagamar* gedeutet worden ist. *Lagamar* ist eine elamische Göttin, und das Element *Kudur-* findet sich in elamischen Königsnamen; *Kudur-lagamar* aber, obgleich an sich gut elamisch, ist nicht aufgetaucht. Lewy<sup>2</sup> macht einen raschen Sprung von *Kudur-lagamar* zu *Kudur-Mabuk*, der um 2000 in Elam herrschte, der aber offensichtlich ein verkappter Amoräer war, einen amoräischen Familiengott verehrte, sich „König von Amurru“ nannte und sich darum wohl auch im Westen zu schaffen machte. In Amrafel — ursprünglich *Amrapel* gesprochen — den großen Hammurabi wiederzuerkennen, habe ich gar keine Schwierigkeit; es dürfte sich um die späte Fortsetzung

<sup>1</sup> Die exegetische Arbeit an diesem Kap. findet man bei Proksch, Die Genesis übersetzt und erklärt<sup>2</sup>, 1924 (Kommentar zum AT, hrsg. von E. Sellin), 500 ff. zusammengestellt. Ich verweise ein für allemal auf diesen Kommentar, Meine Ansichten über die Namen in Gen. 14 scheinen sich weitgehend mit denjenigen Böhls zu decken.

<sup>2</sup> a. a. O. 57.

des altbab. Eigennamens *Hammurapi-ilu* handeln, sei es, daß man diesen Eigennamen mit dem Namen des Königs selber verwechselte, oder der König wirklich den Völkern Vorderasiens als „Hammurapi der Gott“ bekannt war. Aber Kudur-Mabuk und Hammurabi waren sicher nicht Zeitgenossen. Arj k König von Ellasar ist völlig rätselhaft; mit *Eri-aku* als Namen des Königs Rim-Sin von Larsa, des Sohnes des Kudur-Mabuk, scheint es nicht viel zu sein, und *Ellasar* ist nicht unbedingt Larsa. Arj k heißt Dan. 2, 14 der Chef der Leibwache Nebukadnessars, und hier möchte man doch am ehesten an ein \**Aryauka* „der kleine Arier“<sup>1</sup> denken, denn das Bild des Hofes Nebukadnessars ist im Danielbuch in persisch-parthischen Farben gemalt. Sollte in Arj k von Ellasar schließlich ein Mitanni-Arier von Assyrien spuken? אֱלֹסֵר könnte gut ein \*'il-'aš(š)ur „Gott Assur“ vertreten; *Aššur-ah-iddin* wird im Hebr. mit אֱסַרְחַדְדִּין *Esar-hadd n* wiedergegeben; zu אֱל in Ortsnamen vgl. אֱלֵעֵלָה „Gott 'Al “ in Ruben (s. oben), אֱלֵקָרַשׁ „Gott Q s“<sup>2</sup>, Geburtsstätte des Propheten Nahum, unbestimmter Lage, und, mit *Ellasar* direkt vergleichbar, אֱלֵמֶלֶךְ *'Alammelek*<sup>3</sup> Ort in Ašer Jos. 19, 26. Tid'al, König der Gojim, ist schon in der alten Erzählung schemenhaft, wie eben die Bezeichnung „König der Gojim“ zeigt; denn Gojim „Völker“ steht hier ganz einfach als Verlegenheitsausflucht für vergessene V lkernamen, genau so wie islamische Verfasser in ihren *'isn d's*, wenn ihnen ein Name der Tradentenkette entfallen oder unleserlich geworden war, dafür *Ful n ibn Ful n* „N. N. Sohn des N. N.“ setzen. *Tid'al* dem hethitischen Namen *Tudhalijaš* (Nominativ) gleichzusetzen, steht formal wohl nichts im Wege, und sachlich würde es nicht schlecht passen<sup>4</sup>: *Tudhalijaš* war im hethitischen Reich ein gewöhnlicher K nigsname, derjenige *Tudhalijaš*, der um 1430 das jung-hethitische Reich gründete, war nicht der erste dieses Namens, und vielleicht galt *Tudhalijaš* nach außen überhaupt als hethitischer Urk nig und typisch hethitischer K nigsname. Die fünf antikanan ischen Könige können nicht einander nebengeordnet zur selben Zeit gedacht werden, wohl aber können sie die fünf vorderasiatischen Hauptv lker des 2. vorchristl. Jahrtausends vertreten: die Elamiter, die Babylonier, die Mitanni

<sup>1</sup> Die Deminutivendung *-auka* ist schon altiranisch, vgl. armen. Lehnw. *makoik* „kleines Boot“ < \**makauka* (arm. *-oi-* zeigt, daß bei der Übernahme aus dem Iran. *-au-* noch diphthongisch gesprochen wurde; das ist aber altiranische Lautstufe).

<sup>2</sup> אֱלֵקָרַשׁ ist wohl mit dem ersten Element in *Ka-uš-ma-la-ka* identisch (s. oben S. 342 Anm. 1); dazu dürfte wohl auch der aram. Götternamen אֱלֵקָרַשׁ der nabat. Inschriften gehören, obgleich die Zischlaute nicht stimmen.

<sup>3</sup> Eig. \**El-hammelek*. Es gibt die Lesungen אֱלֵמֶלֶךְ und אֱלֵמֶלֶךְ. Die von Ges.-Buhl gebotene Lesung אֱלֵמֶלֶךְ scheint nicht handschriftlich belegt zu sein. LXX *Ελιμελεκ*.

<sup>4</sup> Vgl. A. Götze, *Hethiter, Churriter und Assyrer*, Oslo 1936 (Institutet for sammenlignende Kulturforskning Ser. A: XVII), 52 ff.

und die Hethiter. Die Tradition enthält somit einen Widerschein alter Völkerverhältnisse, wenn auch die geschilderten Ereignisse: der große, von diesen Völkern gemeinsam unternommene Kriegszug gegen den Westen, völlig unhistorisch anmuten und es natürlich auch sind; es handelt sich um eine nachträgliche Geschichtskonstruktion, die verschiedene Völkerbewegungen und Eroberungszüge gegen den Westen in eins zusammenfaßt und in einem Blickpunkt zusammenschaut.

Die fünf Könige unterjochten auf ihrem Zug einen großen Teil der Bevölkerung im Osten und Süden des Westlandes, aber ihr Krieg gilt eigentlich den Königen von Sodom, Gomorrha, Adma, Šebojim und Šo'ar — lauter sagenhaften Städten an der Südspitze des Toten Meers. Der König von Sodom heißt *Bera'*, wofür die LXX *Bela'* gelesen hat; der Name sagt uns wenig, er sieht wie der eines Lokalnumens aus. Der König von Gomorrha heißt *ברשע Birša'*, LXX *Βαρσαα*; das kann aramäisch sein: *Bar-שע* „Sohn des *שע*“, dessen letztes Glied man versuchsweise mit *שך* (vgl. den Namen des Kananäers Gen. 38, 2) identifizieren könnte. Die Könige von Adma und Šebojim tragen interessantere Namen. Der von Adma heißt *שןאב* „Šin ist Vater“, wo *Šin-* genau dem aram. *שן* in *שןגללא*, *שןזרבן*, *שןכרצר* entspricht. Die beiden letzteren sind unzweifelhaft die assyrischen *Sin-zēr-ibni* „Sin hat Nachkommenschaft erzeugt“ und *Sin-šarr-ušur* „Sin schütze den König!“, dann muß wohl auch der Name *שןגללא*, der eine Gottheit in Teima bezeichnet<sup>1</sup>, dasselbe *שן* = *Sin* enthalten. Wahrscheinlich bezeichnet *ש* hier nicht *š*, sondern *ś*, und diese Aussprache wäre dann auch für das hebr. *שןאב* vorauszusetzen. Der König von Adma gehört also zum Kultkreise des assyrischen Mondgottes Sin. Der König von Šebojim heißt *שמאבר*, vokalisiert *Šem-<sup>2</sup>eber*, LXX *Συμοβοφ*, was auf eine Aussprache *Šim-<sup>2</sup>ober* hindeutet. In *Šim-* sehe ich das altwestsem. *sumu* = *šumu* „Sohn“ (s. oben), also „Sohn des *אבר*“. Dieses *אבר*, ob man es *'Eber* < \**'ibr-* oder *'Ober* < \**'ubr* ausspricht, kann zum St. *אבר* „stark sein“ gehören und wäre in solchem Falle ein mit *אביר יעקב* „der Starke Jakobs“ vergleichbarer Gottesname. Der Name des Königs von Šo'ar, „der kleinen Stadt“, die in der Sodomgeschichte Gen. 19 eine Rolle spielt, wird nicht mitgeteilt, dafür erfahren wir aber, daß die Stadt auch *Bela'* hieß. *Bela'* war der Name eines der Söhne Benjamins (Gen. 46, 21 usw.), und so hieß ein König von Edom (Gen. 36, 32). Wahrscheinlich ist es eigentlich der Name eines lokalen Gottes.

Man verwundert sich oft darüber, daß nun auch die Privatpersonen Loť und Abram in diese weltgeschichtliche Perspektive eingesetzt werden, aber durchaus zu Unrecht; denn Abram ist der Ahn von Israel, und Loť ist der Ahn von Moab und Ammon (Gen. 19, 30—38), und die

<sup>1</sup> In der aus dem 5. vorchristl. Jahrh. stammenden Inschrift CJS II, 113 aus Teima: Lidzbarski, Handbuch 447; Cooke, Text-book 195 ff.

ganze Geschichte zielt doch nur auf Abram hin. Loṭ, mit Sodom verbündet, wird in Mitleidenschaft gezogen, und vom Hain des Mamre des Amoräers eilt ihm Abram zur Hilfe. Er schlägt die fünf Könige — Abram hat Kanaan gegen den ganzen Osten verteidigt! — und verfolgt sie bis Hoba, zwanzig Stunden nördlich von Damaskus<sup>1</sup> — der Zuhörer muß die Ohren spitzen: schon der Ahn war dort droben im Norden und hat Sieg gewonnen! Loṭ wird befreit: also weiß der Zuhörer, daß Moab und Ammon nur der Großmut und der Bruderliebe des Ahnen Israels ihr Dasein verdanken.

Dem heimkehrenden Abram treten zwei Männer entgegen. Der König von Sodom begegnet ihm in Šāwē, dem Tal des Melek (עמק המלך), und Melchisedek, der Priesterkönig von Šalēm, bringt ihm Brot und Wein und den Segen seines Gottes 'El 'Eljōn. Abram gibt dem 'El 'Eljōn den Zehnten von seiner ganzen Beute, den König von Sodom aber, den König im Tal des Melek, weist er schroff ab, wenn dieser ihm seine wiedergewonnenen Güter anbietet und sich nur die ihm gehörigen Lebewesen vorbehalten will: „Ich erhebe hiermit meine Hand zu 'El 'Eljōn<sup>2</sup>, dem Besitzer des Himmels und der Erde, daß ich von allem, was dein ist, nicht einen Faden noch einen Schuhriemen nehmen will, denn du darfst nicht sagen: ich habe Abram reich gemacht“<sup>3</sup>; nur die Unkosten des Feldzuges möge er bezahlen und den verbündeten Amoräern ihren Anteil an der Beute geben. Man hat nie gebührend auf die scharfe Dialektik geachtet, die diese Schilderung durchzieht. Hier genügt es nicht, nur von der Großzügigkeit Abrams, von der aristokratischen Überlegenheit zu reden, mit der der Ahn den elenden Schuft aus Sodom abfertigt, ob-

<sup>1</sup> So nach Wetzstein; nach anderen nur eine halbe Stunde nördlich von Damaskus, wonach Hoba als ein alter Name für Damaskus aufzufassen wäre. S. Ges.-Buhl s. v.

<sup>2</sup> M „zu Jahwe, dem 'El 'Eljōn“; aber Jahwe stand nicht in den Vorlagen der alten Übersetzungen und ist gewiß sekundär. Sachlich war der Einschub vom Gesichtspunkte des AT aus ganz korrekt, denn für das AT sind Jahwe und 'El 'Eljōn identisch.

<sup>3</sup> Ich habe lange erwogen, ob der Erzähler nicht eigentlich *העשירי* „ich habe Abram dazu veranlaßt, den Zehnten zu geben“ statt *העשירי* „ich habe reich gemacht“ gemeint hat. Damit wäre der Parallelismus zwischen Melchisedek und dem König von Sodom vollständig. Der Gedankengang wäre dann: Abram gehört von Rechts wegen die ganze Beute, die er Kedorla'omer und seinen Verbündeten abgenommen hat. Der König von Sodom bittet um die Rückgabe wenigstens der Lebewesen, mit dem Hintergedanken, daß er dann der Sache den Anschein geben könne, als ob Abram ihm mit den Lebewesen den Zehnten bezahlt hätte, sowie er von der Beute dem Melchisedek den Zehnten gegeben hatte. Abram vereitelt aber diesen listigen Plan, indem er die ganze Beute an den König zurückgibt; dann kann vom Zehntengeben keine Rede mehr sein. Doch lege ich auf diese Vermutung wenig Gewicht. Alle alten Übersetzungen haben *העשירי* gelesen.

gleich der Stolz darauf in der Erzählung auch mitschwingt. „Der König von Sodom ging heraus (אֲרִיִּם) ... während Melchisedek Brot und Wein herausbrachte (הוֹצִיֵּן).“<sup>1</sup> Die zwei Männer treten in derselben Situation, im selben Raum auf, „das Tal des Melek“ muß dicht neben der Stadt Šälēm liegen; auf der einen Seite steht der König von Sodom, auf der anderen Seite Melchisedek, und es wird um die Seele Abrams gerungen. Hier steht der Vertreter des 'El 'Eljōn, dort der Vertreter allerlei lokaler Kulte, unter denen sich auch der Kultus des assyrischen Sin findet; und er steht im „Tal des Melek“. Dieses Tal ist uns bekannt; es verbarg zu Davids Zeiten ein trauriges Denkmal: dort hatte der Aufrührer Absalom, der keinen Sohn hatte, eine Maššeba errichtet, damit sie das Gedächtnis seines Namens bewahre (II Sam. 18, 18). Mir ist es nicht zweifelhaft, daß „das Tal des Melek“, עַמֶּק הַמֶּלֶךְ, mit dem Hinnomstal identisch ist. Dort liegt Tofet oder Tofte, „das auch dem Melek gehört“ (Jes. 30, 33), und wo Kinder geopfert wurden (II Reg. 23, 10 usw.). Dann kann aber der Name nicht mit „Königstal“ übersetzt werden; Melek kann nur Gottesname oder Gottesbezeichnung sein.<sup>2</sup> Abram hat eine Wahl zu treffen zwischen dem Melek in Hinnomstal und dem 'El 'Eljōn droben in der Stadt, und er wählt den 'El 'Eljōn.

Hier müssen wir etwas weiter ausholen. Nach der alten Völkertafel Gen. 10 erstreckt sich Kanaan von Sidon im Norden bis Gerar und Gaza, bis Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim im Süden (Vs. 19). Das ist so zu fassen: mit Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim beginnt das nicht-kananäische Land, und da Landesgrenze im Altertum immer auch Kultgrenze ist, so beginnt hier ein neues Kultgebiet, das dem kananäischen Landesgott nicht mehr untersteht. Die biblischen Nachrichten über Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim sind so zu deuten, daß hier ein im Grenzgebiete besonders erklärlicher Zusammen-

<sup>1</sup> Ein äußerst gewöhnlicher Redetypus, der aber meistens von den Auslegern unberücksichtigt bleibt. Vgl. Gen. 18, 33, um nur ein Beispiel herauszugreifen. Die Satzfolge Verbalsatz—zusammengesetzter Nominalsatz ist im Hebr. das gewöhnliche Stilmittel, Gegensätze auszudrücken. Der Verfasser dieses Kapitels hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, um die nahe Zusammengehörigkeit der Vs. 17 und 18 stilistisch hervorzuheben und die Antithese zwischen ihnen scharf herauszuarbeiten: nicht nur daß er das erwähnte antithetische Stilmittel gebraucht, er verwendet auch in den beiden einander gegenübergestellten Sätzen dasselbe Verbum אָרַץ. Nichtsdestoweniger wird exegetischerseits gerade zwischen Vs. 17 und 18 ein Riß in der Erzählung angenommen: die Melchisedek-Szene sei eine lose eingefügte Episode, s. z. B. Procksch, Die Genesis S. 502. Es ist wirklich undankbar, für solche Ausleger Hebräisch zu schreiben. Es ist eine Binsenwahrheit, daß es einmal Sondertraditionen über den König von Sodom und über Melchisedek gegeben hat, warum man sie aber gerade hier sucht, ist nicht recht verständlich.

<sup>2</sup> S. vorläufig meine Studien zum Hoseabuche 46 ff. 55 f.

stoß des Kultus des kananäischen Landesgottes mit einer jenseits der Grenze waltenden Kultform stattgefunden hat, daß Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim den Kultus des kananäischen Landesgottes nicht angenommen haben, und daß sie deshalb von diesem Gotte zerstört worden sind. Von der Geschichte dieses Zusammenstoßes gab es ursprünglich zwei verschiedene Fassungen, die zwei verschiedene Stufen der kananäischen Religionsgeschichte widerspiegeln. In der einen handelt es sich um Adma und Šebojim, in der anderen um Sodom und Gomorrha; daß die beiden parallel sind, hat man schon längst erkannt. Wohin die Adma- und Šebojim-Sage religionsgeschichtlich gehört, das wird aus der einzigen Stelle klar, wo Adma und Šebojim allein auftreten, nämlich Hos. 11, 8. In meinen Studien zum Hoseabuche (S. 89—90) habe ich ausgeführt, und ich bleibe dabei, bis mir eine wirkliche Widerlegung geliefert worden ist, daß in Vs. 7 der Gott 'Al als redend eingeführt wird, daß die Vs. 8—9 von ihm gesprochen sind, und daß sie eine schreckliche Drohung, eine Absage an Israel enthalten. Der Gott 'Al sagt: „Wie werde ich dich hingeben, Ephraim, dich preisgeben, Israel! Wie werde ich dich wie Adma machen, dich Šebo'im gleichsetzen!“ Die Adma- und Šebojim-Sage gehört somit in den Vorstellungskreis hinein, der den Gott 'Al zum Mittelpunkt hat. Religionsgeschichtlich besagt dies, daß die Städte Adma und Šebojim dem 'Al oder 'El 'Eljōn, dem in Jerusalem residierenden Gott der Amoräer, Widerstand geleistet hatten und von ihm vertilgt worden waren. Die Sage spiegelt die Kämpfe wider, die das Vordringen der Amoräer und ihrer Religion gegen Süden begleiteten. In der Sodom- und Gomorrha-Sage (Gen. 19) dagegen ist Jahwe der handelnde Gott; sie spiegelt also die Zeit wider, wo Jahwe der Landesgott von Kanaan geworden war — einerlei, ob eine ältere Sage jahwisiert oder die Sage in den Kreisen der Jahwe-Verehrer neu geschaffen worden ist. Die Namen der Städte sind wohl jedenfalls alt und echt. Es handelt sich um Städte, die in längst vergangenen Zeiten in den Religionskämpfen zerstört worden waren und deren Namen sich als warnende Beispiele der Auflehnung gegen die Landesreligion in der Erinnerung bewahrt hatten. Die wirklichen, geschichtlichen Ereignisse waren verblaßt, die Sage konnte frei schaffen. Sicher scheint jedenfalls zu sein, daß von einer wirklichen Naturkatastrophe in diesen Gegenden, wie sie die Erzählung Gen. 19 nahelegt, keine Rede sein kann. Die Sage Gen. 14 hat die ursprüngliche Form des religiösen Gegensatzes zwischen zwei Kulturen treu bewahrt.

In Gen. 14 treten Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim zusammen auf. Zusammen werden die vier Städte nur noch in der klischeeartigen Aufzählung Dt. 29, 22 erwähnt, woraus übrigens hervorgeht, daß man sich jedenfalls zu dieser Zeit das Schicksal von Adma und Šebojim

so vorstellte, wie das von Sodom und Gomorrha: Zerstörung durch Feuer und Schwefel. Wenn Jahwe durch seine Propheten spricht, ist nur von Sodom und Gomorrha die Rede (Am. 4, 11; Jes. 1, 9. 10. 3, 9. 13, 19; Jer. 23, 14 usw.).

Es wird meistens behauptet, Gen. 14 sei ausgesprochen nachexilisch, sei reiner jüdischer Midrasch, wenn auch uralte Materialien darin benutzt seien. Diese Auffassung ist vollkommen unhaltbar, und die dafür angeführten Gründe sind schon von mehreren Forschern schlagend widerlegt worden.<sup>1</sup> Die Erfindung einer solchen Geschichte in der jüdischen Gemeinde des zweiten Tempels wäre zwecklos gewesen und ist rein sachlich undenkbar, auch wenn man annimmt, es hätten alte Völkerlisten u. dgl. dem Verfasser vorgelegen. Die exilische Zeit wußte über die östlichen Großmächte, ihre Politik und Kriegführung nur zu gut Bescheid und hätte eine so naive und wirklichkeitsferne Kriegsgeschichte nicht erfunden. Man muß in die Epoche vor den großen assyrischen Eroberungszügen gegen den Westen, d. h. vor dem 9. vorchristl. Jahrh. zurückgehen, um eine Zeit zu finden, in der eine solche Naivität möglich war und nicht als störend empfunden wurde, denn damals hatte man nur dunkle und verworrene Erinnerungen von den alten Beziehungen des Ostens zum Westen. Der Stil mag hier und da unbeholfen sein: muß man ihn denn unbedingt mit dem Stil der Sagen vergleichen, und muß er unbedingt spät sein, weil er schlecht ist? Wortschatz, Ausdruck, Namen, die altertümlichen religiösen Verhältnisse, die mit wunderbarer, der nachexilischen Zeit nie mehr erreichbarer Treue wiedergegeben werden<sup>2</sup>, alles weist in die vorexilische Zeit, und zwar in eine recht frühe vorexilische Zeit. Andererseits ist die politische Perspektive des Textes völlig unhistorisch; ihn als ein historisches Dokument aus der Patriarchenzeit aufzufassen, ist in jeder Hinsicht ausgeschlossen, wie denn auch die sog. Patriarchenzeit, so wie sie im AT geschildert wird, selber nichts anderes als eine Konstruktion ist. Man kann diesem Text nur dann näher beikommen, wenn man fragt: was bezweckt er, welches ist seine Bedeutung im Leben? Welche Zeit konnte vorzugsweise ein Interesse darin finden, daß der Ahn Abram kriegerische Erfolge weit nördlich von Damaskus gewonnen hatte? Welcher Zeit war es wichtig, daß der Ahn Abram unter Abweisung allerlei lokaler Kulte der Randvölker dem großen Gott von Jerusalem gehuldigt und sich dadurch als legitimer

<sup>1</sup> Vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel I<sup>7</sup> (1932) 282.

