

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

FÜNFZEHNTER BAND



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1912



4149



Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

	Seite
Der Totemismus von Edgar Reuterskiöld in Upsala	1
Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands) by Gerald Camden Wheeler, London University	24. 321
Das ägyptische Pantheon von Günther Roeder in Breslau	59
Zwei Richtungen im Judentum von S. A. Horodezky in Bern	99
Volks Glaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends von Richard Hartmann in Leiden	137
Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien von Gawril Kazarow in Sofia	153
Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger von C. Spieß in Togo	162
Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein von O. Gruppe in Berlin	359
Göttergaben von W. Fröhner in Paris	380
Zur Legende vom Kyniker Diogenes von G. A. Gerhard in Heidelberg	388
Ein neues Stück Zauberpapyrus von L. Fahz in Frankfurt a. M.	409
Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen von E. Mogk in Leipzig	422
Schwurgötter von Richard M. Meyer in Berlin	435
Das Hörnermotiv in den Religionen von I. Scheftelowitz in Cöln	451

II Berichte

1 Philosophie 1907—1911 von Max Wundt in Straßburg im Elsaß	171
2 Babylonisch-assyrische Religion von C. Bezold in Heidelberg	203
3 Äthiopische Religion von C. Bezold in Heidelberg	242
4 Geschichte der christlichen Kirche von Hans Lietzmann in Jena	260
5 Hagiographisches und Verwandtes von Ludwig Deubner in Königsberg	299
6 Die Religionen der Südsee. Allgemeines 1905—1910 von W. Foy in Cöln	488

	Seite
7 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme von † H. Holtzmann in Baden-Baden	513
8 Islam von C. H. Becker in Hamburg	530
9 Altgermanische Religion von Fr. Kauffmann in Kiel	603

III Mitteilungen und Hinweise

- Von R. Eisler (Zu den nordkaukasischen Steingeburtssagen) 305; R. Pagenstecher (Rachepuppen aus Mexiko und Verwandtes) 313; M. P. Nilsson (Zu Archiv XIV, 423 ff.) 318; A. Marmorstein (Der Ritus des Küssens bei den Juden) 318, (Die Leberschau in talmudischer Zeit) 320, (Die Zahl der Frommen) 320.
- Von G. Murray (Culte of snakes [New Guinea]) 628; R. Eisler (Das Fest des „Geburstages der Zeit“ in Nordarabien) 628; Th. Zachariae (Auf einem Fell niedersitzen) 635; M. Höfler (*ΦΘΙΣ*) 638; R. Wünsch (Zu Archiv XIII 525) 641; O. Kern (*Βουλήμων ἐξέλασις*) 642.
- Register. Von Willy Link 643.
-

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG
MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

FÜNFZEHNTER BAND

ERSTES UND ZWEITES HEFT
MIT 1 TAFEL UND 3 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 27. FEBRUAR 1912



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1912

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Richard Wünsch

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

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

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

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

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 18, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

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

I Abhandlungen

Der Totemismus

Von Edgar Reuterskiöld in Upsala

Als der englische Dolmetscher John Long in seinen im Jahre 1791 herausgegebenen Reiseschilderungen¹ das nord-amerikanische Wort *totem* oder, wie er es buchstabierte, *totam* in die europäische Literatur einführte, konnte er gewiß nicht ahnen, welch bedeutenden Platz dasselbe in der wissenschaftlichen Diskussion um die ältesten religiösen und sozialen Erscheinungen erhalten würde. Für ihn war Totemismus ein religiöser Aberglaube bei den Indianern. Für Schoolcraft² bildet er die Grundlage für das Familiensystem des Indianers, eine Anschauung, der Morgan eine universale Deutung unterlegte.³

Früher als diese hatte Grey⁴ seine Vergleiche zwischen dem Kobongsystem der Australier und dem Totem der Indianer, sowie den biblischen Geschichten angestellt. Er beschreibt das Kobongsystem so: Jede Familie nimmt irgendein Tier oder eine Pflanze als Symbol an. Die Namen in diesen Familien werden nach zwei Gesetzen beibehalten und verbreitet: 1. Das Kind nimmt immer den Familiennamen der Mutter an; 2. Zwei

¹ *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, London 1791, ins Deutsche übersetzt von Zimmermann, *Neuere Geschichte der See- und Landreisen* Bd 5. Hamburg 1791.

² *Information respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States* 1851—53.

³ *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* 1871.

⁴ *Journals of two Expeditions of Discovery in Australia* 1841.

Personen mit dem gleichen Kobong dürfen einander nicht heiraten.

Es waren hauptsächlich Greys Untersuchungen, die zu den Artikeln Mc. Lennans in der *Fortnightly Review* (1869) Anlaß gaben, denen der Totemismus seine wissenschaftliche Bedeutung verdankte. Mc. Lennan hielt sich hier nicht allein an die Bedeutung dieser Erscheinung für das Verständnis des Matriarchats und der Exogamie, für ihn wurden sie vielmehr Grundlage für die Erklärung der Tier- und Pflanzenverehrung. Der Totemismus wurde nun zu einem Durchgangsstadium für alle Völker. Den Grund für die Mythologie der antiken Kulturvölker sah Mc. Lennan im Totemismus. Bei seiner Schilderung desselben läßt sich Mc. Lennan jedoch in gewissen Stücken Unklarheiten zu Schulden kommen, die in hohem Grade verwirrend auf die darauffolgenden Diskussionen einwirkten. Obgleich er sagt, daß die totemistischen Völker irgendeinen Gott im eigentlichen Sinne nicht haben, nennt er die Totems doch bisweilen Götter. Ferner macht er keinen Unterschied zwischen Totemismus und Tier- und Pflanzenverehrung.

Die von Mc. Lennan gegebene Anregung, den Totemismus innerhalb der Religion zu beachten, wurde von Robertson Smith aufgenommen. Er glaubte Totemismus bei den Semiten zu finden. Dabei ging er von der bei den Arabern alles beherrschenden Blutrache aus. Der Grund für die Pflicht der Blutrache sei die Abstammung aus gleichem Blute. Dies komme auch beim Abschluß eines Bündnisses zum Ausdruck, denn das finde immer unter sakramentalen Formen statt, die zeigen, daß die bündnisschließenden Parteien ihr Blut miteinander vermischten. Aber sie vermischten nicht nur das ihre, sondern applzierten auch immer ihrem Gott oder Fetisch etwas Blut, um anzudeuten, daß sie auch gleichen Blutes mit diesem seien. Eine solche bestimmte Anschauung könne nicht unter dem bei den Arabern herrschenden Patriarchate entstanden sein, sondern sie müsse unter dem Matriarchate auf-

gekommen sein. Wenn man zu diesen Tatsachen hinzufügt, daß nach Robertson Smith Gründe vorhanden sind zu glauben, die verwandten Gruppen trügen Tier- und Pflanzennamen und wähten, mitsamt den Tieren, deren Namen sie hatten, von demselben gemeinsamen Tiere abzustammen; ferner alle Tiere dieser Art seien, wenn auch nicht angebetet, so doch mit einer gewissen Ehrfurcht betrachtet worden —, so ist nach seiner Meinung der Totemismus bei diesen Völkern bewiesen.

In diesen Untersuchungen findet er den Ausgangspunkt für die in mancher Hinsicht epochemachende Arbeit *The Religion of the Semites*. Er nimmt an, daß das Verhältnis zwischen dem Gotte und seinem Anbeter im Anfang dasselbe war, wie zwischen Mitgliedern desselben Klans, d. h. wie zwischen Freunden untereinander oder, weil ja das Totem auch Stammvater der Sippe war, wie zwischen einem Vater und seinen Kindern. Der ursprünglichste Ritus war ja die gemeinsame frohe Bundesmahlzeit, woran alle Mitglieder des Klans, also auch der Gott teilnahmen, und wodurch das Blutband mit allen damit verknüpften Verpflichtungen erneuert und verstärkt wurde. Dies geschah dadurch, daß das Tier, das bei dieser Mahlzeit verzehrt wurde, von der Art des Totems und demzufolge selbst nicht nur Klanmitglied, sondern etwas Göttliches, Heiliges war. In dieser Bundesmahlzeit sieht Robertson Smith den religiösen Urritus und nicht bloß den Ursprung des Opfers, sondern auch das ursprüngliche Opfer. Es ist offenbar, welche Bedeutung eine solche Zurückführung dieser religiösen Erscheinungen auf einen einheitlichen Ausgangspunkt für die Religionsgeschichte haben mußte. Robertson Smith hatte der wissenschaftlichen Welt eine Untersuchung des Totemismus gegeben, so wie er ihn bei den Semiten rekonstruieren zu können glaubte. Er erklärte zwar, daß es etwas anderes sei, zu sagen, die Erscheinungen der semitischen Religion führten auf den Totemismus zurück, und etwas ganz anderes, sie sollten alle aus dem Totemismus erklärt werden. Seine

Nachfolger und Schüler aber haben den Totemismus, welchen Robertson Smith bei den Semiten vorgefunden, vollends zu einem Idealtotemismus gemacht, in den nicht nur alles, was als eine Spur des Totemismus gedeutet werden konnte, eingeordnet werden, sondern aus dem beinahe jede religiöse Erscheinung erklärt werden sollte. Es ist besonders Jevons¹, welcher diese Konstruktion durchführte. Aber da die Begriffe 'religiös' und 'sozial' auf primitivem Standpunkt nur als eine verschiedene Anschauungsart derselben Sache zu betrachten seien, wird der Totemismus *the prime motor of all material progress* und vor allem der Ursprung für Viehzucht und Ackerbau.² Nun entsteht eine Schule, die Totemismus in allem sieht. 'Der Totemglaube gehört zu den bildendsten, lebensvollsten religiösen Trieben der Menschheit. In dem Totemismus liegt die künftige Familien- und Staatenbildung im Keime.'³ *Totemism is the heraldry, architecture, economics, sociology.*⁴ Nach dieser Schule bedeutet Totemismus, daß eine ganze Tier- oder Pflanzenart — nicht ein einzelnes Individuum — mit einem ganzen Klan in Verbindung steht, und zwar so, daß die Totemart und der Klan als blutsverwandt angesehen werden, daß die Menschen den Namen der Tierart führen und glauben, diese sowohl wie sie selbst stammten von einem Totemindividuum als gemeinsamem Stammvater her. Von diesem Stammvater erbt sich das Totem auf der weiblichen Linie fort, und diejenigen, die das gleiche Totem haben, dürfen keine Ehe miteinander eingehen. Auf Grund dieses gemeinsamen Blutbandes dürfen die Mitglieder eines Klans ihr Totem weder jagen und fangen noch töten, und sollten sie ein totes Totemtier antreffen, so betrauern sie es und bestatten es auf dieselbe Weise, wie ein Klanmitglied.

¹ *Introduction to the History of Religion* 1896.

² Jevons *Introduction* S. 111f.

³ Kohler *Zur Urgeschichte der Ehe, Totemismus* usw., Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft Bd 12 S. 213.

⁴ Brabrook *Folklore* 14 S. 22.

Das Totem wird im allgemeinen nicht als ein Bruder, sondern als ein Beschützer oder ein göttlicher Freund aufgefaßt. Aber trotzdem kommt ab und zu die feierliche Opferung eines Totentieres vor, das dann vollkommen — es darf nichts nachbleiben — von den Mitgliedern des Klans aufgegessen wird.

Mit diesem Schema als Grundlage fand man überall Spuren von Totemismus. Ob man Tiere angebetet oder sie geopfert hat, oder ob man sie als heilig oder unrein angesehen hat: alles sollte eine Spur des Totemismus sein, obgleich diese Dinge ja einem viel umfangreicheren Kreise der primitiven Religion angehören als dem Totemismus. Anderseits hat das Matriarchat und die Exogamie den Beweis für den Totemismus liefern müssen, obgleich niemand irgendeinen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Totem und diesen Erscheinungen hat nachweisen können.

Das war die Auffassung des Totemismus, der nun zu einem notwendigen Durchgangsstadium der primitiven Religionen wurde. Doch es fehlte nicht an warnenden Stimmen, die den Grund für den großen Umfang, den man dem Totemismus zuschrieb, in der vollständigen Unklarheit des Begriffes sahen. Unterdessen wurden mit der ganzen, der modernen Wissenschaft eigenen Genauigkeit die noch lebenden totemistischen Völker untersucht. Es war besonders Boas' Arbeit über die Northwestindianer und Spencers und Gillens Untersuchungen über die Stämme Zentral-Australiens, die hier Epoche machten. Es wurde festgestellt, daß bei keinem einzigen Volke alle genannten Kennzeichen auf einmal gefunden wurden. Und was schlimmer war, mehrere der Kennzeichen, die, wie man vermeinte, für den Totemismus notwendig waren, fehlten nicht nur ganz, sondern ihr Gegenteil traf zu. Boas fand bei den Northwestindianern zur Zeit seiner Untersuchungen nicht die Auffassung vor, daß der Klan das Totem als seinen Stammvater ansah. Es zeigte sich, daß das Patriarchat ebenso gewöhnlich, wenn nicht gewöhnlicher als das Matriarchat war. Bei einigen tötete

man ohne Zaudern das Totemtier, und Robertson Smiths feierliches, totemistisches Opfer konnte nirgends nachgewiesen werden. Was ferner die religiöse Seite des Totemismus betrifft, so herrscht da große Unklarheit. Aber dies hat seinen Grund in der verschiedenen Auffassung, was eigentlich zur Religion gerechnet werden soll. Bei der Schilderung der hierhergehörenden Völker entscheiden oft rein äußerliche Erwägungen, ob gewisse mit dem Totemismus zusammenhängende Erscheinungen zur Religion gezählt werden sollen oder nicht. Ich habe in einer Arbeit vom Jahre 1908¹ versucht, den Totemismus wieder auf das rechte Verhältnis zur Religion zu bringen, dadurch, daß ich nachwies, was wir wirklich über denselben wissen. Ich habe dort auch zu zeigen versucht, was der Totemismus ist. Als dann im Jahre 1910 J. G. Frazers große Arbeit *Totemism and Exogamy* in vier Bänden von zusammen etwa 2200 Seiten erschien — eine Arbeit, die man als einen Abschluß für den Totemismus betrachten konnte —, war trotzdem die Meinung, daß diese Frage weiter behandelt werden müsse, nicht vereinzelt. Ich schließe mich ihr um so lieber an, als Frazers Arbeit in vielen Punkten die Resultate, zu welchen ich gekommen bin, bekräftigt, obgleich ich fortgesetzt an einer anderen Erklärung der Entstehung des Totemismus und somit auch seines Wesens festhalten muß, als er.

Da Frazers Arbeit so vollständig wie nur möglich alle Tatsachen des Totemismus enthält, dürfte es hinreichend sein, einfach auf das Werk zu verweisen. Indessen mögen des schnelleren Verständnisses wegen die wichtigsten Punkte mit einigen Worten berührt werden.

Frazer stellt fest, daß der Totemismus als eine lebende Einrichtung weder im nördlichen Afrika, noch in Europa oder Asien — Indien ausgenommen — vorkommt. Nach seinem

¹ *Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider med särskild hänsyn till totemismen.*

Dafürhalten ist es nicht bewiesen, daß der Totemismus bei den asiatischen, semitischen oder den ural-altaischen Völkern existiert hat. Er bezweifelt also, daß er z. B. bei den Semiten, den alten Griechen und Kelten vorhanden war. Ferner meint er, daß der Totemismus keinerlei Religion sei.¹

Um dies letztere zu verstehen, müssen wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, welche Bedeutung Frazer der Magie neben der Religion beimißt, eine Bedeutung, die keineswegs unbestritten ist. Was jedoch hierbei als unbestreitbar angesehen werden dürfte, ist, daß die Totems absolut keine Götter sind.

Wenn diese Erkenntnis die Augen öffnen könnte für die Verwirrung, die durch das ohne jede Kritik angewandte Wort „Gott“ oder „Gottheit“ — nicht allein bezüglich des Totemismus — entstanden ist, so wäre das ein großer Gewinn. Es ist ja offenbar, daß es vollkommen unhistorisch ist, diesen Begriff, wie es geschehen ist, ohne weiteres von der Religion der Juden auf Völker zu übertragen, die so primitiv sind, daß sie augenscheinlich noch auf dem Totemstadium leben. Bei einem solchen Jonglieren mit Begriffen ist es nicht zu verwundern, wenn Erscheinungen durcheinander geworfen werden, die vielleicht gar nichts Gemeinsames haben.

Frazer meint auch, in Übereinstimmung mit dem, was ich hervorgehoben habe, daß der Totemismus und die Exogamie keine natürliche Verbindung miteinander haben. Er glaubt die Behauptung wagen zu können, daß der Totemismus seiner Entstehung nach älter ist als die Exogamie. Dabei ist ihm, wie es scheint, nicht viel von der während einiger Jahrzehnte üblichen Auffassung des Totemismus übrig geblieben. Die fortwährende Reduzierung der früheren Auffassung ist auch bei der Frage nach seiner Entstehung zum Ausdruck gekommen, einer ganz besonders schwer lösbaren Frage. Sie gehört dem Gebiete der Urgeschichte an. Und mit derlei Fragen ist man bis jetzt im allgemeinen nach Belieben verfahren, indem man

¹ *Totemism and Exogamy* IV S. 12f.

bei ihrer Lösung eine psychologische Methode anwandte, die mehr dem Gutdünken Raum gelassen, als die Unterlage für eine historische Lösung gegeben hat.

Um die Frage nach der Entstehung des Totemismus lösen zu können, muß man sich erst klar geworden sein, was im Namen Totemismus einbegriffen ist, und genau ausscheiden, was nicht dahin gehört. Dies scheint man im allgemeinen noch kaum getan zu haben. In meiner obengenannten Arbeit habe ich dies hervorgehoben, ebenso habe ich nachzuweisen versucht, wann und wie diese Erscheinung hat entstehen können; nicht um noch eine Theorie mehr aufzustellen, sondern indem ich versuchte, auf dem Gebiete der ethnographischen Religionsgeschichte auch eine historische Arbeitsmethode anzuwenden. Denn nur soweit diese sich anwenden läßt, haben wir Aussicht, einige feste Resultate zu erzielen. Auch ist die historische Methode seit langem davon abgekommen, ein Ereignis zu isolieren, und dann in diesem die Ursache für eine mächtige Bewegung zu sehen. Sie sucht vielmehr jedes Detail in den ganzen Zusammenhang des Geschehens einzufügen.

Im vierten Band seiner Arbeit schildert Frazer seine letzte Theorie über die Entstehung des Totemismus. Seine erste Theorie bestand in der Annahme, der Totemismus beruhe in dem Wunsche, seine Seele zur Sicherung in einer Tiergattung zu verbergen. Denn so erkläre sich, daß man seine Totems nicht esse. Seine zweite Theorie ging von einer entgegengesetzten Tatsache aus, der Entdeckung eines Zaubereßens des Totemtieres unter besonderen Zeremonien bei den Australiern. Der Totemismus wurde nun zu einem magisch-kooperativen System mit dem Zweck, einen Teil der Natur zu erhalten und zu vermehren. Auch diese Theorie hat Frazer verlassen, um bei einer dritten Halt zu machen. Es ist diesmal eine andere Tatsache, die sein lebhaftestes Interesse erweckte: es hat sich nämlich herausgestellt, daß es primitive Völker gibt, die die Bedeutung des Vaters bei der Zeugung des Kindes nicht

verstehen. Nach seinem Erachten ist darin die Erklärung für die Entstehung des Totemismus zu suchen. Er hebt ganz verständlich hervor, daß, wenn sich das Menschengeschlecht wirklich von niedrigeren Tierformen heraufentwickelt hat, es eine Zeit gegeben haben muß, in der die völlige Unkenntnis über die Tatsache der Vaterschaft in unserem Geschlechte allgemein war. Aber anderseits mußte ja die Geburt des Kindes ein Gegenstand für neugieriges Erraten sein. Daß das Weib Mutter werden sollte, merkte es bei der ersten Bewegung des Kindes. Und was wäre natürlicher, als wenn es annahm, daß in diesem Augenblick das Kind in seinen Leib hineinkomme? „Und wenn das Kind bei seiner ersten Bewegung in den Leib der Mutter hineinkommt,“ fährt Frazer fort, „was wäre da natürlicher, als es mit etwas zu identifizieren, was ihr gerade da in den Sinn kam und vielleicht auf eine mystische Weise verschwand. Vielleicht ein Känguruh, das vor ihr aufsprang und in einem Gebüsch verschwand; vielleicht ein munterer Schmetterling, der im Sonnenscheine vorbeiflatterte usw.“¹

Hat nun diese Annahme uns der Lösung der Frage nach der Entstehung des Totemismus näher gebracht? Trotz der großen und von allen anerkannten Autorität, welche Frazer auf diesem Gebiete besitzt, muß man daran zweifeln. Vor allem hat diese Theorie denselben Fehler, wie Frazers vorhergehende; es ist eine einzelne Tatsache, die ihn eingenommen hat, und die dann als Gesamterklärung dienen muß. Will man so verfahren, so ist die eine Lösung ebenso gut, wie die andere. Denn es ist ja subjektiv, welchen Zug man für den primitivsten hält. Vielmehr muß man versuchen, an den großen Zusammenhang heranzukommen, aus dem der Totemismus entstanden sein kann. Da können verschiedene Vorschläge zur Lösung ebenso viele Schritte vorwärts werden.

Es ist nicht meine Absicht zu verneinen, daß es eine Zeit gegeben haben kann, in der die Menschen die Vaterschaft nicht

¹ *Totemism and Exogamy* IV S. 62.

begriffen haben. Es ist ganz sicher, aber ich kann es nicht unterlassen, im Vorbeigehen auf die eigentümliche Tatsache hinzuweisen, daß bei den Aruntastämmen, die nach Spencer und Gillen die Vaterschaft nicht verstehen, das Erbrecht auf die väterliche Seite übergegangen ist, während die Nachbarstämme, die die Vaterschaft erkennen, das Erbrecht mütterlicherseits haben.

Aber die mangelnde Auffassung von der Vaterschaft erklärt keineswegs die Hauptsache des Totemismus. Gewiß kann Frazer, um sie zu erklären, darauf hinweisen, daß der und der Mensch von seinen Angehörigen als identisch mit diesem oder jenem Tiere angesehen wird. Aber daß eine ganze Gruppe von Menschen sich zum Beispiel für Bären hält, wird dadurch absolut nicht verständlicher. Auch Frazers ganze Beweisführung zeigt den unsicheren Boden, wenn er etwa sagt: „Was ist natürlicher, als daß der primitive Mensch mit seiner niedrigen Intelligenz so oder so denkt?“

Um also den Totemismus richtig zu verstehen, wollen wir erst die allgemeine Auffassung, woraus er entstanden ist, klarzulegen suchen. Diese pflegt man im allgemeinen unter dem Namen Animismus zu begreifen.

Animismus ist nach Tylor, dem Urheber dieser Bezeichnung, die Lehre von den Seelen und geistigen Lebewesen überhaupt.¹ Oder um mit Tiele zu reden²: Animismus ist eigentlich eine Art naiver Philosophie, durch die man sich alle Erscheinungen in und um den Menschen erklären zu können vermeint durch die Annahme, daß alles, was auf irgendwelche Weise auf den Menschen einwirkt, alle Erscheinungen, die ihm begegnen, von einem denkenden, fühlenden und wollenden Geiste beseelt sind. Diese Weltauffassung ist keine Religion, aber sie beherrscht die primitiven Religionen.