<sup>2</sup> שׂוּרָה „Tal“ findet sich nur in diesem Kap.; מָגֵן „ausliefern, preisgeben“ nur noch Hos. 11, 8, das zu demselben Vorstellungskreise gehört, s. Studien zum Hoseabuche 90 (מָגֵן „beschenken“ mit zwei Akk. Prov. 4, 9 ist etwas anderes). Der Ausdruck אֵרֶךְ אַיִם וְחַיִּים V. 14 nur hier. Es dürfte sich um einen Initiationsritus zum Kampfe handeln; וְחַיִּים ist „geweiht“ vom Krieger.

Bewohner und Besitzer des Landes ausgewiesen hatte? Die Antwort auf diese Fragen kann nur lauten: Zur Zeit der Reichsgründung, zur Zeit wo Jerusalem die Hauptstadt Israels wurde — zur Zeit Davids.

## B.

Wie es sich auch mit der Patriarchenreligion verhalten mag — ihre Geschichte ist für uns in Nebel gehüllt — eins ist sicher: bei der endgültigen Landnahme in Kanaan waren die führenden israelitischen Stämme Jahwe-Verehrer. Wie es sich auch mit der Vorgeschichte der Jahwe-Religion verhalten mag — wir haben hier so gut wie keine Anhaltspunkte — soviel scheint klar zu sein, daß der später israelitisch gewordene Jahwe ursprünglich der Gott vom Sinai war, wo er vielleicht, wie Alt annimmt<sup>1</sup>, von mehreren Völkern der Umgebung verehrt wurde, daß die führenden Stämme Israels bereits vor der Einwanderung in Kanaan sich seinem Kultus angeschlossen hatten, und daß Jahwe von da an der israelitische Stammesgott und der Gott des israelitischen Stammesbundes war. Es kann angenommen werden, daß die alten Familien- und Clangötter nicht sofort von Jahwe verdrängt wurden; sehr bald muß sich aber eine streng monotheistische Richtung durchgesetzt haben, die keine Götter neben Jahwe duldete und darum anderen Göttern keine anderen Wege offen ließ als den der völligen Beseitigung oder den der völligen Verschmelzung mit Jahwe. Hinsichtlich der Entwicklung der Patriarchenreligion zur Jahwe-Religion hat das AT selber eine durchgeführte Geschichtskonstruktion, die wir modern wissenschaftlich etwa so wiedergeben könnten: erste Landnahme in Kanaan durch die Patriarchen, die dabei ihre alten Familiengötter gegen den amoräischen Landesgott, von ihnen 'El Šaddaj gekannt, vertauschten und deren Andenken in amoräischen Heiligtümern in amoräischer Form weitergepflegt wurde; israelitische Auswanderung nach Ägypten; Offenbarung Jahwes an Mose, wobei Jahwe sich als Patriarchengott 'El Šaddaj vorstellt; Befreiung aus Ägypten durch Jahwe und Bundesschließung mit ihm am Sinai; endgültige israelitische Landnahme in Kanaan unter Jahwes Führung und Jahwes Besitznahme des Landes.

Diese Geschichtskonstruktion wird den feststellbaren Tatsachen mindestens ebensogut gerecht wie manche moderne Theorien über den Entwicklungsgang der israelitischen Religion. Sie ist sehr alt und gehört zum eisernen Bestand der israelitischen Geschichtsauffassung. Allerdings ist sie eben Konstruktion und muß als Konstruktion gedeutet werden, wenn man zu den dahinter steckenden historischen Tatsachen vordringen will. Es besteht durchaus die Möglichkeit, ja Wahrscheinlich-

<sup>1</sup> Der Gott der Väter 5 f.



keit, daß die Verknüpfung zwischen der Patriarchenschicht und der Schicht der späteren Einwanderer, so wie sie in der Bibel zutage tritt, erst nachträglich hergestellt worden ist, daß also die israelitische Patriarchenzeit eine Konstruktion des in Kanaan sesshaft gewordenen Volkes Israel ist, das auf die Traditionen einer früheren Einwandererschicht zurückgriff, um dadurch sein uraltes Recht auf das Land zu beweisen. Doch darf m. E. die Möglichkeit einer ursprünglichen, verwandtschaftlichen oder kultischen Beziehung zwischen der durch den Namen Jakob gekennzeichneten Schicht und den Israeliten nicht *a limine* abgewiesen werden. Die Ägyptengeschichte und das Werk Mosis haben natürlich einen historischen Kern, aber über die Ereignisse haben sich so viel späterer Stoff und so viel Sage gelagert, daß wir den ursprünglichen Sachverhalt schwerlich je werden voll erkennen können. Das größte Problem der altisraelitischen Religionsgeschichte ist indes der Übergang Jahwes vom Wüstengott am Sinai zum Landesgott von Kanaan. Das AT ist sich des Problems nur halb bewußt, denn die Dialektik dieses religionsgeschichtlichen Prozesses war dem alttestamentlichen Menschen nie Geschichte geworden, sie blieb ihm immer brennende, lebensnahe Aktualität. Da müssen wir, die wir die historische Perspektive haben, uns selber aushelfen. Material bietet das AT in Hülle und Fülle; uns liegt nur ob, es richtig zu verstehen.

Als die Israeliten in Kanaan einwanderten, hatte Jahwe ohne den geringsten Zweifel unter ihnen genau dieselbe Stellung wie die altwestsemitischen Clan- und Stammesgötter, deren Wesen Julius Lewy so klar herausgearbeitet hat. Jahwe war für die israelitischen Einwanderer dasselbe wie z. B. der Gott *Iabrat* für die alten Westsemiten der Kültepe-Texte. Gerade deswegen konnte er einfach *'Elohim* genannt werden, genau so wie jene alten Westsemiten für ihren Gott einfach *ilum* sagen konnten; in der Pluralform *'Elohim*, die ja bisweilen tatsächlich als ein richtiger Plural konstruiert wird, mag letzten Endes eine Erinnerung liegen an den alten Verschmelzungsprozeß, durch den Jahwe mit früheren Clan- und Familiengöttern identifiziert wurde. Dies ist das ganze Rätsel des Elohisten, den ich mit der neuesten Forschung ganz einfach als eine Schicht der jahwistischen Tradition auffasse<sup>1</sup> — man pflegt in diesem Zusammenhange meistens zu übersehen, daß auch eine große Psalmengruppe (41—83) fast durchweg *'Elohim* für Jahwe sagt, eine Tatsache, in der die wichtigsten Fingerzeige für die Identifizierung der *'Elohim*-Schicht zu finden sind.

<sup>1</sup> S. Volz und Rudolf, *Der Elohist als Erzähler, ein Irrweg der Pentateuchkritik?* Gießen 1933 (Beihefte z. Ztschr. f. d. Alttest. Wiss. 63); Wendel in *OLZ* 1935, 153—156; zur Diskussion s. Ivar Hylander in *Svensk exegetisk årsbok* II, 32 ff.

Dieser Stammesgott aus der Wüste stieß nun in Kanaan mit dem dortigen Landesgotte zusammen. Nach altorientalischer Auffassung gab es hier gar kein Dilemma: man hatte sich dem Landesgotte zu unterwerfen, konnte aber ruhig den eigenen Gott weiter verehren. Das ist auch geschehen. Die Einwohner haben sich unter das altorientalische Gesetz der doppelten Loyalität einerseits gegen den Landesgott und andererseits gegen ihren eigenen Gott Jahwe gestellt. Diese doppelte religiöse Beziehung kommt im Mosislied Dt. 32, 8 ff. wunderbar treu zum Ausdruck:

„Als 'Eljōn den Völkern ihre Erbteile anwies, als er die Menschen-  
söhne auseinandergehen ließ,  
indem er den Sippschaften die Grenzen absteckte nach der Zahl der  
Gottessöhne<sup>1</sup>,  
dann fürwahr wurde Jahwes Anteil seine Sippe, Jakob seine zuge-  
teilte Erbschaft.  
Er fand ihn (Jakob) im Wüstenland, in der Einöde des Geheuls, der  
des Ješimon;  
er umfing ihn, er hatte Acht auf ihn, er behütete ihn wie seinen  
Augapfel.

. . . . .  
Jahwe allein leitete ihn, und kein fremder Gott war mit ihm.“

Diese Stelle ist für die altisraelitische wie überhaupt die altsemi-  
tische Religionsgeschichte grundlegend. Der 'Eljōn ist der höchste Gott  
und der Herr der Länder und der Grenzen; ihm unterstehen andere  
Götter, die seine Lehnsfürsten sind und ein jeder seine Gruppe von  
Blutsverwandten aus seiner Hand empfangen haben; einer von diesen  
Göttern ist Jahwe, der Israel als sein Erbteil empfing. Einer späteren  
Zeit war dieser Dytheismus anstößig, daher die Korrektur בני ישראל  
statt בני אל Vs. 8, die die Identität zwischen dem 'Eljōn und Jahwe,  
so gut es nun ging, herstellen wollte; die Lesart בני אל, die die LXX  
bewahrt hat, ist ohne jeden Zweifel die ursprüngliche. Es wird betont,  
daß Jahwe sein Volk in der Wüste fand; das ist dann das Lieblings-  
thema der Propheten (zuerst Hosea, z. B. 9, 10).

Als Jakob nach Šalēm, der Stadt Sichems, kam, kaufte er von den  
Söhnen Hamōrs das Stück Boden, wo er sein Zelt aufgeschlagen hatte,  
und errichtete dort einen Altar, den er „'El ist Israels Gott“ nannte<sup>2</sup>  
(Gen. 33, 19—20). Damit ist Jakobs Beziehung zum Lande hergestellt; er  
erwirbt ein Stück Boden und betet dort den Landesgott an. Dieser 'El

<sup>1</sup> M בני ישראל, was spätere tendenziöse Korrektur ist; LXX κατά ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, woraus folgt, daß sie בני אל in ihrer Vorlage fand.

<sup>2</sup> Der Text ist natürlich richtig; Textänderungen sind hier unangebracht. Daß die alten Übersetzer den Text nicht mehr verstanden haben, ist kein Beweis gegen den Wortlaut des masoretischen Textes.

von Sichem war, wie der Name der Stadt andeutet und wie oben ausgeführt wurde, Salem, d. h. der 'El 'Eljōn oder 'Al; der wird jetzt auch Israels Gott. Nach der Historizität der Erzählung haben wir nicht zu fragen; es genügt, daß die Vorstellung vollkommen historisch ist. Jud. 8, 33. 9, 4 heißt dieser Gott von Sichem Ba'al Berit, 9, 46 'El Berit; in seinem Hause hielten die Bewohner von Sichem bei der Weinernte ein rauschendes Fest mit Essen und Weinzechen (9, 27). Offenbar war Sichem in vorisraelitischer Zeit neben Jerusalem das große religiöse Zentrum, wo der Landesgott wohnte; darum war es Jakob wichtig, hier festen Fuß zu fassen. Tatsächlich ist auch Sichem in der Zeit vor der Eroberung Jerusalems eine Art politische Zentralstelle für die israelitischen Stämme gewesen.<sup>1</sup> Die darauf gehenden Nachrichten sind zwar spät (Jos. 24), spiegeln aber die hervorragende Stellung der Stadt deutlich wieder. Es war gewiß kein Zufall, daß Rehabeams Königsweihe gerade in Sichem stattfinden mußte, und daß Jerobeam, der erste König des Nordreiches, dort seine Residenz aufschlug (I Reg. 12). Die religiöse Bedeutung des Ortes scheint eigentlich an die beiden Berge 'Ebal und Gerizim geknüpft gewesen zu sein, die in den nordarabischen Bergen *Āġa* und *Salmā*, wo in der Ġāhiliġa der Stamm Ṭajġi' seine Götter *Fals* und *Ruġā* anbetete<sup>2</sup>, eine religionsgeschichtliche Parallele haben. Noch die Spätzeit kennt hier den merkwürdigen Ritus des Segens und des Fluches, der in seiner gegenwärtigen Form jahwisiert ist und von den israelitischen Stämmen vollzogen wird, der wohl aber sicher einen vorjahwistischen, auf den Landesgott 'El 'Eljōn bezüglichen Ritus fortsetzt<sup>3</sup> (Dt. 11, 29; 27; Jos. 8, 30—35).

<sup>1</sup> S. Johs. Pedersen, *Israel III—IV*, 67 f.

<sup>2</sup> S. Enzyklopädie des Islām s. v. *Tayyi*; Ibn el Kalbi, *Le livre des idoles* (*Kitab el asnam*) ed. par Ahmed Zeki Pacha, 2<sup>me</sup> éd., Le Caire 1924, 15, 59, 61.

<sup>3</sup> Von den Texten des Segens und des Fluches ist nur der des Fluches bewahrt worden. Er enthält jetzt das Gesetz Jahwes, ursprünglich wohl aber das des Landesgottes 'El 'Eljōn. Tatsächlich ist er noch ganz und gar sozialen Inhalts, wie es dem Gesetz des Landesgottes angemessen ist. Der Segen wurde vielleicht deswegen fortgelassen, weil er zu „eljonisch“ gestimmt war und den späteren strengen Jahwe-Verehrern nicht mehr genügte. Das Volk soll bei dem Ritus in zwei Haufen aufgestellt werden, ein Haufe auf der Seite des Segens und der andere auf der Seite des Fluches. Es ist dabei interessant zu beobachten, daß gerade die politisch führenden Stämme auf der Segenseite stehen: Juda und Joseph und die mit ihnen nahe verbündeten Simeon, Isaschar und Benjamin, daneben Levi; auf der Fluchseite dagegen Ruben, Gad, Ašer, Zebulon, Dan, Naphtali. Es soll wohl damit die untergeordnete Rolle dieser Stämme angedeutet werden. Tatsächlich sind wohl die meisten davon erst nach der Einwanderung in Kanaan an den israelitischen Stammesbund angegliedert worden; ich erinnere daran, daß die Namen Ašer und Zebulon sich in den Rās Šamrā-Texten finden (Virolleaud, *La légende de Keret roi des Sidoniens*, *Mission de Ras-Shamra II*, Paris, Geuthner, 1936, 16. 18).

Damit ist auch die Frage<sup>1</sup> beantwortet, wie sich diese hervorragende Stellung Sichems im vordavidischen Israel mit der Tatsache verträgt, daß die Lade Jahwes nach der Einwanderung in Silo aufgestellt wurde, und daß Silo offenbar das vordavidische Zentrum der Jahwe-Religion war.<sup>2</sup> In Wirklichkeit besteht hier gar kein Gegensatz. Sichein war dem alten Landesgotte, Silo dem Jahwe heilig, beide mußten sich nebeneinander vertragen und vertrugen sich auch. Es ist aber nicht so ganz sicher, daß die reine Jahwe-Religion, so wie sie aus der Wüste mitgebracht war, in Silo gepflegt wurde. Nach Alt<sup>3</sup> soll der archäologische Befund in Silo dafür sprechen, daß Ortschaft und Heiligtum erst in frühisraelitischer Zeit gegründet wurden; die Jahwe-Religion hätte sich also von den alten Heiligtümern des Landes abseits gehalten und nur an solchen Stellen Fuß gefaßt, die durch keine sakrale Tradition belastet war. Dem sei wie ihm wolle. Legt man das wenige zusammen, was uns von der Jahwe-Religion in Silo überliefert ist, so erhält man den bestimmten Eindruck, daß die Jahwe-Verehrung in Silo schon mit einem Kultus des Landesgottes 'El 'Eljōn verbunden war, und daß hier in besonderem Maße Bestrebungen rege waren, Jahwe mit dem Landesgotte zu verschmelzen, Jahwe zum Landesgotte im üblichen altorientalischen Sinne zu erheben und hier — vielleicht in bewußter Konkurrenz mit Sichein — eine politische Zentralstelle für den israelitischen Stammesbund zu schaffen.

Silo tritt hauptsächlich in der Samuelsgeschichte I Sam. 1—3 hervor. Der Priester heißt 'Eli; darin haben wir oben eine Ableitung von \*'Ilu, der Nebenform von \*'Alu, erkannt. Der Vater Samuels ist 'El-qānā, der Sohn des Jerohām, wofür die LXX vollständiger Jerahme'el setzt, des Sohnes des 'Elihu — lauter 'El-Namen. Einen solchen trägt auch der Sohn Samuel שמואל; oben haben wir dafür die altwestsemitische Entsprechung *Su-mu-ḥa-la* = \*Šumu-'Al gefunden. Hannas Lobgesang (2, 1—10) hat Vs. 10 den alten, früh verschollenen Gottesnamen עלו und die alte Doppelheit Jahwe—'Al bewahrt:

יהוה יחתו מריבו עלו בשמים ירעם

„die mit Jahwe hadern werden erschrecken, indem 'Alū im Himmel donnert“.

Die Masoreten haben עלו als 'ālāu vokalisiert und als die Präposition

<sup>1</sup> Johs. Pedersen, a. a. O. 68.

<sup>2</sup> Inwieweit Ivar Hylander nach seiner überscharfen Analyse der Samuel-Saul-Geschichte (Der literarische Samuel-Saul-Komplex, Uppsala 1932) Silo als alte Kultstätte der Jahwe-Religion noch gelten lassen will, ist mir nicht klar geworden. Er scheint die Lade der vordavidischen Zeit hauptsächlich an anderen Orten zu suchen; die Traditionen, die sie an Silo anknüpfen, seien in der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems in prophetischen Kreisen ausgeformt. Für mich ist das nicht entscheidend.

<sup>3</sup> Der Gott der Väter 64.

‘al + Suffix aufgefaßt; das ist reiner Unsinn, und angesichts der Parallelstelle  $\psi$  18, 14 kann die Deutung von עלו als Gottesnamen und Subjekt nicht zweifelhaft sein, was denn auch die moderne Exegetik durch ihre allerdings überflüssige und hinfällige Emendation עליון indirekt anerkannt hat. Jahwes Feinde erschrecken, wenn der oberste Himmelsgott, seinem Lehnsfürsten zur Hilfe eilend, den Donner droben krachen läßt; charakteristischerweise ist die Vorstellung  $\psi$  18, 14 so umgebogen, daß Jahwe das Subjekt des Donnerns ist und ‘Eljōn nur als Parallelglied erscheint. Hannas Lobgesang ist gewiß keine zeitgenössische Dichtung, daß er aber ein spätes Machwerk und erst nachträglich in die Erzählung eingeschoben sei, leugne ich entschieden; dem Typus nach ist er uralt, und sein hohes Alter beweist eben der archaische Name עלו. Mit der Behauptung, der Schluß von Vs. 10:

יהוה ידין אפסי ארץ וירחן עז למלכו  
 יירם קרן משיחו:

weise notwendigerweise in die Königszeit (ich rede nicht von denen, die darin ein spätes Psalmenklischee sehen), mag es sein Bewenden haben. Mir ist es nicht zweifelhaft, daß hier (und dann in den späteren Nachahmungen) die Umbildung einer alten ‘Al-Formel vorliegt, und daß Jahwe für ‘Al oder ‘El ‘Eljōn eingetreten ist:

„‘Al richtet die Enden des Landes(!) und wird seinem König Macht geben und das Horn seines Gesalbten erhöhen.“

Das würde gut zur Stellung des ‘Al als politischen Landesgottes stimmen: ‘Al hat die Gerichtsbarkeit über das ganze Land, und von ihm geht die Kraft aus, die sein göttlicher Lehnsfürst und dessen ebenfalls göttlicher Vertreter unter den Menschen brauchen. Es würde somit hier eine alte kananäische Königsformel vorliegen; dadurch, daß sie jahwisiert worden ist, hat sie auch im israelitischen Reich ihre Anwendung gefunden. Angesichts der übrigen Tatsachen hindert nichts die Annahme, daß diese Jahwisierung eben in Silo versucht worden ist, und daß die Formel eben deswegen in Hannas Lobgesang steht, den man gewiß so „silonisch“ wie möglich auszugestalten bestrebt war.

In der merkwürdigen, ihrem Zweck nach noch unerklärten Benjamin-Sage Jud. 19—21 wird ein jährliches Jahwe-Fest in Silo angedeutet (21, 19—21): junge Mädchen führen Tänze auf, und es findet von den Weingärten aus ein Jungfernraub statt — dieser wird zwar hier als ein einmaliges historisches Ereignis geschildert, höchstwahrscheinlich gehörte er aber mit zum Festritus, so daß die Erzählung vom benjaministischen Jungfernraub als die Kultsage zu betrachten ist.<sup>1</sup> Dieses Fest war nun sicher ein Weinfest und gehörte mit der Weinernte zusammen.

<sup>1</sup> Johs. Pedersen, Israel III—IV 317.

Daß indessen der Wein ursprünglich nichts mit Jahwe zu tun hatte, daß er aber mit dem höchsten Landesgotte nahe verbunden war, wurde oben ausgeführt. Das Weinfest zu Silo wurde also höchstwahrscheinlich ursprünglich zu Ehren des höchsten Landesgottes, des 'El 'Eljōn gefeiert, so wie die Bewohner von Sichem im Hause des 'El Berit, d. h. des Šālēm oder des 'El 'Eljōn, nach der Weinernte ihre *hillulim* erschallen ließen (Jud. 9, 27). Dieses Weinfest ist dann auf Jahwe übertragen worden, um seine Stellung als Landesgott kenntlich zu machen.

Vielleicht kann dieser Zug mit dazu beitragen, die dunkelste Silo-Stelle der Bibel, das Juda-Orakel im Jakobsseggen Gen. 49, 10—12, aufzuhellen. Ich bemerke im voraus, daß für mich die Unursprünglichkeit und Unrichtigkeit der von allen alten Übersetzungen gebotenen Lesart שֵׁלָה statt שִׁילָה über jeden Zweifel erhaben sind<sup>1</sup>; sie ist typisch jüdische messianische Umdeutung. Ich übersetze so:

„Ein Führerstab wird in Juda nicht aufhören, noch ein Führer an seiner Spitze,  
bis er (Juda) nach Silo kommt, indem ihm der Gehorsam der Bluts-  
genossen gehört —  
wo er seinen Esel an den Weinstock binden wird und seiner Eselin  
Sohn an die edle Rebe,  
sein Kleid in Wein waschen und seinen Mantel in Traubenblut,  
die Augen trübe von Wein, die Zähne weiß von Milch.“

שבט ist ursprünglich der Hirtenstab und bezeichnet dann die Herrschergewalt im primitiven Stamm; daran ist hier festzuhalten. Für מִזְקָק ist die Bedeutung „Herrscherzepter“ an keiner Stelle sicher, sicher dagegen ist an mehreren Stellen die rein formal einzig natürliche Bedeutung „Führer“ im Krieg und Frieden, und das dürfte auch überall das Wort bedeuten. Es gehört ausschließlich der vorköniglichen Herrscherterminologie an (Jud. 5, 9, 14; Nu. 21, 18; Dt. 33, 21) und erscheint sonst nur in der religiösen poetischen Sprache (Jes. 33, 22; ψ 60, 9 = 108, 9). Den Ausdruck בין רגליו deute ich nach Analogie des arabischen *bajna ʾadajhi* „vor ihm“, eig. „zwischen seinen Händen“. Der Satz וְלֹא יִקְהַת עַמִּים ist *hāl* und drückt die Umstände aus, unter denen er nach Silo kommt; עַמִּים ist streng in seiner ursprünglichen Bedeutung „Blutsgenossen“ zu fassen und bezieht sich auf die mit Juda blutsverwandten israelitischen Stämme. Der Sinn der Stelle ist demnach: die Stammherrschaft Judas wird nicht aufhören, wird ununterbrochen fort-dauern, bis er nach Silo kommt, das ganze Volk Israel zu seinen Füßen, und dort die allgemeine Herrschaft über das Land ergreift — zuerst

<sup>1</sup> Man scheint jetzt wieder zu beginnen, mit dem Gedanken zu spielen, die Lesart *Šilō* sei richtig, vgl. Ivar Hylander, Der literarische Samuel-Saul-Komplex 301.

wird die Stammherrschaft Judas kräftig gedeihen, dann wird ihm in Silo die Herrschaft über ganz Israel zuteil; die Stammesherrschaft ist nur Vorbereitung für eine noch größere Herrlichkeit. Daß Juda die Landesherrschaft ergreift, wird damit versinnbildet, daß er die vornehmste Gabe des höchsten Landesgottes hemmungslos genießt und also in Wein schwelgt. Auf welche historische Situation das Orakel sich bezieht, bleibt natürlich ungewiß. Soviel ist jedenfalls klar, daß es früher als Davids Eroberung von Jerusalem sein muß — an spätere Jerusalem-feindliche Kreise zu denken ist angesichts des hohen Alters des Jakobssegens nicht angängig — und daß es Silo als panisraelitische Zentralstelle für die Jahwe-Religion voraussetzt. Es wäre vielleicht nicht ganz unangebracht, als dessen Urheber an Ebjatar zu denken<sup>1</sup>, der aus dem von Saul zerstörten Nob zu David entfloh (I Sam. 22, 20—23) und dann bei ihm amtierender Priester war (II Sam. 15, 24), um schließlich von Salomo bei dessen Thronbesteigung gestürzt und nach Anatot verbannt zu werden (I Reg. 2, 26—27). Es ist ganz gut denkbar, daß er dem jungen Helden aus Juda, bei dem er so freundliche Aufnahme gefunden hatte und dessen Größe er wohl auch ahnte, eine leuchtende Zukunft als Führer von ganz Israel geweissagt hat. Daß er ihn dabei auf Silo verwies, braucht keine Bedenken zu erregen, wenn es eine israelitische religiöse Zentralstelle von politischer Bedeutung war. Silo wurde zwar ziemlich sicher von den Philistäern im Zusammenhang mit den Ereignissen I Sam. 4 ff. zerstört, seine ideelle und religiöse Bedeutung war aber natürlich damit nicht zerstört und blieb auch fortan unzerstörbar.<sup>2</sup> Es ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, ob Ebjatar wirklich selber dem Hause Elis entstammte, wie I Reg. 2, 27 angedeutet wird, oder ob das eine spätere Konstruktion ist,

<sup>1</sup> Auf den Namen Ebjatar kommt es mir natürlich nicht viel an. Über die Rivalität zwischen Ebjatar und Šädōq und die von ihnen vertretenen Kultformen und über die Bedeutung dieses Kampfes für die israelitische Religionsgeschichte s. zuletzt Ivar Hylander, a. a. O., besonders S. 291 ff. Ich setze Ebjatar hier ganz einfach als Exponenten der vorjerusalemischen religiösen Orientierung in Israel, die nach Silo war. Für mich ist die Hauptsache, daß das Orakel am besten in eine Zeit hineinpaßt, wo Judas Herrschaft über ganz Israel in der Luft lag, Jerusalem aber noch nicht erobert war. Diese Zeit ist aber die des Königtums Davids in Hebron. Will man das Orakel in die Zeit nach der Eroberung Jerusalems verlegen, entsteht eine ziemlich komplizierte Situation. Es müßte dann von Kreisen ausgegangen sein, die der jerusalemischen religiösen Vorherrschaft abhold waren, und wäre als antijerusalemische Polemik zu beurteilen. Davon finde ich aber im Texte selber keine Spur.

<sup>2</sup> Sven Lönborg, Die „Silo“-Verse in Genesis 49 (diese Ztschr. XXVIII, 384), nimmt an, Silo sei erst beim Untergang des Nordreiches von den Assyrern endgültig zerstört worden, und daß Jer. 7, 12 sich auf dieses Ereignis und nicht etwa auf eine vorzeitliche Zerstörung durch die Philistäer beziehe. Tatsächlich spricht alles für diese Auffassung.

wie vielfach, und vielleicht mit Recht, angenommen wird<sup>1</sup>; war Ebjatar Jahwe-Priester in Nob, und war Silo das Zentralheiligtum der Jahwe-Religion, so ergab sich die ideale Filiation von selbst, sowohl für Ebjatar selber wie für die Nachwelt.

Es sollte aber anders kommen: nicht in Silo, sondern in Jerusalem wurde David zum wirklichen, vollgültigen Herrscher über ganz Israel. Davids Eroberung von Jerusalem (II Sam. 5, 4—10) ist in vielen Hinsichten die grundlegende Tatsache der israelitischen Religionsgeschichte. Die Bedeutung dieses Ereignisses steht natürlich der Forschung seit langem fest, seine ganze Tragweite ist aber kaum noch erkannt.

In Jerusalem war der Hauptsitz des Landesgottes; hier hatte er eine Stellung, um die nicht herumzukommen war, erst hier wurde das Problem des Verhältnisses zwischen dem Gotte der Einwanderer und dem Gotte des Landes brennend aktuell. In der ersten Eroberungszeit war die Sache offenbar einfacher: Israel war ein eroberndes Volk und sein Gott Jahwe war ein erobernder Gott; in dem Maße als die Eroberungen fortschritten, konnte es als natürlich gelten, daß Jahwe für die lokalen Vertreter des Landesgottes eintrat und seine Zweigniederlassungen übernahm.<sup>2</sup> Anders in Jerusalem. Dort ging es um den dauernden Besitz des Landes als politischer, anderen Staaten ebenbürtiger Größe; wer sich in Jerusalem als politischer Machthaber niederlassen wollte, ihm war es schon wegen der jetzt anzuknüpfenden auswärtigen Beziehungen nicht ratsam, an der Stellung des dort herrschenden Gottes 'El 'Eljōn zu rütteln. Jerusalem war der Schlüssel des politischen Kanaan, und zwar nicht nur militärisch, sondern auch politisch und damit auch religiös, denn im alten Orient sind Religion und Politik eins: es gibt nichts Religiöses, das nicht zugleich politisch, und nichts Politisches, das nicht zugleich religiös wäre. Jetzt mußte mit zwingender Notwendigkeit die uralte Idee der doppelten religiösen Beziehung zur Geltung kommen: die Jahwe-Verehrer hatten den 'El 'Eljōn in Jerusalem anzuerkennen.

Die doppelte religiöse Beziehung zu Jahwe und dem Gott in Jerusalem kommt im Mosissegen Dt. 33 an der Stelle klar zum Ausdruck, wo der Stamm Benjamin, auf dessen Gebiet Jerusalem lag, erwähnt wird. Der masoretische Text lautet (Vs. 12):

יריד יהוה ישכן לבטח עליו  
חפה עליו כל היום  
ובין כחיפיו שכן:

Einen Ausdruck *יריד עליו לבטח* gibt es nicht, und die Verbindung wäre schwerfällig. Der Text ist von den Masoreten unrichtig abgeteilt und

<sup>1</sup> Johs. Pedersen, *Israel* III—IV, 117 f.

<sup>2</sup> Das würde etwa der Stufe entsprechen, die im Silo des 'Eli erreicht war, s. oben.



gedeutet. Die alte, richtige Tradition über die Stelle hat die LXX bewahrt: ἡγαπημένος ὑπὸ κυρίου κατασκηνώσει πεποιθώς, καὶ ὁ θεὸς σκιάξει ἐπ' αὐτῷ πάσας τὰς ἡμέρας, καὶ ἀνὰ μέσον τῶν ἄμων αὐτοῦ κατέπαυσεν. Statt des ersten עליו hat also die LXX ὁ θεός = אֱלֹהִים oder האל gefunden<sup>1</sup>; das ist spätere, aber ganz richtige Ausdeutung von עלו = עלו I Sam. 2,10, das die Masoreten als Präposition auffaßten und diesmal, wohl durch das folgende עליו veranlaßt, zu עליו verschlimmbesserten. Der Text soll also richtig lauten:

ידיד יהוה ישכן לבטח  
על חפה עליו כל היום  
: ובין כתיפיו שכן

„Als Liebling Jahwes wohnt er sicher,  
indem 'Alū ihn den Tag über beschirmt  
und zwischen seinen Schultern (d. h. auf seinem Nacken) wohnt.“

Der letzte Satz bezieht sich deutlich auf Jerusalem; der südliche Bergabhang von Jerusalem hieß כרתה היבוסתי Jos. 15, 8. Benjamin ist der Liebling des Stammgottes und lebt unter der täglichen Obhut des Landesgottes 'Alū, der auf seinem Gebiete hoch droben in Jerusalem thront. Auch hier hat die moderne Exegetik durch die — hier wie I Sam. 2, 10 überflüssige — Emendation עליו statt עליו meine Auffassung des Zusammenhanges indirekt bestätigt.

David wurde zuerst in Hebron zum König ausgerufen und regierte dort sieben Jahre, ehe er Jerusalem einnahm und dorthin übersiedelte (II Sam. 5, 1 ff.). Die Erzählung stellt die Sache so dar, als ob ihn ganz Israel zu Hebron als König erkoren hätte; das wird schwerlich zutreffen, vermutlich wurde er zunächst nur von seinem eignen Stamm Juda zum König erwählt. Wie dem auch sei, hier zeigt sich die Bedeutung Hebrons, und es bestätigt sich Alts Annahme, daß Hebron die eigentliche Kultstätte des Stammes Juda gewesen sei. Es ist nun wichtig zu beobachten, welche Namen David seinen Söhnen in Hebron und welche er seinen in Jerusalem geborenen Söhnen gab. In Hebron wurden ihm die folgenden Söhne geboren (II Sam. 3, 2—5; I Chron. 3, 1—4):

'Amnōn, von 'Aḥīno'am aus Jizre'el,  
Kil'āb (I Chron. Daniel), von 'Abigail aus Karmel,  
'Abšālōm, von Ma'akā, Tochter des Talmaj, des Königs von Gešūr,  
'Adōnījā, von Ḥaggit,  
'Šefatjā, von 'Abītal,  
Jitre'am, von 'Eglā.

<sup>1</sup> Es ist indessen durchaus möglich, daß die LXX wirklich על in ihrer Vorlage gefunden hat, und daß die Tradition über diesen Namen noch nicht verloren gegangen war. In älterer Zeit scheint der Name des öfteren durch Glossen erläutert worden zu sein, vgl. unten den Fall II Sam. 23, 1 und den Fall Hos. 7, 16, s. meine Studien zum Hoseabuche 57.

'Amnōn, der Erstgeborene, der von Absalom erschlagen wurde (II Sam. 13, 28—30), trägt einen gewöhnlichen altwestsemitischen Namen, vgl. im Altbab. altwestsem. *Am-na-nu-um*.<sup>1</sup> Ebenso ist der Name Jitre'ām von einem nicht ungewöhnlichen altwestsemitischen Typus, vgl. im Altbab. *Ia-tar-AN*, *Ia-tar-i-li* u. dgl. Der Name Kil'āb ist undurchsichtig, es ist aber auch ein anderer Name für ihn überliefert: die LXX hat statt Kil'āb *Δαλονια*, das aus *Δαδωνια* = דָּדוּיָא *Dādūjā*<sup>2</sup> (aramäisch; hebräisch wäre \**Dōdijā*) verschrieben sein dürfte; דָּדוּיָא des Chronisten ist wohl nur eine Verballhornung dieses Namens. 'Adōnījā und Šefatjā sind aus den auch vorkommenden 'Adōnījāhū und Šefatjāhū verkürzt; sie sind mit dem Namen des Stammesgottes Jāhū Jahwe zusammengesetzt. Ziehen wir die Namen 'Amnōn und Jitre'ām als wenig charakteristisch ab und nehmen wir den für Kil'āb auch überlieferten Namen \**Dādūjā* hinzu, so finden wir, daß in dieser Periode die mit dem Stammesgott zusammengesetzten Namen in Davids Haus überwiegen. Nur Absalom trägt einen Namen, der den altwestsemitischen, „amoräischen“ Hauptgott Šālōm = Šalēm enthält; aber seine Mutter war Königstochter aus Gešūr, im Aramäerlande östlich vom oberen Jordan, und das erklärt zur Genüge die Namengebung.

Ganz anders sieht die Liste der in Jerusalem geborenen Söhne aus (II Sam. 5, 14; I Chron. 3, 5—9); hier finden wir keinen einzigen mit Jāhū zusammengesetzten Namen:

Šammūa' (Chron. Šim'ā)	Nefeg
Šōbāb	Jāfia'
Nātān	'Elšāmā'
Šelōmō	'Eljadā'
Jibhār	'Elifelet
'Elišūa'	[Chron. Nogah].

Am bemerkenswertesten ist der Name Šelōmō, der direkt vom Namen des höchsten Gottes in Jerusalem Šālōm oder Šalēm abgeleitet ist; aber auch die lange Reihe der 'El-Namen fällt in die Augen. Darunter befindet sich ein so typischer, man möchte fast sagen klassischer Name des 'Al-Kreises wie 'Eljadā'. Von den Namen ohne theophores Element ist wenigstens Nātān höchstwahrscheinlich aus דָּדוּיָא abgekürzt. In dieser Periode hat also David mit Vorliebe seine Söhne nach dem höchsten Gott in Jerusalem benannt, dem er sich unterworfen hatte, und dem er seine politischen Erfolge in erster Linie zugeschrieben haben mag.

Hier reihe ich nun Gen. 14 ein. Der offiziöse Ton, in dem das Kapitel abgefaßt ist, das Gepräge eines ehrwürdigen historischen Dokuments, das es auf der Stirn trägt, lassen vermuten, daß wir es hier mit

<sup>1</sup> Über diesen Namen vgl. Lewy, *Les textes paléoassyriens* 49.

<sup>2</sup> Über *dād*, *dōd* s. oben S. 335 f.

einem offiziellen Schriftstück zu tun haben. Ich bezeichne das Kapitel als die ideologische Urkunde, durch die David sein Recht auf Jerusalem dartun wollte. Der Ahn Abram in Hebron ist Deckfigur für den jungen jüdischen Stammkönig David in Hebron. Wie jener unter Abweisung der 'Eljōn-feindlichen Kulte sich dem 'El 'Eljōn durch Zehntengeben unterwarf, so jetzt David. Wie Abram vom Priesterkönig Melchisedek empfangen und als Sieger begrüßt wurde, so tritt jetzt der Priester Šādōq zu David über und vermittelt ihm den Segen des höchsten Gottes in Jerusalem. Über Šādōq, dessen Geschlecht ja die ganze folgende Kultgeschichte in Jerusalem beherrschen sollte, wissen wir direkt nur soviel, daß er zu Lebzeiten Davids zusammen mit Ebjatar an der Lade Jahwes amtierte (II Sam. 15, 26; vgl. 8, 17), und daß er bei Salomos Thronbesteigung allein als Hohepriester blieb, während Ebjatar nach Anatot verbannt wurde (vgl. I Reg. 1, 8; 2, 26). Mir ist aber nicht zweifelhaft, daß Šādōq der letzte Priesterkönig von Jerusalem war<sup>1</sup>, ehe er nach der Eroberung von Jerusalem in Davids Dienst trat, und daß das Haus Šādōq sein Amt, seine Priesterkönigwürde und wohl auch das Geschlecht selber auf den Urpriesterkönig Melchisedek zurückführte, der eben deswegen in der Abram-Geschichte Gen. 14 die Hauptrolle spielt. Daß Melchisedek dort ebensogut wie Abram als Urahn aufzufassen ist, bedarf schwerlich des Nachweises. Der außerordentlich enge Zusammenhang des Namens Šādōq mit dem auch von 'El 'Eljōn getragenen Gottesnamen Šedeq springt in die Augen, um so mehr, als der Name Šādōq in der ganzen altisraelitischen Geschichte ziemlich isoliert dasteht und als einzige Kameraden die Jerusalemer Könige Malki-šedeq und 'Adōnī-šedeq hat. Es ist höchst auffällig, daß im ältesten Israel gerade Namen, die vom St. יְדֻיָּהּ + Jahwe (Jāhū, Jā) gebildet werden, völlig fehlen; der früheste Beleg ist der Prophet Šidqījā(hū) an Ahabs Hof I Reg. 22, 11 ff. 24, und erst von der letzten Königszeit ab werden diese Namen gewöhnlich. Man kann daraus m. E. nur die Schlußfolgerung ziehen, daß in der ursprünglichen Jahwe-Religion der Begriff יְדֻיָּהּ keinen spezifisch religiösen Inhalt hatte; und wenn dem so ist, so ist der Schluß fast unvermeidlich, daß die verdichtete religiöse Bedeutung, die dem Begriff in der späteren Jahwe-Religion eigen ist, letzten Endes auf die 'Eljōn-Šedeq-Religion in Jerusalem zurückgeht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 371 Anm. 1.

<sup>2</sup> K. Hj. Fahlgren, Š'dākā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala 1932 (sehr nützliche Stoffsammlung und gute Analyse), nimmt auf das Problem keine Rücksicht. — Selbstverständlich war der Begriff šdq in den Kreisen der ursprünglichen Jahwe-Religion vorhanden, denn er ist allgemein west- und südsemitisch (dagegen fehlt die Wurzel im Akkadischen), und selbstverständlich war er religiös gefärbt, denn das sind solche Begriffe immer auf dieser Entwicklungsstufe. Aber es war nichts spezifisch

Nun war aber die Anerkennung des 'El 'Eljōn in Jerusalem ein politischer Akt und hatte vorwiegend politische Bedeutung. In einer ideologischen Urkunde, wo diese Anerkennung geschichtlich begründet werden sollte, durfte das historische Moment, der geschichtliche Hintergrund, am allerwenigsten fehlen. Darum will Gen. 14 auch eine historische Urkunde sein. In der eroberten Priesterkönigstadt Jerusalem waren Traditionen über die vorzeitlichen Könige des Ostens, über ihre Züge gegen den Westen und über die Kultkämpfe, die der 'El 'Eljōn mit den Nachbarvölkern auszukämpfen gehabt hatte, genug vorhanden und waren genug abgeblaßt, um ein Bild der politischen Vergangenheit Palästinas entstehen zu lassen, das allen berechtigten Ansprüchen an Aktualität genügte. Über Davids äußere Politik sind wir durch II Sam. 8; 10; 12 ziemlich eingehend unterrichtet. David macht sich viel mit den Ammoniten und Moabiten zu schaffen. Da ist es gut, daß man sich dessen erinnert, wie hochherzig der Ahn Abram sich seines Neffen Loṭ, des Ahnen von Moab und Ammon, angenommen hat; ein israelitisches Protektorat über diese Völker liegt in der Luft und kann ideologisch nicht besser motiviert werden. Allerdings wollen die Ammoniten selber von der Sache nichts wissen; die Gesandten, die David unter höflichen Vorwänden an sie schickt, werden schwer geschändet, und der Krieg geht los (II Sam. 10). Die aramäischen Nachbarn nördlich vom ammonitischen Gebiete werden in den Krieg hineingezogen; Hadad-<sup>ʿ</sup>ezer, der König von Šoba, stellt den Ammoniten Hilfstruppen, wird aber von David geschlagen, weil er gegangen war, sich Legitimation seiner Macht am Fluß Euphrat zu holen — so übersetze und verstehe ich den Ausdruck בנהר ירד להשיב ירד II Sam. 8, 3<sup>1</sup>; er war natürlich assyrischer Vasall. Der König von Damaskus rückt Hadad-<sup>ʿ</sup>ezer zur Hilfe, wird aber selber geschlagen und muß sich David unterwerfen; der König von Ḥamāt — ob nun damit, wie mir nicht unwahrscheinlich ist, das jetzige Ḥama in Nordsyrien oder ein südlicheres Ḥamāt gemeint ist — beeilt sich, durch eine Gesandtschaft freundschaftliche Beziehungen mit David anzuknüpfen (II Sam. 8, 5—10). Diese Fürsten mögen sich vergegenwärtigen, wie es damals in der Urzeit zuging, als die mächtigen Könige des Ostens, Kedorla'omer an der Spitze, das Westland unter ihre Oberhoheit gebracht hatten: wie die damaligen Fürsten sich ihr Joch abzuschütteln versuchten und kläglich besiegt wurden, und wie der Ahn Abram die Sache wieder gut machte und die mächtigen Herren des Ostens bei Dan, also gar nicht weit von Damaskus und mitten im aramäischen Gebiet, schlug und bis weit nördlich von Damaskus vorstieß. Man soll daraus lernen, wie

Jahwistisches an ihm. Für die Jahwe-Religion waren andere Kennworte charakteristisch: קרש, כבד, חסד, קנא usw.

<sup>1</sup> Vgl. unten לקח ביר II Sam. 23, 6.

alte Rechte David in diesen Gegenden geltend machen kann und wie viel höheren Wert seine Hilfe hat als die der Assyrer. Besonders mögen aber die Edomiten die Schilderung von Kedorla'omers Feldzug sich zu Herzen nehmen; Sodom und Gomorrha, Adma und Šebojim müssen doch einst auf ihrem eignen Gebiete gelegen haben, und der Name Bela' Gen. 14, 2 ruft ihnen in fatalster Weise den Namen eines ihrer Könige (Gen. 36, 32) ins Gedächtnis. Es ist den Königen dieser Städte nicht gut gegangen, als sie gegen Kedorla'omer in 'Emeq has-šiddim kämpften, und die äußersten Konsequenzen der Katastrophe wurden nur durch Abram abgewehrt; der Sieg Davids im Salztal, Gē ham-melah (II Sam. 8, 13—14; I Chron. 18, 12—13; ψ 60, 2), kann den Edomiten zeigen, wie sich die Geschichte wiederholt — die beiden Örtlichkeiten waren vielleicht identisch. Gen. 14 hat zum Hintergrund Davids höchste Machtfülle und gibt seinen höchsten politischen Ansprüchen Ausdruck.

Die doppelte religiöse Beziehung, einerseits zum Stammesgotte Jahwe, der natürlich der Familiengott des königlichen Hauses blieb und wohl auch allein Gegenstand wirklicher religiöser Verehrung war, andererseits zum höchsten Gott in Jerusalem, bildete den eigentlichen Inhalt der offiziellen Staatsdoktrin des Jerusalemer Königs David. Das können wir einem Text entnehmen, der von den Auslegern aller Zeiten arg mißdeutet und mißhandelt worden ist, nicht zum mindesten von der modernen Exegetik, ich meine die sog. letzten Worte Davids II Sam. 23, 1—7. Der Text gehört nun wirklich zu den schwierigsten des AT, besonders in sprachlicher Hinsicht. Die Untersuchung muß deswegen mit philologischer Kleinarbeit beginnen; nur wegen Vernachlässigung der kleinen, unscheinbaren Nuancen und Feinheiten hat die Forschung davon ein so schiefes Bild geben können, wie tatsächlich geschehen ist. Die Untersuchung wird zeigen, daß der Text im großen und ganzen richtig ist, so wie er von den Masoreten geboten wird, aber hier und da unrichtig vokalisiert.