Es ist fraglich, ob dies eine richtige Beschreibung der primitiven Auffassungsweise genannt werden kann. Wohl ist

¹ *Primitive Culture* I S. 23.

² *Einleitung zur Religionswissenschaft* I S. 61.

sie richtig insbesondere in unserer europäischen Volksglaubensforschung beim Nachweis von Resten des geistigen Entwicklungsganges unserer Kultur. Aber sie verliert ihre Richtigkeit, wenn es den primitivsten, uns bekannten Formen gilt. Am besten dürfen diese von K. von den Steinen¹ geschildert worden sein. Um die Auffassungsweise der Primitiven zu verstehen, müssen wir versuchen, die Grenzen in der Natur ganz und gar weg zu denken; insbesondere alles, was wir Naturgesetze nennen. Ihre Auffassungsweise wird von den einfachsten und greifbarsten Assoziationen regiert. Irgendwelchen Zusammenhang sucht der primitive Mensch nicht, er hat auch gar kein Bedürfnis dafür. Irgend einen Unterschied zwischen dem einen oder anderen Gegenstand gibt es nicht. „Mensch, Jaguar, Reh, Vogel, Fisch, es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften.“ Ein Mensch kann zu einem Tiere werden, ein Tier zu einem anderen Tiere. Es gibt nichts in seiner Anschauung, was dies verhindert. Alle Gegenstände, die dem Menschen begegnen, sie mögen organisch oder unorganisch sein, nimmt er, wie er sich selbst nimmt. Aber er denkt sich weder als wollendes, fühlendes und denkendes Wesen, noch als Individuum.

Unter denen, welche die Bezeichnung Animismus angenommen haben, ist nun auch eine direkte Opposition entstanden gegen den Begriff von — wir könnten sagen — Persönlichkeitsphilosophie, welchen man bisher in diesen Ausdruck hineingelegt hat.² Unter Andern hat sich der holländische Missionar Kruijt dagegen ausgesprochen. Er hat seine Untersuchungen unter den Volksstämmen des indischen Archipels gemacht. Kruijt unterscheidet zwischen Animismus, der Lehre vom Seelenstoff, und Spiritismus, der Lehre von der selbständig

¹ *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Kapitel XIII.

² Vgl. Preuß *Der Ursprung der Religion und der Kunst*. *Globus* Band 86 S. 321; Marett *Pre-Animistic Religion*, *Folk-Lore* 1900 S. 162f. und *The Threshold of Religion* (1908) S. 1f.

weiterlebenden Seele in einem Jenseits. Diese Umschreibung der primitiven Auffassungsweise als einer Lehre von einem Seelenstoff, der die ganze Natur durchdringt, dürfte überhaupt am besten treffen, was ausgedrückt werden soll. Es gibt in der schwedischen Bauernsprache für diese Auffassung einen charakteristischen Ausdruck, wenn von *makten* (der Macht) z. B. im Brote, in der Saat usw. gesprochen wird.

Diese Auffassung vom Seelenstoff rechnet mit einer Vorstellung, die nicht unter der gewöhnlichen Form des Animismus untergebracht werden kann, nämlich der, daß das Individuum ein späteres Entwicklungsprodukt ist. Wenn nun eben als das Wesentliche in der primitiven Auffassung hervorgehoben wurde, daß der Mensch alles nach sich selbst beurteilt, so wird dies auf keine Weise durch das Sprechen von einem unpersönlichen Seelenstoff aufgehoben. Denn, wie Kruijt von den Indonesiern sagt, haben diese zwei Begriffe für Seele, eine zum täglichen Gebrauch, das ist die Lebenskraft, die andere ist eine Art Extrakt des Körpers. Diese letztere ist es, die den Ethnologen jederzeit bei ihren Untersuchungen vorgeschwebt hat. Es ist nicht nur dieses Extrakt des Körpers, welches die Persönlichkeit bildet, sondern wir müssen uns denken, daß die Lebenskraft selbst mehr und mehr personifiziert wird und dadurch für die Kombination reif wird, die in einem höheren Stadium des Denkens zwischen diesen beiden Seelenprinzipien stattfindet, und zur Auffassung der individuellen Seele führt.

Sehen wir nun beim Totemismus genauer zu, so hängt dieser ganz deutlich mit einer unpersönlichen Lebensauffassung zusammen. Eine Gruppe von Menschen wird mit einer Gruppe von Tieren verbunden. In dieser Vereinigung ist nichts Persönliches, nichts Individuelles. Die Assoziation selbst ist eine der primitiven Denkart eigentümliche. Es entsteht dann eine Entwicklung im Totemismus, die dahin geht, daß erst das Geschlecht sein Totem bekommt, dann das Individuum sein privates. Aber da ist es ein Totem nur der alten Auffassung

und der Form nach, jedoch mit so vollkommen neuem Inhalt, daß es der wissenschaftlichen Klarheit wegen sicher geeigneter wäre, für diese späteren Erscheinungen neue Namen zu schaffen. Die Begrenzung dessen, was unter Totemismus verstanden werden soll, auf eine größere Gruppe ist nicht nach Gutdünken gewählt, sondern durch die Tatsachen aufgenötigt; denn dies ist ein Kennzeichen, das niemals fehlt. Wo wir auch immer ein Volk antreffen, das unserer Meinung nach totemistisch genannt werden kann, haben jederzeit ganze Gruppen desselben Namen nach irgendeiner Tierart oder nach einem einzelnen Tiere getragen. Daß also das, was den Totemismus ausmacht, im Zusammenhang hiermit steht und nur von hier aus zu finden ist, ist deutlich. Dies haben auch viele eingesehen. Aber sie haben fast alle denselben Fehler gemacht. Sie nehmen die Erklärung nicht aus der allgemeinen primitiven Auffassung, sondern wenden die Auffassung ihrer eigenen Zeit auf die Bedeutung des Namens an. Nur Andrew Lang hat dem auszuweichen gesucht¹, ist aber da nur so weit gekommen, daß er die Schwierigkeit auf eine weiter entfernte Stelle geschoben hat. Am bequemsten hat sich Herbert Spencer die Sache gemacht, indem er die Entstehung des Totemismus *by misinterpretation of nicknames* erklärt.² Gewisse Häuptlinge und hervorragende Krieger bekamen auf Grund irgendwelcher mehr ins Auge fallenden Eigenschaft Beinamen, wie z. B. auf Grund der Stärke den Namen „der Bär“ usw. Diese Namen erbten sich auf deren Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht fort, bis man schließlich den ursprünglichen Anlaß vergessen hatte, so daß sowohl die Nachkommen selbst, als auch andere glaubten, daß die so benannten von einem Bären abstammen. Daß diese Erklärung unserer Art zu denken entstammt, ist deutlich. Denn Spencer hat als Erklärungsgrund unsere Art und Weise Beinamen zu geben, angenommen; aber wir müssen bei der Kenntnis, die wir von der primitiven Denkart haben

¹ S. unten S. 15 ff.² *The Principles of Sociology* I S. 337 f.

einsehen, daß dieser Grund nicht stichhaltig ist. Denn der Name enthält in einem solchen Stadium der menschlichen Entwicklung immer eine wirkliche Gleichheit. Also wenn ein primitiver Mensch einen anderen einen Bären nennt, so geschieht dies, weil er findet, daß der andere ein Bär ist, nicht nur einem solchen ähnelt. Überhaupt alles, was wir Vergleiche oder Symbole nennen, kann der primitive Mensch nicht verstehen.

Außerdem enthält Spencers Art zu schließen ein oberflächliches Hinwegsehen über die eigentlichen Schwierigkeiten. Denn wenn er sagt, daß man so allmählich dazu kam zu glauben, daß die, welche Bären genannt wurden, von einem Bären abstammten, bedeutet dies eine Anerkennung dessen, daß es leicht und natürlich war zu glauben, daß die Menschen vom Tiere abstammen. Aber diesem Glauben wieder wohnt, sobald man ihn erklären will, eine wirkliche Schwierigkeit inne, und es wird deutlich, daß Spencer vielmehr auf dem Gebiete dieses Gedankenkreises die Erklärung hätte suchen müssen.

Ein gleiches Verfahren wenden Pikler und Somlo¹ in ihrer Theorie über die Entstehung des Totemismus an, wenn es auch auf den ersten Blick etwas tiefgehender erscheint. Sie versetzen jedoch nur die Beinamen-Theorie von der gesprochenen Sprache in die Schriftsprache. Sie erklären, daß das Problem des Totemismus sich konzentrierte auf folgende drei Fragen: für's erste, weshalb nennen sich gewisse Vereinigungen bei primitiven Völkern nach einem Gegenstande und da meist nach einem Tiere; für's zweite, weshalb verehren sie diese Gegenstände bis zu einem Grade, der das Töten und Verzehren der lebenden, respektive eßbaren unter diesen Gegenständen ausschließt; für's dritte, weshalb glauben sie, daß sie von diesen Gegenständen abstammen? Von diesen drei Fragen ist die erste nach ihnen die ursprüngliche. Und da kommen sie mit

¹ *Ursprung des Totemismus*. 1900.

der Theorie, dies beruhe darauf, daß der primitive Mensch einen Menschenstamm auf keine andere Weise bezeichnen konnte, als durch ein Bild irgendeines Naturgegenstandes, einer Pflanze, eines Tieres u. dgl. Sodann verband man das Zeichen für einen Stamm mit dem Stamme selbst, so daß der Stamm den Namen des Zeichens bekam; dadurch würden die Stämme auf eine mystische Art mit den Gegenständen in der Natur vereinigt, die den Namen zuerst getragen hatten. Tatsächlich ist es nun gerade diese mystische Vereinigung, die eine Erklärung nötig hat, und die hier gebotene Lösung der Schwierigkeiten ist nur ein Rückschluß aus der Pikler selbst umgebenden Kultur, wie sie es auch bei Spencer war. Pikler selbst sagt auch, daß es sein soziologischer Standpunkt sei, der ihn zu dieser Erklärung des Totemismus geführt habe, nicht aber irgendwelche für die Lösung dieser Frage vorgenommenen Spezialstudien.

Andrew Lang geht in seiner Monographie über den Totemismus¹ von jener mystischen Verbindung zwischen dem Namen und dessen Träger aus. Er sieht darin den Kernpunkt für das Problem des Totemismus. Und er sieht auch ein, daß es die primitive Auffassungsweise ist, mit deren Hilfe wir die Erklärung suchen sollen. Das Resultat, zu welchem er kommt, kann in folgendem Zitat zusammengefaßt werden²: *But, if the name is the soul of its bearer, and if the totem also is his soul, then the name and the soul and the totem of a man are all one! There we have the rapport between man and totemic animal for which we are seeking.* Zu dieser Auffassung kommt Lang durch die Beobachtung der allbekannten Tatsache von der wirklich mystischen Bedeutung des Namens. Man hat nämlich sowohl in der ethnologischen, als auch folkloristischen Forschung bei allen Völkern einen bestimmten Glauben gefunden, nach dem der Name ein wesentlicher Teil des

¹ *The Secret of the Totem.* 1905.

² A. a. O. S. 117.

Trägers ist. Daher unter anderem die Furcht, die Götter bei ihrem rechten Namen zu nennen oder Fremde seinen wirklichen Namen wissen zu lassen. Dadurch, daß man nun in einer Gruppe darüber nachdachte, daß man Namen nach Pflanzen oder Tieren trug, entstand der Glaube an eine wirkliche Verbindung zwischen Volk und Tierart, z. B. Emuklan und Emuart. *As Mr. Howitt says, totemism begins in the bearing of the name of an object by a human group.*

Zweifelsohne hat Lang vollkommen recht, wenn er auf die mystische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger hinweist. Aber diese Verbindung ist keineswegs dem Totemnamen allein eigentümlich. Sie gilt in diesem Kulturstadium allen Namen. Jedoch Lang ist etwas zu weit gegangen. Er hat Namen und Seele gleichgestellt. Es ist wohl am klügsten, wie Frazer die Namen nur *as vital parts* zu betrachten. Aber auch wenn Namen und Seele gleichgesetzt werden könnten, ist die Schwierigkeit nicht mit diesem Hinweis gelöst. Denn gewiß hat Howitt recht, wenn er sagt, daß der Totemismus mit der Namenführung beginnt. Howitt meint nämlich damit, daß durch und mit der Benennung der Totemismus eine vollendete Tatsache ist. Aber die Hauptfrage ist nicht, wie die Namen, nachdem die Klans dieselben bekommen, gewirkt haben, sondern sie ist, wie der Klan den einen oder anderen Namen erhalten hat. Dieses hat Lang zwar nicht ganz übergangen, aber er hält das für unwesentlich. Wo er aber hierauf eingeht, ist er nicht glücklicher als seine Vorgänger. Er sympathisiert mit Pikler hinsichtlich der Bedeutung der Namen, aber nach seiner Meinung haben diese nicht infolge von Schriftzeichen entstehen können, weil ja die Namen vor den Schriftzeichen, welche die Tiere repräsentieren, vorhanden gewesen sein müssen. Statt dessen stellt sich Lang auf Spencers Beinamenstandpunkt. Aber die Erklärung für die Entstehung dieser Beinamen lautet etwas anders. *The names arose from a*

*primitive necessity felt in everyday life.*¹ Es wurde nämlich, als die Zahl der Klans anwuchs, notwendig, sie durch Namen zu unterscheiden. Und so gab man ihnen, dem einen diesen, dem andern jenen Namen, ganz wie es sich traf. Daß die Klans diese von außen gegebenen Namen annahmen, findet Lang in keiner Weise merkwürdig. Wir haben selbst den Namen Christen angenommen, der uns erst von Außenstehenden gegeben wurde. Wir haben ferner Hugenotten, Whigs, Tories usw. Man muß jedoch eingestehen, daß diese Gleichnisse ein wenig hinken, wenn auch Lang sie für beweisend hält. Und da nun solche Männer wie Pikler, Powell, Herbert Spencer, John Lubbock und Howitt anerkennen, daß der Namen der Samen für den Totemismus ist, glaubt er, daß er die Frage gelöst hat und faßt die Lösung in die Worte zusammen²:

We guess that for the sake of distinction groups gave each other animal and plant names. These became stereotyped, we conjecture, and their origin was forgotten. The belief that there must necessarily be some connection between animals and men of the same names led to speculation about the nature of the connection. The usual reply to the question was that the men and animals of the same names were akin by blood. That kinship with animals, being peculiarly mysterious, was peculiarly sacred. From these ideas arose tabus, and among others, that of totemic exogamy. So würde diese Beziehung zwischen Klan und der namengebenden Tiergruppe auf eine Weise erklärt sein, die ganz mit der Denkart der Unzivilisierten übereinstimmt und zugleich würden die Kollektivnamen auf dieselbe Weise wie in der modernen Zeit von außen her gegeben worden sein.

Ist die Frage durch diese Hypothese gelöst? Sowohl Howitt als auch Spencer und Gillen verhalten sich skeptisch. Howitt spricht sich ausdrücklich gegen diese Langsche Theorie aus. Er findet es höchst unwahrscheinlich, daß solche Beinamen angenommen worden seien und zum Totemismus An-

¹ A. a. O. S. 128.

² A. a. O. S. 140.

regung gegeben haben sollten; jedenfalls weiß er kein einziges Beispiel dafür, daß dies wirklich der Fall gewesen ist.¹ Spencer und Gillen halten es für möglich, daß den Klans die Namen von Außenstehenden gegeben wurden, *but the evidence is scanty and inconclusive*.² Diese drei besten Kenner des Lebens der australischen Eingeborenen haben also keinerlei Belege für Langs Auffassung gefunden, und dies, wiewohl sie alle drei an das Vorhandensein der mystischen Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger glauben. Weiter ist vorher darauf hingewiesen worden, daß auch diese mystische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger für den Totemismus gar nicht kennzeichnend ist. Die Verbindung beider kommt überall vor, auch ohne daß der Name zur Seele des Trägers geworden ist. Außerdem ist die Auffassung vom Namen als einem Beinamen absolut unvereinbar mit einer wirklich primitiven Denkart. Denn wie früher hervorgehoben wurde, ist der primitive Mensch dasjenige, dem er ähnlich sieht. Von den Steinen führt in seiner vorher zitierten Arbeit über die Bororo-indianer an, daß sie sich rühmen, rote Araras zu sein. Sie gehen nicht erst nach dem Tode in Araras über, sondern sie sind einfach diese „roten Papageien“ und wollen sich damit durchaus nicht nur einen von ihrem Wesen ganz unabhängigen Namen zulegen.³ Der Wesensunterschied, der es bewirkt, daß man eine Person mit irgend etwas vergleichen kann, existiert nicht. Primitives Denken vergleicht nicht; sondern gleicht das Ding einem andern, so ist es dieses auch.

Wenn wir auf diese Weise die Sache sehen, wie sie wirklich ist, erkennen wir in allen diesen Beinamentheorien, welcher Art sie auch sein mögen, ausschließlich Erklärungen aus unserem Standpunkt heraus. Statt dessen ist eine Entwicklung anzunehmen: erst vollständige Identität zwischen dem

¹ *The Native Tribes of South-East Australia* S. 154.

² *Northern Tribes of Central Australia* S. 11.

³ *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* S. 353.

Namen und dem, der ihn führt. Erst später kann der Name ein Teil des Trägers werden, der genau wie das Bild eines Menschen in einem mystischen Zusammenhange mit dem Menschen selbst steht, daß, wenn man z. B. den Namen oder das Bild verzaubert, man zugleich den Träger oder das Original schädigt. Dieser Entwicklungsgang ist keine willkürliche Hypothese, denn von den Steinen hat jenes erste Stadium gerade bei Völkern, die selbst Tiernamen führen und sie anderen geben, nachgewiesen. In der ursprünglichen Identität zwischen dem Namen und seinem Träger würde man die Erklärung für ihre später im Volksglauben vorkommende mystische Verbindung suchen können. Lang hat auf diese Weise, wenn man so will, die Sache auf den Kopf gestellt. Sein Ausgangspunkt der Deutung wird erklärt aus der Erscheinung, die er hätte erklären sollen.

Das Wesentliche im Totemismus ist das Gleichheitsverhältnis zwischen Art und Klan, welches für uns seinen greifbarsten Ausdruck darin bekommt, daß beide denselben Namen führen. Es gilt da die Ursache dieser Gleichheit zu finden. Die Frage ist noch immer nicht beantwortet, weshalb der eine Klan den Namen nach dieser Art führt, und der andere nach jener. Nur dürfen wir uns nicht denken, daß die Gleichheit von Tier- und Stammesnamen von außen her hereingetragen wurde. Ebenso wenig wie man bei den Primitiven die Annahme eines von außen gegebenen Namens begründen kann, dürfen wir uns denken, daß der eine Klan Eigenschaften gewisser Tiere bei dem anderen wahrgenommen und so dazu kommen sollte, jenen Klan gleich diesen Tieren zu betrachten, was dann von den so Angeschauten rezipiert worden wäre. Der Klan selbst mußte sich eins mit der Tierart fühlen, und diese Einheit und Gleichheit mußte eine solche sein, daß sie auch für den Außenstehenden vollauf klar und deutlich war. Nur dadurch können wir beides verstehen: das zwischen Totem und Menschen herrschende Verhältnis und das deutliche Erkennen

dieses Verhältnisses, wie es bei anderen herrscht. Dadurch wird natürlich auch der Gedanke daran ausgeschlossen, daß der Klan sozusagen diese oder jene Tierart als seine Schutzgeister oder ähnliches adoptiert habe.

Um eine Lösung zu erhalten, die alle diese Bedingungen erfüllt, gilt es nicht nur daran zu denken, daß es für den primitiven Gedankengang keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt, sondern wir müssen verstehen, daß überhaupt der allgemeine Zug des primitiven Denkens ist, sich auf die augenfälligsten Assoziationen zu gründen. Wo Assoziationspunkte vorhanden sind, ist nicht nur die Ähnlichkeit, sondern auch die Identität bestimmt. Dies hilft uns die Lösung für die Frage nach dem Totemismus zu finden.

Wie bereits hervorgehoben ist, deutet alles darauf hin, daß in einem sehr frühen Stadium in der Geschichte unseres Geschlechts das Individuum keine Rolle spielte. Es ist also nicht ein Individuum unter den Menschen, welches mit einem Individuum unter den Tieren assoziiert wurde, sondern eine Gruppe Menschen wurde mit einer Gattung Tiere assoziiert. Für den primitiven Menschen sind die Tiere Herren über vieles, was für seine Kultur notwendig ist. Zähne, Knochen, Klauen, Hörner, Haut usw. sind Materialien, mit denen der Wilde oft seine einfachen Waffen und Hausgeräte oder seine Hütte herstellte. Der Mensch faßte sich noch nicht als den Herren der Natur auf; er war vielmehr von ihr vollkommen abhängig. Die Gruppe Menschen, die in einem gewissen Gebiete wohnt, nimmt sozusagen die Farbe dessen an, von dem sie dort Gebrauch machen mußte. Daß dies im allgemeinen ein Tier ist, geht mit sehr großer Deutlichkeit aus dem hervor, was wir von dem primitiven Menschen wissen.

Der primitive Mensch fühlt sich mit einer Tierart, mit der er seinen Wohnort teilt, nahe verbunden und für diejenigen, welche mit ihm in Berührung kommen, scheint er es auch zu sein. Es ist also nicht nur ein Zufall, wenn er sich mit der

einen oder anderen Tierart assoziiert, obgleich es später so aussehen kann, wenn seine Lebensbedingungen andere geworden sind. Wir dürfen natürlich auch nicht denken, daß alle überhaupt vorkommenden Tiernamen einen echt totemistischen Ursprung haben. Sie können ja den späteren Zeiten des Totemismus angehören, wenn sie wirklich Totems sind und nicht mehr eigentliche Namen. Denn vom Totemismus können ebenso wie von anderen Erscheinungen Überbleibsel in einer späteren Zeit vorhanden sein. Aber im allgemeinen wurde der wirkliche Grund für den Totemismus wirkungslos, als die grundlegende Auffassung, wie sie oben skizziert wurde, überwunden worden war.

Die hier gegebene Erklärung ist also nur eine Erklärung für die Entstehung des Totemismus. Sie muß folglich durch Erklärungen für die verschiedenartige Entwicklung, welche der Totemismus auf verschiedenen Gebieten durchgemacht hat, vervollständigt werden.

In dieses letztere Gebiet gehört auch die Frage, ob der Totemismus eine religiöse, magische oder soziale Erscheinung ist. Der gegenwärtig noch existierende Totemismus scheint bei den Nordwestindianern eine soziale Erscheinung zu sein, bei gewissen australischen Stämmen hingegen eine magische. Das religiöse Element scheint bei keinem der heute lebenden Völker als vorherrschendes nachgewiesen werden zu können. Aber welche Richtung der Entwicklung die religiösen Riten durchlaufen haben, können wir aus den totemistischen Tänzen, den Einweihungsriten, sowie den Intichiuma-Zeremonien herausfinden. Sie haben alle den Zweck gehabt, die Mitglieder des Stammes in Totemgestalt darzustellen, oder mit anderen Worten, deren enges Bündnis mit diesen Tieren zu erreichen.