Ich führe zunächst den Text hebräisch und griechisch an:

נאם דוד בן ישי <sup>1</sup>	πιστὸς Δαυὶδ υἱὸς Ἰεσσαὶ
ונאם הגבר הקם ל'	καὶ πιστὸς ἀνὴρ ὃν ἀνέστησεν κύριος
משירח אלהי יעקב	ἐπὶ χριστὸν θεοῦ Ἰακωβ,
: ונעים זמרות ישראל	καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραηλ.
רוח יהוה דבר בי <sup>2</sup>	πνεῦμα κυρίου ἐλάλησεν ἐν ἐμοί
: ומלתו על לשוני :	καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐπὶ γλώσσης μου.
אמר אלהי ישראל <sup>3</sup>	λέγει ὁ θεὸς Ἰσραηλ
לי דבר צור ישראל	ἐμοὶ ἐλάλησεν φύλαξ Ἰσραηλ.
מושל באדם צדיק	παραβολὴν εἰπόν· ἐν ἀνθρώπῳ πῶς
: מושל יראת אלהים :	κραταιώσητε φόβον θεοῦ;
וכאור בקר יזרח שמש <sup>4</sup>	καὶ ἐν θεῷ φωτὶ πρωίας ἀνατείλαι ἥλιος,

בקר לא עבוח  
 מנגה ממטר דשא מארץ :  
 כי לא כן בריח עם אל<sup>5</sup>  
 כי בריח עולם שם לי  
 ערוכה בכל ושמרה  
 כי כל ישעו וכל חפץ  
 כי לא יצמיה :  
 ובבלועל כקוך מנר כלהם<sup>6</sup>  
 כי לא בירד יקחו :  
 רואיש יצע בהם<sup>7</sup>  
 ימלא ברזל ועץ חנית  
 ובאש שרוף ישרפו בשבת :

τὸ πρωὶ οὐ παρῆλθεν  
 ἐκ φέγγους, καὶ ὡς ἐξ ὑετοῦ γλῶσς ἀπὸ γῆς.  
 οὐ γὰρ οὕτως ὁ οἶμός μου μετὰ ἰσχυροῦ;  
 διαθήκη γὰρ αἰώνιον ἔθετό μοι  
 ἐτοίμην ἐν παντὶ καιρῷ, πεφυλαγμένην,  
 ὅτι πᾶσα σωτηρία μου καὶ πᾶν θέλημα,  
 ὅτι οὐ μὴ βλαστήσῃ  
 ὁ παράνομος. ὥσπερ ἄκανθα ἐξωσμένη πάντες  
 αὐτοί  
 ὅτι οὐ χειρὶ λημφθήσονται,  
 καὶ ἀνήρ οὐ κοπιᾶσει ἐν αὐτοῖς  
 καὶ πλήρες σιδήρου καὶ ξύλον δόρατος  
 καὶ ἐν πυρὶ καύσει κανθήσονται αἰσχύνῃ αὐτῶν.

Vs. 1. πιστός = נאמן, wertlose Lesart; S = M.<sup>1</sup> — M על הַקָּם wird als „der hoch gestellt worden ist“, „der Hochgestellte“ erklärt; aber an sämtlichen sonstigen Stellen, wo alleinstehendes על vorkommt, ist die Deutung als Gottesname die einzig natürliche oder mögliche<sup>2</sup>, und dasjenige על, das nach שמ״ם vorkommt<sup>3</sup>, enthält vermutlich auch den Gottesnamen, obgleich die Verbindung jetzt ein wenig abgeblaßt ist. Den einzig richtigen Weg zur Deutung von על דַּקָּם weist die LXX mit ihrem *ὁν ἀνέστησεν κύριος ἐπὶ χριστὸν θεοῦ Ἰακωβ* = אלהי יעקב על משהו יהוה על ירוהו. Hier ist ירוהו eine in den Text eingedrungene Erklärung von על, dessen Charakter als Gottesname dem Erklärer völlig klar war. Es ist übrigens bemerkenswert, daß noch Ibn 'Ezra על hier und Hos. 11, 7 mit עליון erklärt.<sup>4</sup> Der Satz besagt also: „(des Mannes), den 'Al als den Gesalbten des Gottes Israel eingesetzt hat“. Auch S liest das Verbum im Akt., geht aber sonst mit seiner Deutung von על als על „Joch“ in die Irre. — *καὶ εὐπρεπεῖς ψαλμοὶ Ἰσραὴλ* = ינערים [מ]זמורים = ישראל, eine sinnlose Wucherung. S. macht aus ינע, wie ursprünglich geschrieben stand, ein aktives Partizip „lieblich machend“, bezieht also den Ausdruck auf David als Psalmendichter, wie übrigens auch M für gewöhnlich gedeutet

<sup>1</sup> Ich gebrauche hier die Abkürzungen S = die syrische Übersetzung (die Pešitta, die ich nach Lees Ausgabe London 1823 zitiere), M = textus masoreticus.

<sup>2</sup> Die Stellen sind gesammelt in meinen Studien zum Hoseabuche S. 58 ff., vgl. weiter S. 89; 120.

<sup>3</sup> Gen. 27, 39. 49, 25; ψ 50, 4. Die Verbindung würde bedeuten „der Himmel von 'Al her“, was durchaus möglich ist. Da dies der Sache nach „der Himmel droben“ besagt, konnte man mühelos dafür שמ״ם ממעל, z. B. I Reg. 8, 23; Jes. 45, 3. Rein abstrakt ist auch dieser Ausdruck nicht gedacht. Man beobachtet nicht selten, daß das anscheinend abstrakte מרים „Höhe“ fast mythologische Bedeutung hat. In Dt. 33, 13 findet sich der Ausdruck משל מרים, den man lieber nicht ändern sollte; על ist ein mythologischer Begriff, vgl. ψ 110, 3; Jes. 26, 19.

<sup>4</sup> S. Hoseas antiquâ Chaldaicâ Jonathanis paraphrasi . . . ut et recentiorum inter Rabbinos Philologorum R. Salomonis Jizchak, R. Abrahami Aben Esraë, et R. Davidis Kimchi commentariis illustratus ex antiquo Roberti Stephani emendato Codice Parisino recensitus ab Hermanno von der Hardt, Gottingae 1776, S. 58.

wird („lieblich mit Psalmen Israels“). David als Psalmensänger wird schon Am. 6,5 erwähnt, aber in „Davids letzten Worten“ ist der Psalmensänger wenig am Platz, zumal nach der feierlichen Inthronisationsformel, und die Deutung des S ist überdies sprachlich nicht zu begründen. *נעים* läßt sich hier ganz gut als „Liebling“ deuten: „der Liebling der Gesänge Israels“; noch besser ist vielleicht die Auffassung Haupts (s. Ges.-Buhl), *נעים* bedeute „besungen“: „der Besungene der Gesänge Israels“; wie man auch übersetzt, besagt der Ausdruck, daß David als Held in Israels Gesängen gefeiert wird. — Vs. 2: *מלכו* hier atmen die Ausleger erleichtert auf: ein rein aramäisches Wort! Also kann man ruhig den ganzen Text in die nachexilische Zeit verbannen und braucht ihn nicht mehr historisch ernst zu nehmen. Die Annahme, aramäische Sprachelemente seien nur für die exilische und nachexilische Zeit charakteristisch, ist indessen völlig willkürlich. Das Problem der Aramäismen im AT bedarf dringend der Neuorientierung. Es gibt im Hebr., besonders in der poetischen Sprache, uralte Aramäismen, wie das bei der langen Symbiose der israelitischen Stämme mit den Aramäern nicht anders zu erwarten ist; in Gen. 21,7, einer Stelle, die der J-Quelle zugeteilt wird, steht schon das Verbum *מלל*. — Vs. 3: *λέγει* = *יאמר*; das beginnende *י* ist durch Doppellesung des schließenden *י* in *ישׁוּי* entstanden, das in *scriptio continua* mit dem folgenden *אמר* unmittelbar verbunden war. — *φύλαξ* = *נצר* st. *צור*, das ursprünglich *צר* geschrieben war; eine spätere Verwässerung. — Die folgende sehr schwierige Stelle hat eine verwickelte Textgeschichte. Wir müssen uns zunächst klar machen, daß hier ursprünglich keine Vokalbuchstaben vorhanden waren, und daß der Text in *scriptio continua* war:

משלבארמצדקמשליראחאלהה.

Die Vorlage des S hatte wie M zweimal *משל*, das S beidemals als ein Partizip „herrschend“ las. Die LXX dagegen faßt das erste *משל* als Imperativ des Verbums *משל* „einen Maßal, ein Spruchgedicht vortragen“ (*παραβολὴν εἰπεῖν*). Nach *אדם* weicht die LXX völlig ab: *πῶς κραταιώσητε* — das wäre auf Hebräisch etwa *אָרְךָ תִּחַזְקוּ* oder ohne Vokalbuchstaben und in *scriptio continua* *אכחזוק*. Hier ist zunächst klar, daß in der Vorlage der LXX die Konsonantengruppe *צדק* in *אכח* verderbt worden war; daraus nahm der Übersetzer zuerst *אכ* heraus und deutete es als *אִיך*, und das *ח* führte er als Präfix des Imperfekts zum folgenden Wort *חזוק*. In dieser Textfassung war also das zweite *משל* durch eine Variante *חזוק* ersetzt worden, oder auch stand *חזוק* als Glosse über *משל*, und es wurde nach der Glosse übersetzt. Dann *φύλον θεοῦ* = *יראה אלהים*; aber der folgende Vers beginnt in der LXX mit *καὶ ἐν θεῷ* = *ובאלהים* oder, da der Übersetzer *καὶ* selber eingesetzt haben kann, *באלהים*, das hierher gehören muß, da es im folgenden Vers keine Entsprechung im Hebr. hat und dort auch sinnlos ist. Das heißt: die LXX hat hier wie oft zwei Varianten in ihrer Vorlage gefunden und sie nebeneinander gesetzt und in der Übersetzung verwertet. Die zwei Varianten waren hier 1. *יראה אלהים*, 2. *באלהים*. Nun kommt in der syrischen und masoretischen Überlieferung die Präposition *ב* nach dem zweiten *משל* ebenfalls zum Vorschein: S übersetzt nach einer Lesart *ביראה אלהים*, und diese findet sich auch in etwa 20 hebräischen Handschriften. Dieser textkritische Befund läßt sich folgendermaßen verstehen. Die ursprüngliche Textform war

משל באדם צדק  
משל באלהים.

Da *משל באדם* selbstverständlich „über die Menschen herrschen“ bedeuten muß, konnte der Leser nur zu leicht dazu verführt werden, *משל באלהים* als

„über Gott herrschen“ aufzufassen, wodurch eine Blasphemie entstünde. Um dem vorzubeugen, hat man zwei Auswege versucht. Entweder legte man dem Worte משל die Bedeutung von חזק bei: „stark durch Gott“; das ließ sich hören. Das Wort חזק wurde als Glosse hinzugeschrieben und verdrängte natürlich in gewissen Handschriften משל aus dem Text. Oder man half sich dadurch aus, daß man vor אלהים das Wort יראו einschob: „herrschend durch Gottesfurcht“; das ließ sich auch hören. Also hatte man in gewissen Handschriften

יראו

משל באלהים

woraus ביראו אלהים = SMMSS entstand; in anderen war die Glossierung vollständiger:

חזק יראו אלהים

משל באלהים

bzw. mit חזק statt משל; daraus entstand einerseits die LXX-Lesart durch Ad-dierung, andererseits die gewöhnliche masoretische Lesart durch Subtrahierung.

Halten wir also an dem oben rekonstruierten Text als dem ältesten erreichbaren fest. Ich bin überzeugt, daß die Masoreten ihn der Hauptsache nach richtig gelesen und abgeteilt haben:

מושל באדם צדיק

. מושל באלהים.

Bei der Deutung der Stelle hat man davon auszugehen, daß hier mit zwei verschiedenen Bedeutungen von משל gespielt wird. Das erste Mal bedeutet ב natürlich „herrschen über“, das andere Mal gehört es aber mit מושל „Ebenbild, Gegenstück“ zusammen (אין על עשר משלו) „auf dem Staub hat er nicht seinesgleichen“ Hi. 14, 25) und bedeutet „einen als sein Ebenbild haben, einem gleichkommen“. חזק ist *hāl* und hat den Wert eines Bedingungssatzes. Also:

„Wer über die Menschen herrscht — ist er gerecht,  
so hat er Gott als sein Ebenbild.“

Der Gedanke hat nichts Befremdliches, wie Gen. 1, 26 und ψ 8, 6 lehren.

Vs. 4. φωρί = באור; das ist keine Variante, da כ und ב meistens gleich aussahen und die Wahl dem subjektiven Ermessen des Übersetzers überlassen war. — παρηγησεν = עבר, reine Verderbnis; einige Handschriften fügen noch αὐριος hinzu. Sowohl LXX wie S ziehen gegen M מנהג zum Vorhergehenden. — ויממטר [ממטר] mehrere Handschriften, und ein ו setzen alle Übersetzungen voraus. LXX hat καὶ ὡς ἐξ ἕστεν = ויממטר, mit מטר im Stat. cstr. zum Folg.; S ויממטר im Stat. abs. und dann רשא ארץ, mit רשא als Partizip gelesen in der Bedeutung „grünen lassen“. Das ist alles ratloses Herumtappen, und es ist schwer zu sagen, welchen Sinn man mit diesem Gestammel verbunden hat.

Der masoretische Text ist richtig, aber um ihn zu verstehen, muß man auf eine Reihe grammatischer Feinheiten achten und außerdem berücksichtigen, daß wir es hier mit Orakelstil und also mit kurzer, ungewohnter und auffälliger Ausdrucksweise zu tun haben. כאור בקר ist die gewöhnliche Konstruktion כ + Infinitiv in temporalem Sinne: „wenn der Morgen aufleuchtet“, vgl. Gen. 44, 3 und כהם הייום Gen. 18, 1. Dazu ist יורה שמש *hāl*-Satz, wie noch S ganz richtig empfunden hat: „wenn der Morgen aufleuchtet, indem die Sonne aufgeht“, „wenn der Morgen beim Sonnenaufgang hervorstrahlt“. Die Konstruktion ist so klar und eindeutig, daß es nicht erforderlich sein sollte, sich damit ausführlicher aufzuhalten; vgl. die Materialsammlung Ges.-Kautzsch<sup>26</sup>



§ 156, 3. Die zunächst rätselhaft anmutenden Worte מִנְּמַטַּר רֶשֶׁת מַאֲרִיךְ mit der dreifachen Präposition *min* lassen sich glatt verstehen, wenn man vor מִנְּמַטַּר und מַאֲרִיךְ statt der Präposition *min* die Fragepartikel *mī* annimmt, die proklitisch mit dem folgenden Worte zusammengeschrieben und dann von den Masoreten mit der Präp. *min* verwechselt worden ist. Die Fragepartikel *mī*, die im Grunde mit dem Fragepronomen *mī* identisch und durch freie Anwendung desselben entstanden ist, kommt im Aramäischen häufig vor und drückt dort meistens die Zweifelsfrage aus oder die Frage, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird. Im Hebr. ist sie selten, doch gibt es unzweideutige Beispiele.<sup>1</sup> Es ist möglich, daß in der Variante כִּמְמַטַּר LXX eine spätere Verdeutlichung des ungewohnten und auffällig gestellten *mī* in *mī-māṣār* zu sehen ist, wenn man nämlich diese Konsonanten als כִּמְמַטַּר „wie viel Regen?“ deuten darf. Also

„Wenn der Morgen beim Sonnenaufgang hervorstrahlt —  
ist der Morgen ohne Wolken,

kommt wohl dann Regen (Var.: wie viel Regen kommt dann) vom Glanze,  
wird dann die Erde zum Grün?“

d. h. wenn der Himmel am Morgen ohne Wolken ist, kann man keinen Regen erwarten, und unter der glühenden Hitze verdorrt das Grün.

Vs. 5. Die Bedeutung von לֹא כֵן „nicht richtig, verkehrt“ steht durch eine Reihe von Parallelstellen unumstößlich fest: Jes. 16, 6 = Jer. 48, 30; Jer. 8, 6. 23, 10; II Reg. 7, 9. 17, 9; Prov. 15, 7. Die Übersetzer, denen es undenkbar war, daß David solches über sein Haus hätte aussagen können, bemühen sich, den Sinn in das Umgekehrte zu verwandeln: die LXX, die aus den von ihr zustandegebrachten Sinnlosigkeiten des vorhergehenden Verses etwas Gutes herausgehört haben muß, statuiert hier eine Frage: „Verhält es sich denn nicht so mit meinem Hause?“ Der Syrer, der in dem vorhergehenden Verse etwas Unvorteilhaftes fand, deutet Vs. 5 dementsprechend: „So verhält sich mein Haus nicht.“ Die moderne Exegetik, die Vs. 4 durch allerlei Eingriffe in den Text in ein liebliches und idyllisches Bild verwandelt hat, erdreistet sich sogar, לֹא zu streichen: „so verhält sich mein Haus“, was eine direkte Textfälschung ist. Die Worte haben einen ganz klaren, einfachen und unzweideutigen Sinn: „Denn verkehrt, ungebührlich verhält sich mein Haus zu 'El“; sie bilden den entscheidenden Punkt des Textes, von dem aus man sich rückwärts und vorwärts zu orientieren hat. „Mein Haus“ braucht nicht notwendig nur die königliche Familie oder die Dynastie zu bezeichnen; das Haus eines Königs, eines Ur-ahnen oder eines Gottes ist das Land und das Volk, das vom König regiert wird oder seinen Ursprung auf den betreffenden Ahnen zurückführt oder den betreffenden Gott als seinen höchsten Herrn verehrt. Die Assyrer nannten das Reich Israel ganz einfach 'Omrīs Haus, *bīt Humri*; בֵּית יִשְׂרָאֵל ist das Volk Israel, dessen Vertreter und Verkörperung David ist. — [חֹסֶף] auch LXX so, S dagegen חֹסֶפֶי, was scheinbar richtiger ist; wahrscheinlich muß man sich aber mit der suffixlosen Form abfinden. כֹּל יִגִּיעַי ist ein eingliedriger Nominalsatz von demselben Typus wie כֹּל יִגִּיעַי „wie viele Schätze ich auch habe“ Hos. 12, 9, s. meine Bemerkungen in Studien zum Hoseabuche S. 98; hier also: „wie viel Hilfe ich auch erhalten habe“. Parallel damit חֹסֶף „und wie viel Gefallen auch 'El an mir gehabt hat“; deswegen konnte nicht חֹסֶפֶי gesetzt werden, weil das Suffix in solchem Falle das Subjekt ausdrücken müßte: „wie viel

<sup>1</sup> S. Exkurs II S. 386 f.

Gefallen ich (an dem anderen) gehabt habe“, was nicht beabsichtigt war. Hätte man den Redenden hier nennen wollen, so hätte man **כִּי יֹאמַר** sagen müssen. Das zweite **כִּי** ist nicht im geringsten auffällig; es bedeutet versichernd „fürwahr“ und leitet nachdrucksvoll den Nachsatz ein, vgl. die berühmte Stelle Jes. 7, 9. — **יִצְמִיחַ** LXX *βλαστήσει* = **יִצְמַח** Qal; S **יִצְלַח** Qal. LXX allein läßt daß **ו** vor **כִּלְיֵל** aus und zieht dieses als Subjekt zu **יִצְמִיחַ**; das ist wiederum ein Versuch, die Unglücksprophetie vom Hause Davids abzuwenden. Subjekt von **יִצְמִיחַ** ist 'El; das Verbum im Hif'il steht absolut und bedeutet „Sprießen bewirken“, d. h. Glück und Gedeihen gewähren. — **יִקְחוּ** M Akt, LXX S dagegen Pass., weil sie den Ausdruck nicht verstanden oder absichtlich umdeuten wollten. **לָקַח בְּיַד** „an Hand fassen, Hand ergreifen“ muß die hebräische Entsprechung des akkadischen Ausdruckes *qātā ili N. N. šabātu* „die Hände des Gottes N. N. ergreifen“ sein, womit die Inthronisation eines Königs bezeichnet wird. — Vs. 7. **יִגַּע** M von **גָּעַע**; LXX *κοπιάσει* = **יִגַּע** von **יָגַע**, wertlos. Vor dem Verbum hat die LXX *οὐ* = **לֹא**. Das kann echt sein, in solchem Falle vertritt aber **לֹא** nicht die Negation, sondern die Beteuerungspartikel *la-* „fürwahr“, die im Hebr. nicht gerade selten, von den Masoreten aber überall verkannt und als die Präposition **ל**, die suffigierte Form **לִי** oder die Negation **לֹא** aufgefaßt worden ist. Vgl. P. Haupt in der Ges.-Buhl 372<sup>a</sup> post med. und 374<sup>a</sup> am Ende des Art. **לֹא** angeführten Literatur. Die Frage bedürfte dringend erneuter Untersuchung. — **יִמְלֵא** *καὶ πληθῆς* = **יִמְלֵא**, wertlos. Die Konsonanten **יִמְלֵא** werden von S bestätigt. Der Ausdruck bedeutet natürlich „vollbewaffnet“; wie man zur Bildung dieser sprachlichen Wendung gekommen ist, können wir nicht genau sagen, müssen uns aber mit dem Wortlaut bescheiden. Von der modernen Exegetik wird **יִמְלֵא** emendiert und durch Plaththeiten ersetzt; woher weiß man, daß der Hebräer sich nicht so ausdrücken konnte? — **בְּשִׁבְרוֹ** LXX [**בְּשִׁבְרוֹ**] Verderbnis oder schlechte Konjektur. S = M. Der Ausdruck ist unverständlich, darf aber natürlich nicht emendiert, geschweige denn gestrichen(!) werden. Jes. 30, 7 bezieht sich ein rätselhaftes **שִׁבְרוֹ** auf Ägypten.

Ich übersetze also II Sam. 23, 1—7 folgendermaßen:

1. [Überschrift: Und diese sind die letzten Worte Davids.]  
Spruch Davids, des Sohnes Isais,  
Spruch des Mannes, den 'Al eingesetzt hat  
zum Gesalbten des Gottes Jakobs,  
[Spruch] des in Israels Gesängen Besungenen.
2. Der Geist Jahwes sprach durch mich,  
indem sein Wort auf meiner Zunge war;
3. So sagte der Gott Israels,  
zu mir sprach Israels Fels:  
Wer über die Menschen herrscht — ist er gerecht,  
so kommt er Gott gleich.
4. Wenn aber der Morgen beim Sonnenaufgang hervorleuchtet  
— ist der Morgen ohne Wolken,  
kann wohl dann aus dem Glanze Regen kommen,  
kann wohl dann die Erde zum Grün werden?
5. Fürwahr, verkehrt verhält sich mein Haus zu 'El.  
Denn einen ewigen Bund hat er mir gesetzt,

einen vollgültigen, wohl gehaltenen;  
 aber wie viel Hilfe ich auch erhalten  
 und wie viel Gefallen er [an mir] gehabt hat,  
 wird er nichts sprießen lassen.

6. Denn Auswurf sind sie alle, wie verwehte Disteln,  
 denn das Handergreifen leisten sie nicht.
7. Ein Mann wird <fürwahr> an sie herangehen,  
 vollbewaffnet mit Eisen und Speießstange,  
 und in Feuer werden sie fürwahr verbrannt werden . . .

Die Form des Textes ist die des Orakelspruches; die Einleitungsformeln sind mit denen der Bileamsprüche Num. 24, 3 ff. 15 ff. vollkommen parallel. 'Al, der höchste Gott in Jerusalem, d. h. der 'El 'Eljōn oder 'El schlechthin, hat David zum Gesalbten des Gottes Jakobs, d. h. zum Gesalbten Jahwes oder des 'Elohim schlechthin, eingesetzt. David ist von Jahwe gesalbt, von 'Al legitimiert worden; seine übernatürliche königliche Ausrüstung hat er von seinem Stammesgotte Jahwe, der auch durch ihn spricht, sein juristisches Recht als Landesfürst hat er vom Landesgotte 'Al in Jerusalem. Klarer und konkreter kann die offizielle Staatsdoktrin der doppelten religiösen Beziehung, die sich David als dem Eroberer und rechtmäßigen Besitzer von Jerusalem mit Notwendigkeit ergab, nicht ausgesprochen werden.

Zweck des Textes ist, eindringlich auf die unermessliche Gefahr hinzuweisen, die mit der Vernachlässigung der einen Seite der doppelten religiösen Beziehung verbunden ist. Wem 'Al einen ewigen Bund gesetzt hat, der muß ihn auch aufrecht erhalten und immer wieder erneuern, sonst geht das Land zugrunde. Ein gerechter Herrscher ist zwar mit dem 'Elohim ebenbürtig, er vertritt sichtbar unter den Menschen seinen Stammesgott, dem er seine persönliche Machtfülle, seine Beraka, verdankt. Aber Jahwe ist wesentlich Glanz, Glut, Feuer. Für Jahwe ist Glanz, Nogah, das charakteristische Wort, und es gehört mit zu seinen ursprünglichsten Attributen. Nogah hat die Lanze Jahwes Hab. 3, 11; sein Nogah war wie Licht, Strahlen gingen von seinen Händen, darin war verborgen seine Macht ebd. 3, 4. In der Theophanie Hez. 1 war Nogah rings um ihn Vs. 4. 13. 27; der Vorhof des Tempels wurde vom Nogah der Herrlichkeit Jahwes erfüllt ebd. 10, 4. Die Theophanie Jahwes erfolgt in Glanz, Blitz und Feuer Dt. 33, 1; Hab. 3, 1 ff.;  $\psi$  18, 8 ff. = II Sam. 22, 8 ff. usw. Als Gewittergott war Jahwe natürlich von Haus aus mit dem Gewitterregen verbunden, vgl. Jud. 5, 4—5;  $\psi$  68, 8 ff.;  $\psi$  18, 8 ff. usw. Aber in Palästina waren Gewitter und Gewitterregen ebenso selbstverständlich von Haus aus mit 'Al verbunden, der „im Himmel donnert“ (I Sam. 2, 10) und gerade als Landesgott für die Fruchtbarkeit der Erde

zu sorgen hatte. Diejenigen, die auf die doppelte religiöse Beziehung Wert legten, schrieben deswegen dem Jahwe Nogah, d. h. hier die verzehrende Sonnenglut, dem 'Al aber den Regen und die Fruchtbarkeit des Landes zu. Denjenigen, die von der Beziehung zu 'Al nichts wissen wollten, konnten jene mit der verfänglichen Frage entgegentreten: kann wohl vom Nogah, von der Glut der Sonne am wolkenlosen Morgen, der Regen kommen, dessen die Erde bedarf? Vom Nogah allein kann das Land nicht leben, das weiß doch jeder Mensch.

Jetzt kommt die Nutzenanwendung der Rede vom Nogah und Regen. Es gibt ein Israel, das kein richtiges Verhältnis zu 'El, d. h. 'Al, hat und deshalb die guten Früchte der doppelten religiösen Beziehung, die David so getreulich aufrecht gehalten hat, zunichte macht. Ich, David, habe zwar mit 'El oder 'Al einen ewigen Bund, der vollgültig ist und dem wir beide treu gewesen sind, aber der Segen des Bodens, den 'El seinen Getreuen gewährt, wird dennoch in der Zukunft ausbleiben. Denn es wird in Israel elende und nichtsnutzige Leute geben, die dem 'Al die ihm gebührende Huldigung verweigern. Diese Vernachlässigung des Landesherrn wird sich letztlich schwer rächen: ein vollbewaffneter, furchtbarer Feind wird gegen sie heranrücken und sie durch Feuer vernichten.

Es braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß „die letzten Worte Davids“ mit dem sterbenden David nichts zu tun haben können. „Letzte Worte“ großer Männer gibt es in der Weltliteratur in Hülle und Fülle, und sie bilden beinahe eine eigene literaturhistorische Gattung; aber sie sind eben nur Literatur. In dieser prinzipiellen Einstellung zum Problem unterscheide ich mich gar nicht von anderen Auslegern. Es handelt sich hier um ein *vaticinium post eventum*. Aber die Natur dieses Vaticinium hat man vollständig mißverstanden, wenn man darin einen Segen gesucht hat. Diese Verse enthalten nicht so sehr einen Segen als vielmehr einen Fluch: dem sterbenden David werden eine bittere Kritik gewisser religiöser Verhältnisse und eine Unglücksprophetie finsterster Art in den Mund gelegt. Das Orakel hat einen ganz bestimmten historischen Hintergrund: die Zerstörung eines israelitischen politischen Zentrums durch Feindeshand. Um die Zerstörung Jerusalems im Jahre 586 kann es sich unter keinen Umständen handeln. Wie die exilischen und nachexilischen Kreise auf dieses erschütternde Ereignis reagierten, das wissen wir. Die in den „letzten Worten Davids“ zutage tretenden religiösen Anschauungen waren diesen Kreisen nicht nur greulich, sie waren ihnen vollkommen fremd. Bleibt also nur die Zerstörung Samarias im Jahre 722 durch Sargon. Hier paßt unser Text in der Tat vorzüglich. Daß er dem David-treuen Reiche Juda entstammt, lehrt schon der erste Blick. Er kann unter keinen Umständen von den

prophetischen Kreisen herrühren, denn gerade gegen die doppelte religiöse Beziehung haben diese aufs schärfste geeifert, wie im nächsten Abschnitt ausgeführt werden soll, und sie haben jede Herabminderung der Majestät Jahwes und jedes Zugeständnis an den Gott 'Al schonungslos verdammt. Die ganze Art des Textes weist ihn in das entgegengesetzte Lager, das der offiziellen Politiker, deren eigentlicher Vertreter das Haus David in Jerusalem war. „Die letzten Worte Davids“ enthalten das Fazit, das dieses Haus aus den Ereignissen im Jahre 722 zog, die Schlußbetrachtungen, die es über den Fall anstellte. Die Aufrichtung des Nordreiches bedeutete ja einen Abfall von Jerusalem und von dem dort herrschenden großen Landesgott, dem das Haus David seine Legitimation verdankte. Diese Nordisraeliten in Samaria, die durch ihren Abfall vom Hause David dem Gotte 'Al oder 'El ihre Huldigung entzogen, sind Belija'al, der Verdammnis Anheimgefallene, die die Früchte des von David so klug errichteten politisch-religiösen Systems vernichtet und das Land und das Volk Israel aufs schwerste geschädigt haben und jetzt von der wohlverdienten Strafe ereilt worden sind. Das David-Orakel führt uns die Ideologie des Jerusalemer Königtums und seine Geschichtsauffassung sehr anschaulich vor die Augen. Als ideologische Urkunde steht es vereinzelt da und ist darum für uns von unschätzbarem Wert.

Als Samaria zerstört wurde, saß Ahaz, der kleine Gegenspieler des großen Jesaja, auf dem Thron in Jerusalem. Etwa im Jahre 719 ist er gestorben. An ihn als Urheber der „letzten Worte Davids“ ist in erster Linie zu denken. Die religiöse Haltung, die darin hervortritt, ist dem Manne auf dem Walkerfelde Jes. 7 durchaus angemessen, wie die Analyse dieser Szene im nächsten Abschnitt zeigen wird. Sein Sohn Hiskia stand unter Jesajas Einfluß und würde schwerlich ein solches Orakel in Umlauf gesetzt haben. Unter allen Umständen war es der herrschenden Dynastie eine ganz natürliche Sache, daß sie ihre Gedanken über die Umwälzungen im Nordreich gerade in der Form eines Orakels des Ahnherrn in die Öffentlichkeit geben sollte. Selbstverständlich hat der Urheber des Orakels bestimmte politische Zwecke auch innerhalb des Reiches damit verfolgt, und die Worte haben sicher ihre Adresse an bestimmte Persönlichkeiten im Reich; doch wissen wir darüber nichts und kommen über vage Vermutungen nicht hinaus.

Das Orakel hatte also offiziellen Charakter. Daraus folgt, daß es der Form nach durchaus echt sein muß. Gerade apokryphe Dokumente dürfen sich in den Formen nicht vergreifen, denn dann glaubt an sie kein Mensch. Der Verfasser ist offensichtlich bemüht, eine feierlich altertümliche Sprache mit archaischen und ungewohnten Konstruktionen und Redewendungen zu schreiben. Das ist ihm tatsächlich so gut gelungen, daß das Stück trotz des anstößigen Inhalts durch die ganze spätere Über-

lieferung unangetastet passiert ist, eben weil man seine Sprache nicht mehr verstand und es frei umdeuten konnte. So haben wir allen Anlaß zu glauben, daß die einleitenden Worte der Hauptsache nach echt sind und den Formeln entsprechen, die König David selber gebrauchte, wenn er feierlich vor die Öffentlichkeit trat, obwohl „der in Israels Gesängen Besungene“ ein kleiner Anachronismus des etwa 250 Jahre nach David lebenden Verfassers sein mag. In den „letzten Worten Davids“ geht somit jedenfalls so viel auf David zurück, daß er sich „den Mann, den 'Al als den Gesalbten des Gottes Jakobs eingesetzt hat“ genannt hat; denn so und nicht anders mußte er nach der Eroberung Jerusalems seine Stellung auffassen.

## EXKURS I

Mein Freund Privatdozent Dr. Widengren macht mich darauf aufmerksam, daß Namen mit *A-li-* jetzt auch in den Nuzi-Dokumenten aufgetaucht sind: *A-li-a-šar* (so zu lesen), *A-li-li*, [*A*]-*li-la-ma*, *A-li-ú-da*. *A-li-li* = על־לי ist uns schon in den Kültepe-Texten begegnet. *A-li-a-šar* kann על־אשר oder על־ישר sein; im ersteren Falle ist wohl an den Gott *A-šar* zu denken, der in den altbab. Namen *I-zi-a-šar*, *Ia-ku-un-a-šar* (s. Theo Bauer, Die Ostkananäer 71) und vielleicht auch in אֱשֶׁר־אל Num. 26, 31; Jos. 17, 2; I Chron. 7, 14 und אֱשֶׁר־אל I Chron. 4, 16, אֱשֶׁר־אלה ibid. 25, 1 vorliegt; im letzteren Falle wäre der im Altbab. belegte altwestsem. Kurzname *Ia-ša-ru-um* zu vergleichen. *A-li-la-ma* ist dunkel, könnte aber vielleicht mit למיאל zusammengestellt werden, das dann allerdings anders zu erklären wäre, als Nöldeke es wollte (s. Ges.-Buhl). *A-li-ú-da* soll nach der in diesen Texten vorherrschenden Orthographie für *A-li-uttā* stehen. — Gemser, De betekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen 1924, führt S. 102 aus Chieras Liste eine Reihe von mit *A-li-* zusammengesetzten altbab. Eigennamen an; die meisten sind hybride Bildungen, wie *Ali-rē'u*, *Ali-tukulti*, *Ali-lamazi*, *Ali-šamši*, *Ali-ublam*, *Ali-tabba-edī* („is gezel van den eenige“), *Ali-magir*, *Ali-ellati*; *Ali-išmeni* „'Al hat mich gehört“ kann eine leichte Akkadisierung eines altwestsem. \**Iašma'*-*'Al* sein, vgl. im Altbab. *Ia-aš-ma-ah-i-el* = יֵשַׁמְע־אֵל, *Ia-aš-ma-ah-da-gan* = יֵשַׁמְע־דַּגַּן.

## EXKURS II

In Gen. 33, 5 ist *mī* unzweideutig das gewöhnliche Fragepronomen „wer?“ aber 33, 8 wird die Situation erst dann verständlich, wenn man *mī* als Fragepartikel faßt. Esau fragt: „Gehörte denn dir diese Schar, der ich begegnete?“ (vgl. 32, 19). Jakob antwortet: „Daß ich Gnade fände vor meinem Herrn“, d. h. „sie ist für dich, bitte“, worauf Esau die Gabe ablehnt. Dt. 5, 26

מִי כֹל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע . . . כְּמוֹנִי

„gibt es wohl irgendein Fleisch (irgendein sterbliches Volk), das so wie wir . . . gehört hat?“ Am. 7, 2. 5 מִי יִקְרָב יִעֲקֹב מִי אֵץ „wird wohl Jakob bestehen?“ Ruth 3, 6 bedeutet, wie die Situation zeigt, nicht „wer bist du?“, sondern in etwas erstaunter Frage „bist es du?“ (so besser als: „wie geht es dir?“ Ges.-Buhl). Jehu kommt am Haus Izebels in Jizre'el vorbei und sieht sie, wie sie sich aus dem Fenster hinauslehnt; er sagt dann zu ihr (II Reg. 9, 32): מִי אַחֲרַי מִי, was in

dieser Situation soviel bedeutet wie „bist es wohl du, was?“ = höhnisch „so, bist es du?!“ „so, hier bist du also!“ Hier taucht also einmal im Hebr. die enklitisch nachgehängte Fragepartikel *-mī* auf, die im Akkadischen eine ziemlich weite Verbreitung hat; als Parallele zu II Reg. 9, 32 besonders zu beachten *an-ni-tu-me-e* „o du hier!“, *mu-ti-ma* „o mein Gemahl!“, *a-ḫi-mi* „o mein Bruder!“ (s. Delitzsch, Handwörterbuch s. v. *ma*); auch im Altbab. und in den Amarnabriefen. Im Äth. steht *mī* vor Adjektiven und Verben in der Bedeutung „wie (viel)!“, z. B. *mī-ja'abbī* „wie groß er ist!“ Daß *mī*, genau so wie die Präposition *mī-* proklitisch geschrieben, im Hebr. für *ma* „was“ stehen kann, habe ich an der Hand von Hos. 8, 5 nachgewiesen (Studien zum Hoseabuche S. 62). An zwei Stellen, die natürlich immer emendiert werden und an denen man darum achtungslos vorübergegangen ist, steht ein solches wie die Präposition vokalisiertes *mī-* in Ausrufsätzen. Jud. 5, 11

מקול מחצצים בין משאבים יחני צדקת יהוה

„welch ein Schall von Trompetern (l. מחצצרים vgl. LXX) zwischen den Schöpfrinnen, wo sie die Siegestaten Jahwes verkünden!“ — *miqqōl* statt *mī-qōl*, geschr. מִקָּל. — Gen. 49, 20

מאשר שמנה לחמו והוא יחן מעדני מלך

„wie ist Ašers Brot fett, er bringt ja Königsleckerbissen hervor!“ — *mē'āšēr* statt *mī-'āšēr*, geschr. מאשר.

Es ist eine unrichtige Behauptung, die alten Übersetzungen hätten כ vor אשר zum Vorhergehenden als Suffix zu עקב (עֲקֵב, nicht עֲקָב wie in BH<sup>3</sup>!) gezogen. Das Suffix wäre hier unrichtig, und weder die LXX noch S haben davon eine Spur in ihren Übersetzungen. Sie haben das beginnende כ hier wie Jud. 5, 11 einfach ausgelassen, weil sie es nicht verstanden. — In ממטר und מאריך ist die Stellung der Partikel beim letzten Wort des Satzes, nicht wie sonst an dessen Spitze, sehr auffällig, läßt sich wohl aber zur Not als poetischer Sprachgebrauch und vielleicht als gewollte Manieriertheit verstehen. Oder sollte hier doch letztlich das enklitische *-mī* vorliegen, so daß abzuteilen wäre:

*minnogah-mī māṭār*  
*dešē-mī 'āreš?*

In II Sam. 18, 12 steht שמרי-מי, mit מי als Aufforderungspartikel beim Imperativ. Noch in BH<sup>3</sup> werden wir dazu angehalten, לי anstatt מי zu lesen; einige Jahre früher war in der Sprache der Rās-Šamrā-Texte die Imperativpartikel מע zum Vorschein gekommen.

(Forts. folgt.)

## BIBLIOGRAPHIE

Wenn nichts anderes bemerkt, ist das Erscheinungsjahr der selbständig erschienenen Schriften 1938.

- |  |  |
|--|--|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Allgemeine Religionswissenschaft und Religionsgeschichte. Religionsphilosophie und Religionspsychologie.</li> <li>2. Religiöses Volkstum, Volksmythologie (Sage, Märchen, Legende), Volksaberglaube.</li> <li>3. Vorgeschichtliche Religionen.</li> <li>4. Religionen der Naturvölker.</li> <li>5. Ostasiatische und amerikanische Kulturreligionen.</li> <li>6. Ägyptische Religion.</li> </ol> | <ol style="list-style-type: none"> <li>7. Vorderasiatische Religionen.</li> <li>8. Israel und Judentum.</li> <li>9. Islam.</li> <li>10. Indoarische und indogermanische Religion.</li> <li>11. Indische Religionen.</li> <li>12. Iranische Religion.</li> <li>13. Die antiken Religionen, Synkretismus.</li> <li>14. Nordisch-germanische Religion.</li> <li>15. Christentum.</li> <li>16. Germanentum und Christentum.</li> </ol> |
|--|--|

<p>AJA = American Journal of Archaeology          Anthr = Anthropos          APF = Archiv für Papyrussforschung          ClPh = Classical Philology          dt = deutsch          HThR = Harvard Theological Review          JbLitW = Jahrbuch für Liturgiewissenschaft          Laogr = Λαογραφία          OLZ = Orientalistische Literatur-Zeitung          OZVk = Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde          REA = Revue des Études Anciennes          RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses</p>	<p>RM = Römische Mitteilungen          RhM = Rheinisches Museum          SAVk = Schweizerisches Archiv für Volkskunde          SB = Sitzungsberichte          StM = Studi e Materiali di Storia delle Religioni          Sy = Syria          ThRdsch = Theologische Rundschau          Vk = Volkskunde          vkl = volkskundlich          ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft          ZfVk = Zeitschrift für Volkskunde</p>
--	--

### 1. Allgemeine Religionswissenschaft usw.

Auer, Joh., D. menschl. Willensfreiheit im Lehrsystem d. Thomas v. Aquin u. Johannes Duns Scotus (Diss. Mchn.). Mchn., Hueber. XII, 307 S. 8.70

Bachofen, Joh. Jak., Gesamm. Schriften. Hrsg. v. W. Keiper. 5. D. Unsterblichkeitslehre d. orphischen Theologie auf d. Grabdenkmälern d. Altertums. Nach e. Anleitung. e. Vase aus Canosa im Besitz d. Herrn Prosper Biardot in Paris. 1867. M. 1 Taf. in Farbendr., d. in Folioformat hergest. wird u. nur einzeln lieferbar ist. Bln., Keiper. 323 S. 5.—

Büchsel, Friedr., D. Offenbarg. Gottes. Gütersloh, Bertelsmann. VI, 131 S. 3.60

Casel, O., Relgesch. u. Liturgiewissenschaft., JbLitW 14, 197 ff.

Daniëls, J. C., Wolframs Parzival, S. Johannes d. Evangelist u. Abraham

Bar Chija (Diss. Nijmegen = Disquisit. Carol. 11). Nijmegen, Zentrale Druck. 311 S. 5.80

Decleene, Arn., Katholizismus u. Rasse (Die neue Zeit 1). Brüssel, Phalanx-Verl. '37. 98 S. Fr. 9.—

Dempff, A., Christl. Philosophie. D. Mensch zw. Gott u. d. Welt (Belehr. Schriftenreihe d. Buchgem. Bonn. 14). Bonn, Buchgemeinde. 238 S. (ill.). 5.40

Drexl, Alb., Grundriß d. Relwiss. (Handb. d. Relwiss. 1, 1). Innsbruck, Rauch. 160 S. 2.60

Eranos-Jahrbuch. Gestaltg. d. Erlösungs-idee in Ost u. West. Hrsg. v. O. Fröbe-Kapteyn (Bd. 5). Zürich, Rhein-Verl. 353 S. (ill.). 4 Taf. 10.—

Erasmus v. Rotterdam, Briefe. Verdeutsch u. hrsg. v. W. Köhler (Samml. Dieterich 2). Lpg., Dieterich. XLIV, 577 S. 5.80

Grabert, Herb., D. völk. Aufgabe d. Relwiss. (Forsch. z. dt Weltanschauungskde u. Glaubensgesch. 1). Stgt., Truckenmüller. 60 S. 2.—



Hello, Ernst, Welt ohne Gott (Ins Dt übertr. v. R. v. d. Wehd). Lpg., Hegner. 248 S. 5.80

Hessen, Joh., D. Werte d. Heiligen. E. neue Relphilos. Regensburg., Pustet. 282 S. 5.80

Ide, Joh., Biologie, Religion, Weltbild. Erkenntn. u. Bekenntn. e. alten Arztes. Lpg., Heims. 52 S. 1.—

Keiter, Friedr., Rasse u. Kultur. E. Kulturbilanz d. Menschenrassen als Weg z. Rassenseelenkde. Bd. 2. Vortzeitrassen u. Naturvölker. Stgt., Enke. IX, 334 S. (ill.). 17.40

Krappe, Al. Hagg, La genèse des mythes. Paris, Payot. 358 S. (ill.). fr. 50.—

Kuhfus, Hild., Gott u. Welt in Herders „Ideen z. Philosophie d. Gesch. d. Menschheit“. Emsdetten, Lechte. 48 S. 2.80

Lakner, Franz, D. Zentralobjekt d. Theologie. Innsbruck, Rauch. 36 S. —.60

Lambinet, Ludw., Christozentrische Relphilos.? E. kritische Untersuchg d. Relbegriffes dialektischer Theologie (Diss. Marbg. = Forsch. z. Gesch. u. Lehre d. Protestantismus. 8, 4). Mchn., Kaiser. 102 S. 2.30

vander Leeuw, G., De Primitive Mensch en de Religie. Anthropolog. Studie. Wolters, Groningen '37,

Lotz, Joh. B., Sein u. Wert. E. metaphysische Auslegg. d. Axioms: Ens et bonum convertuntur im Raume d. scholast. Transzendentalienlehre. Hälfte 1. D. Seiende u. d. Sein (Diss. Frbg. = Forsch. z. neueren Philos. u. ihrer Gesch. 9). Paderborn, Schöningh. 148 S. 3.80

Mandel, Herm., Rassenseele u. Weltanschauung. E. psychol. Vorfrage dt Philos., Ztschr. f. Psychol. 142, 233 ff.