Andererseits aber besitzen diese Zeremonien ein individualisierendes Moment. Schon dies, daß es als ein Bündnis aufgefaßt wird, in welches man aufgenommen werden soll, bedeutet eine Abweichung von der selbstverständlichen Ähnlich

keit. Noch deutlicher tritt das da hervor, wo die Akte mehr und mehr darauf beschränkt wurden, das einzelne, erwachsene Stammesmitglied aufzunehmen. Denn je mehr sich das Interesse um das sammelt, was mit dem Einzelnen geschieht, desto mehr tritt der Klan zurück. Wir dürfen uns jedoch nicht denken, daß die Aufnahme unter die Älteren die einzige Totemzeremonie ist, die stattfinden kann. Wir können auch sehr gut verstehen, daß durch die Darstellung des Totems auch der Wunsch vorgebracht werden sollte, daß das Totemtier so zahlreich wie möglich werden möchte und auf diese Weise die Entwicklungsfähigkeit für den Klan so groß als möglich. Daß solche Zauberriten bei Völkern, deren einziges Interesse darauf ausgeht, sich eine schwer zugängliche Nahrung irgendwelcher Art reichlich zu verschaffen, in hohem Grade auf das Essen hinielten, darüber kann man sich ja nicht verwundern. Aber der Umstand, daß es gilt, für andere den Besitz zu vermehren, wohingegen er für den Mehrenden selbst Tabu ist, zeigt, daß diese Art Zauber eine spätere Entwicklung ist. Denn hätte er von Anfang an nur das Essen bezweckt, so könnte daraus unmöglich das Tabu entstanden sein. Das Essen; welches darin besteht, daß ein kleiner Teil des Totemtieres gegessen wird, bevor es anderen überlassen wird, ist nur eine typische Erscheinung der sympathetischen Zauberei. Aber darin Robertson Smiths Totemopfer zu sehen, ist unmöglich. Und zwar liegt das in der Natur der Sache. Die Auffassung von einer ganzen Gruppe gemeinsamen Macht, wie sie im Totemismus vorkommt, ist etwas vollkommen Unpersönliches, während ein Essen des Göttlichen bedeutet, daß man an der Speise, wenn nicht eine absolut klare Individualisierung, so doch wenigstens eine vollbewußte Konzentration der Macht vornimmt. Das gibt es im Totemismus nicht, diese Verteilung der Macht auf einzelne Individuen der Totemart und des Klans ist ein Räsonnement von unserem Gesichtspunkte aus. Wenn wir davon sprechen, daß eine Gruppe Menschen ihre Kulturgeräte von der

und der Tiergattung bekommt, müssen wir uns hüten, allzuviel von unserer Denkart hineinzulegen und die einzelnen Wesen zu unterscheiden. Denn sie kennen sich selbst nur als Art und stehen vor ihren Zeitgenossen als eins mit der Tierart da. Je nachdem sie sich nun mehr und mehr Kultur verschaffen — mag sie auch primitiv sein —, beginnt eine Verschiedenheit zwischen überlegenen und untergeordneten Klans, und zwischen solchen, von denen der eine oder andere Kulturgegenstand sekundär übernommen wird und denen, die ihn als erste anwenden. Und im Verlauf dieser Entwicklung beginnt die „Macht“ sich nicht nur von der Menschengruppe, sondern auch allmählich von der Totemart zu trennen. Da sind wir bald mitten in dem Prozeß der Individualisierung und damit ist auch der Totemismus bald ein überwundener Standpunkt.

Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)

By **Gerald Camden Wheeler**, London University

In the following is given a summary of the results obtained by the writer during some months' stay in 1908—09 in Alu and Mono, two of the islands of the Bougainville Straits.

It must be borne in mind that this does not pretend to completeness: the full results will be published in due course.

Meanwhile it may be remarked that the Italian vowel-system is that here used. *ng* = the sound in the English *king*; 'n = n preceded by a dull *i* or *u*; H and F are interchangeable sounds; G always hard; D, R are a great extent interchangeable. There are no gutturals.

I

Totemism

1. *The people.* Alu, Mono, Fauru, the principal islands in the Bougainville Straits, south of the island of Bougainville are inhabited by a people speaking a Melanesian tongue. This people's former home was Mono; but about 50 years ago the Mono people conquered Alu and Fauru and drove out or killed most of the earlier inhabitants. At the present time they are dying out. They may be referred to collectively as the Mono people.

2. The Mono people are divided into exogamous clans. The names of thirteen such clans were obtained. Each clan is associated with two totems. One such totem is called the *TUA*: the other the *TETE*.

The *tua* is of much greater importance than the *tete*; indeed the latter term was only obtained after some time. The totem

thought of in connection with each clan is always the *tua*; the *tete* is of secondary importance, and in the case of two of the clans its name could not be determined. The name in Mono speech for these totem-clans is *LATU*.

The Names of the *latu* and their *tua* and *tete* are as follows (the names in brackets describe the creature):

<i>latu</i>	<i>tua</i>	<i>tete</i>
HANAPARA	(t) <i>tigeno</i> (a bird)	<i>iau</i> (megapod) or <i>dinai</i> (a big fish)
SIMEA	(t) <i>popo</i> (a woodpecker)	<i>sugi</i> (a lizard) or (t) <i>samoai</i> (a big fish)
BAUMANA	<i>baulu</i> (pigeon)	(t) <i>habubusu</i> (a small bird) or <i>bampa</i> (a lizard)
TALAPUINI	(t) <i>manua</i> (eagle)	(t) <i>umau</i> (crocodile)
BAUAHU	<i>anaa</i> (white cockatoo)	
MANAINI	<i>damau</i> (?) ("flying fox")	
OITA	<i>kuru</i> (owl)	<i>samoai</i> (?)
TABOOTI	(t) <i>sabau</i> (lizard)	<i>umau</i>
TALASAGI	<i>kopi</i> (snake-eating bird)	<i>alele</i> (centipede) or <i>peraoi masimasini</i> (an ant) and <i>alele masimasini</i> (a species of centipede)
TALILI	(t) <i>samoai</i> (a big fish)	<i>umau</i> (?)
MALATIGENO	(t) <i>kekeoaka</i> (a bird)	<i>iau</i>
KAROUA (BAUMANA KAROUA)	<i>karo</i> (green parrot)	<i>habubusu</i> or <i>bampa</i>
SIMEA PEGATA	(t) <i>popo</i>	(t) <i>samoai</i> or <i>sugi</i>

The uncertainty as to the *tete* is to be noticed. The frigate-bird (*poreai*) is not the totem of any *latu* in Mono-Alu: but occurs as such in Buim (see below). In the above list of *tete* the alternatives are those obtained at different times or from different sources.

3. The child always belongs to the *latu* of the mother. Each *latu* forms an exogamous class: marriage within a person's own *latu* is forbidden, and seldom occurs. There do not seem to have been any penalties for transgression, beyond being 'laughed at': the name for such in-*latu* marriage is *uloulo*.

But I was also told that *uloulo* resulted in death (supernatural). Within the *latu* is a system of kinship terms of the classificatory kind. In this system *tua* and *tete* denote respectively a man and a woman of the next generation but one above the person using these terms; or of any generation higher than this. Thus *tua* comes to denote "forefather" and *tete* "foremother", as kinship terms.

4. There is not a universal rule as to the eating or not eating of the *tua* and *tete* by the folk of the *latu*. In the above list, (t) in front of the totem denotes that it must not be eaten by the members. I was told the result of eating a forbidden totem is baldness: one man told me that for his *latu* the result of eating the *tete* was death.

The term used to denote a *totem* forbidden as food is *TABU* — (with possessive suffix) or *TABUTABU* (with separate possessive). *TABUGU* (or, *sagu TABUTABU*) means "a creature which I may not eat as it is a forbidden totem."

5. In former times each *latu* had places where the bones of dead members were disposed of after the body had been burnt: there might be three or more such places for a *latu*, and possibly there was a subdivision of the *latu* on this basis. Such places were in the sea, in rivers, and very seldom, on land. In many cases the bones were given to the big fish (possibly a kind of shark) known as SAMOAI.

6. No tale was obtained as to the origin of *latu*, beyond a vague account of a woman who made the members of all the *latu*. But the meaning of *tua* and *tete* is to be noticed. There is no local grouping of *latu*: a village has members of many *latu*. One or two of the *latu* given above are now extinct.

7. The culture of the neighbouring peoples in *BUIM* (South Bougainville) has many points of likeness with that of the Mono people, and there has always been great intercourse between Buim and Mono, Alu &c. But the languages are utterly different: in Buim "Papuan" tongues are spoken.

Between the *latu* of Buim and those of Mono &c. a correspondency is recognized. The names in all cases are different, but in many cases the totem for the Buim and the Mono *latu* are the same under different names. The greater part of the *mono latu* have such correspondences in Buim. On the other hand there are very many *latu* in Buim which are not found in the islands of the Bougainville Straits.

8. In Buim the child takes the mother's totem: in-*latu* marriage is forbidden, but was found very occasionally in genealogies collected by the writer.

II Kinship

1. The Kinship is primarily based on the succession of Generations; it is on the Classificatory system.

A. Kinship within a *latu* (totem-clan)

2. The most general term within a *latu* (totem-clan) is *fanua* (plural, *fafanua*) which denotes any person belonging to the same *latu* as another.

3. The kinship between a woman or a man and others of the same *latu* is shown schematically in the following two diagrams.

(1) *Any Man calls*

Above	{	2 or More Generations	{ a) woman: <i>tete</i> b) man: <i>tua</i>
		1 Generation	{ a) woman: <i>'nka</i> b) man: <i>manai</i>
		Same Generation	{ a) woman: <i>fafine</i> b) man: <i>kai</i>
Below	{	1 Generation	{ a) woman: <i>manai</i> b) man: <i>manai</i>
		2 or More Generations	{ a) woman: <i>fabiū</i> b) man: <i>fabiū</i>

(2) Any Woman calls

Above	{	2 or More Generations	{ a) woman: <i>tete</i> b) man: <i>tua</i>
		1 Generation	{ a) woman: <i>'nka</i> b) man: <i>manai</i>
		Same Generation	{ a) woman: <i>kai</i> b) man: <i>fafine</i>
Below	{	1 Generation	{ a) woman: <i>natu</i> b) man: <i>natu</i>
		2 or More Generations	{ a) woman: <i>fabiū</i> b) man: <i>fabiū</i>

4. The kinship terms are mostly used with Possessive Suffixes, as: *'nkang* = thy mother; *natugu* = my son; *apana* = his father: and so on.

Some are used with Possessive Adjectives, as: *sagu piala*, &c.

5. Three generations only are recognized for kinship terms; those wider apart than this use the terms belonging to the relations between one generation and the next to it but one.

(In the following account the kinship terms are to be understood distributively, that is referring to each member of the given set.)

6. Women of the same generation call one another *KAI*: so do men of the same generation. Persons of the same generation of opposite sexes call one another *FAFINE*.

7. The children of Women of a given Generation (here called the first) call the said woman and all the other women of this first generation *'nka*: the women call them *natu*. The Men of the first generation call these children *manai*: and are called *manai* by them. There are thus two sets of *manai*, which may be called the Elder and the Younger. The husbands of these women call the children *natu*; and are called *apa* by them.

8. The children (here called the Second Generation) of the Men of the first generation, call the children of the women of the first generation *piala*, and reciprocally. The two sets will by the rules of exogamy belong to different *latu*.

The terms *kai* and *fafine* (see 6 above) may be used instead of *piala*.

9. If now we take a third generation, that is the children of the women of the foregoing Second Generation: each of this 3rd Generation calls the women of the first, TETE: and is called FABIU by her.

Each of the men of the first generation is called TUA by the children, and calls them FABIU.

The husbands of the *tete* are called TUA by the 3rd generation; and call them FABIU.

Generations further apart than this use the terms just given in this paragraph.

B. Kinship not in one *latu*

10. The terms *KAI* and *FAFINE* which we saw (6) used to express the relations between men and women of one generation in a *latu*, are likewise used to denote the relations between children of Fathers who are themselves KAI in one *latu* to one another. These children will not necessarily be of one *latu*. As before, KAI denotes kinship between two of the same sex; FAFINE, between two of opposite sexes.

11. Taking any one generation in a *latu* the men who are KAI to one another all call each other's children *natu*; and each of these children calls each of them *apa*.

Each *fafine* of these men calls the children *natu*; and is called by each of them *'nka*.

C. Kinship through Marriage

12. Husband = *kanega* ('old man'): Wife = *batafa* ('woman'). Where a man has more wives than one, the wives call one another *iloa*, or *kai*.

The child of any one wife calls each of the other wives *'nka*; and is called by her *natu*.

Each of the offspring of several wives calls any other KAI or FAFINE, according as the sex is the same or opposite.

13. The husbands of the women of a given generation in a *latu* call the women of the generation next above in the *latu* LOA; and reciprocally.

Each of the said husbands calls each Man of this generation above *manuale* (= 'male'); and reciprocally.

Each of these husbands calls his wife's father (and the KAI and FAFINE of his wife's father) *loa*; and reciprocally. And this relation extends to the KAI of each of these husbands.

14. A woman calls her father-in-law TUA; and her mother-in-law TETE; and is called *fabi* by them (cp. above 9). This relation extends to the KAI and FAFINE of the father- and mother-in-law.

15. The term *faliolo* was met with to denote the father or mother of the husband of a younger MANAI (see 7 above). This term seems however to be seldom used.

16. (a) The term *IFA* is used to denote the kinship between

(i) the *fafine* of a woman and her husband (and his kin); and reciprocally.

(ii) The *fafine* of a man and the man's wife; and reciprocally.

(iii) The wife of a man and the husband of his *fafine*; and reciprocally.

b) The term KAI is used to denote the kinships between

(i) The husbands of two women who are KAI to one another.

(ii) The wives of two men who are KAI to one another; they also call one another *iloa* (cp. 12, above).

(iii) A woman and the husband of her KAI.

A woman and the KAI of her husband.

(IV) A man and the wife of his KAI.

A man and the KAI of his wife.

Note that in (III) and (IV) the term KAI denotes relationships between opposite sexes. So also in the following.

(V) If a man's father-in-law has more wives than one, the man calls the daughters of each wife KAI: and reciprocally.

D. Blood Kinship

17. We now state explicitly what was implicitly stated in the foregoing paragraphs:

Blood kinship is only a special instance of *latu* kinship; that is to say there are no special terms for blood kinship; such kinship is already contained in *latu* or group kinship. They may always be determined by reducing the number of mothers in the generations to one. For example we have the following Blood kinship terms:

<i>English</i>	<i>Mono</i>
mother	'nka
father	apa
mother's mother	tete
„ father	tua
mother's mother's mother	tete
„ „ father	tua
father's mother	tete
„ father	tua
mother's brother	manai
„ sister	'nka
man's son	natu
woman's son	natu
man's daughter	natu
father's sister's child } mother's brother's child }	piala (kai, faine)
brother's daughter	natu
„ son	natu
man's daughter's daughter's son	fabiū
woman's „ „ „	fabiū
and so on.	

18. If it is wished more particularly to distinguish a blood kinship, from a *latu* or group-kinship, the word *SOMA* (= very, quite) may be added to mark the former, as *'nkana soma* = his (true) mother.

But *SOMA* is not always used for this purpose; while on the other hand it may be used to denote particular friendship between *latu* kindred where there is no question of blood.

19. In Common kinship terms (*fabiū*, *natu*, &c.) if it is wished especially to mark sex-difference the words *manuale* and *batafa* may be added to denote "man" and "woman" respectively, as:

fabiugu manuale = my grandson

„ *batafa* = my granddaughter.

But generally the distinction is left to the knowledge of the hearer.

E. Adoption. Remarriage

20. If a man adopts a child, the child calls him and his *kai*, *apa*; and the man's wife (and her *KAI*) *'nka*; and they all call the child *natu*.

And, in general, the child takes on all kinship as if he were the man's true son: but also keeps those into which he was born.

The child may marry into its adoptive mother's *latu*.

21. If a woman remarries, the new husband calls each of her earlier children *hamaua* or *natu*: the child calls him *apa*.

The new wife of a widower calls each of his earlier children *natu*; it calls her *'nka*.

A child does not on its father's remarriage change its *latu*; but it adopts the kinship terms for the step-mother's *latu*, besides keeping its former ones: it may marry into the step-mother's *latu*.

III

Religion

1. *The Area and People.* The account refers to the present inhabitants of Alu (Shortland Island) and Mono (Treasury Island); Fauru the third big island in the Bougainville Straits

was not visited, but is dominantly inhabited by the same race, which may be called the Mono people, through the section in Alu is now the most important.

Some 60 years ago Alu and Fauru were conquered and settled by the people of Mono; so that throughout the Straits the language and culture is one. At the present day the population has heavily dwindled, and this Mono race must be looked on as doomed to die out. Their place is being largely taken by immigrants from South Bougainville (*Buim*) who come over to these richer islands to work for hire, and often settle.

2. In the Religion of the Mono people two kinds of Supernatural Beings are to be distinguished: those of human origin, that is the ghosts of once-living persons; and those which are not Ghosts.

The generic name for Supernatural Being is *NITU* (plural, *NITU*): this term therefore includes 'Ghost' as an equivalent. It ranges in meaning from the latter to any fantastic or legendary creature.

This word *nitu* is probably identical with *nitu* = the heart: again there is *nituna* = seed of a fruit, which seems to be the same word.

3. There is a general fear of *nitu*, especially after dark. But, as we shall see, the dead cannot be held to be evil or malignant in general; certainly not towards their living kinsfolk.

A. Worship of Dead Kinsfolk and Identified Dead

4. In the following account we shall begin with the worship of Identified Dead Persons; and having thus obtained an idea of the most important part of the religious Belief and Practice, we shall go on to the other elements.

Our aim, of course, prevents our giving more than a very few actual examples in any case.

5. (a) After a feast at Faleta (the village where the writer stayed some time in Alu) it was learnt that two old men had

made offerings. One, Binigi, had thrown a cake of PISU (taro cakes in coconut oil) into the sea, saying:¹

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Pisu ga fai'nkoti nitu emia. 'nkagu apagu emia. emiaaang. faieteleang 'nta. emiaaang. iana. soa hanalapu.	I have taken <i>pisu</i> , O <i>nitu</i> (pl.) for you: my mother and father, it is yours: do ye eat: here! I have given it to you: do ye eat it. Yes, surely, I shall kill fish.

Another, Baoi, was said to have put a *pisu* cake on a fire (at which cooking was going on), saying:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Hai'nkoti ga boboko. 'na. nitu emiaaang. afo soa emia- gasugasu. haiua. haisoma.	I have taken a cake: there it is: do ye nitu eat it: do ye drive away sickness: I have said: I have ended.

Binigi's offering was addressed to his father and mother: Baoi's was to ghosts of the dead in general, but to those who had died not "very long ago" (*boitalu soma*).

(b) After a feast at Faleta Baoi made a small fire at one end of the *Kalafo* (village meeting-house): on it he put a small piece of pig and of *pisu*: thrice he said *Pisu ga ena* (Here is *pisu*) and then called on three ghosts by name to make the bambu pipes good, and to drive away the sickness-demons *Ialele*² and not let death come to the village.

The three ghosts addressed were *Smelo*, *Mukolo* and *Tiong Tanutanu*. *Smelo* was a still-born child great-nephew (sister's son's son) to Baoi; *Mukolo* was a sister's son to Baoi, who died a fully-grown man. *Tiong Tanutanu* is the ghost of a child

¹ In all religious formulae given it is to be understood they are not fixed in form, but the words given express the general sense, or the substance what might be said on the occasion. There are no set formulae; the words used are at the offerer's choice.

² To be described below.

of the former celebrated Alu chief 'Big' Gorai: Tiong Tanutanu died as a baby, over 40 years ago probably.¹ This ghost is a chief among the dead, and on this occasion he was asked to look after Faleta and to bid Smelo and Mukolo do so likewise.

Baoi was the real chief of Faleta, though he did not call himself so. Binigi was an old man of no great consideration.

(c) Offerings may be made for good weather:

Mono

Kiniu amafofose samang.
ābu kanegana enalapuami.
ama'nkoti ga niga amaolomong
kenoa. 'niga ga ena. ābu
onafati. ate enalapuami' amaua.
enasoma ga laiti.

English

If we are paddling in a canoe, and a squall strikes us, we take a betel-nut, and throw it into the sea: "here is a betel-nut: do thou drive away the squall: let it not strike us" we say: the rain will stop.

Any man may make this offering. In such a case it would seem the dead appealed to may be blood or totemic kin; but in any case those not long since dead.

(d) Gorai, chief of Aleang was seen one day to throw the skin of a betel-nut into a river, eating the kernel.

He told me he had said as follows:

Mono

Fasagi ga ena. ulimang
enarekoreko. sō amafotu fama-
taang. lau amasoku Aleang
boiua.

English

Here is a *fasagi*: let our bodies be well: yea, when we go back to the village we shall reach Aleang tomorrow.

This offering was for our prosperous return from an excursion into the bush. He afterwards told me that it was made to the ghosts (*nitu*) 'Big' Gorai (Gorai's father) and Kopana (Gorai's brother).

6. A new *Kalafo* (village meeting-house) was made in Faleta while I was there: when it was finished a feast was held.

¹ Tiong Tanutanu will be dealt with separately, below.

Before the feast began a fire was made at one end of the *Kalafu*; on it 4 PISU cakes were put by Baoi and some pig; and these were left to burn away.

As Baoi put them he said:

Mono

Hai'nkoti pisu. haifaio felia.
pisu ga ena. efu emiahare-
hareko. faiua¹ Pisu ga ena
Tiong Tanutanu. efu onafare-
fareko. efu ate enapaipaita.
lalele onagasugasu. efu ma-
haiaang enarekoreko. haiua.¹

English

I have taken *pisu*: I have put it on the fire. Here is *pisu*: do ye make the musical pipes to be good. I have spoken.¹ Here is *pisu*, Tiong Tanutanu: do thou make the pipes to be good; let not the pipes be bad. Do thou drive away lalele: my pipes will be good: I have spoken.¹

All the men's *efu* (the bambu musical pipes) were lying in a heap in the *Kalafu*.

The offering was made to the following ghosts, I was told: Misu (Baoi's brother), Tiong Tanutanu (see above), Mukolo (see above), and Smelo (see above).²

On this occasion an offering of calico, tobacco, and betel-nut was made by hanging them on the end supporting-pole of the roof-ridge. As he put them up Baoi had said:

Mono

faifaio fasagi ga ena, Tiong
Tanutanu Misu. samia niga ga
emi. faifaiota. sagu efu ena-
rekoreko (*or* emiaharehareko).
faiua.

English

I have put this *fasagi*, Tiong Tanutanu and Misu. This is your betel: I have put it: my pipes will be good (*or*, ye will make my pipes good). I have spoken.³

¹ These words may = 'I said', meaning that Baoi did not use them in the formula, but is using them to show that he is quoting words he used. So for *hai'nkoti pisu*, &c.

² But afterwards I was told, to *Tiong Tanutanu* and *Misu* only.

³ Or, 'I said': that is, the foregoing is what he said.

The calico I was told belonged to the *nitu* Mukolo and Smelo (see above). When the feasting was over, Baoi took down the calico and waved it round the pile of *efu* several times speaking as follows:

Mono

Baro ga ena Mukolo Smelo.
haileleauuta. sagu efu enareko-
reko. faiua.

English

Here is calico, Mukolo and Smelo¹: I have waved it round: my pipes will be good. I have spoken.

Then he hung up the calico again; and the men took away their *efu*. This action of waving round is called *fata-ganini*.