Mayer, A. L., Renaissance, Humanismus u. Liturgie, JbLitW 14, 123 ff.

Mensching, Gust., Vergleichende Relwiss. Lpg., Quelle & Meyer. 162 S. 2.80

Mugler, Edm., Gottesdienst u. Menschenadel. D. sittl. Idee im Kampfe um ihre Selbstbehauptg. innerhalb d. israelitisch-jüdischen u. christl. Relgesch. 7. Kant—Schiller. Stgt., Frommann. VIII, 94, 162 S. 4.—

Neuwinger, Rud., D. Philosophie Ernst Bergmanns. Stgt., Truckenmüller. 154 S. 2.80

Pfennigsdorf, E., D. kritische Gottesbeweis. Mchn., Reinhardt. 64 S. 1.80

Rolffs, Ernst, D. Phantasie in d. Rel., ihre gestaltende Kraft in Leben u. Glauben. Bln., Bott. 190 S. 4.20

Ruprecht, E., D. Mythos bei Wagner u. Nietzsche. Seine Bedeutg. als Lebens- u. Gestaltungsproblem (Diss. Frbg. = Neue dt Forsch. 178). Bln., Junker & Dünnhaupt. 256 S. 10.—

Schäfer, Alb., D. Gottesanschauung Rainer Maria Rilkes. Vers. e. Entwicklungsgesch. (Diss. Ffm.). Würzburg, Triltsch. 140 S. 3.20

Schmid, Karl, Idee u. Ideologie d. Abendlandes an d. Wende v. Mittelalter u. Neuzeit. Dante u. Pierre Dubois. Bln., Die Runde. 25 S. 1.50

Schmid Noerr, Friedr. Alfr., Dämonen, Götter u. Gewissen. Bln., Vorwerk. 241 S. 4.80

Schrey, H. H., D. gegenwärt. Lage d. amerikan. Theologie, ThRdsch 10, 23 ff.

Schröder, Rud. Alex., Z. Naturgesch. d. Glaubens. Kunst u. Religion (Eckart-Flugschr. 2). Bln., Eckart '36. 46 S. —.85

Schultz, Alb., D. Erwachen d. Seele in d. Menschheitsfröhe. E. Versuch z. Deutg. d. ersten Licht- u. Himmelsglaubens, d. Entstehg. d. ersten Sprache u. Gedankenwelt! Görlitz, Regulus-Verl. 77 S. (ill.). 2.40

Schultz, Wern., D. Grundprinzipien d. Relphilosophie Hegels u. d. Theologie Schleiermachers (Neue dt Forsch. 158). Bln., Junker & Dünnhaupt '37. 239 S. 10.—

Spaleck, Gerh., Relsoziologische Grundbegriffe bei Troeltsch (Diss. Lpg.). Bleicherode, Nieft '37. 63 S. 3.—

Strobel, Hans, Volksbrauch u. Weltanschauung (Forsch. z. dt Weltanschauungskde. u. Glaubensgesch. 2). Stgt., Truckenmüller. 54 S. 2.—

Wels, L. E., Theolog. Streifzüge durch d. altfranz. Literatur. Reihe 1. Vechta, Albertus-Magnus-Verl. '37. XXII, 113 S. 5.—

Wolf, Walt., Im Banne d. „praeologischen Denkens“, Sudetendts Ztschr. f. Vk 11, 33 ff.

## 2. Religiöses Volkstum usw.

Adam von St. Viktor [Adam a Sancto Victore], Sämtliche Sequenzen. Lat.-Dt. Ausg. v. Fr. Wellner. Wien, Hegner '37. 413 S. 8.50

Bauerreiss, Rom., Arbor vitae. D. „Lebensbaum“ u. seine Verwendg. in Liturgie, Kunst u. Brauchtum d. Abendlandes. Mchn., Neuer Filser Verl. VIII, 142 S. (ill.). 8 Taf. 6.60

Becker, Karl Aug., Irrwische, Feuermänner u. Feuerdrachen, OZVK 11, 125 ff.

Berghöfer, Karl G., Geburt u. Kindheit im Brauch kathol. Orte d. Vogelsbergs u. d. Wetterau (Diss. Gießen = Gieß. Beitr. z. dt. Philol. 57). Gießen, v. Münchow '37. 38 S. 1.50

Boehm, Fritz, Geburtstag u. Namenstag im dt. Volksbrauch (Hort dt. Vk 4). Bln., de Gruyter. 78 S. (ill.). 1.20

Brackmann, Alb., D. polit. Bedeutg. der Mauritius-Verehrg. im frühen Mittelalter. Bln., de Gruyter. 63 S. M. 2 Taf. 3.—

Christiansen, R. Th., D. Wilde Jäger in Norwegen, ZfVk 8, 24 ff.

Dörrer, A., D. Schemenlaufen in Tirol u. verwandte alpenländ. Masken- u. Fastnachtsbräuche. 2. umgearb. u. verm. Ausg. Innsbruck, Rauch. 44 S. —.90

Donckel, Em., Ingeldorf, d. älteste Sankt Celsuskultstätte Luxemburgs. Diekirch, Imprimerie du Nord '36. 67 S. Fr. 5.—

Englert-Faye, C., Vo chlyne Lüte. Zwergensagen, Feen- u. Fänggen-gesch. aus d. Schweiz. Neu mitgeteilt. St. Gallen, Schweizer Bücherfreunde '37. 196 S. (ill.). 6.—

Erffa, Wolfr. Frh. v., D. Dorfkirche als Wehrbau. M. Beisp. aus Württbg., (Diss. Stgt. = Darst. aus d. württbg. Gesch. 28). Stgt., Kohlhammer '37. IX, 194 S. (ill.), 1 Kt. 6.—

Erfurth, Rich., Er lebt! D. Martin Luther in d. Sage (Eichblatts dt. Sagen-schatz. 21). Lpg., Eichblatt. 87 S., 1 Taf. 1.60

Faßnacht, Max, Dt. Volksbräuche bei Joannes Boemus, OZVK 11, 156 ff.

Feichtenbeiner, Ludw., Altbayr. Bauernbrauch im Jahreslauf. Mchn., Bruckmann. 88 S. (ill.). 3.80

Friesenegger, Jos. M., D. Ulrichs-kreuze m. bes. Berücks. ihres rel. Brauch-tums. Ausg. v. Walch '37. 126 S. (ill.), 20 Taf. 22.—

Heeger, Fritz, Volkstüml. Früh-lingsfeiern in Franken. Wzbg., Trölt-sch-str. 9 '37. 6 Pl. —.60

Höttges, Valerie, Typenverzeich-nis d. dt. Riesen- u. riesischen Teufels-sagen (FF-Communications 51, 1 = 122). Lpg., Harrassowitz '37. 288 S. 5,40

Huth, Otto, Der Lichterbaum. Germ. Mythos u. dt. Volksbrauch (Dt. Ahnen-erbe. 2, 9). Bln., Widukind-Verl. 84 S. (ill.). 3.20

Jeuckens, Rob., D. alten Stein-kreuze im Aachener Grenzland. Beitr. z. Vk u. Volkskunst (Veröfflichgn. d. Bischöfl. Diözesanarchivs Aachen). Aachen, Volk. 70 S. (ill.). 2.50

Kleist, Herb., Volksglauben. Volks-brauch während d. „Zwölfen“ im ostdt. Landschaftsraum (Diss. Greifswald = Dt. Werden. 15). Greifswald, Bamberg. 129 S. 3.60

Krefting, Ach., St. Michael u. St. Georg in ihren geistesgeschtl. Beziehgn. (Diss. Köln = Dt. Arb. d. Univ. Köln. 14). Jena, Diederichs. 97 S. (ill.). 5.—

Lauffer, O., D. Hexe als Zaun-reiterin, Gießener Beitr. z. dt. Philol. 60, 114 ff.

v. Levetsozow, C., Lichterbaum im alten Griechenland als Vorläufer uns. Weihnachtsbaumes? OZVK 11, 177 ff.

v. d. Leyen, Friedr., Üb. d. Ger-manische u. Dt. im dt. Märchen, ZfVk 8, 83 ff.

Mackensen, Lutz, Geister, Hexen u. Zauber in Texten d. 17. u. 18. Jh. (Vkl. Texte. 7.). Drsdn., Ehlermann. 76 S. 1.60

Meier, John, Muttertag, ZfVk 8, 100 ff.

Melchers, Paul, Kulturgeschichtl. Studien zu d. mittelengl. Mysterien-spielen (Diss. Bonn). Wzbg., Trölt-sch. III, 56 S. 2.80

Menzel, Wilh., Mutter u. Kind i. schlesischen Volksglauben u. Brauch (Diss. Breslau = Wort u. Brauch. 25). Brsl., Märtin. X, 240 S. (ill.). 15.—

Dt. Mirakelbücher. Zur Quellen-kde. u. Singebg. Hrsg. v. G. Schrei-ber (Forsch. z. Vk 31/32). Dssdf., Schwann. 169 S. 8.—

Mössinger, Friedr., D. Riese im Brauchtum, OZVk 11, 131 ff.

Nießen, J., Rheinische Volksbotanik. D. Pflanzen in Sprache. Glaube u. Brauch d. rhein. Volkes. 1. D. Pflanzen in d. Sprache d. Volkes. 276 S. 2. D. Pflanzen im Volksglauben u. Volksbrauch. 341 S. (ill.). Bln., Dümmler '36—'37.

Norlind, Tobias, Ist d. Neck ein schwedisches Naturwesen? ZfVk 8, 117 ff.

Pänzer, Marianne, Tanz u. Recht (Diss. Hdbg. = Dt Forsch. 32). Ffm., Diesterweg. 148 S. 4.20

Peuckert, Wern., Religiöse Vk, e. theol. Aufgabe. Drsd., Ungelenk. 44 S. 1.—

Rantasalo, A. V., D. Viehstall im Volksaberglauben d. Finnen (Ann. Acad. Scient. Fenn. 38, 1). Lpg., Harrassowitz. 253 S. 7.50

Schreiber, G., Pfarrei u. Wunderbuch, Theol. u. Gl. 30, 1 ff.

Schubel, Friedr., D. südengl. Legende v. d. elftausend Jungfrauen (Greifswalder Beitr. z. Lit.-u. Stilforschg. 21). Greifswald, Dallmeyer. 260 S. 3.50

Schuster, Mauriz, Vkl Bemerkgn. zu Tibulls Ambarvaliengedichte, Wien. St. 55, 118 ff.

Sennwaldt, C., Les Miracles de Sainte Geneviève. Neu hrsg. nach d. einzigen Hs. 1131 d. Pariser Bibl. S. Geneviève. E. Beitr. z. Gesch. d. Heiligenspieles im mittelalterl. Frankreich (Erkfrtr Qu. u. Forsch. z. german. u. roman. Philol. 17). Ffm., Diesterweg '37. 183 S. 5.60

Söding, Aug., D. Jahr entlang. Ländl. Brauchtum im Stift Hildesheim. T. 2. V. Martini bis z. Frühjahrsbeginn (Uns. Diözese in Verg. u. Ggw. 12, 1/2). Hildesheim, Borgmeyer. 72 S. (ill.). 1.50

Stegemann, V., Neue Zauber- u. Gebetstexte aus kopt. Zeit in Heidelberg u. Wien, Muséon 51, 73 ff.

Strobel, Hans, Bauernbrauch im Jahreslauf. 2. erw. Aufl. (Dt Ahnenerbe. 2). Lpg., Koehler & Amelang '37. 207 S. (ill.), 16 Taf. 4.80

Tönges, Konr., Lebenserscheingn. u. Verbreitg. d. dt. Märchens (Diss. Gießen = Gieß. Beitr. z. dt. Philol. 56). Gießen, v. Münchow '37. 98 S., 1 Kt. 3.60

Trowbridge, M. L., Folklore in the Script. Hist. Augustae, ClPh 33, 69 ff.

Wannemacher, Al., Rätselhafte Kultfiguren aus Blei, OZVk 11, 141 ff.

Weber, Hans, D. Hauptgruppen d. rhein. Maibräuche in kulturgeschichtl. u. kulturgeograph. Betrachtg. Köln, Dietrich '36. III, 108 S., 4 Kt Bl. 1.90

Weigel, Karl Th., u. S. Lehmann, Sinnbilder in Bayern (Altbayern u. Ostmark) (Dt Ahnenerbe. 3, 5). Bln., Metzner. 31 S. (ill.), 48 S. Abb. 4.20

Weinreich, O., Mäusesegen in Volkstum u. kirchl. Benediktion, Festg. f. Bohnenberger 263 ff.

Weise, G., u. G. Otto, D. rel. Ausdrucksgebärden d. Barock u. ihre Vorbereitg. durch d. ital. Kunst d. Renaissance (Schrift. u. Vortr. d. württ. Ges. d. Wiss. 5). Stgt., Kohlhammer. 76 S. 6.—

Weiser-Aall, Lily, Erlebnisgrundlagen d. Volksüberlieferung., ZfVk 8, 193 ff.

Winter, Ed., Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. D. rel. Ringen zweier Völker. Salzburg, O. Müller. 442 S. 8.40

Wrede, Ad., Dt Vk auf germ. Grundlage. 2. umgearb. u. erw. Aufl. Osterwieck, Zickfeldt. 228 S. (ill.). 4.60

### 3. Vorgeschichtliche Religionen

Buttler, Wern., D. donauländische u. d. westische Kulturkreis d. jung. Steinzeit (Handb. d. Urgesch. Dtschlds. 2). Bln., de Gruyter. 108 S. (ill.), 24 Taf., 5 Kt. 5.80

Hoffmann, Hugo, D. Gräber d. Bronzezeit in Holstein (Diss. Kiel = Vor- u. frühgeschichtl. Unters. aus d. Museum vorgeschichtl. Altertümer in Kiel 2). Neumstr., Wachholtz. 100 S., 2 Kt. Bl., 16 Taf. 12.—

Sprockhoff, Ernst, D. nord. Megalithkultur (Handb. d. Urgesch. Dtschlds. 3). Bln., de Gruyter. 164 S. (ill.), 66 Taf., 6 Kt. 7.20

### 4. Religionen der Naturvölker

Arndt, P., Demon u. Padzi, d. feindl. Brüder d. Solor-Archipels, Anthr 33, 1 ff.

Boccassino, Ren., La Mitologia degli Acioli dell' Uganda sull' Essere Supremo, i primi tempi e la caduta dell' uomo, Anthr 33, 59 ff.

Gusinde, Mart., D. Feuerland-Indianer. Ergeb. meiner vier Forschungs-

reisen 1918—1924. Bd. 2. D. Yamana. Vom Leben u. Denken d. Wassernomaden am Kap Hoorn (Anthropos-Bibl. Expeditions-Serie 2). Mödling b. Wien, Anthropos '37. XX, 1499 S. (ill.), 13 Taf., 2 Kt. 90.—

Karutz, Rich., D. afrikan. Seele. Erster Versuch e. afrikan. Geistesgesch. Basel, Geering. 356 S. 7.20

Kohl-Larsen, Ludw., u. Marg. Kohl-Larsen, Felsmalereien in Innerafrika. E. Bilderwerk geschichtl. u. vorgeschichtl. Kunst. Stgt., Strecker & Schröder. 93 S. (ill.), 32 Taf., 3 Kt. 15.—

Krämer, Aug., u. H. Nevermann, Ralik-Ratak (Marshall-Inseln). (Ergebn. d. Südsee-Exped. '08—'10. 2, B, 11). Hmbg., Friederichsen, de Gruyter & Co. XV, 304 S. (ill.), 19 Taf., 11 Kt. 67.50

Labrecque, Ed., La Sorcellerie chez les Babemba, Anthr 33, 260 ff.

Lehmann-Nitsche, Rob., E. Mythentema aus Feuerland u. Nordamerika, Anthr 33, 267 ff.

Schaegele, Théob., La tribu des Wagogo, Anthr 33, 195 ff.

Steinmann, Alfr., Über anthropomorphe Schlitztrommeln in Indonesien, Anthr 33, 240 ff.

Vanoverbergh, Morice, Negritos of Eastern Luzon, Anthr 33, 119 ff.

## 5. Ostasiatische und amerikanische Kulturreligionen

Buschan, Gg., Kulturgesch. Japans. Wien, Bernina-Verl. 278 S., m. 68 Abb. auf Taf. 7.50

Cunow, Heinv., Gesch. u. Kultur d. Inkareiches. E. Beitr. z. Kulturgesch. Altamerikas. Amsterdam, Elsevier '37. XVI, 208 S. 8.95

Evans-Wentz, Milarepa, Tibets großer Yogi. Dt. Bearb. u. Übers. durch Fritz Werle. Planegg, Barth '37. 323 S. 6.50

Grützmacher, Rich. H., Weltreligionen. Buddhismus u. Mohammedanismus (Grützmacher: Relig. geschl. Charakterkde. 5). Lpg., Deichert. 53 S. 1.50

Hentze, Carl, Frühchines. Bronzen u. Kultdarstllgn. Antwerpen, De Sikkell '37. 167 S., 72 Taf. Fr. 320.—

Schultze-Jena, Leonh., Indiana. 3. Bei d. Azteken, Mixteken u. Tla-

paneken d. Sierra Madre del Sur v. Mexiko. Jena, Fischer. XIV, 384 S. (ill.), 23 Taf. 32.—

## 6. Ägyptische Religion

Bissing, Fr. W., Frh. v., D. Kirche v. Abd el Gadir b. Wadi Halfa u. ihre Wandmalereien. Bln., Reichsverlagsamt '37. S. 128—183, 13 Taf. 5.—

Kees, Herm., D. Königin Ahmes-Nefretete als Amonspriester (Nachr. Ges. Wiss. Gttn. Phil.-hist. Kl. 1, N. F. 2, 6). Gttn., Vandenhoeck & Ruprecht '37. S. 107—120. 1.—

Otto, Eberh., Beitr. z. Gesch. d. Stierkulte in Ägypten (Diss. Gttn.-Unters. z. Gesch. u. Altertumskde. Ägyptens. 13). Lpg., Hinrichs. 60 S. 12.—

## 7. Vorderasiatische Religionen

van Buren, E. Douglas, The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion, Arch. f. Orientforsch. 12, 1 ff.

Clemen, C., Lukians Schrift über d. syrische Götter. Übers. u. erl. (D. alte Orient '37, 3/4). Lpg., Hinrichs. 57 S. 2.10

Danthine, Hélène, Le Palmier-Dattier et les Arbres sacrés dans l'Iconographie de l'Asie occidentale ancienne. Paris, Geuthner '37. 265 S., 206 Taf. 250 fr.

Krencker, Dan. u. W. Zschietzschmann, Röm. Tempel in Syrien. Nach Aufn. u. Unters. v. Mitgl. d. Dt. Baalbek-expedition 1901—1904 u. eig. Aufn. '33 hrsg. u. bearb. Archäol. Inst. d. Dt. Reiches (Denkm. antik. Architektur. 5). Bln., de Gruyter. XXV, 297 S. (ill.), 118 Taf. 44.—

Martiny, G., D. umstrittene Sin-Šamaš-Tempel in Asur, ZDMG 92, 174 ff.

Müller, Karl F., D. assyrische Ritual. T. 1. Texte zum assyr. Königsritual (Diss. Lpg.-Mitt. d. Vorderasiat.-ägypt. Ges. 41, 3). 91 S., 3 Taf. Lpg., Hinrichs '37. 7.50

Parrot, André, Les Peintures du Palais de Mari, Sy 18, 325 ff.

Tallqvist, Knut, Akkad. Götterepitheta. M. e. Götterverz. u. e. Liste d. prädikativen Elemente d. sumer. Götternamen (Stud. orient. 7). Lpg., Harnassowitz. XVI, 521 S. 27.—

Unger, Eckh., D. antike Hakenkreuz als Wirbelsturm (Unger, Welt u.

Mensch im Alt. Orient 1). Bln., Witting '37. 16 S. (ill.). 1.75

Unger, Eckh., Wahrsage-Symbolik (Unger, Welt u. Mensch im Alt. Orient 2). Bln., Witting '37. 32 S. (ill.). 1.75

— — Orientiergs-Symbolik (Unger, Welt u. Mensch im Alt. Orient 3). Bln., Witting '37. 56 S. (ill.). 2.25

### S. Israel und Judentum

Balscheit, Br., Alter u. Aufkommen d. Monotheismus in d. israel. Rel. (Diss. Basel-Ztschr. f. d. atl. Wiss., Beih. 69). Bln., Töpelmann. VI, 144 S. 8.—

Bertram, G., Z. Septuaginta-Forsch., ThRdsch 10, 69 ff.

Birkeland, Harr., Z. hebräischen Traditionswesen. D. Komposition d. prophet. Bücher d. AT. (Avhandlinger utgitt av Det Norske Videnskaps-Akad. i Oslo 2, 1). Oslo, Dybwad. 96 S. Kr. 6.—

Closen, Gust. E., D. Sünde d. „Söhne Gottes“. Gen. 6, 1—4 (Diss. Rom). Rom Päpstl. Bibelinst. '37. XVII, 258 S. Lire 45.—

Dörrie, H., D. Stellung d. vier Makkabäerbücher im Kanon d. griech. Bibel (Nachr. Ges. Wiss. Gttn. Phil.-hist. Kl. 5, N. F. 1, 2). Gttn., Vandenhoeck & Ruprecht '37. S. 45—54. 1.—

Dürr, Lor., D. Wertg. d. göttl. Wortes im AT. u. im antiken Orient. Zugleich ein Beitr. z. Vorgesch. d. ntl. Logosbegriffes (Mitt. d. Vorderasiatisch-ägypt. Ges. 42, 1). Lpg., Hinrichs 180 S. 11.—

Fasolt, Walt., D. Grundlagen d. Talmud. Der nichtjüd. Standpunkt. 11. Aufl. Brsl., Pötsch. 196 S. 3.85

Grau, Wilh., D. Judenfrage in d. dt. Gesch. 2. durchges. Aufl. Mit 8 Taf. Lpg., Teubner '37. 32 S. 1.20

Hellbardt, Hans, D. AT. u. d. Evangelium. Melchisedek. Mchn., Kaiser. 145 S. 3.80

Jansen, H. Ludin, D. spätjüd. Psalmdichtg., ihr Entstehungskreis u. ihr „Sitz im Leben“. (Aus d. Norweg. übertr. v. H. Kahl.) (Skrifter utg. av det Norske Videnskaps-Akad. i Oslo. 2. Hist.-fil. Kl. '37, 3.) Oslo, Dybwad '37. 147 S. Kr. 10.—

Kortleitner, Franc. Xav., Quae prima Israelitarum patria fuerit (Commentat. bibl. 13). Innsbruck, Rauch, 72 S. 2.50

Lindeskog, Gösta, D. Jesusfrage im neuzeitl. Judentum. E. Beitr. z. Gesch. d. Leben-Jesu-Forschg. (Arb. u. Mitt. a. d. Ntl. Semin. Uppsala. 8). Lpg., A. Lorentz. XI, 369 S. 7.—

Maass, Fritz, Formgeschichte der Mischna. M. bes. Berücks. d. Traktats Abot. (Diss. Halle = Neue dt. Forschgn. 165). Bln., Junker u. Dünnhaupt '37. 160 S. 5.—

Passio Machabaeorum, D. antike lat. Übersetzg. d. 4. Makkabäerbuches. Hrsg. v. H. Dörrie. (Abh. Ges. Wiss. Gttn. 3, 22). Gttn., Vandenhoeck & Ruprecht. VIII, 147 S., 1 Taf. 10.—

Meissner, Br., D. Achämenidenkönige u. d. Judentum. Bln., de Gruyter. 23 S. 1.50

Möller, Wilh. u. H. Möller, Bibl. Theol. d. AT. in heilsgeschichtl. Entwicklung. Zwickau, Herrmann. XV, 527 S. 12.50

Noth, M., D. Buch Josua. M. 2 Kt. (Handb. z. AT. 1, 7). Tbg., Mohr. XVI, 122 S. 5.80

Oepke, Albr., Jesus u. d. AT. (Theol. milit. 21). Lpg., Deichert. 46 S. 1.35.

Rad, Gerh. v., Fragen d. Schriftauslegg. im AT. (Theol. milit. 20). Lpg., Deichert. 21 S. —.65

Rudolph, Wilh., D. „Elohist“ von Exodus bis Josua. (Ztschr. f. d. atl. Wiss. Beih. 68.) Bln., Töpelmann. VIII, 281 S. 18.—

Wolff, Hans Walt., D. Zitat im Prophetenspruch. E. Studie zur prophet. Verkündigungsweise. (Evang. Theol. Beih. 4.) Mchn., Kaiser '37. 114 S. 3.20

### 9. Islam

Birge, J. K., The Bektashi Order of Dervishes. Ldn., Luzac. '37. 291 S. (ill.). 17 s. 6 d.

Haefeli, L., 'Aref el-'Aref, D. Beduinen von Beerseba. Ihre Rechtsverhältnisse, Sitten u. Gebräuche. Aus d. Arab. übers., mit e. Einl. u. mit Anm. versehen. Luzern, Räber. 231 S., 8 Taf. 4.80

Köhler, Manfr., Melanchthon u. d. Islam. E. Beitr. z. Klärg. d. Verhältnisses zw. Christentum u. Fremdreigionen in der Reformationszeit. (Diss. Jena.) Lpg., Klotz. 164 S. 3.50

### 10. Indoarische u. indogermanische Religion

Dandekar, R. N., Der vedische Mensch. Stud. z. Selbstauffassg. d. Inders in Rg- u. Atharvaveda. (Diss. Hdbg. = Indogerm. Bibl. 3, 16.) Hdbg., Winter. 69 S. 3.40

Fick, Rich., D. ind. Weise Kalanos u. sein Flammentod. (Nachr. Ges. Wiss. Gttgn. Phil.-hist. Kl. 3, N. F. 2, 1.) Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. 32 S. 2.—

Hauer, J. W., D. religiöse Artbild d. Indogermanen u. d. Grundtypen d. indo-arischen Rel. (Hauer, Glaubensgesch. d. Indogermanen. 1.) Kohlhammer '37. XVI, 357 S. 10.—

Müller, Wern., Kreis u. Kreuz. Unters. z. sakral. Siedlg. bei Italikern u. Germanen. (Dt. Ahnenerbe. 2, 10.) Bln., Widukind-Verl. 118 S. (ill.). 3.60

Strzygowski, Jos., Geist. Umkehr. Indogerm. Gegenwartsstriefzüge eines Kunstforschers. (Kultur u. Sprache 11.) Hdbg., Winter. X, 252 S. 5.—

Unger, Eckh., Altindogerm. Kulturgut in Nordmesopotamien. Lpg., Harrassowitz. 23 S., 16 S. Abb. 2.40

### 11. Indische Religionen

Glasenapp, Helm. v., Unsterblichkeit u. Erlösung in d. ind. Rel. (Schrift. d. Königsbg. Gel. Ges. 14, 1.) Halle, Niemeyer. VI, 72 S. 5.40

— — — Noch einmal „Ein Initiationsritus im buddhist. Java“, OLZ 41, 201 ff.

Vivekānanda, Swami, Rāja-Yoga [dt]. M. d. Yoga-Aphorismen [Yoga-sūtra, dt] d. Patañjali. Hrg. v. E. v. Pelet. Zürich, Rascher '37. XX, 286 S. 2.30

— — — Karma-Yoga u. Bhakti-Yoga [dt]. Hrg. v. Emma v. Pelet. Zürich, Rascher '37. 258 S. 2.30

### 12. Iranische Religion

Hermes, Gertrud, Z. Soziologie d. Lehre Zarathustras, Anthr. 33, 181 ff.

### 13. Die antiken Religionen.

#### Synkretismus

Alföldi, András, Isis-szertartások Rómában. A festival of Isis in Rome under the christian emperors of the

4. century. (Diss. Pannon. ex Inst. numism. et archaeol. 2, 7.) Lpg., Harrassowitz '37. 95 S., 20 Taf. 20.—

Altman, M., Ruler Cult in Seneca, ClPh 33, 198 ff.

Aufsätze z. Gesch. d. Antike u. d. Christentums. Bln., Die Runde '37. 115 S. 5.—

Bieler, Ludw., *Δύναμις* u. *ἔξοσις*, Wien. St. 55, 182 ff.

v. Blumenthal, A., Zur röm. Rel. d. archaischen Zeit, Rh. M. 87, 267 ff.

Brommer, Frank, Satyroi. (Diss. Mchn.) Würzburg, Triltsch '37. 70 S. (ill.). 3.—

Calhoun, G. M., The Poet and the Muses in Homer, ClPh 33, 157 ff.

Clemens v. Alexandria, Teppiche wissenschaftl. Darleggn. entsprechend d. wahren Philosophie, Buch 4—6. Aus d. Griech. übers. v. O. Stählin. (Clem. v. Alexandria, Ausgew. Schriften. 4

= Bibl. d. Kirchenväter. 2, 19.) Mchn., Kösel & Pustet '37. 355 S. 5.—

— — — Ausgew. Schriften. Aus d. Griech. übers. v. O. Stählin. Bd. 5.

Teppiche wissenschaftl. Darleggn. entspr. d. wahren Philosophie (Stromateis). Buch 7. Reg. zu Bd. 3—5. (Bibl. d. Kirchenväter. 2, 20.) Mchn., Kösel & Pustet. 424 S. 5.80

Franz, Walth., Königsbger. Altertümer u. ihre Beziehungen zu Orient, Antike u. nord. Welt. (Schriften d. Kgl. Dt. Gesellschaft zu Königsbg. Pr. 13.) Königsbg., Gräfe u. Unzer '37. 35 S. 1.—

Gerland, Ernst, Konstantin d. Gr. in Geschichte u. Sage. (Texte u. Forschg. z. byzant.-neugriech. Philol. 23.) 93 S.

Herzog-Hauser, G., Z. röm. Seelenkult, Wien. St. 55, 172 ff.

Kaschnitz-Weinberg, Guido, Marcus Antonius Domitianus Christus. (Schrift. d. Königsbg. Gel. Ges. 14, 2.) Halle, Niemeyer. 30 S., 6 Bl. Abb. 5.—

Kerényi, Karl, Pythagoras u. Orpheus. Bln. Die Runde. 40 S. 1.50

Kranz, Walth., Kosmos u. Mensch in d. Vorstellg. frühen Griechentums. (Nachr. Ges. Wiss. Gttgn. 1, N. F. 2, 7.) Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. S. 121—161. 3.—

Kretschmar, Freda, Hundestammvater und Kerberos. 1. Hundestammvater. XIV, 229 S. (ill.), 4 Kt. 10.—; 2. Kerberos. VII, 291 S. (ill.), 4 Kt.

12.— Stgt., Strecker u. Schröder (Stud. z. Kulturkd. 4.)

Kroll, Wilh., Etwas vom Werwolf, Wien. St. 55, 163 ff.

Lesky, Alb., D. griech. Tragödie. M. 4 Abb. (Kröners Taschenausg. 143.) Stgt., Kröner. VIII, 258 S. 2.75

Lietzmann, Hans, Der Glaube Konstantins d. Gr. Bln., de Gruyter '37. 15 S. 1.50

Mewaldt, Joh., Kampf d. Weltanschauungen in Hellas, Wien. St. 55, 1 ff.

Plotin, Schriften. Übers. v. R. Harder. Bd. 4. Die Schriften 39—45 d. chronol. Reihenfolge. (Philos. Bibl. 214a.) Lpg., Meiner '37. 202 S. 8.—

Rebac, A. Savić, Kallistos, Wien. St. 55, 200 ff.

Wiesner, Jos., Grab u. Jenseits. Unters. im ägäischen Raum z. Bronzezeit u. frühen Eisenzeit. (RVV. 26.) Bln., Töpelmann. VIII, 259 S., 3 Kt. 12.—

Wittmann, Willi, Das Isisbuch des Apuleius. Untersuchgn. z. Geistesgesch. d. 2. Jh. (Diss. Bln. = Forschg. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 12.) Stgt., Kohlhammer. XII, 230 S. 15.—

Zieliński, Thadd. Iresione. T. 2. Dissertationes ad antiqu. relig. spect. III, 479 S., 3 Taf. (Eus suppl. 8.) Lemberg, Universytet. Zł. 20.—

#### 14. Nordisch-germanische Religion

Baetke, Walt., D. Rel. d. Germanen in Quellenzeugnissen. M. 6 Bildtaf., 2. verb. u. verm. Aufl. Ffm. Diesterweg. XVI, 185 S. 3.80

Beiträge z. Runenkd. u. nord. Sprachwissensch. (G. Neckel z. 60. Geburtstag.) Hrg. v. K. H. Schlottig. Lpg., Harrassowitz. VIII, 192 S. 14.—

Cornelius, Friedr., Abriß d. germ. Götterlehre nebst Grundzügen d. griech. Mythologie. (Schaeffers Abr. aus Kult. u. Gesch. 10.) Lpg., Kohlhammer, Abt. Schaeffer. 69 S. 1.50

Dannheim, Eberh., D. Bauer d. Nordens. (Diss. Lpg.) Drsdn., Dittert '37. 151 S. 2.85

Flasdieck, Herm. M., Harlekin. German. Mythos in roman. Wandlg. Halle, Niemeyer '37. 116 S. 5.—

Hünnerkopf, Rich., Germ. Bauernart, OZVk 11, 115 ff.

Schäfer, Herm., Götter u. Helden. Über relig. Elemente in d. germ. Helden-dichtg. (Diss. Tbg. = Tbg. germanist. Arb. 25.) Stgt., Kohlhammer '37. 126 S. 6.—

Weigel, Karl Th., Runen u. Sinnbilder. 2. verb. Aufl. Bln., Metzner '37. VIII, 81 S. (ill.). 3.30

#### 15. Christentum

Abramowski, R., D. Schicksal d. Ostkirche, ThRdsch 10, 99 ff.

Anselm von Canterbury (Gestalt. d. christl. Abendlandes 1). Mchn., Kösel-Pustet '37. 335 S. 6.—

Acta conciliorum oecumenicorum. Iussu atque mandato Soc. scient. Argentorat. ed. Ed. Schwartz. 2. Concil. univ. Chalced. 6. Prosopographia et topographia actorum Chalced. et encycliorum. Indices. Bln., de Gruyter. VI, 159 S. 42.—

Aktensammlung z. Gesch. d. Basler Reformation in d. Jahren 1519 bis Anfang 1534. Hrg. v. P. Roth. Bd. 3. 1528 bis Juni 1529. Basel, Univ.-Bibl. '37. 680 S. Fr. 23.—

Allgeier, Arth., D. Chester Beatty-Papyri z. Pentateuch. Unters. z. älteren Überlieferungsgesch. d. Septuaginta (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums. 21, 2). Paderborn, Schöningh. 142 S. 12.—

Altaner, Berth., Patrologie. Frbg., Herder. XVIII, 353 S. 6.60

Althaus, Paul, Paulus u. Luther über d. Menschen (Stud. d. Luther-Akad. 14). Gütersloh, Bertelsmann. VIII, 107 S. 3.50

Arseniew, Nik. v., D. Leiden u. d. Auferstehg. d. Herrn in Kirchengesängen d. orthodoxen Kirche d. Ostens, zsgest. u. eingel. (D. Evang. unter d. Völkern d. Ostens. 6). Wernigerode, „Licht im Osten“. 22 S. —40

Arvedson, Tomas, D. Mysterium Christi. E. Stud. zu Mt. 11, 25—30 (Arb. u. Mitt. aus d. Ntl. Semin. Uppsala. 7). Lpg., Lorentz '37. XVI, 254 S. 5.—

Barnikol, Ernst, Apostol. u. ntl. Dogmengesch. als Vor-Dogmengesch. (Theol. Arbeit. z. Bibel-, Kirchen- u. Geistesgesch. 6). 4. erw. Aufl. Halle, Akad. Verl. 101 S. 3.20

Bartmann, Bernh., D. Glaubens-ggnstz. zw. Judentum u. Christentum. Paderborn, Bonifazius. 93 S. 1.50

Bartmann, B. u. a., Reform-Katholizismus? E. Antwort auf d. Buch: D. Katholizismus. Sein Storb u. Werde. Paderborn, Bonifazius. 116 S. 2.—

Neue Beiträge z. Gesch. d. dt Bibel im Mittelalter. Hrsg. v. H. Vollmer (Bibel u. dt Kultur. 12). Potsdam, Athenion. IX, 176 S. 24.—

D. Beitrag d. Kirche im Kampf gg. d. Bolschewismus. Gemeinschaftsarbeit im 2. Reichsberufswettkampf d. dt Studenten '36/'37. Weimar, Verl. Dt Christen '37. 98 S. 1.20

Björck, Gudm., D. Fluch d. Christen Sabinus. Pap. Upsal. 8 (Arbeten utg. med understöd av Vilhelm Ekmans universitetsfond, Uppsala. 47). Lpg., Harrassowitz. 165 S., 2 Taf. 3.90

Braun, Jos., Liturgia Romana. E. Darst. d. röm. Ritus in lexikal. Gestalt. Hnvr., Giesel. VI, 240 S. (ill.). 4.—

Brinktine, Joh., D. Opfer d. Eucharistie. Dogmat. Unters. üb. d. Wesen d. Meßopfers. Paderborn, Schöningh. 65 S. 3.—

Brockelmann, Brigitte, D. Corpus Christianum bei Zwingli (Diss. Brsl. = Brsl. hist. Forsch. 5). 66 S. 3.—

Browe, Pet., D. eucharist. Wunder d. Mittelalters (Brsl. Stud. z. hist. Theol. N. F. 4). Brsl., Müller & Seiffert. XI, 200 S. 9.—

Callistus Xanthopoulos, D. Gotteschau im palamitischen Hesychasmus. E. Handb. d. spätbyzant. Mystik. Engel. u. übers. v. A. M. Ammann (D. östl. Christentum. 6/7). Wzbg., Rita. 161 S. 8.60

Casel, O., u. a., Literaturberichte z. Liturgiewissensch., JbLitW 14, 243 ff. —, Art u. Sinn d. ältesten christl. Osterfeier, JbLitW 14, 1 ff.

Chambon, Jos., D. französ. Protestantismus. Sein Weg bis z. franz. Revolution. 2. Aufl. Mchn., Kaiser. 210 S. 3.80

Cramer, Valm., D. Ritterorden v. Hl. Grabe seit d. Reform durch Papst Pius IX. (Palästina-Hefte d. Dt Ver. v. Hl. Lande. 11). Köln, Bachem '37. 61 S. (ill.). 2.50

Dellemann, O., D. mittelalterl. Bautypus d. einräumigen Dorfkirchen Ostfrieslands. Entwickl., Wesen u. Deutg. (Diss. Hnvr.). Wzbg., Triltsch '37. 43 S. (ill.). 2.50

Deutinger, Mart., Werke. Hrsg. v. H. Fels. M. e. Bildn. (Gestalt. d. christl. Abendlandes. 2). Mchn., Kösel-Pustet. 340 S. 5.—

Dey, Jos., Παλιγγενεσία. E. Beitr. z. Tit. 3, 5 (Diss. Frbg. = Ntl. Abhandl. 17, 5). Mstr., Aschendorff '37. XVI, 187 S. 9.75

Dörr, Friedr., Diadochos v. Photike u. d. Messalianer. E. Kampf zw. wahrer u. falscher Mystik im 5. Jh. (Theol. Diss. Rom = Frbger theol. Stud. 47). Frbg., Herder '37. XV, 145 S. 4.—

Ehrhard, Alb., D. altchristl. Kirchen im Westen u. im Osten. I. D. griech. u. lat. Kirche (D. kath. Kirche im Wandel d. Zeiten u. d. Völker. 1, 2 = Rel. Schriftenreihe d. Buchgem. Bonn. 13). Bonn, Buchgemeinde '37. 456 S. 5.80

Kirchengeschichte des Eusebius Pamphili. Bischofs v. Cäsarea. Übers. v. Phil. Hauser. Mchn., Kösel-Pustet. XIII, 501 S. 7.80

Freitag, Walt., D. junge Christenheit im Umbruch d. Ostens. Vom Gehorsam d. Glaubens unter d. Völkern. Bln., Furche-Verl. 272 S. (ill.). 4.80

Gatterer, Mich., D. Vatik. Konzil. Auslese aus d. kirchl. Rechtsbuch u. aus Rundschreiben d. vier letzten Päpste. Dokumente d. ehrwürd. Pius X. D. Komunistenzyklika Pius XI. 2. verm. Aufl. Innsbruck, Rauch. VII, 275 S. 3.80

Gilson, Et., u. P. Böhner, D. Gesch. d. christl. Philosophie. Paderborn, Schöningh '37. XXI, 619 S.

Hammersberger, Ludw., D. Mariologie d. ephremischen Schriften. E. dogmengeschichtl. Untersuchg. Innsbruck, Tyrolia. 87 S. 4.50

Hauck, Wilh.-Alb., Sünde u. Erbsünde nach Calvin (Diss. Hdbg.). Hdbg. Evang. Verl. 88 S. 1.80

Heim, Karl, Glaube u. Denken. Philos. Grundlegg. e. christl. Lebensanschauung. 4. verb. u. verm. Aufl. (Heim, D. evang. Glaube u. d. Denken d. Ggwt. 1). Bln., Furche-Verl. 264 S. 4.80

Herzog, Rud., Zwei griech. Gedichte d. 4. Jh. aus St. Maximin in Trier, II: Gedicht auf d. hl. Agnes, Trierer Ztschr. 13, 79 ff.

Heyden, Hellm., Kirchengesch. v. Pommern. 1. Von d. Anfängen d. Christentums bis z. Reformationszeit. 340 S. 2. Von Annahme d. Reformation bis z.



Gegenwart. 447 S. Stettin, Fischer & Schmidt '37.

Heydt, Fritz v., D. evang. Bewegg. in Österreich. E. Stoffsammlg. 2. Aufl. Bln., Verl. d. Evang. Bundes. 38 S. — 60

Holzner, Jos., Paulus. E. Heldenleben im Dienste Christi, in religesch. Zshang. dargest. 2. erw. Aufl. Frbg., Herder '37. XII, 468 (ill.), 16 Taf. 5.60

Hoskyns, Edw. C., u. F. Noel Davey, D. Rätsel d. NT. Dt Übers. v. H. Bolewski. Stgt., Kohlhammer. VI, 188 S. 6.—

Huene, Friedr. Frh. v., Weg u. Werk Gottes in Natur u. Bibel. Bibl. Erörtergn. e. Paläontologen. 2. erw. Aufl. Marbg., Spener. 92 S. 1.20

Hüffer, Maria, D. Reformen in d. Abtei Rijnsburg im 15. Jh. (Vorreformationsgesch. Forsch. 13). Mstr., Aschendorff '37. XV, 198 S. 8.75

Johannes, D. geheime Offenbarg. Apokalypse. Textgestaltg. u. Kommentar v. W. Müller-Jurgens. Bern, Haupt. 145 S. 3.—

Juhász, Col., D. Tschanad-Temesvarer Bistum während d. Türkenherrschaft 1552—1699. Untergang d. abendländisch-christl. Kultur im Banat (Deutschtum u. Ausland. 61/63). Dülmen, Laumann. XII, 355 S., m. 1 Kt. u. 26 Abb. auf 16 Taf. 16.50

Klaus, Adalb., Ursprung u. Verbreitg. d. Dreifaltigkeitsmesse (Diss. Mstr.). Werl, Franziskus-Druck. XVI, 161 S. 5.—

Kleinfeldt, Gerh., u. H. Weirich, D. mittelalterl. Kirchenorganisation im oberhess.-nassauischen Raum (Diss. Marbg. = Schrift. d. Inst. f. geschichtl. Landeskd. v. Hessen u. Nassau. 16). Marbg., Elwert '37. XVIII, 249 S., m. 12 Taf. 12.—

Koch, Hugo, Virgo Eva, Virgo Maria. Neue Unters. über d. Lehre v. d. Jungfrauenschaft u. d. Ehe Mariens in d. ältesten Kirche (Arb. z. Kirchengesch. 25). Bln., de Gruyter '37. 114 S. 6.20

Koehler, Walth., Dogmengesch. als Gesch. d. christl. Selbstbewußtseins. Zürich, Niehans. VIII, 373 S. 6.20

Küter, Eg., D. Predigtmärlein (Contes moralisés) des Fr. Nicole Bozon. E. Beitr. z. anglo-normann. Lit. d. 14. Jh. (Diss. Mstr. = Franzisk. Forsch. 5). Werl, Franziskus-Druck. XVI, 158 S. 6.—

Lampert, Ulr., Kirche u. Staat in der Schweiz. Bd. 2. Frbg. (Schweiz), Rüttschi & Egloff. XV, 566 S. 13.80

Lietzmann, H., D. Anfänge d. Problems Kirche u. Staat. Bln., de Gruyter. 12 S. 1.—

Linden, Pet., D. Tod d. Benefiziaten in Rom. E. Stud. z. Gesch. u. Recht d. päpstl. Reservationen (Diss. Bonn = Kanonist. Stud. u. Texte. 14). Bonn, Röhrscheid. XVI, 284 S. 11.50

Lohmeyer, E., Vom urchristl. Abendmahl, ThRdsch 10, 81 ff.