7. The rising of the constellation *FUFU* (The Pleiades) is the sign that it is the time for the ripe KAI nut.² A ceremony takes place: in Faleta Baoi, as chief, would officiate. What takes place is described as follows:

The men gather in the *kalafo*, then

Mono

Baoi enategesema. ena'nkoti
niga ula. enaotong olinaang.
enapati niga elea. enahasagi.
"hasagi ga ena Masola. ama-
bilotoota. kai emiaharehare-
koma. nihe emiagasugasu. alele
emiagasugasu. aniko ape ena-
aroami. saiga emiahareko au.
Ialele emiagasugasu" enaua.
enasoma. niga fasagi olinaang
enafaio. niga tapoina enapati.
enateri fanua. amaasu. enaua

English

Baoi will stand up: he will take betel and pepper-bean and hang them on the pillar [of the *kalafo*]; he picks off one betel-nut (from the bunch), and makes a *hasagi* (offering). "Here is a *hasagi*, Masola: we are going to keep the *biloto*; do ye make the *kai* nut good; do ye drive away snakes; do ye drive away centipedes; let not the axe cut us; do ye

¹ Baoi told me afterwards that Tiong Tanutanu and Misu were also named.

² The 'Canary-nut' found all through the Solomons.

Baoi "somanana. gagana tia. kai emiagaloma" enaua.

make good our gardens; do ye drive away Ialele" he says. He ends. He puts the betel which is a *fasagi* on the pillar. He picks the rest of the betel, and gives them to the men. We eat betel. Baoi says: "all right: go, bring *kai* nuts" says he.

Then the men go and pick *kai* nuts and bring them to the *kalafu*. Then

Mono

So Baoi enategesema. enahatori feli. ena'nkoti kai efati. enaiali. ena'nkoti. enahaio felia. enasisifala. enaua "nitu emia ga ena. haisisifali a'nta. so emiaharehareko darami. emia-gasugasu Ialele. nihe emia-gasugasu au alele emiagasugasu" enaua. enasoma. amaang kai. amasoma. somanana. leana biloto.

English

Baoi stands up: he lights a fire: he takes four *kai* nuts and cracks them on a stone: he takes (the kernels) and puts them on the fire, and makes a *sisifala* (offering). He says: "O *nitu* (pl.), here is yours: lo! I have made a *sisi-fala*. Yea, do ye make all right our (vegetable) food; do ye drive away Ialele: do ye drive away snakes: do ye drive away centipedes" he says. He ends. We eat the *kai* nuts; we carry out all to an end. That is all. Its name is *biloto*.

Such is the ceremony at the opening of the ripe *kai* season (*matinale*). The nut must not be eaten before the ceremony.

We see that part of the ceremony is betel-chewing by the men together with the *nitu* (see above); in every day life betel-chewing together is a sign of peace and friendship.

After this there is, we see, the first-fruits offering of the *kai* to the *nitu*.

Baoi told me the betel offering is to Masola, a former Mono chief (perhaps he was feared for his magic powers; he had a knowledge of magic, I was told).

But from the varying statements, it would seem that both offerings are to dead chiefs in general, but not to commoners.

8. *The Kinds of Offerings.*

The various offerings to the dead are classed as follows:

- (a) *Sisifala* is the name given to offerings of Food. The kinds of food which may be used are: *pisu*, pig (*boo*), *malei* (opossum), fish (IANA), *toa* (a pudding made from nuts), *habili* (a dish of taro and coconut). In the greater number of cases collected the offering was burnt.
- (b) *Fasagi* is the name applied to offerings of betel-nut (*niga*), tobacco, calico.

Perhaps *fasagi* = *fa* + *tagi* = 'bring near'.

9. *The Worshipper and the Worshipped.*

There is no special class of men who make the offerings: Any man may *hasagi* or *sisifala* to dead kinsfolk. But in certain ceremonial offerings (as at the opening of the new *kalafu*, and at the *biloto*, above) it seems to be the chief who properly carries out the ceremony.

The worship treated so far has been of Dead Human Beings — Ghosts; more generally the ghosts of Men, children or grown-up. An analysis of the cases observed showed that the offerings were made to

- (i) blood-kinsfolk of the Worshipper (father, mother, brother, nephew, &c.)
- or (ii) members of his *latu* (totem-clan), and other group-kindred
- or (iii) the dead child Tiong Tanutanu, a chief's son
- or (iv) the Dead in general, but who have not very long been dead
- or (v) a kinsman of the chief of a place, by the people of the place
- or (vi) to a combination of (i) and (iii)

or (vii) the ghosts of dead chiefs in general (in the *biloto*), (iv) and (vii) therefore give us a transition to the worship of *nitu* other than kinsmen.

The attitude towards the Dead is one of submission: they are besought or prayed to.

A man stands especially in close relation to his dead kinsfolk: the peculiar interest of certain ghosts in a living man may be shown by this man calling them 'my ghosts' (*sagu nitu*). Baio so calls Mukolo and Smelo (see 5b, above).

B. The *sape*. Turtling and Fishing Rites. Communication between the Dead and the Living.

10. In the foregoing examples of worship there has not been found anything of the nature of a Shrine or Abode of the Dead among the Living. The offerings have been made either in no special place, or in some place belonging to the daily life of the Living (the *kalafu*).

But there exists an object called the *sape*, which is in the nature of such a shrine: in every-day life the *sape* denotes the wooden beds which are an essential part of the furniture of every dwelling. In one of the villages there were two Religious *sape*, each in a separate dwelling-house. One of them was a kind of table set on the top of a pole some five feet high planted in the ground by the door of the house (which was the dwelling-house of one Blanketi): on it a piece of European calico was spread. This *sape* belonged to Diing, the dead brother of Kisu and Kipau, the chiefs of this village (Gaumai). Diing died in babyhood. In the same village in the house of one Leveke was a *sape* belonging to 'Ferguson', the dead brother of Kisu and Kipau; he died in the prime of life. It was very much the same in design as the foregoing one.

11. On Diing's *sape* were lying some beads and shell-money. The name *maliluana* was applied to these: which word denotes an offering for success in fishing or hunting for food. The *kekeve* (beads) had lately been given by one Rationi

when about to go turtle-fishing: he would take them back as his own again when he came back: *numuna nitu enasoa* (= "the soul of the beads will be taken by the *nitu*"). It was said: *iaili nitu* (= "he paid the *nitu*"). The shell-money (*kasisi*) on the other hand was there for good, it was given a long time ago: it was *nitu sana* ('the ghost's').

12. The two *sape* in Gaumai are seen to be especially connected with turtling¹ and wild pig-hunting.

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Onapeko palusu onasisifala Diim sana sapea. Onagagana. Diing enagagana maitoa. Maito onalapu palusu.	If you want turtle you will offer (<i>sisifala</i>) at Diing's <i>sape</i> . You will go: Diing will go with you: you will kill turtle.

13. The following is a description of one Rationi going on a turtling expedition from Gaumai:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Rationi irerega. lale irerega itano pisu. isisifala sana sapea Ferguson. iua „Koe Ferguson, mafa palusu faipeko. lau fana- lapu palusu" iua. igagana. Ausalala isoku. ieo. ilapu ga palusu elea (fafung lapu). isisi- fala male. "Koe Ferguson, pa- lusu fanalapu male", iua male. ilapu ga elea male.	Rationi got ready. When he was ready he made <i>pisu</i> and made a <i>sisifala</i> at Fer- guson's <i>sape</i> . He said: "Ho! Ferguson, I want turtle. I shall, then, kill turtle", quoth he. He went: he came to Ausalala. ² He lay the night. He killed one turtle (the first kill). He made a second <i>sisi- fala</i> : "Ho! Ferguson, I shall kill another turtle", said he again. He killed another one.

14. The *kasisi* (shell-money) lying on Diing's *sape* is taken on turtling expeditions by Blanketi (in whose house is the *sape*), Kisu and Kipau, and put in the canoe's bow.

¹ The sea about Gaumai is a great ground for turtle-fishing.

² A small island some way off Gaumai.

Other men going turtling leave a deposit of beads. In these two cases they are said to 'take' (*mera*) the *nitu* Diing.

Ferguson's *sape* is used in the same way as Diing's by men going turtling.

But Diing seems to be held in higher esteem than Ferguson; he has been longer dead: *Diing enafatai Ferguson palusu lapuna* ("Diing will show Ferguson how to catch turtle").

Offerings too may be laid on a *sape* on behalf of a sick person.

Baulu is a name which is applied to certain offerings at a *sape*: in every-day life *baulu* denotes a fine paid to a certain kinsman to atone for an insult suffered by the payer.

The temporary offering at a *sape*, wherein the offerer takes back the offering after some time, is a well-understood and established institution: it is left for the *numu* (shadow, soul) to be appropriated by the ghost.

15. Any man going turtling may take *kasisi* (shell-money) of his own in the canoe for his 'own' *nitu*: that is, the ghost of some near kinsman (generally).

Tiong enagalo kasisi enamera nitu: that is, "When the man takes the shell-money he takes the *nitu*."

Before the *kasisi* is taken in the canoe it is hung on the pillar supporting the roof of the man's house, and he makes a *sisifala* sacrifice at the foot of the pillar, as follows:

He puts three *pisu* cakes in a fire, saying:

Mono

Pisu ga ena haihaiota. hai-reregaata. so hanalauota palusu enalapuma.¹ onahasai enaa palusu. hanalapu.

English

I have put this *pisu*: I have got ready. Yes, I shall go in my canoe: turtle will be killed and brought home (I shall kill and bring home turtle?). Do thou make that turtle come up on the sand: I shall kill it.

¹ ? *hanalapuma* (= I shall kill: or is *enalapu* passive in meaning?).

16. Turtle-fishing is carried on by the favour of the dead, who control the results. Therefore offerings are made to them by a party going turtling. In especial the men from each village will have a particular ghost who helps them in their turtle-fishing. Faleta men, for example, would offer to Mukolo, the ghost already referred to above (brother of Melo, a leading man in Faleta): Gaumai men would do so to 'Ferguson'. So when the people of a village go on a big fishing expedition, the dead are propitiated.

17. *Communication between dead and living.*

There are two systems of speech-medium between the living and the dead.

(a) *Fagore*. In this method an arrow is held at each end by a man: the *nitu* speaking denotes 'yes' by moving the arrow to and fro in the direction of its length. If the arrow does not move 'no' is denoted.

(b) *Getu* or *Ai*. In this method the *nitu* speaks to the living by making a canoe in which are people rock from side to side. When the canoe rocks 'yes' is shown: if it keeps still 'no' is shown.

In *Fagore* and *Getu* the conversation takes place by some man putting questions, to which the *nitu* answers 'yes' or 'no' as described.

C. The *Tiong Dondoro*

18. In the last paragraph methods are described by which *any* man may converse with the dead.

There exists, or rather existed, also a class of men who had special powers of communication with the world of the Dead.

Such a man is called *tiong dondoro*: *tiong* = 'man': *dondoro* is probably an intensified form of *roro* = 'to see'. So that *tiong dondoro* = Seer. To-day this class of seers has died out.

A man would become a *dondoro* by being attacked by a ghost (who will be of his own totem-clan): the man will go

mad, and then get well again, whereupon he is a *tiong dondoro*.

A *tiong dondoro* can look on ghosts and converse with them: they will speak to him by whistling (*faoa*), which speech is only understood by the *tiong dondoro*. The *nitu* speaks to ordinary persons, on the other hand, by the *Fagore* or the *Getu*.

A *dondoro* gives some of his hunting booty to the *nitu* who made him one.

The *dondoro* has one *nitu* to whom he stands in a special relation, called *sana nitu* ('his *nitu*'): he may even have more than one such, apparently.

19. In Mono I met an old man (since dead) who used to be in communication with the ghost 'Mackenzie' (son of Manggila, chief of Mono). He had also had the care of a *sape* of 'Mackenzie's'.

Diki, this old man, had lost his power as *dondoro*:

Mono

ivai iapea dondoro ga Diki.
Mackenzie iue. isoma Dikiaang.
igagana. ifata. Diki ikanega.
iue ga Mackenzie oaua ga iue.
nitu abu pepeko saria fanua
paitena. kanega abu pepeko
saria.

English

Now-a-days Diki is no longer a *dondoro*: Mackenzie has gone away: he is no longer at Diki's house he has gone: he has gone away: Diki has become old: Mackenzie has gone off: that is why he has gone off: *nitu* do not want infirm men: they do not want an old man.

Two instances were heard of where *dondoro* had been women.

Those who look after the *sape* of *nitu* (see above sections 15—23) and the *dondoro* make up a set of persons who to that limited extent may be said to form a priestly class.

D. Infant Ghosts: a Ghost's House: the *Lopo**Infant Ghost's.*

20. We have had to mention above the names of several ghosts of children who are worshipped — Tiong Tanutanu, Smelo, Diing, Mackenzie. And other cases were heard of: one of such child-ghosts was Kimele, the daughter of Buare, the present chief of Maliai (a large village in Alu). Tiong Tanutanu owing to his special importance must have separate mention.

21. Smelo, one of these child-ghosts, was the child of Melo, a leading man at Faleta, and was still-born: *sasogi* or *sasoguna* is the name for such a misbirth. It was remarked to me that: *nitu ala itiong* (= "It was a *nitu*, and then became a man"): which seems to express the belief that Smelo grew up to manhood in the other world. At Soipa, near Faleta, there is a coconut-tree belonging to Smelo, which became his as follows, according to the statements made: The child Maiki fell sick; he went and stood (*tutulu*) at the foot of this coconut-tree, and Baoi (the child's grandfather) took a piece of calico belonging to the ghost Mukolo (Baoi's sister's son; this was kept in the house of Melo, Mukolo's brother) and to Smelo, and spoke thus:

Mono

Somanana Smelo. haihata-ganiniita. enasoma aofo. ena-talele ulina. enasale. hasomana aofo ga.

English

That is all, Smelo: I have done the *hataganini*.¹ The sickness will end: his body will get well: he will live: make the sickness to end.

Any one may eat the coconuts off this tree: the nuts are not holy or forbidden (*olatu*).

¹ That is, probably Baoi waved the calico round Maiki's head, as we saw above done round the *efu* at the opening of the new *kalofo* at Faleta.

If a man is seriously ill nuts are taken off the tree, and *pisu* is made in the *kalofo* (village meeting-house); coconut-oil (*nana*) is taken and the forehead and shoulders of the sick man (or woman) anointed, and then the *pisu* is eaten.

The man who does the anointing, says as he does it:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Smelo Mukolo samia naang faiamoamusiita. enasale ăă. hasomana aofa ga.	Smelo, Mukolo, I have rubbed on your coconut-oil: he will live: stop the sickness.

Also a man who is not sick may, when *pisu* has been thus made, take the *naang* and anoint himself, saying:

<i>Mono</i>	<i>Alu</i>
Smelo Mukolo samia naang faiamoamusu 'nta. ape hanaa- ofa gafa. Ialele emiagasugasu ăă.	"Smelo and Mukolo, lo! I have rubbed your coconut-oil on myself: I indeed shall not be sick: do ye drive away Ialele". ¹

Tiong Tanutanu

22. The most important by far of the child-ghosts is *Tiong Tanutanu*: he was the eldest child of the celebrated chief 'Big' Gorai², and was born and died in Mono (that is, before Gorai and his father settled over in Alu from Mono after the conquest): his brother 'Johnny' Gorai is the present chief of the village of Aleang in Alu. His *latu* was *baumana*; when alive he was called Kopana. I found *Tiong Tanutanu* to be held in special regard in Faleta village (Alu); probably this was partly because the old man Baoi lived there, who had been a near friend to 'Big' Gorai. In our first section *Tiong Tanutanu*'s name occurs in prayers; it denotes literally "the man who makes many things".³

¹ Ialele are the sick-demons, which will be treated of below.

² Often mentioned in Guppy and Ribbe: died about 1890.

³ The reduplication in *tanutanu* shows plurality or frequency, and the word is the same as *tano* = to make.

In former days Tiong Tanutanu had a *dondoro* called Blesi: his father, 'Big' Gorai, could also see him: another man seeing him would die, as did one Sikini during my stay.

The abiding-place of Tiong-Tanutanu is Koakai, a stretch of land near the sea in the Alu island of Magusaia; this is likewise the general abode of the Alu dead and will be dealt with in our account of the After-Life.

Offerings are made by Maliai people at Koakai to Tiong Tanutanu, just as they are made to Dudueri (a *nitu* to be described below) by Faleta people at Gaumakai.

There seems therefore to be a localised worship of these two *nitu*; though Tiong Tanutanu is also worshipped away from Koakai. He is the LALAAFA (chief) of the *nitu* at Koakai, as is Dudueri of the *nitu* at Gaumakai. He is said to have grown up since death, with which may be compared what was said of Smelo (21, above).

The importance of the Tiong Tanutanu cult is undoubtedly to be set down to the influence of 'Big' Gorai. He is to be noted as showing a decided step beyond the worship of kins-folk only.

The Nitu's House

23. The *nitu* Tiong Tanutanu held a house in 'Big' Gorai's village, in which also Blesi (the *dondoro*), Baoi (the old Faleta man already mentioned) and others used to live. No women were allowed to sleep in the house, but the wives of the men living there used to come and sweep it.

Here this *nitu* used to make gifts (tobacco, beads, &c.) to those in need of them; Blesi would receive them and hand them to the men: hence the name *tanutanu*.

Now Tiong Tanutanu has no such house: and Blesi is dead.

The Lopo

24. While Blesi was alive Tiong Tanutanu had also a house called a *lopo* at Koakai. Into it neither Blesi nor any

one else went. In it was shell-money, &c, put by his father (Gorai) and grandfather (Kopana). These chiefs ordered it to be built, saying:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
emiapula sana lopo Tiong Tanutanu. Ialele soa enagasu- gasu.	Do ye build Tiong Tanu- tanu a <i>lopo</i> : yea, he will drive away Ialele.

The second sentence shows one of the objects of the *lopo* to have been protection against sickness.

Blesi used to make food offerings at the door of the *lopo*. The site of 'Big' Gorai's village was changed several times: and sometimes this *lopo* seems to have been in the village itself.

We are led to believe that the *lopo* is of the same nature as the *sape* described above (sec. 10 &c.) — an abiding-place for a *nitu*; but the *lopo* is a building wholly given up to the *nitu*; and is made only by a chief and only for a *nitu* who is himself of chief rank.

On the site of a former village, Nufu, there is a post still standing which is the remains of a *lopo* built by the chief Buare for the *nitu* Kimele, his dead daughter.¹

25. Many of the songs and pipe-tunes heard to-day in Alu are said to have been composed by Tiong Tanutanu after his death: several of the men at Faleta told me they had heard him singing and playing. Probably Blesi used to teach the airs purporting to be of Tiong Tanutanu's composition. The composing of music is also attributed to other *nitu* ('Big' Gorai, and 'Mackenzie').

26. We have up to this point dealt with the *nitu* whose human identity is clear and defined. We shall now go on to speak of Ialele, the Sickness-demons; and then come to *nitu* of more general nature and wider attributes, but who have the

¹ Old Baoi pretty certainly identified Tab. 9 in Ribbe 'Zwei Jahre' &c. with this *lopo* of Kimele's.

appearance of being after all Ghosts whose human identity has been almost lost. Also we shall have to speak of certain *nitu* (Sakusaku; Ome) who are like Ialele of non-human origin.

E. Sickness Demons

27. The name IALELE has occurred once or twice in the formulae. It denotes certain *nitu* who bring sickness among the living: OKELU is a less-used name for the same beings: IALELE is generally plural in meaning.

Not all sickness is brought by Ialele: they bring only general or epidemic sickness (or at least in nearly all cases).

Mono

Ialele fanua tapoina ga
dreaafo. aanana tapoina drea-
afo. talaiva tapoina dreaafo.
Ialele. eleaua tiong enaafo
mona. enapeko afo ga ulina
enaafo. abu Ialele.

English

(When it is) Ialele every
man is sick, every child is
sick, every woman is sick: it
is Ialele. One man alone will
be sick for no particular reason:
if his body wants to be sick,
he will be sick. It is not Ialele.

Men may die without being killed by Ialele (*enamate tivona* = he will die of his own accord); as through magic (*leako*), or through want of breath.

The sickness especially brought by Ialele seems to be coughs. But some cases, at least, of individual sickness are put down to *nitu*, and these we may assume to be likewise Ialele, or to be human ghosts who have joined on to them (see next paragraph).

28. Ialele, it may be concluded, are mainly *nitu* of non-human origin (*nitu talu* = *nitu* by birth): but it would seem that a man who dies, can if he be so evilly disposed, become one of the Ialele.

Ialele are spoken of as coming to Mono or Alu from places outside (Bougainville, Choiseul &c.); their coming is signalled by epidemic sickness.

"*Ialele saria hamata apea. bakele palo*" = "Ialele have no abode: they roam about at their will."

peu aba = "they are of the bush".

A dead chief may through jealousy of the living call in Ialele and set them on a place.

29. Rites against sickness.

(1) If a man is sick, a man or woman takes a betel-nut and waves it round the sick man's head, saying:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
hasagi ga ena. emiafata nitu. samia niga. haihasagina 'nta. emiahata. enasale. Nitu lauma tia. emiahahata. enarekoreko.	Here is a <i>hasagi</i> : do ye <i>nitu</i> go away: it is your betel: lo! I have done a <i>hasagi</i> : do ye go off: he will get well: ye <i>nitu</i> come here: do ye drive (the others?) away: he will be well.

As *lauma tia* &c. is said he (or she) throws the *niga* (betel), and *gagana tia*¹ is said: the man gets well. Here two sets of *nitu* seem to be addressed; the bad ones are bidden to go away, while others are called on to drive them off.

(2) An especially frequent rite is the putting some object in the doorway of a house to ward off or make depart sickness.

This object is nearly always a betel-nut.

Nitu eriaroroi erialefe = "The *nitu* (pl.) will see it, and go away."

Nitu paitena bau enaroroi ga tiong. Bau enamate amaua. amaotong niga = "The evil *nitu* must not look at the man: he must not die, we say: we hang up a betel-nut there."

The thoughts of a man as he hangs up the *niga* are as follows:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Bau lama erialolofi ga numa. Soa lama drearoroi ga niga dreadfata ga nitu paitena.	They shall not come into the house: yea when they see the <i>niga</i> the evil <i>nitu</i> will depart.

¹ *Gagana tia* = goodbye, said to a person who goes away.

These statements show that the *niga* hung up is essentially an offering, not to the evil *nitu*, but to good ones for the driving away of the said evil ones.

(3) The foregoing are cases of individual, not epidemic sickness: examples of this latter will now be given.

Part of a ceremony was observed at the village of Faleta carried out to give health to the place, there being a good deal of sickness about.

All the women and children were collected in a group outside a house out of which Baoi¹ brought a piece of trade-calico, and walked round the group waving it, and saying:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
Somanana Tiong Tanutanu Smelo Mukolo. Ialele emia- gasugasu. patu ape hanakapasa. moi ape hanakoputu. faso- mana aofo.	That is enough, Tiong Tanu- tanu, Smelo, Mukolo ² : do ye drive away Ialele: I shall not pick up stones ³ : I shall not cut firewood ⁴ : end the sickness.

This ceremony is called *fataganini*, a term already seen used when objects were waved round a pile of pan-pipes at the opening of the *Kalofo*: the piece of calico is called *loeloe* (= leaves).

This particular piece of calico belonged to the ghosts Smelo and Mukolo, being kept for them by Melo (a leading man in Faleta).

Baoi likewise did the *fataganini* to all the men of Faleta.

In the old days shell-money was used, not calico, but the name *loeloe* was not applied to it.

(4) One night there was a great uproar in Faleta. Conch-shells were blown, tins beaten, people shouted, and banged the houses: and so on.

¹ The leading old man and chief of Faleta.

² These *nitu* have already been identified as ghosts of the dead.

³ For the purpose of sinking dead bodies in the sea.