Luther, M., Werke. Krit. Gesamtausg. 56. D. Brief an d. Römer. Weimar, Böhlau. LVI, 528 S., 4 Taf. 36.60

Maritain, Jacques, D. Zukunft d. Christenheit. Ins Dt übertr. v. W. Imhof. Köln, Benziger. 368 S. 5.40

Mayer, Josephine, Monumenta de viduis diaconissis virginibusque tractantia. Coll. notis et proleg. instruxit. (Florileg. patriot. 42.) Bonn., Hanstein. XII, 71 S. 3.—

Meißner, Erw., D. Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. 39, 3). Gütersloh, Bertelsmann. 223 S. 4.80

Die Memorien des Stiftes Xanten. Bearb. v. E. Weise (Veröfflichgn. d. Ver. z. Erhaltg. d. Xantener Domes 4.) Bonn, Röhrscheid '37. LI, 358 S. 12.50

Meyer, Hans, Thomas v. Aquin. Sein System u. seine geistesgesch. Stellg. Bonn, Hanstein. XII, 641 S. 16.—

Michl, Joh., D. Engelvorstellgn. in d. Apokalypse d. hl. Johannes. 1. Die Engel um Gott. (Diss. Mchn.) Mchn., Hueber '37. XXIX, 256 S. 18.—

Müller, Er., D. Entstehgsgesch. d. sächsisch. Bistümer unter Karl d. Gr. (Quelle u. Darstellgn. z. Gesch. Niedersachsens. 47.) Hildesheim, Lax. 98 S. 3.—

Müller(-Bardorff), J., Gesch. u. Kreuz bei Luther (Schriftenreihe d. Luther-Ges. 11). Weimar, Böhlau. 35 S. 1.10

Muralt, Leonh. v., Glaube u. Lehre d. schweizerischen Wiedertäufer in d. Reformationszeit. Zürich, Beer. 53 S. Fr. 3.—

Nock, A. D., St. Paul, Ldn., Thornton Butterworth. 256 S.

Nordenfalk, Carl, Vier Kanonestafeln eines spätantiken Evangelienbuches. M. 18 Taf. (Göteborgs kungl.

Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles Handlingar. 5, A 6, 5.) Göteborg, Wettergren & Kerber '37. 44 S. (ill.). Kr. 3.—

Nuelsen, John L., D. Heils erlebnis im Methodismus. Zürich, Christl. Vereinsbuchh. 45 S. 1.—

Olivier, A., La Clé de l'Apocalypse. Étude sur la Composition et l'Interprétation de la grande Prophétie de St. Jean. Paris, Geuthner. 210 S. 125 fr.

Origenes, Geist u. Feuer (Werke, Ausz., dt). E. Aufbau aus s. Schriften v. H. U. v. Balthasar. Salzbg., Müller. 570 S. 8.40

Die Ostkirche betet. Hymnen aus d. Tagzeiten d. byzant. Kirche. Aus d. Griech. übertr. v. K. Kirchoff. 4 Bde. 1. D. Vorfastenzeit. 203 S. 2.1.—3. Fastenwoche. 287 S. 3. 4.—6. Fastenwoche. 317 S. 4. D. heilige Woche. 207 S. Lpg., Hegner '34—'37.

Pflegler, Mich., Dokumente z. Gesch. d. Kirche. Innsbruck, Tyrolia. 470 S. 7.20

Pieper, K., D. Kirche Palästinas b. z. J. 135. Ihre äußere Gesch. u. ihr inn. Zustand. E. Beitr. z. Erkenntnis d. Urchristentums (Palästina-Hefte d. Dt. Ver. v. Hl. Lande. 16.) Köln, Bachem. 65 S. 2.50

Plachte, Kurt, Herrnhut u. d. Osten. E. Glaubenszeugnis d. Brüdergemeine im Rußland d. 18. Jh. (D. Evang. unter d. Völkern d. Ostens. 7.) Wernigerode, „Licht im Osten“. 76 S. 1.—

Platz, Phil., D. Römerbrief in d. Gnadenlehre Augustins (Cassiciacum Bd. 5). Würzburg. Rita. 260 S. 12.50

Pleijel, Hilding, D. Kirchenproblem d. Brüdergemeine in Schweden (Lunds Univers. Årsskrift. N. F. 1, 33, 6). Lpg., Harrassowitz. 199 S. 3.90

Pohlmann, Hans, D. Metanoia als Zentralbegriff d. christl. Frömmigkeit. E. systemat. Unters. z. ordo salutis auf bibl.-theol. Grundlage (Unters. z. NT. 25). Lpg., Hinrichs. VIII, 116 S. 6.—

Poppenberg, Eberh., D. Christologie d. Hugo v. St. Viktor. Hiltrup, Herz Jesu-Missionshaus '37. VII, 119 S. 3.—

Posch, Andr., D. kirchl. Aufklärung in Graz u. an d. Grazer Hochschule. Graz, Leuschner & Lubensky. IX, 190 S. 6.70

Püntener, Gottfr., Allg. Kirchengesch. f. d. Schweiz. Stans, von Matt '37. 246 S. Fr. 4.80

Reinhold, Heinz, Puritanismus u. Aristokratie. Bln., Junker u. Dünnhaupt, 155 S. (Diss. Lpg. = Neue dt. Forsch. 164). 6.80

Reuber, Kurt, Mystik in d. Heiligensfrömmigkeit d. Gemeinschaftsbeweg. (Diss. Marbg.). Gütersloh, Bertelsmann. VII, 247 S. 6.—

Rose, H. J., Herakles and the Gospels, HThR 31, 113 ff.

Rosenkranz, Gerh., V. d. Relwiss. z. Mission. Z. Begründg. e. evang. Religionskde. (Schriftenreihe d. Ostasien-Miss. 2). Bln., Verl. d. Ostasien-Miss. '37. 25 S. —.50

— — D. älteste Christenheit in China in d. Quellenzeugnissen d. Nestorianertexte d. Tang-Dynastie (Schriftenreihe d. Ostasienmiss. 3/4). Bln., Verl. d. Ostasienmiss. VII, 76 S. 1.—

Rupčić, Bonit., Entstehg. d. Franziskanerpfarreien in Bosnien u. d. Herzegowina u. ihre Entwickl. bis 1878 (Diss. Brsl. = Brsl. Stud. z. hist. Theol. N. F. 2). Brsl., Müller & Seiffert '37. XI, 171 S. 8.80

Schäfer, Karl Th., Grundriß d. Einleitg. in d. NT. Bonn, Hanstein. VIII, 188 S. 4.30

Scheeben, Herib. Christ., Beitr. z. Gesch. Jordans v. Sachsen (Quellen u. Forschgn. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Dtschld. 35). Lpg., Harrassowitz. 173 S. 4.50

Schleiff, Arn., Selbstkritik d. lutherischen Kirchen im 17. Jh. (Diss. Jena = Neue dt. Forschgn. 162). Bln., Junker u. Dünnhaupt '37. 219 S. 9.50

Schlichting, Osk. Aug., Gesch. d. Kirchengem. Marktleeberg, d. Stadtteils Dölitz mit Meusdorf d. Stadt Leipzig. Auf Grund d. Urkunden verf. Bd. 1. Lpg., Bibl. Inst. '37. VII, 215 S., 4 Bl. Abb. 6.—

Schneider, Heinr., D. altlat. bibl. Cantica. (Texte u. Arb. 1, 29/30). Beuron, Kunstverl. XV, 196 S. 12.—

Schwab, Wilh., D. Verein. evang.-protest. Landeskirche Badens als bes. Typ einer Unionskirche (Diss. Bln.), Hdlbg., Evang. Verl. 125 S. 2.—

Silić, Ruf., Christus u. d. Kirche. Ihr Verh. nach d. Lehre d. heil. Bonaventura (Diss. Brsl. = Brsl. Stud. z. hist.

Theol. N. F. 3). Brsl., Müller & Seiffert, XVI, 268 S. 15.—

Simon, Maria, Gewißheit u. Wahrheit bei Augustinus (Diss. Bonn = Universitas-Archiv 92). Emsdetten, Lechte. 43 S. 2.40

Spindeler, Al., Cur verbum caro factum? D. Motiv d. Menschwerd. u. d. Verh. d. Erlöser, z. Menschwerd. Gottes in d. christolog. Glaubenskämpfen d. 4. u. 5. christl. Jh. (Forschgn. z. christl. Lit.-u. Dogmengesch. 18, 2). Paderborn, Schöningh. 162 S. 8.60

Stähelin, Fel., Constantin d. Gr. u. d. Christentum. Zürich, Leemann 33 S. —.75

Stamer, Ludw., Kirchengesch. d. Pfalz b. z. Völlendg. d. Kaiserdomes in Speyer. Speyer a. Rh., Pilgerdruck '36. 212 S., 14 Taf., 2 Kt. 3.20

Stasiewski, Bernh., D. kathol. Kirche im Bereich d. Bistums Berlin. E. geschichtl. Überblick. Bln., Herder. VII, 47 S. (ill.). —.85

Sundkler, B. A. Fridrichsen, Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le n. t. (Arb. u. Mitt. a. d. Ntl. Sem. Uppsala 6). Lpg., A. Lorentz '37. 45 S. 1.—

Tarchnišvili, M., D. Georgische Übersetzg. d. Liturgie d. hl. Joh. Chrysostomus, JbLitW 14, 79 ff.

Urban, Rud., D. slav.-nationalkirchl. Bestrebgn. in d. Tschechoslowakei mit bes. Berücks. d. tschechoslowak. u. d. orthodoxen Kirche (Diss. Lpg. = Slavischbalt. Quellen u. Forschg. 9). Lpg., Markert & Petters. VI, 325 S. 10.—

Westphal, Hugo, D. got. Landkirchen a. Rügen (Diss. Greifsw., Bamberg '37. 131 S. 3.—

Whitehill, W. M., A Catalogue of Mozarabic Liturgical Manuscripts, JbLitW 14, 95 ff.

Zerwick, Max, Unters. z. Markusstil. E. Beitr. z. stilist. Durcharbeitg. d. NT. Rom. Pontific. Institut. Bibl. '37. X, 144 S. Lire 38.—

Ziegler, Ad., D. Union d. Konzils v. Florenz in d. russ. Kirche. M. 1 Kt. (D. östl. Christentum 4/5). Würzburg, Rita. 158 S. 6.—

## 16. Germanentum und Christentum

Adam, Alfr., Nationalkirche u. Volkstum im dt. Protestantismus. Eine hist. Studie. Gttgn., Vandenhoeck & Ruprecht. 209 S. 6.50

Algermissen, Konr., D. formenden Kräfte d. Christentums im Werden d. dt. Volkes. Lobnig u. Freudenthal C.S.R., Schlusche. 85 S. (ill.). 1.20

Andrae, Tor, Nathan Söderblom. Übers. aus d. Schwed. v. E. Groening u. A. Völklein. Bln., Töpelmann. 232 S. 4.80

Baumgarten, Ed., D. Pragmatismus. R. W. Emerson, W. James, J. Dewey (Baumgarten, D. geist. Grdlagn. d. amerik. Gemeinwesens 2). Ffm., Klostermann. XVIII, 483 S. 12.—

Bavink, Bernh., Wesentliches u. Unwesentliches im Christentum. Ffm., Diesterweg, 85 S. 1.90

Benz, Ernst, D. vollkommene Mensch nach Jacob Boehme. Stgt., Kohlhammer '37. IX, 201 S. 7.50

Clemen, O., Luther u. d. Volksfrömmigkeit seiner Zeit (Stud. z. rel. Vk B, 6). Drsdn., Ungelenk. 40 S. 1.20

Eisenhut, H. Er., Christus u. d. dt. Leben. Ffm., Diesterweg. 146 S. 3.60

Fascher, Er., Große Dt. begegnen d. Bibel. Eine Wegweisg. f. dt. Christen. 2. veränd. Aufl. (Evang. u. Dttum 2). Halle, Akad. Verl. '37. 133 S. 2.50

Frischmuth, Gertr., Houston Stewart Chamberlain als Christ. Gütersloh, Bertelsmann '37. 32 S. —.90

Geiß, Gottl., Johann Albrecht Bengel, d. Vater d. schwäb. Pietismus. Marburg, Spener-Verl. 39 S. —.50

Gontrum, Wilh., Stimmen f. Christus. Zsgest. So dachten u. denken große Männer d. abendländ. Gesch. üb. Christus u. d. Christentum. Gießen, Brunnen-Verl. 79 S. —.60

Graue, Dietr., Christentum im Spiegel d. dt. Gedankens. Görlitz, Hutten-Verl. 57 S. 1.80

Hechelmann, Ad., Nord. Christentum nach Snorris Königsbuch. Kevelaer, Bercker. 158 S. 3.80

Jirku, Ant., Houston Stewart Chamberlain u. d. Christentum. Bonn, Scheur. 16 S. —.50

D. Kirche u. d. Welt. Beiträge z. christl. Besing. in d. Ggnwart. Hrg. v. E. Kleineidam u. O. Kuss (D. Kirche i. d. Zeitenwende 2). Salzburg, Pustet. 275 S. 7.20

Kirsch, Eman., D. Umformung d. christl. Denkens in d. Neuzeit. Ein Lesebuch. Tbg., Mohr. VI, 343 S. 7.80

Knolle, Th., Luthers Glaube. Eine Widerlegung (Schriftenreihe d. Luther-Ges. 10). Weimar, Böhlau. 70 S. 1.30

Kunze, Gottfr., Glaube u. Politik. Zur Idee d. Deutschen Ordens (Diss. Lpg.). Jena, Diederichs. 93 S. 2.40

Leese, Kurt, D. Rel. d. protestant. Menschen. Bln., Junker & Dünnhaupt. XII, 386 S. 10.—

Litt, Th., D. dt Geist u. d. Christentum. Vom Wesen gesch. Begegng. Lpg., Klotz. 63 S. 1.80

Marti, P., Parteien u. Richtgn. im gegenwärtigen schweiz. Protestantismus. Zürich, Bear. 24 S. Fr.—.60

Nuelsen, John L., John Wesley u. d. dt Kirchenlied (Beitr. z. Gesch. d. Methodismus 4). Bremen, Anker-Verl. 222 S. 3.80

Sauer, Herm., Abendländische Entscheidg. Arischer Mythos u. christl. Wirklichkeit. Lpg., Hinrichs. XII, 778 S. 12.—

Pol, W. H. v. d., D. Kirche im Leben u. Denken Newmans. Aus d. Holländ. übertr. u. eingel. v. M. G m a c h l. Salzbg., Pustet. 378 S. 7.80

Schmid, Gertr., Christl. Gehalt u. german. Ethos in d. vorhöfischen Geistlichendichtg. (Diss. Erlangen =

Erlanger Arb. z. dt Lit. 9). Erlangen, Palm & Enke '37. VIII, 142 S. 5.—

Schmidt, Mart., John Wesleys Bekehrung (Beitr. z. Gesch. d. Methodismus 3). Bremen, Anker-Verl. 107 S. 2.50

Schröder, Christ. Matth., Antwort an Hauer. Elsfieth, Bargmann. 29 S. —.60

Schütz, Wern., Soldatentum u. Christentum. Bonn, Univ.-Buchdr. '37. 60 S. 1.—

Schwarz, Herm., Dt Gotteserkenntnis einst u. jetzt. Stgt., Durchbruch-Verl. 96 S. 1.90

Schwarz, Walt, Aug. Friedr. Christ. Vilmar. Ein Leben f. Volkstum, Schule u. Kirche (Gotteszeugen 3). Bln., Furche-Verl. 139 S. 2.80

Sievers, Marianne, D. bibl. Motive in d. Dichtg. Rainer Maria Rilkes (Diss. Bln. = Germ. Stud. 202). Bln., Ebering. 131 S. 5.40

Vollmer, H., D. Bibel im dt Kulturleben (Dt Geistesgesch. in Einzeldarst. 3). Salzbg., Pustet. 144 S., 4 Taf. 5.80

Weinrich, F., Herders dt Bezeugg. d. Evangeliums in d. „Christl. Schriften“ (Schrift. z. Nationalkirche 6). Weimar, Verl. Dt Christen '37. 56 S. —.60

## REGISTER

- Abnoba** 252 ff. 260 f.  
**Adonis** 221, 2  
**Ägyptische Volkskunde**  
 150 ff.  
**Agni** 209 f.  
**'Al** 329 ff.  
**Alaunus** 260 f.  
**Altersklassen** 60 ff.  
**Altes Testament** 178 f. 329 ff.  
**Ambarvalia** 142 f.  
**Animismus** 296 ff.  
**Anthesterien** 186  
**Apollon** 169 f. 206 ff. 267 f.  
**Apopompe** 308 ff.  
**Arvallied** 142 ff.  
**Aššur** 347 ff.  
**Aufaniae** 259 f.  
**Augustus' Reform** 121 ff.  
**Avernorix** 262 f.  
**Averruncus** 139 ff.  
  
**Baldr** 240 f.  
**Barocklyrik** 120  
**Baumkult** 202 ff. 225 ff.  
**Bildzauber** 300 ff.  
**Blutrache** 154  
**Böl (palmyr.)** 338  
  
**Camulus** 258  
**Christentum und Hellenismus** 93 ff.  
**Christianisierung der Germanen** 33 f. 53 ff. 65 ff.  
**Cimbrianus** 255. 259. 266 f.  
**Cissonius** 252 ff. 260  
**Cnabetius** 261 f.  
  
**David** 371 ff.  
**A. Dieterich** 180 ff.  
**Dioskuren** 163  
**Donar** 201 ff.  
**Dumiatis** 262  
  
**Eid** 12 f.  
**Eisen** 133 ff.  
**'El 'Eljön** 345 ff.  
**'Elohim** 365  
**Epipompe** 308 ff.  
**Epona** 258. 263  
**Eva** 171 ff.  
**Evolutionismus** 183 f.  
  
**Freund Gottes** 18  
**Freyr** 174 ff.  
**Fró** 174 ff.  
  
**Galiläa hellenisiert** 94 ff.  
**Garmangabis** 282  
**Gebet** 5 ff.  
**Gebetsparodie** 115 ff.  
**Genius loci** 273 ff.  
**Götterfrei** 18 f.  
**Gott der Väter** 345 ff.  
**Grabovius** 147 f.  
**Gradivus** 139 ff.  
**Grannus** 257. 261  
  
**Harier** 61 f.  
**Haussegen** 307 ff.  
**Hausurnen** 314 ff.  
**Heilig** 3. 9 f.  
**Hel** 242 f.  
**Herakles** 93. 107 f. 129.  
 311  
**Herkeios** 161  
**Hochzeitsnacht** 131 ff.  
**Hockergräber** 295 ff.  
**Horus** 171 ff.  
  
**Jahwe** 345 ff.  
**Jerusalem** 371 ff.  
**Jesus** 93 ff.  
**Indra** 201. 216 ff.  
**Isis** 280 f.  
  
**Julianos v. Byzanz** 307 ff.  
**Juno Regina** 186. 273 f. 279 ff.  
**Jupiter Optimus Maximus**  
 186. 270 ff.  
  
**Kaiserkult** 121 ff.  
**Keltische Gottheiten**  
 252 ff.  
**Ktesios** 161 f.  
**Kultspiele** 7 ff.  
  
**Laufey** 231 f.  
**Lebender Leichnam** 295 f.  
**Loki** 213. 237 ff.  
**Loucetius** 256 ff. 263  
**Lykaios** 158 f.  
  
**Maimaktes** 165  
**Mars** 139 ff. 269 f.  
**Martinskirchen** 68. 73 ff.  
**Mausoleum von Halikar-**  
**naß** 321 f.  
**Megalithgräber** 314 ff.  
**Meilichios** 163 f.  
**Melek** 178 f. 361  
**Menschenopfer** 25 ff.  
**Mercurius** 252 ff. 264 ff.  
**Michaelskirchen** 68 ff. 186  
**Minnetrunk** 84 f.  
  
**Nereidenmonument** 321 f.  
**Neues Testament** 93 ff.  
  
**Odin** 27 ff. 223 ff. 244 ff.  
**Opferfeste** 84 ff.  
  
**Paläolithikum** 288 ff.  
**Penia** 308 ff.  
**Personifikationen** 307 ff.  
**Pfahlkult** 203 ff.  
**Pferd** 222 ff.

- |   |  |  |
|---|--|--|
| <p>Phallos 174 ff. 203 ff.<br/>         Phol 174 ff.<br/>         Prädikationsstil 114 ff.</p> <p><b>Religion und Sittlichkeit</b><br/>         11 ff.</p> <p>Religionsvergleichung<br/>         182 f.</p> <p>Romulus 128 f.<br/>         Rosmerta 257. 260<br/>         Runen 29. 35 ff.</p> <p>Šaddaj 345 ff.<br/>         Schicksal, german. 20 ff.<br/>         Schlange 162 ff. 172 f.<br/>         Schöpfungssagen 205 ff.<br/>         Schwelle 144<br/>         Schwert beim Brautlager<br/>         131 ff.<br/>         Schwerttanz 64 f.<br/>         Sedeq 355 ff.<br/>         Semnonen 3. 25. 186. 277 ff.</p> | <p>Semones 144<br/>         Silo (Jahwe-Fest) 369 ff.<br/>         Sirona 257 f. 260 f. 263<br/>         Sodom u. Gomorrha 361 ff.<br/>         Sonnenkult 87 ff.<br/>         Stoiker 95 ff.<br/>         Sucellus 257 f.<br/>         Sul 257<br/>         Suleviae 258</p> <p>Taranucus 255 ff. 261<br/>         Telesphoros 218 f.<br/>         Thjalfi 201 ff.<br/>         Thor 201 ff. 245 f.<br/>         Tiberius 123 ff.<br/>         Tierbestattung 299 f.<br/>         Tobiasnächte 138<br/>         Totenhaus 314 ff.<br/>         Totenkult 55. 154. 293 ff.<br/>         314 ff.<br/>         Totenreich 11<br/>         Toutenus 258</p> | <p>Urin 338, 2<br/>         Utgardaloki 246 ff.</p> <p>Vesta 210 f.<br/>         Virodactis 259<br/>         Vishnu 216 ff.<br/>         Visucius 254 ff. 260 f. 266.<br/>         268<br/>         Völuspa 33 f.</p> <p>Weißen 3<br/>         Weltentstehung 205 ff.<br/>         Werwolf 63<br/>         Wildes Heer 63 f.<br/>         Wodan 27 f. 52 f. 222 ff.<br/>         Wölsi 222 ff.</p> <p>Zeus 156 ff.<br/>         Ziu 278<br/>         Zwitter 233 ff.</p> |
|---|--|--|

0109284









Biblioteka Uniwersytecka  
w Toruniu

010284