⁴ For the burning of dead bodies.

This was to drive away IALELE who were making people ill with an epidemic of colds.

Baoi had been ordered to do this by 'his *nitu*', Smelo and Mukolo; who spoke to him by the *hagore* (see above).

Next day *niga* also was hung up with the same object with which we have already seen it used in this section.

(5) In the village of Gaumai a tree-trunk about 35^{ft} high had been set up, with a little white calico on the top. This is a *GASUGASU* (driver-away). Its purpose is to keep sickness away from the village: *fanua tapoina irihaio* ("The people put it up all together").

Mono

"bau taraafo, bau tarama-
mate sara boi tapoina. āū tara-
hategese. Soa enarekoreko ga
ulira" reua. Gai refategese.
Oauaang. isoma.

It was done at the orders of the *nitu Diing* (see above).

Mono

Diing sana au. Diing ga
iareai. irifategese āū. fanua
tapoina Gaumai amisausau.
Diing iareai kiniua "maang āū
mafa sagu āū emiafategese.
Soa emiarekoreko" iua.

"When the *nitu* see it, they go away."

(*Nitu drearoroi dreafata*). The *nitu* aimed at are of the bush (*peu aba*). The pole belongs to all the Gaumai men, just as a betel-nut hung over the door of a house belongs to, or is on behalf of, one man only.

30. We have now dealt with *nitu* who are the ghosts of identified human beings: and with the sickness *nitu* who are mainly of non-human origin.

English

"Let us not fall sick: let us
not die every day: let us put
up a pole: yea, our bodies will be
well", said they. So they put it
up. That is how it is. That is all.

English

It is Diing's tree. Diing
spoke: they set it up. All we
Gaumai men assembled. Diing
spoke in the canoe¹ "Ye, do
ye set up a tree for my own:
yea, you will be well" he said.

¹ This is by means of the GETU or AI (see above).

We now go on to *nitu* who are not at first seen to be of human origin, for their identity in this life has been lost. But we shall have reason to conclude that they are really the ghosts of once-living human beings. There are three of these, Dudueri, Soi, Bego Tanutanu. Owing to their human identity being so far obscured, these *nitu* become beings to whom the term 'god' is almost applicable. Finally we shall have to deal with certain less important *nitu* of non-human origin.

F. Dudueri

31. About half a mile along the shore west of Faleta village in Alu is a stretch of land called GAUMAKAI, closely connected with a *nitu* called DUDUERI.

Where the vegetation ends on the sand is a small tree: this is Dudueri's tree. Just by this is a big fallen tree which used to belong to him: when it fell the former was given to him. There is another great fallen tree farther west along the shore, which belonged to Dudueri before he had these two latter. A coconut tree was pointed out to me which would be Dudueri's when the present one fell (owing to the waves undermining its roots).

Of Dudueri there is a legend as follows:

*Mono*¹

Au sana iua "emiagagana fanua tapoina: emiaelima aia, emiagaloama" iua Dudueri. iua. irigagana. irifose kiniua. iriala Magusaiai. iriala irieli au leana fasala.

English

Once upon a time he said: "All you men go and dig up an *aia*, and bring it here", quoth Dudueri. He spoke. They went, and paddled in their canoe, and crossed over to Magusaiai. They crossed over; they dug up a tree of the kind called *fasala*.

¹ The text will be fully treated philologically elsewhere.

irieli. irifagafuli. iripipisi.
irigaloama lama irifasafili
kenoa. irienā ga kiniu. renuasi.

irifosema. irifosema. eang
Dudueri darami tapoina iha-
mako. "Soa lama dreaaang
fanua. Sagu beampeu irigaloma.
āū andreagaloama lama reaaang
darami" iua ga Dudueri. iua.
fanua irifosema. irisoku Pio-
gai. igumo kiniu. dehautupi.
iutupu sana āū. ikafuru ga
Dudueri. irisoku fanua fama-
taang. kiniu itataposā. "iafaua
ga sagu āū amfautupi? hai-
paiteang. sagu au iutupu. hai-
kahuruuta" iua ga Dudueri.
iua. i'nkoti ga darami. itau-
pong. isuala. isale aloaga. isale.
ea tiong Dudueri igagana kenoa.
iau kenoa. Piogai iau.

iua. isoma.

Somanana.

They dug: they finished
digging: they tied it to carry
on their shoulders, and carried
it. Then they brought it down
to the sea. They lifted their
canoe, and launched it: they
put it in the canoe, and paddled
back. They paddled back.
Dudueri had a lot of food
cooked: "Yes, then the men
shall eat; they have brought
me the thing I wanted; those
who bring the tree shall have
food afterwards", quoth Dudu-
eri. He said. The men paddled
home. They came to Piogai;
the canoe capsized; they sank
it, and his tree sank. Dudueri
was wrath. The men got home;
but the canoe was broken up.
"Why have you sunk my tree?
I am angry with you. My
tree has sunk. I am angry",
said Dudueri. He said. He
took hold of the food, and
upset it. The ALOAGA grew
up of itself, and kept alive; it
kept alive. The man Dudueri
went into the sea; he stayed
in the sea; he stayed at Pio-
gai. It has been said.

It is ended.

It is the end.

Such is the tale of Dudueri.¹ We shall now deal with it in its religious aspect. The tale has every appearance of referring to a once actually existing person. Dudueri is seen to have been a chief, both from the way in which he orders his men, and from his having an *aia*.² He undoubtedly belonged to the Old Alu people, that is the people who owned Alu till they were driven out or killed by invaders from Mono some 50 years ago. They spoke a tongue which is hardly to be distinguished from Mono speech, and their culture was probably almost if not quite identical with that of Mono. The cult of Dudueri has been quite taken over by the Mono settlers; and may be assumed to have been well known to them before the conquest, so that it fits at once into their system, and may be treated as a cult of this Mono people.

Dudueri's village (*hamata*) was Gaumakai, the name to-day of the tract of land on which is his tree.

Magusaiai, to which in the tale the men crossed, is the name of a smaller island close to Alu.

Piogai is the name of a passage through the fringing-reef in front of Faleta. The Haiaruai river flows out here and keeps open a small bay, into which is a passage from the open sea: this passage runs so that a boat or canoe has to go broadside to the wind when it is in the South-East, and at such times it is often impossible to come in even in a whaleboat.

On the stretch of land called Gaumakai there are growing several *aloaga* plants.³ This *aloaga* is Dudueri's; it is that which he upset in his anger. A man may take one plant from here and plant it in his garden and then eat

¹ This text is by the native BAOI.

² The *aia* is part of a ceremony connected with the chiefship, which we cannot here go into. The *aia* was a tree planted in the ground with the roots uppermost.

³ A creeping-plant with a root like a very excellent potato: in Simbo ('Eddystone Island') it is called PANAKAI.

it.¹ This *aloaga* is "forbidden (sacred) but not highly so" (*olatu atuaiina apea olatu kanegana*). It is not the original or first *aloaga*; this was made by *Bego Tanutanu* (see further on, below).

Dudueri is a *lalaafa kanegana* (great chief): his *latu* is *hanapara*; his totem (*tuana*) is the *tigeno* (see above).

32. Offerings and prayers are made to the *nitu* Dudueri; and are of the same kind as those we have seen to be made to the Ghosts of Identified human beings. Examples:

(a) In case of general sickness in Faleta or Bakai² a *hasagi* is made at Dudueri's tree:

A *niga* (betel-nut) is put at the foot of the tree and the following is said:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
niga ga ena Dudueri. afo apea. onagasugasu. sagu ha- mata enarekoreko. Ialele ena- apeai enahata. ³	Here is <i>niga</i> , Dudueri: let there be no sickness: do thou drive it (or them) away: my village will be well: Ialele ⁴ will not be there: he will go away.

The *niga* may be put by any man, but he must be an inhabitant of Faleta or Bakai.

(b) An offering of *niga* or *baro* (calico) may be put on the tree by a sick man, saying:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
niga (baro) ga ena. afo onahati. hanasale.	Here is <i>niga</i> (calico): do thou drive the sickness away: I shall get well.

or:

sang baro ga ena Dudueri. onagasugasu āū Ialele.	Here is calico for thee Dudueri: do thou drive away Ialele.
---	---

¹ The reason for transplanting seems to be that the root may grow bigger. At Gaumakai the root is said to be small.

² A hamlet practically forming part of Faleta village.

³ Note Ialele is used in singular.

⁴ See above.

(c) If there is bad weather, *niga* is put at the foot of Dudueri's tree, and the offerer says:

<i>Mono</i>	<i>English</i>
niga ga ena Dudueri. abu onahati. enarekoreko. ate ena- suaiami laiti.	Here is <i>niga</i> Dudueri: do thou drive away the bad weather: it will be good; the rain will not pour down on us. ¹

We see therefore that the worship of Dudueri is of the same kind as the worship of the Identified Ghosts.

33. There is a special connection between Dudueri and Bakai and Faleta: only the people of these places make offerings at his tree. Dudueri therefore is a localized god, having a care for the people of these places. That to some extent each Alu village has such a special *nitu* or god seems likely.

At Aleang² such a part is played for the people of Aleang by the ghost Kopana (brother of the present chief): the analogous tree is one which was planted by the chief, Kopana's brother, on the place where the latter's body was burnt.

In dealing with Tiong Tanutanu (see above) we saw he has a cult at his abode, KOAKAI: this is practised here by the Maliai³ people only.

The people of Fosiiai (an Alu village) seem to have a *nitu* place like Gaumakai at Sanai, the site of the village where the great chief 'Big' Gorai (father of Tiong Tanutanu) died; the ghost of 'Big' Gorai, being there worshipped in the same way by Fosiiai men.

We see therefore that the localized cult of Dudueri is probably one of several such cases: only that in the case of Identified Ghosts (such as Tiong Tanutanu, Kopana) the cult has not become wholly local as in the case of Dudueri: and we have again a reason for holding Dudueri to be a true

¹ Bad weather in the Solomon Islands will nearly always mean excessive rain.

² An Alu village west of Faleta.

³ A big Alu village.

Ghost whose actual identity has been overlaid by the passage of time.

I was told, too, that at Gaumakai are many *nitu*; just as there are at Koakai; and Dudueri is the chief of the dead at Gaumakai, just as Tiong Tanutanu was seen to be the chief of the dead at Koakai.

Koakai is the present abode of the Alu dead, and is held in awe: Gaumakai is no longer held in awe, but is evidently a place which was once of the same nature as Koakai: we may presume it was an abode of the general dead of the Old Alu people, and has now lost its sacredness.

In Dudueri we seem to have, therefore, a ghost who has lost his human identity, and is of an unknown age: his worship is one step further in generality than the worship of Tiong Tanutanu, who although identified, is worshipped by others besides his living kinsfolk.

There is however in no case any system of regular worship by a special class of men.

We shall now come to *nitu* with generalized attributes, but who will appear on a closer examination to be true ghosts of very ancient origin. They may however be strictly called 'gods'.

(To be continued.)

Das ägyptische Pantheon

Von Günther Roeder in Breslau

Mit dem Zusammenbruch der antiken Kultur sind alle direkten Nachrichten über das alte Ägypten untergegangen; keine unmittelbar vererbte Tradition leitete die Vorstellungen der Ägypter und ihre Kenntnis von der Kultur ihrer Vorfahren nach Europa in die neuere Zeit hinüber. Unsere historischen Wissenschaften haben sich die Tatsachen sowie den Standpunkt zu ihrer Beurteilung durch gelehrte Studien aus der ihnen dargebotenen Literatur herausholen müssen; so kam es, daß die Quellen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts ausschließlich das Alte Testament, die klassischen Schriftsteller und die Kirchenväter, ferner eine kleine Zahl von meist späten Altertümern waren.

Erst nach der Entzifferung der Hieroglyphen wurden ganz allmählich die ägyptischen Quellen erschlossen; Reisen und Ausgrabungen im Lande brachten die Fülle von öffentlichen und privaten, profanen und sakralen Altertümern, die uns die Entwicklung des Volkes von einem primitiven Barbarenzustand durch eine raffinierte Kultur bis zur Auflösung erkennen lassen und von dem Leben und Denken des Einzelnen in diesem Gang der Ereignisse ein Bild von seltener Lebendigkeit geben.

A. Geschichte der Auffassung des Pantheons.¹

Der angedeutete Betrieb der Ägyptologie hat es für die ägyptische Religion zur Folge gehabt, daß man diese im

¹ Der ganze Abschnitt will nicht erschöpfen, sondern nur durch Beispiele die Zeitströmungen und Persönlichkeiten charakterisieren. Die gesamte Literatur ist in den bekannten Bibliographien verzeichnet: bis

Laufe der Jahrhunderte je nach dem Sinne der Zeit verschieden aufgefaßt hat. Die Humanisten und Philologen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die beide in der klassischen Tradition fußten, glaubten an die Identität der ägyptischen und griechischen Götter. Vergleicher, die von der indischen oder der chinesischen Religion herkamen, scheuten sich nicht, uralte Beziehungen zwischen diesen Völkern und den Ägyptern anzunehmen, obwohl die Kulturkreise sich niemals berührt haben. Klassische Philologen leiteten die poetischen Kosmogonien der griechischen Naturphilosophen mit allen Details aus ägyptischen Tempeln her, indem sie die vorhandenen Ähnlichkeiten ausspannen. Wollte man mythisch und spekulativ angelegten Forschern glauben, so ist die ägyptische Religion eine Häufung von Symbolen und bis ins Feinste durchdachten Systemen; hier von kosmischen Prinzipien, dort von Spielereien mit Zahlen, dort von abstrakten Begriffen, dort von astrologischen Kombinationen. Anthropologen endlich springen mit den ägyptischen Vorstellungen um, als gäbe es in ihnen nur Fetische, Geisterspuk und Aberglauben.

I. Humanismus und Aufklärung.

Nachdem im 15. Jahrhundert Reisende wiederholt in Ägypten, auch in den oberägyptischen Tempeln und Gräbern, gewesen waren, begann man sich nach 1500 in Verbindung mit den hebräischen und arabischen Studien auch mit ägyptischen Altertümern und der koptischen Sprache zu beschäftigen.

Für Becanus¹ ist „hieroglyphisch“ zwar das hebräische Alphabet; aber in der Einleitung ist auch von Pyramiden und ägyptischen Göttern die Rede. Bei den gelehrten Antiquaren

1857 bez. 1861 bei Jolowicz; für 1876—83 bei Friederici, seit 1887 bei Scherman. Die Vorgänger von Champollion sind zeitlich geordnet von H. Gauthier in Bull. Inst. franç. Caire 5 (1906) 16. Jahresberichte in der Revue d'histoire des religions und in diesem Archiv.

¹ Joannes Goropius Becanus, Hieroglyphica. Antwerpen 1580.

des 17. Jahrhunderts¹ trat die 1527 von dem Kardinal Bembo gekaufte Tabula Bembina (*Mensa Isiaca*) und ihre religiösen Darstellungen in den Mittelpunkt der ägyptischen Forschungen; der „Isistisch“ (jetzt im Museum von Turin) ist freilich eine spätrömische Entstellung des ägyptischen Stiles, wie wir sie uns kaum in einer Ausstattung der „Zauberflöte“ bieten lassen würden.

Der Jesuit Athanasius Kircher suchte als erster das Rätsel der Hieroglyphen zu lösen; seine Lesungen² können nur Heiterkeit erregen, und seine mythologischen Spekulationen³ haben schon die folgenden Generationen nicht mehr ernst genommen. De Montfaucon,⁴ ein Benediktiner, hat die Kenntnisse der humanistischen Schule in einem gewaltigen Werke zusammengefaßt, auf welchem auch Winkelmann fußt; des grenzenlosen Wirrwarrs der ägyptischen Göttergestalten konnte freilich auch dieser kritische Geist nicht Herr werden, die Quellen waren zu spärlich und unbrauchbar.

Im Anschluß an die Auffassungen der vorangegangenen Jahrhunderte suchte die Aufklärung des 18. Jahrhunderts Systeme der ägyptischen Religion aufzustellen, indem sie die Göttergestalten in philosophierender Spekulation umdeutete zu kosmischen Mächten oder moralischen Prinzipien. Das komplizierte System der philosophischen Theologie von Paul Ernst Jablonski⁵ enthält so gut wie nichts Richtiges; aber seine Monographien der Götter mit gewissenhafter Verzeichnung der klassischen Belege benützen wir heute noch dankbar. Den Tierkult, der in der antiken Literatur ein oft behandeltes Problem ist, suchte Joh. Heinrich Schumacher⁶ aus ihr und

¹ Joh. Pierii Valeriani Hieroglyphica, Venezia 1604. — Lorenzo Pignoria, Vetustissimae tabulae (Venezia 1605); 3. Ausg. als *Mensa Isiaca*, Amsterdam 1669; Characteres Aegyptii, Frankfurt 1608.

² Obeliscus Pamphilius. Rom 1650.

³ Oedipus Aegyptiacus, Rom 1652; Sphinx mystagoga, Amsterd. 1676.

⁴ Bernard de Montfaucon, L'Antiquité, Paris 1722, Supplément 1757.

⁵ Pantheon Aegyptiorum, Frankfurt a. M. 1750.

⁶ De cultu animalium inter Aegyptios et Judaeos commentatio. Brunsvig. 1773.

dem alten Testament¹ zu erklären durch die Seelenwanderung, den Tierkreis, die Nützlichkeit der Haustiere, das Auftreten der Tiere bei Festen usw. Kaum verständlich ist uns heute, daß die phantasiereichen Annahmen Plessing's² von einer priesterlichen Theologie, die sich von Ägypten aus über den ganzen Orient und Griechenland verbreitet hatte, einen so weitgehenden Einfluß haben konnten; Plessing ist derselbe Mann, den Goethe einmal auf rechte Bahnen zu bringen sich vergeblich bemühte. Er wie auch Herder,³ so klagt ein Zeitgenosse, stehen nur leider zu oft in Widerspruch mit den Quellen, wenn auch Herders überlegener Geist und seine dichterische Darstellungskunst ein Gemälde von anschaulicher Lebendigkeit entwarf. Schellings⁴ Spekulationen sind eine abstrakte Begriffsphilosophie, welcher der historische Boden völlig mangelt. Von den Historikern und Denkern dieser Generationen sind die ägyptischen Götter auch zu unseren großen Dichtern gewandert und ihre poetischen Auffassungen, durch die Phantasie der mystischen Romantiker ausgestaltet, wirken bis heute fort.

Eine besondere Gruppe der philosophischen Mythologen verlor sich in der Kosmologie. Einer der bösesten Systematiker dieser Richtung ist Gatterer⁵, der in den 8 Göttern der ersten Klasse die sieben Planeten (Wochentage) und den Sternenhimmel erkennt, in den zwölf Göttern der zweiten Klasse die Zeichen des Tierkreises (Monate), während er mit der dritten Klasse nichts Rechtes anfangen zu können zum Glück selbst eingesteht. Der Literarhistoriker Friedr. Creu-

¹ Er betonte z. B. die Ableitung des goldenen Kalbes von ägyptischen Kultbildern.

² Memnonium, Leipzig 1787. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums. Leipzig 1788—90.

³ Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (1774) S. 195—328.

⁴ Philosophie der Mythologie (bearbeitet 1828—45) S. 364—430.

⁵ De Theogonia Aegyptiorum (Gött. Ges. Wiss., Bd 7). Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange, Göttingen 1785.

zer¹ erkennt in Isis die Weltmaterie, in Hathor das Schweigen und die Nacht und macht aus den Göttern nach Bedürfnis Sternbilder. Der letzte Ausläufer dieser unheilvollen Schule ist Gustav Seyffarth,² der sich auch durch seine mißlungene „Entzifferung“ der Hieroglyphen seinen Ruf verdorben hat; er sucht in hieroglyphischen Inschriften Sternlisten und macht aus der Mythologie eine Astrologie mittelalterlichen Stiles.

Archäologisch geschulte Männer dieses philologischen Zeitalters haben uns Sammlungen hinterlassen, aus denen wir auch heute lernen: Georg Zoëga³, ein Däne, erschloß die ägyptischen Münzen römischer Zeit, deren Typenschatz bis jetzt noch kaum ausgenützt wird; seinen mythologischen Deutungen werden wir freilich nicht mehr folgen. Der Kunsthistoriker A. Hirt⁴ gab im Anschluß an die ersten bekannt gewordenen ägyptischen Reliefs ausgezeichnete Monographien der Götter; leider muß auch er wenigstens im Anhang ein sinnvolles Pantheon von kosmogonischen Mächten und moralischen Prinzipien konstruieren.

II. Die vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde der Altertumsforschung ein neuer Standpunkt an die Hand gegeben; besonders in Frankreich und England, die eine lebendigere Tradition für internationale Interessen hatten, war die humanistische Betrachtung erweitert durch die vergleichende Ethnologie. Für die ägyptische Religion wies Charles de Brosses⁵ die neuen Bahnen, der eine kühne Vergleichung der ägypt-

¹ Symbolik und Mythologie der alten Völker, 2. Ausg. 1, 240—532. Leipzig-Darmstadt 1819.

² Zahlreiche Schriften, z. B. *Systema astronomiae aegyptiacae*. Lpzg 1833.

³ *Numi Aegyptii Imperatorii in Museo Borgiano, Romae* 1787. Deutscher Auszug von Tychsén in: *Bibliothek der alten Literatur und Kunst*, 7. Stück (Göttingen 1790) 1—78.

⁴ Über die Bildungen der ägypt. Gottheiten (Berl. Akad. Wiss. 1821).

⁵ *Du culte des dieux fétiches*, 1760 (anonym, ohne Ort).

tischen mit der Religion der afrikanischen Negervölker mit den Worten einleitete: *L'Assemblage confus de l'ancienne Mythologie n'a été pour les modernes qu'un chaos indéchiffrable*; er war der Erste, der der ägyptischen Verehrung von Tieren, Bäumen, Steinen und dem Nil den afrikanischen Fetischismus an die Seite setzte. Der Göttinger Philosoph Christoph Meiners¹ belegte diese Auffassung mit umfassender Literaturkenntnis. Er schrieb im Laufe von 30 Jahren drei vergleichende Religionsgeschichten², die in vorbildlicher Weise das gesamte Wissen der Zeit zusammenfassen, mit weitblickender Kritik sowohl den literarischen Quellen gegenüber wie dem ethnologischen Material aus allen Ländern und Zeiten.

Geistvolle Männer waren unter Meiners' Nachfolgern. T. C. Tychsen³, der die Umbildung der ägyptischen Bilderschrift zur Buchstabenschrift erkannte, ohne Hieroglyphen gesehen zu haben, skizzierte eine Entwicklung der ägyptischen Religion mit anfänglichem Polytheismus und allmählichem Erstarken der Lokalgötter, die im wesentlichen richtig ist. An den Zusammenstellungen von P. J. S. Vogel⁴, dem Rector der Sebaldus-Schule in Nürnberg, erkennt man, wie wertvoll die vergleichende Methode für die Beurteilung der Quellen geworden war; erstaunt sieht man mit modern anmutendem Rationalismus die primitiven Verehrungsformen afrikanischer Barbaren kombiniert mit den differenzierten Vorstellungen des Kulturvolkes, das in der griechischen Überlieferung geschildert wird. Nach Systemen suchte ein Teil dieser Vergleiche

¹ Über den Thierdienst der Egyptier (vermischte philosoph. Schriften 1, Leipzig 1775, 192—250).

² Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier, Göttingen 1775. Grundriß der Geschichte aller Religionen, 2. Aufl., Lemgo 1787. Allgemeine historische Geschichte der Religionen, Hannover 1806—07.

³ In: Bibliothek der alten Literatur und Kunst, 7. Stück (Göttingen 1790) 1—10.

⁴ Versuch über die Religion der alten Ägypter und Griechen. Nürnberg 1793.

überhaupt nicht mehr. Andere, die den schönen Gedanken doch nicht vollständig aufgeben wollten, sonderten von den Erzeugnissen einer frei schaffenden Volksreligion eine priesterliche geheime Theologie ab, aus deren philosophischen Spekulationen sie systematische Luftschlösser bauten.

Ein typisches Beispiel dafür, wie bei einigen dieser Forscher nüchterne Quellensammlung neben phantastischer Kombination stehen kann, ist der englische Arzt James Cowles Prichard¹, dessen Göttermonographien ausgezeichnet sind; leider sind er und die Brüder Schlegel, durch die Prichard in Deutschland eingeführt wurde, sowie einige andere² die Väter der Theorie von der Verwandtschaft ägyptischer und indischer Götter.

III. Die Aegyptologie des 19. Jahrhunderts.

Nach den Arbeiten des 18. Jahrhunderts war mit dem vorhandenen Material kaum noch weiter zu kommen; nun setzte die Erschließung Ägyptens durch Napoleon, die Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion und damit die ganz allmähliche Öffnung des mehr und mehr anschwellenden Stromes der national-ägyptischen Literatur der älteren Zeiten ein. Merkwürdigerweise lehnte die junge Ägyptologie sich nur selten an ihre älteren Schwestern an; kannte man die benachbarten Wissenschaften nicht oder wollte man sich nicht von ihnen beeinflussen lassen — jedenfalls sehen wir, daß der universalgeschichtliche Standpunkt, den sich die kritische vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts mühsam erkämpft hatte, für die ägyptische Religion kaum ausgenützt wird und ein großer Teil der wertvollen Erkenntnisse verloren geht.

¹ An analysis of egyptian mythology, London 1819. Darstellung der ägyptischen Mythologie übers. Haymann, Bonn 1837 (Vorrede von A. W. v. Schlegel).

² In England: William Jones; in Deutschland: Fr. Creuzer, P. v. Bohlen, Othmar Frank.

Frankreich. Der Blick des genialen Entzifferers der Hieroglyphen¹ wandte sich naturgemäß auch der Religion zu, die ja durch Jahrhunderte den Kernpunkt des Interesses für das alte Ägypten gebildet hatte; er beschränkt sich auf einige Göttermonographien, versperrt sich aber oft den Weg durch das Bestreben, in den ägyptischen Bildern und Darstellungen wiederfinden zu wollen, was die Griechen aus viel späterer Zeit berichten. Bei seinen Nachfolgern zeigt sich, daß in Frankreich die Tendenz der Vergleichen fortlebte. Nachdem Fr. Chabas² hieratische und Emman. de Rougé³ hieroglyphische Texte gebracht hatten, schossen mit Paul Pierret⁴ und Eug. Lefébure⁵ und Eug. Grébaut⁶ die mythologischen Kombinationen empor; fast alle haben immer wieder den Monotheismus in die unklaren Texte hineingeheimnißt. Unter den Darstellungen aus zweiter Hand erfreut die Skizze des Archäologen Georges Perrot⁷ durch den Anschluß an die vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts und die neue Behandlung des katholischen Theologen V. Ermoni⁸ durch ihre kühle systematische Schärfe. Auf selbständiger Quellenkenntnis beruht die knappe sachliche Zusammenfassung von Jean Capart⁹, während Phil. Virey¹⁰ stark an alten Vorurteilen hängt.

¹ Jean-François Champollion le Jeune, *Le Panthéon égyptien*. Paris 1823.

² *Le Calendrier des jours fastes et néfastes*. Chalon-Paris, ohne Jahr (vor 1856).

³ Angeblich in: *Annales de la Philosophie chrétienne* 20 (1846—47) — mir nicht erreichbar geworden.

⁴ *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, Paris 1875. *Petit manuel de mythologie*, Paris 1878. *Le panthéon égyptien*, Paris 1881.

⁵ *Le Mythe Osirien*, Paris 1874—75, und zahlreiche Aufsätze.

⁶ *Des deux yeux du disque solaire*, in *Rec. de travaux égypt. assyr.* 1 (1870) 72. 112.

⁷ *Gesch. der Kunst im Altertume, I. Ägypten*, übers. Pietschmann (Leipzig 1884) 44—70. ⁸ *La religion de l'Égypte ancienne*. Paris 1909.

⁹ In *Revue du clergé français* 64 (1910) 257—92.

¹⁰ *La religion de l'ancienne Égypte*, Paris 1910.

Den ersten wesentlichen Fortschritt, und zwar einerseits durch kritische Vergleichung, andererseits durch besseres Verständnis der Texte, machte Gaston Maspero¹, an dessen Studien die meisten Arbeiten in Frankreich und dem Auslande noch heute anknüpfen. Leider hat er sich begnügt, die großen Züge der Entwicklung in Essays anzudeuten, ohne Belege für die Sachlage im einzelnen zu geben; die Fachwissenschaft hat vergeblich auf die Begründung und den Ausbau seiner Theorien gewartet, und die Fernstehenden haben sich durch die glänzende Form gern über das Mangeln der Fundamente hinwegtäuschen lassen. Masperos Verdienst ist die Betonung des ursprünglich primitiven und polytheistischen Charakters der ägyptischen Religion und die Verfolgung der Lokalkulte, deren eigenartiges Wesen er an mehreren Beispielen schilderte. Im einzelnen haben sich aber viele der herangezogenen Belege als verfehlt herausgestellt.

England. In England unternahm Sir Gardner Wilkinson² es zum erstenmal nach dem Bekanntwerden der Inschriften, das ägyptische Leben im Zusammenhang darzustellen; seine sachlichen Zusammenstellungen, die an Prichard erinnern, sind auch für die Religion heute noch wertvoll. Die Sammlungen von E. A. Wallis Budge³ gehen nur in bezug auf das Material über sie hinaus. Inzwischen hatte man sich aber auch in England auf die vergleichende Schule besonnen. Bei dem Ägyptologen P. Le Page Renouf⁴ brachte sie freilich unter dem Einfluß von Max Müller ein Suchen nach dem Monotheismus oder Henotheismus hervor, das ihn vieles

¹ Aufsätze aus 1880—93, gesammelt in: *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes I—II* (Paris 1893). *Histoire ancienne I* (Paris 1895).

² *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, London 1837. Second series, 1841.

³ *The Gods of the Egyptians*, London 1904.

⁴ *Lectures on the origin and growth of religion*, London 1880. Deutsche Übers., Leipzig 1882.

falsch deuten ließ. Neuerdings untersucht Alan H. Gardiner¹ die Magie im Anschluß an den Standpunkt der vergleichenden Ethnologie. Nebenher gehen eine Fülle von Heranziehungen des ägyptischen Pantheons zu religionsgeschichtlichen Studien; aber fast alle diese Bearbeitungen sind für dasselbe wenig fruchtbar wegen der mangelnden Quellenkenntnis.

Deutschland. Philosophische Schule. In Deutschland scheint man während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergessen zu haben, daß es jemals eine wissenschaftliche Behandlung der ägyptischen Religion gegeben hatte. Auch nachdem Seyffarth (s. o.) und sein Schüler Uhlemann verschwunden waren, konnte Aug. Gladisch² noch unter dem Beifall zweier Ägyptologen die Lehren des Empedokles Punkt für Punkt in Abhängigkeit zu den ägyptischen setzen.

Unter den aus zweiter Hand schöpfenden Darstellungen sind die Monographien in der systematischen Mythologie von Konrad Schwenck³ nicht übel; Eduard Röth⁴ kommt jedoch mit der Deutung der ägyptischen Götter als philosophischer Prinzipien auf abenteuerliche Spekulationen hinaus. Die weltgeschichtliche Betrachtung von Chr. Carl Josias von Bunsen⁵ mußte an dem Mangel an Material scheitern; von der philosophischen Auffassung der Mythen und Götter hat er sich nicht unabhängig gemacht. Arnold Ruge⁶ spottet darüber, daß jeder Erklärer in der ägyptischen Religion seine eigene gefunden habe, die Engländer sogar die von Oxford; die

¹ Notes on egyptian magic, in Transact. 3. internat. Congress Hist. Relig. (Oxford 1908) 208—10.

² Empedokles und die Ägypter, Leipzig 1858 (Nachwort von Brugsch und Passalacqua).

³ Die Mythologie der Ägypter. Frankfurt a. M. 1846.

⁴ Geschichte unserer abendländischen Philosophie. I. Die Ägyptische und Zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen. Mannheim 1846.

⁵ Ein Blick in die ägyptischen Mysterien, in: Blätter für die literar. Unterhaltung (Leipzig, 12. März 1857).

⁶ Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte. Gotha 1845—57.

Deutschen rühmt er als objektiv, leistet sich dann aber eine kosmologisch-philosophische Deutung des Pantheons, die der Hegelschen Theorie von der „Religion des Rätsels“ alle Ehre macht.

Die Gruppe von Mythologen, die sich noch durchgehend an die griechische Auffassung der ägyptischen Götter anschließen, erfuhr eine unheilvolle Verstärkung durch den ersten Deutschen, der ägyptische Texte in großem Maßstabe verbreitete, freilich in tendenziös zurechtgemachten Übersetzungen: Heinrich Brugsch¹, der sich Plutarchs mystischen Deutungen anschloß. Das Pantheon gliedert sich ihm nur in einige wenige umfassende vielseitige Göttergestalten, die sich an verschiedenen Orten in besonderen Formen offenbaren; so sind die Einzelgötter nichts als abgeleitete Erscheinungen der Hauptgötter. Der Einfluß der unhistorischen Auffassung von Brugsch ist bis heute bedeutend, besonders weil die große Zahl der eingestreuten Übersetzungen den Schein der Zuverlässigkeit erweckt, und mancher Spätere ist in seinen Bahnen weitergegangen, z. B. sein Freund Hermann Gruson.² Victor von Strauß und Torney³ kehrte zu längst überwundenen Phantasien zurück und konstruierte eine gemeinsame Urreligion in Ägypten, Babylon, Griechenland, China und den Veden, deren Mittelpunkt ein „Uranokeanos“ war. In der astral-mythologischen Schule der Gegenwart scheinen die astrologischen Deutungen des 18. Jahrhunderts wieder aufzuleben.⁴

Historische Schule. Inzwischen war in Deutschland eine Schule erwachsen, für welche die theoretische Betrachtung

¹ Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1885—90. Ganz phantastisch ist: Steininschrift und Bibelwort, Berlin 1891.

² Im Reiche des Lichts. Leipzig 1893.

³ Der altägyptische Götterglaube. Heidelberg 1889—91.

⁴ Eduard Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter. I. Leipzig 1896 — und die Panbabylonisten (z. B. Alfred Jeremias).

tung in den Hintergrund trat, und die sich nur bemühte, die ägyptischen Quellen zu erschließen und den wirklich vorhandenen Bestand an Mythen und den Inhalt der Göttergestalten festzustellen. Es ist das Verdienst der deutschen Ägyptologie, nicht nur das Verständnis der Texte und Darstellungen besser fundamentierte, sondern objektiv die Tatsachen herausgearbeitet zu haben, die das grundlegende Material zu allen weiteren Kombinationen bilden. Richard Lepsius¹ sammelte als erster die alten Belege für die verschiedenen Gestalten des Pantheons mit der ihm eigenen systematischen Klarheit, freilich immer noch in Fühlung mit den philosophischen Deutungen der vorangegangenen Generationen, die in einer kosmogonischen Abhandlung² noch stärker hervortritt. Später ordnete der Italiener R. Lanzzone³ die Angaben der schon fast unübersichtbar angeschwollenen Literatur in einem mythologischen Wörterbuch, und Alfr. Wiedemann⁴ stellte die Ergebnisse der Texterklärung in seinen Kompendien zusammen.

Ein neuer Fortschritt knüpft sich an die umfassenden Untersuchungen von Adolf Erman⁵, der die Ägypter selbst schildern läßt, wie ihr Glaube sich ihm darstellt. Er gibt unbefangen die Quellen und ihre eigene Auffassung wieder und nähert sich dadurch Brugschs Ansicht von der Spaltung der großen ursprünglichen Hauptgötter in einzelne lokal fixierte Erscheinungsformen. Hand in Hand mit Ermans selbständiger Beherrschung und feinsinnigem Verständnis der alten Texte und von seiner Auffassung des Pantheons sich wenig entfernend, gehen die zahlreichen Arbeiten der ihm Nahestehenden;

¹ Über den ersten ägyptischen Götterkreis, in Abh. Akad. Wiss. Berlin, Phil.-hist. 1851, 157—214.

² Über die Götter der vier Elemente, ebenda 1856.

³ Dizionario di mitologia egiziana. Torino 1881.

⁴ Die Religion der alten Ägypter, Münster i.W. 1890. Herodots Zweites Buch, Leipzig 1890.

⁵ Ägypten und ägyptisches Leben, Tübingen 1885. Die ägyptische Religion, Berlin 1905; 2. Aufl. 1909.

vor allem die Monographie des Set-Typhon von Eduard Meyer¹, die tiefgreifende Studie von Heinrich Schäfer² über die Osirismysterien und die populären Darstellungen von Georg Steindorff.³

Vergleichende und universalgeschichtliche Schule. Nachdem die deutschen Ägyptologen die Hieroglyphen wieder zum Reden gebracht hatten, machten die ethnologisch geschulten Religionshistoriker ihr Recht der Vergleichung geltend. Richard Pietschmann, wohl vertraut mit der kritischen Schule des 18. Jahrhunderts, löste die ägyptischen Götter von den griechischen los⁴ und wies, in Deutschland seit fast 100 Jahren zum erstenmal wieder, auf ihren afrikanischen Ursprung hin, auf die Verwandtschaft des Götterglaubens mit dem Fetischismus⁵ und auf den primitiven Charakter der ursprünglichen Vorstellungen.⁶ Obwohl der weitblickende Georg Ebers⁷ die Auffassung von Pietschmann, Maspero und Renouf 1893 mit Begeisterung zu verbreiten suchte, sind in Deutschland keine ägyptologischen Untersuchungen auf dieser Basis gemacht. Erst in neuester Zeit haben universalgeschichtliche Zusammenfassungen auch die ägyptische Religion analysiert; bei Hermann Schneider⁸ mit leider unzulänglicher Quellenkenntnis, bei Eduard Meyer⁹ mit souveräner Beherrschung des Materials und seltener kritischer Schärfe.

¹ Set-Typhon. Leipzig 1875.

² Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III., Leipzig 1904.

³ Die Blütezeit des Pharaonenreiches, Bielefeld-Leipzig 1900. The religion of the ancient Egyptians, New York-London 1905.

⁴ Hermes Trismegistos, Leipzig 1875.

⁵ Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, in Ztschr. für Ethnol. 10 (1878) 153—182.

⁶ In Perrot-Chipiez, Ägypten (Leipzig 1884) 805—10.

⁷ Ägyptische Studien (Leipzig-Stuttgart 1900) 139—56. 197—206.

⁸ Kultur und Denken der alten Ägypter, Leipzig 1906.

⁹ Geschichte des Altertums, 2. Aufl. Bd 1, 2 (Stuttgart Berlin 1909).

Abseits liegende Ländergebiete, in denen die vergleichende Religionswissenschaft seit langem ein von innen herauskommendes Interesse gefunden hat, haben uns moderne zusammenfassende Darstellungen der ägyptischen Religion gegeben: Holland, die skandinavischen Länder und die Schweiz. In Holland stehen die älteren Untersuchungen von W. Pleyte¹ noch unter dem Einfluß der philosophischen Deutungen, während in den neueren Darstellungen von C. P. Tiele² die mangelhafte Quellenkenntnis leider oft falsche Urteile im einzelnen veranlaßt hat; das ist noch mehr der Fall bei Conrad v. Orelli.³ In Skandinavien steht die Auffassung des Norwegers Jens Lieblein⁴ durchaus in Fühlung mit der vergleichenden Schule seiner Zeit und er lehnte wenigstens das damals herrschende Suchen nach dem Monotheismus ab; neuerdings hat der Däne H. O. Lange⁵ einen Abriß der ägyptischen Religion gegeben, in dem gründliche Kenntnis der Quellen und Verständnis der ägyptischen Eigenart mit kritischem Urteil vereinigt sind.

B. Gliederung des Pantheons.

Die Gruppen, in welchen die mannigfaltige Götterwelt der Ägypter hier vorgeführt wird, sollen nicht ein System darstellen; sie geben weder eine zeitliche Folge der Entwicklungsstufen wieder, noch schließen sie sich an irgendeine antike Tradition an. Sie fassen eine Anzahl von Gottheiten zusammen, die inhaltlich verwandt sind oder ähnlichen Verhält-

¹ La religion des Pré-Israelites, Utrecht 1862. Lettre à Devéria, Leiden 1863.

² Gesch. der Rel. im Altertum I übers. Gehrich (Gotha 1896) 17—124. Kompendium der Religionsgesch., 3. Aufl. von Söderblom (Upsala), Breslau 1903, 62—91.

³ Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899 (2. Aufl. soll 1911 erscheinen).

⁴ Egyptian religion. Leipzig 1884.

⁵ Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, 3. Aufl. (Tübingen 1905) 172—245.

nissen ihre Entstehung und Ausbildung verdanken; alle ägyptischen Götter sind in ihnen nicht enthalten.¹

I. Primitive Gottheiten.

Es ist ein wesentlicher Charakterzug des ägyptischen Volkes, daß es unbekümmert um die Aufklärungen jeder neuen Epoche die Meinungen und Gebräuche der älteren Zeit konserviert. So drängen sich auch jedem, der ihr Pantheon gliedert, ohne nach einer „Urreligion“ suchen zu wollen, eine Gruppe von Göttern auf, die nicht nur aus sehr alter Zeit stammen, sondern sogar jenen dunklen Jahrtausenden angehören, in denen die Ägypter sich noch nicht über die umwohnenden barbarischen Neger- und Mittelmeervölker erhoben hatten. Aus dieser primitiven Zeit nahm das Volk seine Götter in wenig veränderter Gestalt mit sich, als es aus Jägern und Nomaden zu seßhaften Ackerbauern geworden war und sich die Anfänge einer höheren Gesittung erworben hatte, aus denen es sich zum ersten Kulturvolk am Mittelmeer entwickelte. Die Ägypter der historischen Zeit besitzen und pflegen mit ungewöhnlich zähem Festhalten noch eine Reihe von Göttervorstellungen und -gestalten, die sich nur dann ungezwungen verstehen lassen, wenn man sie jener Urzeit zuweist. Die ebenso aufzufassenden Gebräuche und der Gedankenkreis der Zauberformeln und des Aberglaubens und die Geister des Lebenden und Toten sollen hier ausgeschaltet bleiben, soweit sie nicht auf die Zusammensetzung des Pantheons gewirkt haben.

Tiere. Den Griechen und griechisch Gebildeten, die in Ägypten die geheimnisvolle Religion des Niltales studierten, war das merkwürdigste Rätsel die Verehrung der Tiere; bei allen Andersgläubigen hat bis in die moderne Zeit im Vordergrund die Frage gestanden: wie kann ein hochstehendes

¹ Als Literaturangaben seien für die Monographien von Göttern genannt: Roschers Lexikon der griech.-röm. Mythologie (1911 bis S); Pauly-Wissowa, Realencyclopädie (1911 bis G); die Angaben der in Abschnitt A genannten Darstellungen (durch etwaige Indices auffindbar).

Kulturvolk das stumpsinnige Vieh anbeten?¹ Die klugen Ägypter wichen aus: Tiere sind nur Symbole der Gottheiten. Europäische Erklärer aller Zeiten haben dann die verschiedensten Theorien aufgestellt und wiederholt: man verehere die Haustiere wegen ihrer Nützlichkeit und die schädlichen, um sie zu versöhnen; oder den Tieren wohne eine magische Kraft inne; oder die Gottheit offenbare sich im Tier; oder gewisse Eigenschaften der Tiere erscheinen als göttliche; oder poetische Vergleiche der Götter mit Tieren und der Gebrauch der Tierbilder als Schriftzeichen für Götternamen machen die Tiere verehrungswürdig.

Überblicken wir die Reihe der heiligen Tiere, so fehlt kaum eine Art darin.² Da sind die Haustiere von verschiedenfarbigen Stieren und dem Widder und Ziegenbock bis zu den Gänsen und dem Hund und dem Kater und der Katze; dann vom Felde her die Vögel Geier, Falke, Ibis, Reiher und der seltene Phönix³; am Boden die giftigen Schlangen und Skorpione, die Ratten und der Mistkäfer; im Wasser das Krokodil und verschiedene Fische; draußen am Rande der Wüste Löwe und Löwin, der Wolf und Pavian. Dazu phantastisch ausgestaltete Fabeltiere: Sphinx, Greife und andere geflügelte schnellfüßige Mischwesen, deren Existenz dem Ägypter so selbstverständlich war wie die Gestalt der Seele als Vogel mit Menschenkopf; dazu das phantastische Tier mit Giraffenkopf und einem Pfeil als Schwanz, in dem sich Set offenbart.

Keine Theorie hat ausgereicht, um die Heiligkeit aller dieser Tiere zu erklären. Heute kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß sie Hand in Hand geht mit der Verehrung

¹ Belege aus den Kirchenvätern bei Le Page Renouf, *Lectures on the origin and growth of religion*, London 1880; deutsch: Lpzg. 1882, 1—10.

² Liste nach klassischen Autoren bei Gust. Parthey, *Plutarch über Isis und Osiris* (Berlin 1850) 260—8; Wilkinson, *Manners and customs*, Sec. ser. 2 (1841) Kap. XIV.

³ Wiedemann in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 16 (1898) 89—106.

der Tiere als Fetisch und Totem¹, die jetzt noch in ganz Afrika verbreitet ist² und die einer der wesentlichsten Bestandteile des Glaubens bei den vorhistorischen Bewohnern des Niltals gewesen sein muß.

Das haben wir als Tatsache hinzunehmen, unbekümmert um die Deutungen von philosophierenden Griechen und mittelalterlichen Mystikern. Die Zusammenkoppelung eines gewissen Tieres mit einem bestimmten Gotte ist sekundär auf einer höheren Stufe der Entwicklung der Religion erfolgt, fast ganz unabhängig von dem inneren Charakter der Gottheit und des Tieres, völlig nach Maßgabe der zufällig an dem betreffenden Orte herrschenden Glaubensvorstellungen. So kommt es, daß einem Gotte an einem Orte mehrere Tiere geweiht sind, und daß ein und dasselbe Tier bei mehreren Göttern an verschiedenen Orten auftritt.³

Die Beziehungen zwischen Gott und Tier sind in der historischen Zeit nicht immer von gleicher Art. In vielen Fällen tritt das Tier vollständig an die Stelle des Gottes und übernimmt seine Funktionen; z. B. gilt der Ibis oder Pavian, vor dem der König betet oder opfert, genau so viel wie der Gott Thot selbst. Der Sphinx, der in den königlichen Totentempeln des Alten Reichs die Barbaren niederwirft, ist der kriegerische Gott Sopd in eigener Person. Erzählt es uns doch der Mythos von der geflügelten Sonnenscheibe ausführlich; wie sich der Horus von Edfu in eine Sonne mit Schlangen und Flügeln, dann in einen Löwen mit Menschen Gesicht verwandelte, um die Feinde des Re-Harachte niederzuwerfen. Die gewaltige Kuh, die den Himmel bildend über uns steht, und der Falke, der mit der Sonne im Äther schwebt, sind Tiere und Götter zugleich!

¹ Pietschmann in Ztschr. für Ethnol. 10 (1878) 153—82.

² Joh. Weißenborn in Internation. Archiv für Ethnogr. 17 (1904) 91—175.

³ Wiedemann in Mélanges Ch. de Harlez (1896) 372—80.

In vielen Fällen belehrt uns die Darstellung der Gottheit als Mensch mit Tierkopf über die Zusammengehörigkeit derselben, von der wir sonst kaum etwas wissen; z. B. bei dem Löwenkopf des Nefertem oder bei dem Skorpion auf dem Haupte der Isis. Oft ist die Deutung einer Figur auf eine bestimmte Gottheit unsicher, wenn der Name nicht beigeschrieben ist; z. B. bei Göttern mit Löwen-, Widder-, Falken- oder „Schakals“-Kopf und bei Göttinnen mit Löwinnen- oder Katzenkopf und mit Schlangen auf dem menschlichen oder tierischen Haupte. Die ägyptischen Bildhauer sind in der Tradition der vorhandenen Typen konsequent wie immer gewesen; aber bei der Schaffung derselben in der Frühzeit haben Zufälligkeiten oder Willkürlichkeiten mitgespielt. Denn man findet nie einen Thot mit Pavianskopf oder einen Atum mit Rattenkopf oder einen Amon mit Gänsekopf, obwohl diese Kompositionen noch nicht so gewagt wären, wie die Anfügung eines Käfers auf den menschlichen Hals ist. Die Zusammensetzung des menschlichen Körpers mit dem Stier- und Kuhkopf ist erst unter griechischem Einfluß verwendet worden; aber zur Scheidung von Hunde- und Wolfskopf und von Widder- und Ziegenbockkopf hat man sich auch damals nicht entschlossen.¹

Die späte Zeit hat einen Zug besonders betont, der in den älteren Epochen für den Ägypter noch zurücktrat: das Halten von einem Exemplare oder auch mehreren der dem Gotte geweihten Art im Tempel. Als die Griechen nach Ägypten kamen, hatte sich der Kultus des Apisstieres im Ptahtempel von Memphis bis zur Narrheit gesteigert; die Katzen, die Lieblinge der Bastet von Bubastis, nahmen in einer für Herodot unbegreiflichen Weise überhand, und römische Touristen wie Strabo ließen sich gegen ein besonderes Eintrittsgeld das heilige Krokodil des Sobk im Mörissee vorführen und füttern. Den pietätvoll bestatteten Tieren gab man

¹ Vgl. Ed. Meyer in Ztschr. Äg. Spr. 41 (1904) 97.

wie den verklärten Seeligen Totenfiguren mit tierischen Köpfen mit.¹

Noch eine Funktion versehen die Tiere, bei der vielleicht nicht immer ein bestimmter Gott mitspielt: sie dienen als Wappen und Abzeichen für Städte, Landschaften oder Stämme. Mag das Tier in jener Gegend seit Urzeiten verehrt oder in Begleitung eines Gottes dort besondere Bedeutung erlangt haben — jedenfalls kommen Wappentiere und Feldzeichen mit Tierbildern schon in sehr früher Zeit bei der Repräsentation von Gegenden vor.²

Bäume und Steine. Der Kultus von Bäumen und Steinen findet sich in der Nachbarschaft der Ägypter nicht nur bei den im Fruchtländ lebenden Negeren, sondern in besonderer Ausgestaltung auch bei den semitischen Beduinen³; und in der Tat mußte jeder Kenner der Wüste sagen, daß er dort selbstverständlich sei, wo vereinzelte Bäume und Felsen die einzigen von der Natur gegebenen, weithin sichtbaren Merkzeichen der Landschaft sind. Für die Ägypter der historischen Zeit als Ackerbauvolk sind es naturgemäß die in Feldern oder am Wüstenrande stehenden großen Bäume, besonders die gewaltigen Sykomoren, die ihnen verehrungswürdig erscheinen; aber ihr Baumkultus steht nur selten in so enger Verbindung mit den einzelnen Göttergestalten, er macht einen selbständigen und abgesonderten Eindruck. Bäume müssen in allen Gegenden geachtet gewesen sein: die schematisierende Theologie der Spätzeit hat für jeden Gau einen als heiligen Baum festgesetzt.⁴ Der Tempel von Heliopolis pflegte innerhalb seiner Mauern den Asched-baum, der nicht weniger als der tausendjährige Rosenstock im Hildesheimer Domhof angebetet sein wird; auf

¹ Wiedemann in *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.* 33 (1911) 166—7.

² Loret in *Revue égyptolog.* 10 (1902) 94—101. 11 (1904) 69—101.

³ W. Robertson Smith, *Lectures on the religion of the Semites* (1894) 165 ff.

⁴ Griffith-Petrie, *Two hieroglyphic papyri from Tanis* (London 1889) p. 22.

ihn, der schon am Weltanfang existiert hatte¹, schrieben die Götter die Namen des Königs.² Die Pyramidentexte der 6. Dynastie³ erwähnen eine „Sykomore, auf der die Götter sitzen“, und nicht weniger alt sind der Gott, „der auf dem Ölbaum“ sitzt und die vielfach verehrte Hathor, die „Herrin der Sykomore.“ Häufig beugt sich eine Göttin aus dem Baum⁴, die dem Menschen Wasser und Brot⁵ spendet. Unter den Fetischen hat man das rätselhafte Symbol des Osiris als Baum mit gekappter Krone (Maspero), das des Min als Blumenstrauß (Petrie) gedeutet; schlanke Bäume (Zypressen?) gehören zu Min von Koptos. Die Lotosblüte ist ein Attribut des Nefertem und einer der Schöpfungsmythen erzählt, daß die Sonne aus einer Lotosblüte im Urmeere aufgestiegen sei.

Die Formen der ältesten Gräber und Tempel in Ägypten verraten eine besondere Vorliebe für massive Steingefüge, wie sie sich in den Wüstenfelsen darboten; das kommt in den sogenannten Mastabas, den Gräbern der Könige und Vornehmen, und den aus ihnen entwickelten Pyramiden besonders stark zum Ausdruck. Gelegentlich hören wir von einer Hathor oder einem Gotte, der an der Felsspitze wohnt und bei Napata im Sudan heißt der Gebel Barkal der „reine Berg“. Ein Kultus, der vielleicht in Heliopolis zu Hause ist, hat sich an die Obelisken, ursprünglich wohl nur künstliche Nachbildungen von regelmäßig geformten natürlichen Steinen, geheftet, die irgendwie Symbole der Sonne sind. In gewaltiger Größe bilden sie den Mittelpunkt der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie⁶, deren Götterverehrung in ungewöhnlicher Weise ein Naturdienst war. Große Monolithen in Obeliskenform stellte man vor und in den Tempeln aller Zeiten auf, auch wo keine

¹ Totenbuch ed. Naville, Kap. 17, 54.

² Lepsius, Denkmäler 3, 169.

³ Ed. Sethe 916.

⁴ Vgl. Maspero, Hist. ancienne 1, 84, 1; Erman, Religion² 27.

⁵ Im Schatten alter Sykomoren stellt man heute in Ägypten an den Wegen gern Trinkwasser auf und legt gelegentlich auch Brot daneben

⁶ v. Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re I (1905).

Beziehung zum Sonnengott vorliegt, kleine Modelle gab man den Toten ins Grab mit. Von den alten Göttern scheint auch Min sich in einem Steinkegel unter schlanken Bäumen offenbart zu haben, der dann die Form eines Tempels erhalten hat.

Fetische und Amulette.¹ Die Verehrung von Fetischen ist in Afrika heimisch;² und sehen wir auf die Menge der wunderlichen Symbole und Attribute der Götter, von denen ein großer Teil den Alten wie uns unverständlich ist, so müssen wir ihn auch den Ägyptern von Anfang an zuschreiben — sie haben die Amulette ja auch in ihr Christentum hinübergenommen.³ Die Gestalt einiger Götter, wie Ptah, Sokar, Osiris, Chons und Min, wird zu alten Zeiten als eine ungegliederte Masse gebildet und gezeichnet, die wir nach ihrer späteren Deutung „Mumienform“ zu nennen pflegen; in Wirklichkeit handelt es sich um eine rohe Puppe in Menschenform, wie sie von primitiven Völkern geformt oder umrissen wird, die es weder zu einem besonderen Stil noch feinerer Detaillierung gebracht haben.⁴ Aus der Urzeit stammt auch jenes ungewöhnliche En-face-Gesicht der Hathor, das mit primitiver Stilisierung Frauen- und Kuhkopf vereinigt. Unter den Göttersymbolen ist das bekannteste das Ded des Osiris, sekundär als sein Rückgrat gedeutet, ursprünglich vielleicht ein Baum mit gekappter Krone oder ein künstlicher Pfahl mit Querstäben; dieses Ded wurde in Busiris zu einer bestimmten Jahreszeit unter Zereemonien und Festspielen aufgestellt. Auch Isis hat ein geheimnisvolles Symbol, eine Art Knoten, das sogenannte „Isisblut“. Anubis gehört ein aufgehängtes Fell, vielleicht der Balg seines Tieres, des Hundes. Neit, der kriegerischen Göttin von

¹ Wiedemann, Die Amulette der alten Äg. (Lpzg 1910).

² Betont besonders von Meiners (vgl. S. 64) und Pietschmann (vgl. S. 71); vgl. Wilh. Schneider, Relig. der afrikan. Naturvölker (1891) 169—232 und Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker (1900) 215—46.

³ Wilcken in Arch. Papyrusforsch. 1 (1901) 419—36.

⁴ Vgl. die Figuren bei Jean Capart, Primitive art in Egypt (1905) p. 80. 161—75. 197.

Sais, ist der Schild mit gekreuzten Pfeilen geweiht; dasselbe Symbol, mit verschiedenen aufgesetzten Tierköpfen geschmückt, geht später auch zu anderen Göttern über.¹ Das Zeichen des Min von Koptos hat man als Kerbholz oder Blumenstrauß gedeutet; andere bleiben ganz rätselhaft.

Allen diesen Symbolen ist eigentümlich, daß sie in historischer Zeit untrennbar mit einer Gottheit verbunden sind, aber der Entwicklungsgang ist hier offenbar derselbe gewesen, den wir bei den Tiergestalten fanden: ursprünglich stehen zufällig Gott und Symbol nebeneinander, dann werden sie von der theologischen Erklärung auf einander bezogen und mit einander vereinigt. Diese Symbole und andere, die es nie zu besonderer Bedeutung gebracht haben, werden vom Volke als Amulette gebraucht; sie sollen schützen und Gutes tun, den Lebenden wie den Toten.

In einem merkwürdigen Falle können wir die Entstehung der Verwendung von Mumien-Amuletten in historischer Zeit verfolgen. Die ältesten Ägypter pflegten dem toten König nicht nur seine Frauen, Diener, Zwerge und Hunde mit ins Grab zu geben, sondern auch alle Teile seines Ornates von den Kronen und Kleidern bis zum Thron und den Salbgefäßen, ferner Gebrauchsgegenstände wie die Kopfstütze und die beim Totenritual verwendeten Haken und Opfertafeln. Weniger barbarische und verschwenderische Zeiten vollzogen diese Beigaben in effigie; und so finden wir sie im Mittleren Reiche, als das ganze ursprünglich für den König bestimmte Ritual auf jeden Privatmann angewendet wurde, in dem Gerätefries der Särge. In der Spätzeit gibt man kleine plastische Nachbildungen der Gegenstände, für das Volk meist in billiger Fayence, den Toten in Menge mit. Dabei sind dann auch eine Reihe von Symbolen mit mythologischer Beziehung oder magischer Kraft, die zum Teil sicher in alte Zeit zurückgehen; vor allem Körper-

¹ Naville, *Saft el-Henneh and Goshen* (London 1887) pl. 6, 5.

teile (als Ersatz?) wie Kopf¹, Auge, Arme, Hand, Faust, Finger, Doppelfinger, Herz und Geschlechtsteile; ferner das Horusauge, das im Götterkampf zerstückelt und wieder zusammengesetzt wurde; dann Lebens- und Glückszeichen, die Sonne im Schiff und am Horizont, der Skarabäus und manches andere.²

II. Kosmische Gottheiten.

Für alle früheren Gelehrten waren die Personifikationen der Naturerscheinungen einer der Brennpunkte des Pantheons, auch wenn sie nicht darauf ausgingen, alles kosmisch oder astral deuten zu wollen, oder einen solaren Monotheismus zu suchen; wir können heute nicht anders urteilen, wo uns Naturgottheiten und Ortsheilige die wesentlichsten Faktoren zum Aufbau des Pantheons sind.

Die Vorstellungen von den kosmischen Göttern stammen aus verschiedenen Stadien der Entwicklung des Volkes; teils gehören sie den Urzeiten an, in denen die eben behandelten primitiven Götter entstanden, teils sind sie von einem seßhaften Ackerbauvolke gebildet, das durch seine Beschäftigung zu steter Rücksichtnahme auf die Ereignisse der Natur veranlaßt wurde.

Weltbild.³ Die verschiedenartigsten Vorstellungen vom Himmel stehen nebeneinander. Er ist ein Ozean, auf welchem die Gestirne und Götter in Schiffen fahren; oder eine auf Händen und Füßen gewölbt stehende Frau, deren Leib mit Sternen bedeckt ist und die täglich die Sonne gebiert; oder eine gewaltige Kuh, auf deren Rücken der Götterkönig und

¹ Ein Amulett von afrikanischer Roheit, das vielleicht einen Kopf mit Augen darstellt, ist in der Frühzeit in Ägypten und in Nubien in Gebrauch (Reisner, *Archaeological Report* [*Archaeol. Survey of Nubia*] for 1907—08, Cairo 1910, pl. 70 a 7, 13; p. 331). Capart, *Prim. art* [s. S. 79 Anm. 4] 194—5.

² Schäfer in *Ztschr. Äg. Spr.* 43 (1906) 66.

³ Zuletzt bei Will. Fairf. Warren, *The earliest cosmologies* (New York-Cincinnati 1911).

Weltenherrscher thront. Diese Anschauungen werden von den Dichtern und Zeichnern der historischen Zeit skrupellos miteinander kombiniert, so daß die Schiffe am Bauche der Kuh entlang fahren, das Sonnenkind aus dem Ozean auftaucht usw. Ursprünglich haben wir es uns wohl so zu denken, daß an je einem Orte je eines dieser Bilder festgehalten und ausgestaltet wurde. Als der festere staatliche Zusammenschluß die Theologen nötigte, sich mit der Mannigfaltigkeit abzufinden, trat wohl die eine Lehre mehr zurück, die andere wegen der Macht des Tempels mehr in den Vordergrund; aber im ganzen mußte man die Verschiedenheit unerklärt bestehen lassen. Hier wie überall ist das Konservieren der sich widersprechenden Elemente und der Mangel eines einheitlichen Systems für die Ägypter charakteristisch.

Eine neuere Auffassung¹ betont eine einzige umfassende Himmelsgöttin mit vielen Namen, deren besondere Seiten, an verschiedenen Orten lokalisiert, sich nach verschiedenen Richtungen entwickelt haben. Dieser Vorgang mag sich in einer Zeit abgespielt haben, die weit vor der geschichtlichen liegt; aber der älteste uns erreichbare Zustand ist die Mannigfaltigkeit, in welcher eine Auslese stattfindet. Die Versuche, eine Reihe von Göttinnen aus Etymologien ihrer Namen als Personifikationen des Himmels zu erweisen, kann ich nur als Wiederaufnahme einer überwundenen Methode ansehen²; nach allen anderen Kennzeichen werden diese³ erst im Laufe der Geschichte durch theologische Ausgestaltung zu Himmelsgöttinnen.

¹ Ad. Erman, Die ägyptische Religion, besonders in der 2. Auflage (1909).

² Hathor: „Haus des Horus (= Sonne)“, Isis „Sitz (des Sonnengottes)“, Nephthys „Herrin der Stadt“ (Ed. Meyer Geschichte I² § 187).

³ Und ebenso Nut, Neit, Sechemet, Bastet usw.; ich habe meine Auffassung schon in Zeitschr. Deutsch. Morgenländ. Ges. 64 (1910) 457 ausgesprochen. Auch Pietschmann (in Ztschr. für Ethnol. 10 [1878] 165) hat eine solche Deutung im Prinzip abgelehnt.

Ähnlich liegen die Dinge bei den noch viel zahlreicheren Vorstellungen von der Sonne.¹ Sie ist je nach der Gestalt des Himmels ein Kind oder Kälbchen oder fährt im Schiff, ferner ein Falke, Skarabäus, Löwe, Widder oder Ziegenbock; endlich eine oft geflügelte Scheibe mit Feuer speienden Schlangen; der Sonnengott ist auch der Götterkönig, der mit seinem Stabe von himmlischen Beamten den Weltenstaat regiert. Auch hier hat man eine ganze Reihe von selbständigen Göttern bestimmten speziellen Charakters im Grunde als entartete Sonnengötter gekennzeichnet, während sie diese Bedeutung erst in historischer Zeit, gewissermaßen unter unseren Augen, erhalten zu haben scheinen.

Der Mittelpunkt der Sonnenmythen sind die Entstehung des Gestirnes, der Kampf zwischen Licht und Finsternis und die Schöpfung der Welt. Der Verlauf des Kampfes ist der durch die Natur gegebene: der Lichtgott überwindet den Erzfeind und triumphiert, bis die finsternen Mächte wieder zeitweilig die Oberhand gewinnen. Von den Kosmogonien wird später die Rede sein.

Die Stellung der Sonne im Pantheon ist während der historischen Zeit durch die theologische Ausgestaltung der Götterwelt immer beherrschender geworden. Der Sonnengott, an sich schon eine komplizierte Mischgestalt von uneinheitlichem Charakter, nahm fortgesetzt Lokalgötter der verschiedensten Art in sich auf, so daß es am Anfang des Neuen Reichs schien, als seien sie nichts anderes als er selbst. Amenophis IV. wagte es, den Schritt, der in der Stimmung der Zeit lag, zu vollziehen, nämlich alle Einzelgötter wegzustreichen und ihre Funktionen auf einen neuen Sonnengott zu übertragen, der, von allem mythologischen Beiwerk befreit, nur das Gestirn in seinem sichtbaren Wirken darstellte.² Die

¹ Zuerst erkannt von Maspero [1880] in *Biblioth. égyptolog.* 1 (Paris 1893) 121; Material bei Wiedemann, *Religion* [1890] Nr. 1—4.

² Erkannt von Lepsius in *Abh. Berl. Akad., phil. hist.* 1851, 169—202; seitdem ausgebaut, vgl. Roschers *Lexikon IV* unter „Sonne“ A, IV.

praktische Durchführung dieses künstlich konstruierten Monotheismus, an den sich eine revolutionäre Verweltlichung des Zeremoniells und des Totenkultus, sogar ein neuer Kunststil knüpfte, scheiterte an der festen Organisation der alten Kirche. Wie nahe aber auch die Lehre der Tempelschulen theoretisch einer solchen Auffassung stand, zeigt die Entwicklung der nächsten Jahrhunderte: ganz allmählich werden dem Amonrê von Theben so viele Götter angegliedert und so viele Züge aus dem Geschehen in der Natur angedichtet, daß er am Ende seinem Inhalte nach fast der allumfassende Sonnengott geworden ist, den der königliche Reformator zu schaffen sich vergeblich bemüht hatte.¹

Auch der Mond hat mannigfaltige Gestalten, und abweichende Mythen über ihn stehen unvermittelt nebeneinander. Das Gestirn pflegt man als Neumond zu zeichnen, über dessen schmaler Sichel der am südlichen Himmel deutlich sichtbare dunklere Teil der „Scheibe“ angedeutet wird. Wie bei den Beduinen bis heute und gewiß für immer, so war auch für die ältesten Ägypter der Mond der natürliche Zeitmesser, der ihnen die Monate an die Hand gab. In Schmun (Hermopolis) verband er sich mit dem Lokalgott Thot und seinen Tieren Ibis und Pavian, in Theben als Chonsu „Durchläufer (des Himmels)“ mit einem als Kinderpuppe oder Falke vorgestellten Gott; daraus ergaben sich eine Reihe von mythologischen Kombinationen, z. B. wurde in Schmun der Wesir Thot von dem Sonnengott Re als Mond zu seinem Stellvertreter bei Nacht eingesetzt.

Die großen Sternbilder sind Götter, freilich von niederem Range; teils heißen sie Horus, teils werden sie als Tiere oder Gegenstände gedacht. Einige haben dadurch größere Bedeutung erlangt, daß sie zu großen Göttern Beziehung gewannen;

¹ Der „solare Monotheismus“, den Grébaut (in Rec. de trav. égypt. assyr. 1 [1870] 72—88. 112—31) konstruiert, beruht freilich mehr auf Phantasie als Belegen.

z. B. folgt Isis-Sirius (Sothis) dem Osiris-Orion (Sahu) bei seinem Zuge über den Himmel¹, und der Morgenstern geht als „Gottesverehrerin“ dem Sonnengott voran. Nach dem alten Totenglauben wird ein seliger Verstorbener zu einem der unzähligen kleinen Sterne. Im übrigen sind dem Ägypter der historischen Zeit die Gestirne mehr Gegenstand der Beobachtung als der Verehrung; man scheint nach ihnen die Tempel orientiert zu haben.²

Die ruhige oder bewegte Luft ist Schow und vielleicht auch seiner Gattin Tefênet unterstellt. Von einer Personifikation des fruchtbaren Regens kann bei der Trockenheit des ägyptischen Klimas nicht die Rede sein; im Gegenteil sind es böse Götter, die durch Donner und Blitz erschrecken und die Saaten durch Regen zerstören. Die Genossen des Set, die alten Feinde des Lichtgottes Horus, und der Gewitterdrache Apophis erheben sich gegen die Sonne, die erst nach schwerem Kampfe wieder die Ruhe herstellt.

Die Erde ist ein Gott, der ausgestreckt liegt und aus dessen Leib die Pflanzen emporschießen. Es wäre nur natürlich, wenn der Gegensatz zwischen Fruchmland und Wüste, der die ägyptische Landschaft bestimmt, auch in der Mythologie zum Ausdruck käme; vielleicht spielt bei dem Kampf des Osiris und des Set um die Herrschaft mit, daß sie diese beiden Gebiete repräsentieren. Neben dem Erdgott steht der Nil, jedoch fast nur als personifizierter Fluß, nicht eigentlich als Gott; er gewinnt mythologische Beziehungen erst durch die Identifizierung mit dem Ozean, der als Urgott der älteste der Götter ist. Das Meer, das dem Ägypter nie sympathisch gewesen ist, setzt er wie die Griechen das Chaos an den Anfang aller Dinge; so ist der Ozean der eigentliche Urgott.

¹ Maspero [1888] in *Bibl. égyptol.* 2 (Paris 1893) 17; Roeder in *Ztschr. Äg. Spr.* 45 (1908) 22—30.

² H. Nissen, *Orientalion* (Berlin 1906) 29—60.

Entstehung und Erhaltung der Welt. Es fehlt in Ägypten nicht an Schöpfungssagen; charakteristisch ist auch hier wieder die Existenz von selbständigen Vorstellungen an verschiedenen Orten. Vielen gemeinsam ist die Annahme eines Urozeans, in dem Frösche und Schlangen als Urwesen hausen und in dem die Sonne sich auf einem Berge oder aus einer Lotosblume erhebt. Der Himmel, der ursprünglich mit der Erde verbunden gewesen war, bildete sich, als der Luftgott Schow ihn hochhob und ihn mit erhobenen Armen stützte; wenn Schow auch den als Frau oder Kuh dargestellten Himmel stützen muß, so ergeben diese Übertragungen spaßige Bilder. In einigen Kosmogonien ist es dann der Sonnengott selbst, der die Dinge entstehen läßt. In anderen sind es besondere Schöpfer, die den Menschen und Lebewesen ihre Form geben: z. B. in Memphis Ptah, der auch etwas wie ein Weltei gemacht zu haben scheint; in Schmun Thot, durch seine kluge Rede der Urheber aller Ordnung; in Esne ein Töpfer Chnum, der die Wesen an seiner Töpferscheibe formt.

Die Vorgänge, die den wesentlichen Daseinsinhalt eines Ackerbauvolkes ausmachen, das Säen, Sprossen und Ernten, sowie die Vermehrung der Tiere und Menschen, spiegeln sich an verschiedenen Stellen in der Mythologie wieder. Ein ithyphallischer Zeugungsgott tritt in der Mitte von Oberägypten als Min von Achmim oder Koptos oder Amon von Theben auf, vereinzelt auch an anderen Orten. In Unterägypten ist der begattende Widder und Ziegenbock zum Gott geworden, der auch die Menschen sich vermehren läßt. Erntegöttin ist eine Schlange namens Renenutet, wie man sie bei dem Abmähen des Kornes und an Feldrändern in Menge finden konnte.

Alle diese Mythen und Gestalten sind in historischer Zeit durchtränkt und zum Teil verdrängt durch Osiris, der als Vegetationsgott in Busiris im Delta heimisch ist. Er, der zu-

weilen die Erde selbst zu sein scheint, stirbt im Herbst und wird begraben, um im Frühjahr in der Saat wieder zu neuem Leben an das Licht zu treten. Die Auffassung, deren Verwandtschaft mit syrischen Kulturen auffällt,¹ liegt jenen auch den Griechen bekannten Figuren des Gottes zugrunde, die mit Erde gefüllt und mit Samen besteckt wurden, sodaß Osiris leibhaftig zu grünen begann.²

III. Soziale Gottheiten.

Die Gottheiten, deren Wesen oder Existenz an irgendeine Erscheinung des sozialen Lebens geknüpft ist, können zum Teil schon bei dem nomadischen Volke der Urzeit vorhanden gewesen sein; andere setzen den Zusammenschluß zu Stämmen oder feste Ansiedelungen voraus; ein Teil endlich spiegelt die Organisationen der Gesellschaft wider: den König, die Krieger, Schreiber, Richter und Bauleute, dazu die guten und bösen Glieder der Familie und ihre Schutzgeister.³

Ortsgötter. Wir finden in Ägypten eine Reihe von Gottheiten im ganzen Lande, oder doch an mehreren Orten wiederkehrend, sodaß wir bei der Gesamtheit des Volkes Vertrautheit mit ihnen annehmen müssen. So treten krokodilgestaltige Götter im Delta, Fajjum, Mittel- und Oberägypten überall auf, während sie an einigen dazwischen liegenden Orten verabscheut und verfolgt werden. Widder bzw. Ziegenböcke werden in Mendes, Theben, Esne und Elephantine verehrt; Löwengötter sind über das ganze Delta verstreut. — Eine andere ebenso große Zahl von Gottheiten ist in irgendwelcher Weise mit einer bestimmten Gegend verbunden; z. B. haben die beiden Landeshälften gewisse Schutzgötter: Horus

¹ Vgl. K. Vollers, *Weltreligionen* (Jena 1907) 149.

² G. Daressy, *Fouilles de la vallée des rois* (Caire 1901) No. 24 665, pl. 38.

³ Vgl. für afrikanische Parallelen: H. Visscher, *Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. I. Prolegomena* (Bonn 1911), mit vielen Irrtümern im einzelnen.

von Ober- und Unterägypten oder Set und Horus oder Nechet und Uto entsprechend der weißen und der roten Krone des Süd- bzw. Nordreiches. Ferner tritt ein und dieselbe Gestalt in einem mehr oder weniger zusammenhängenden Gebiet an mehreren Orten auf; z. B. der ithyphallische Zeugungsgott in Oberägypten als Amon von Theben und als Min von Koptos, der auch in Achmim wohnt. Endlich sind gewisse Götter, Tiere oder Symbole charakteristisch für kleine Provinzen; hierher gehören Gauzeichen, Standarten und Ortsabzeichen, in denen zum Teil gewiß uralte wie Fetische verehrte Wesen und Gegenstände fortleben.¹

Ein hierher gehöriger Vorgang ist es gewesen, durch den die ägyptische Religion für immer ihr Gepräge erhielt. Unter den mannigfachen Gottheiten eines Ortes tat sich eine besonders hervor; ihre Verehrungsstätte wurde der Haupttempel der Stadt, und sie übernahm den Schutz über den Ort und seine Umgebung. Bald war sie ein König oder eine Königin über die neben ihr stehenden Gottheiten; man rief sie an, als ob sie allmächtig und fast allein vorhanden sei; sie mußte am Uranfang auch die Welt geordnet und Göttern wie Menschen zum Entstehen verholfen haben. Die Bildung so beschaffener Lokalgötter ist von allen Gelehrten als der wichtigste Faktor für die Entwicklung des Pantheons und die Ordnung der Göttervorstellungen anerkannt. Neben dem Hauptgott eines Platzes blieben die anderen Ortsheiligen bestehen, in ihrer Heimat von einem beschränkten Kreise hoch verehrt, wenn auch von geringerem Ansehen als jene Herren der Stadt, und oft nur für gewisse Funktionen bestimmt; z. B. in Theben neben Amon als Totengöttinnen eine Kuh am Wüstenfelsen und eine Schlange Mert-segert im Sumpf.

Gestalt und Charakter dieser Lokalgötter sind ganz verschieden; hier sind es Tiere (z. B. der zeugende Widder in Mendes, ein Krokodil im Fajjum, ein Falke in Edfu), dort

¹ Loret in *Revue égyptol.* 10 (1902) 94 — 101. 11 (1904) 69 — 101.

kosmische Götter (die Sonne Re-Harachte in Heliopolis, die Luft Schow im Delta, der Vegetationsgott Osiris in Busiris), dazu Urgötter und Schöpfer (der Bildner Ptah in Memphis, der befehlende Thot in Schmun, der Töpfer Chnum in Esne). Andere spiegeln die soziale Ordnung wider als König (Atum in Heliopolis) oder Krieger (Neit in Sais, Upuat in Siut, Sechmet in Memphis), dazu Göttinnen der Freude (Bastet in Bubastis, Hathor in Dendera) und endlich Totengötter (Osiris in Busiris, Sokar in Memphis, Anubis in Siut, Chenti Amentiu in Abydos). Sobald die an einem Orte fixierten Gestalten wieder mit einander in Berührung traten, mußten sie sich auch innerlich beeinflussen. Das ist in weitem Umfange geschehen; die Götter haben von ihren mehr oder weniger entfernten Nachbarn so viele fremde Züge angenommen, daß ihr ursprünglicher Charakter in den meisten Fällen nur schwer, oft kaum herauszuschälen ist.

Der mythische Staat. Die in dem himmlischen Staat versammelten Götter geben ein Abbild des irdischen. Hier wie dort herrscht ein König (Atum von Heliopolis), der thronend dem Wesir (Thot von Schmun) seine Befehle erteilt. Der letztere hat auch die Schrift erdacht, und ihm steht eine weise Göttin (Seschat) zur Seite, die bei Tempelbauten die Meßpfähle absteckt und in der Bibliothek für die heiligen Schriften sorgt. Eine Göttin des Rechtes sitzt bei dem Abwägen der Worte des Menschen am Zünglein der Wage; Richter pflegen ihre Priester zu sein. — Die priesterliche Theologie hat sogar eine Königsfolge der verschiedenen Götter vor den menschlichen Dynastien mit Angabe ihrer Regierungsjahre erfunden; sie ist von den Alten allen Ernstes in ihre amtlichen Königslisten übernommen worden.¹

Der König hat auch einen General, der für ihn seine Feinde niederwirft (Horus von Edfu in dem Mythos von der

¹ Behandelt von Maspero [1890] in *Biblioth. égyptol.* 2 (1893) 279 — 96.

geflügelten Sonnenscheibe); einzelne Götter haben sich besonders bei dem Kampf gegen die Apophisschlange hervorgetan (Set in der Sonnenbarke).¹ Andere sind von Beruf Krieger wie der Wolf Upuat (Wep-wawet) von Siut, der dem Heere „die Pfade öffnet“. Sechmet von Memphis ist die „gewaltig Furcht einflößende“ Löwin, die bei einem großen Morden beinahe das ganze Menschengeschlecht vernichtet hätte; deshalb stellt man sie gern zusammen mit der Stirnschlange des Re, vor deren Feueratem alles niederfällt. Neit von Sais ist eine Bogenschützin, vielleicht libyschen Ursprunges. — Eine selbständige Herrschersage lebt in Busiris fort: Osiris, ein wohlthätiger König der Vorzeit, wurde von seinem bösen Bruder Set beseitigt, bis sein Sohn Horus nach schwerem Kampfe den väterlichen Thron besteigen konnte.

Gelegentlich ist der Kreis der Götter durch die Großen der Erde erweitert worden. Zunächst ist der König seit uralter Zeit nach einer allgemein-orientalischen Vorstellung ein Wesen, das in der Theorie kaum noch irdisch ist und an göttlicher Macht Anteil hat; der verstorbene König, der seinen ganzen Hofstaat und gefüllte Magazine mit ins Grab nimmt, wird dann wirklich zu einem Osiris, lebt auf wie jener und herrscht im Jenseits weiter. Später wird dieser Glaube auf jeden Privatmann übertragen, aber das Mäntelchen der Göttlichkeit, das man ihm umhängt, ist zu fadenscheinig, als daß es sein Wesen zu einem übermenschlichen zu machen vermöchte. Wirkliche Götter hat die Theologie oftmals aus Königen gemacht, z. B. bei der Einführung der Könige Sesostri III. und Ramses II. in Nubien; ebenso der Volksglaube im Fajjum, dessen Gott Pramarras² der alte König Amenemhät III. (Dyn. 12) ist. Die Könige der schon mythisch gewordenen Urzeit treten später als geisterhafte „Seelen“ wieder

¹ Die Mythen in Roschers Lexikon IV unter „Sonne“ C, I—VI.

² Röm. Zeit; Rubensohn und Spiegelberg in Zeitschr. Ägypt. Spr. 42 (1905) 113 und 43 (1906) 85.

auf.¹ — In vereinzeltten Fällen sind Weise der Vorzeit den Unsterblichen beigesellt: aus einem menschenfreundlichen Wesir Imhotep der 3. Dynastie wurde in ptolemäischer Zeit ein Heilgott und Sohn des Ptah von Memphis²; Amenophis Sohn des Hapu, der Baumeister des Königs Amenophis III. (Dyn. 18), erhielt durch die Ptolemäer einen Tempel in der Totenstadt von Theben³; die nubischen Tempel der ptolemäisch-römischen Zeit sind reich an vergötterten Menschen, die zum Teil gewiß nur Heilige des betreffenden Ortes waren.

Familien. Die Götter werden zu Familien zusammengeschlossen; aber es sind wunderlich verschiedenartige Gestalten, die sich einander zugesellen müssen. Der Herr eines Ortes erhält, damit er nicht allein sei, eine Gemahlin; z. B. der Bildner Ptah von Memphis die grimmige Sechnaet, die mit ihm nichts als die Heimat gemeinsam haben kann, oder der Chnum von Elephantine die nubischen Lokalgöttinnen Satis und Anukis. Findet sich keine selbständige Göttin, so wird sie aus dem Wesen des Gottes heraus konstruiert (Jusas als Gattin für den mit sich selbst zeugenden [ägypt. jws'] Atum von Heliopolis), oder man holt eine ihm dem Wesen nach verwandte Göttin aus der Ferne (Neit die Mutter des Re aus Sais für den Schöpfer Chnum in Esne). Ist die Lokalgotheit eine Göttin, so gesellt man ihr ein Kind zu (Ahi bei Hathor von Dendera), da natürlich niemand mächtiger sein darf als sie.⁴ In einigen Fällen bildete man wirkliche Familien, die berühmten Triaden, aus nicht zusammengehörigen Elementen; z. B. wurde Amon und Mut, den Urgöttern in Theben, der Mond Chonsu als Kind zugesellt. Etwas organischer passen Osiris, Isis und Horus (aus Busiris) zueinander, in denen das ideale Familienleben dramatisiert ist.

¹ Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte (1903) 16.

² Sethe, Imhotep (1902).

³ Sethe in Aegyptiaca (Festschr. f. Ebers) 110.

Das Familienleben findet dann weiter einen Ausdruck in mannigfachen Gottheiten. Zwei freundliche Göttinnen, Hathor von Dendera und Bastet von Bubastis, sind insbesondere Schützerinnen der Frauen und eines manchmal recht ausgelassenen Liebeslebens. Merkwürdige Geister, ein schwangeres Nilpferd (Toëris) und ein nackter geschwänzter und vollbärtiger Greis, stehen der Gebärenden bei; sieben Hathoren warten das Kind und geben ihm unter Prophezeiungen seinen Namen. Das typische Kind, immer mit dem Seitenzöpfchen und dem Finger im Mund dargestellt, ist Harpokrates. Der alte Götterkönig Re spielt in zahlreichen Mythen die Rolle eines Greises, der nach tatenreichem Leben die Führung der Geschäfte jüngeren Kräften hat überlassen müssen.

Ein schwacher Versuch der ägyptischen Theologen, den Wirrwar des Pantheons in ein einheitliches System zu gliedern, hat zur Aufstellung der Gruppen und Klassen von Göttern geführt, die in der griechischen Überlieferung wie bei den älteren Gelehrten¹ so viel Unheil angerichtet haben. In Heliopolis scheint man zuerst eine Neunheit (pśd.t) von großen Göttern gebildet zu haben, nach deren Beispiel in den übrigen Tempeln die vorhandenen Gottheiten zu einer Gruppe zusammengestellt wurden, die den gleichen Namen (pśd.t) erhielt, obwohl sie bald mehr, bald weniger als neun Glieder hatte.

IV. Totengötter.

Die Gottheiten, denen das Schicksal des Menschen nach seinem Tode anvertraut ist, haben in Ägypten eine Bedeutung, gegen welche die Wichtigkeit jeder anderen Gruppe zurücktritt, ausgenommen vielleicht die kosmischen und den Sonnengott.² Aus der ägyptischen Literatur wie aus der griechischen Überlieferung und aus den Gräbern der Könige und Privat-

¹ z. B. Brugsch, *Religion und Mythologie* (1888 bzw. 1891); besser Lepsius in *Abh. Berl. Akad.*, phil. hist., 1851, 167 ff. und Maspero [1890] in *Bibl. égyptol.* 2 (1893) 337.

² So auch Maspero [1880] in *Bibl. égyptolog.* 1 (Paris 1893) 121.

leute, die zu allen Zeiten mit großem Aufwand und im Gegensatz zu den leichten Wohnhäusern „für die Ewigkeit“ hergestellt sind, wissen wir ja zur Genüge, wie besorgt man um die Erhaltung des Leichnams war. Offenbar geht ein großer Teil der dem Totenkult zugrunde liegenden Vorstellungen und Gebräuche in die Urzeit des Volkes zurück; der Glaube an das Wiedererscheinen der Geister der Toten und ihre Wanderung in andere Körper, sowie ihre Verehrung sind auch anderen afrikanischen Völkern vertraut.¹

Die meisten ägyptischen Totengötter sind Tiere, die man draußen am Wüstenrande nahe den Gräbern sah. Mehrfach ein liegender Hund; er heißt in Abydos Chenti Amentiu „Erster der Westlichen (d. h. der Toten)“, in Siut Anubis und ist der liebste Totengott der ältesten Zeit. Nachdem der Fetisch von Busiris, ein Pfahl oder Baum, sich als Osiris zum König des Totenreichs und zum Repräsentanten des Wiedererwachens der Pflanzen im Frühling wie der Toten im Jenseits entwickelt hatte, trat dieser aller Orten an die Stelle des Hundes.² Er zog auch die beiden Wölfe Upuat in seinen Mythos, die in Siut seit alter Zeit den Toten zum Grabe geleitet hatten. In Memphis stand die gewaltige Totenstadt unter dem Schutze eines Falken Sokar, der mit ausgebreiteten Flügeln im Sande lag; die primitive Darstellungsweise der Frühzeit machte aus ihm eine unförmliche Masse mit einem Falkenkopf darauf. Auch Sokar mußte sich zu einer Form des Osiris stempeln lassen; sein Heiligtum, die unterirdischen „Gänge“ von Sakkâra (Serapeum), fielen Osiris und endlich dem Serapis anheim. In Theben empfing eine hinter einer Felsecke hervortretende Kuh (Hathor) den Toten in der westlichen Wüste; auch eine Schlange, die sich dort aufrich-

¹ z. B. Wilhelm Schneider, *Religion der afrikan. Naturvölker* (Münster i. W. 1891) 108 ff. 161; Fritz Schultze, *Psychologie der Naturvölker* (Leipzig 1900) 261 ff. 308 ff.

² Das Vordringen des Osiris von Busiris aus ist erkannt von Maspero 1888, zusammengefaßt in *Histoire ancienne* 1 (1895) 129—31.

tete, namens Mert-Segert, „die das zum Schweigen Bringen (= den Tod?) liebt“, gehörte zu den mächtigen Wesen dieser Gegend.¹

Der Bestand an Gestalten und Sagen ist bei den Totengöttern in historischer Zeit mannigfach erweitert und verändert worden. Je länger man den Göttern überhaupt diene, desto mehr zog man sie alle zum Segen der Abgeschiedenen heran. Der Hauptgott der Stadt mußte für sie sorgen, da er ja theoretisch für allmächtig galt. Jede andere Gottheit gab, was eben besonders in ihrer Macht stand: der Luftgott Schow frische Luft, der Sonnengott Re-Harachte das Sonnenlicht; kleine Hausgötter und zahllose Amulette übten ihren Schutz aus und ließen es an den Bedürfnissen des täglichen Lebens nicht mangeln. Eine Übertragung in großem Stile fand statt, als zunächst der König, später jeder Tote mit jenem Osiris von Busiris identifiziert wurde; indem er das Leben des Gottes noch einmal erlebte, wurde ihm Isis zur fürsorgenden Gattin und Horus zum rächenden Sohn; seine Mutter, die Himmelsgöttin Nut nahm ihn zu sich, und er setzte sich auf den Thron als Herrscher der Götter und Toten. In Anlehnung an das Wiederaufleben der Natur nach totenähnlicher Ruhe und an das Schicksal der gestorbenen Menschen feierte man die Mysterien des Osiris als Festspiele, in denen dargestellt war, was der Gott einst erlebt hatte: sein Auszug als König und seine Ermordung durch seinen Bruder Set, der von seinem Sohne Horus gestraft wird; Osiris erwacht zu neuem Leben und übernimmt die Herrschaft im Reiche der Toten.²

C. Schluß.

Zusammenfassung. Fassen wir das Bild der Entwicklung des Pantheons zusammen, das sich bei den einzelnen Gruppen ergeben hat. Für die Urzeit müssen wir eine große

¹ Maspero in *Bibl. égyptol.* 2 (1893) 402; Capart in *Revue de l'Univ. de Bruxelles* 6 (1900 — 01).

² Heinr. Schäfer, *Die Mysterien des Osiris in Abydos* (1904).

Zahl von Gottheiten annehmen, deren Charakter und Wirkung ziemlich beschränkt sind; einige von ihnen sind dem ganzen Volke vertraut, andere gehören einem kleinen Bezirk an. In dieser Mannigfaltigkeit findet eine Auslese statt durch das, was wir bei Lebewesen den „Kampf um das Dasein“ oder das „Überleben des Passenden“ nennen würden. — Unbedeutende Götter werden aufgesogen von umfassenden, die durch die politische Macht ihrer Gläubigen zur Ausbreitung kommen. Die großen Gottheiten werden vielseitig, erhalten zahlreiche Namen und Eigenschaften, und ihre Verehrer können zu der Meinung gelangen, als sei ihr Gott der einzige und ein allmächtiger. So kommt erst durch die sekundären Identifikationen ein monotheistischer Zug in die ägyptische Theologie¹, der aber nirgends das polytheistische Gebäude umgeworfen hat.

Bei dieser Entwicklung des Pantheons ist der ursprüngliche Charakter der einzelnen Göttergestalten stark verschleiert worden; auf den alten Kern hat man so viele Züge und Mythen aufgepflanzt, daß dieser durch das Dickicht der mannigfaltigen fremden Vorstellungen hindurch kaum zu erkennen ist. Kosmische Götter, die in allgemeiner Form dem ganzen Volke gemeinsam sind, werden in einer bestimmten Erscheinung an irgendeinem Orte angesiedelt, die alten Lokalgötter erhalten universale Erweiterung — kurz jede einzelne Gestalt wird vielseitig und kompliziert. So kommt es, daß auch die älteste uns erreichbare Form der Götter meist schon verschiedenen Gebieten angehört: Osiris ist Ortsheiliger von Busiris, ein kosmischer Vegetationsgott, ein sagenhafter wohlthätiger König und Herrscher der Toten; der Sonnengott, in Heliopolis angesiedelt, ist Schöpfer, Götterkönig und Weltherrscher zugleich; Thot, der sich in Ibis und Pavian offenbart, ist der

¹ Richtig erkannt schon 1775 von Meiners, Versuch (oben S. 64 Anm. 4) S. 274; dann vergessen und erst von neueren Vergleichern wieder betont.

Mond, ein Schreiber und schaffender Urgott. Bei allen diesen komplizierten Gottheiten vermag nur theoretische Kombination die zugrunde liegenden einheitlichen Charakterzüge zu erschließen. — Endlich haben die Versuche der genealogischen Gruppierung des Pantheons die alten Verhältnisse vollends verwirrt; Gottheiten erscheinen in verschiedenen Genealogien, und haben wir nicht anderweitige Zeugnisse für ihre Verwandtschaft, so ist kaum etwas darauf zu geben, wenn sie als Eltern, Kinder oder Geschwister zusammengestellt werden.

Blicken wir von dieser Auffassung des ägyptischen Pantheons auf die im Eingang geschilderten Deutungen zurück, so drängt sich zunächst auf, daß wir ihm heute nicht mehr irgendeine einseitige Tendenz zugrunde legen werden; es ergibt sich als das Produkt einer Fülle von verschiedenartigen Strömungen, die den Forschern die Formulierung an die Hand gegeben haben von Fetischismus, Totemismus, Animismus und Manismus, von Monotheismus und Polytheismus, von Theologie und Volksglauben. Alle diese Züge finden sich auch in der ägyptischen Religion, und es ist gegenüber anderen Religionen lehrreich zu sehen, wie sie in ihr zutage treten.

Ursprung. Man pflegt die ägyptische Religion eine bodenständige, im Niltal erwachsene zu nennen. Eine Reihe von Zügen ist auch wirklich in seiner einzigartigen Landschaft entstanden, wie das Aufsteigen der Sonne aus der Ostwüste und ihr Niedergang zu den Toten im Westreiche, das Leben der Götter in Schiffen und die Verehrung der Wüstentiere. Aber die wesentlichen Elemente scheinen in zwei größere Zusammenhänge zu gehören. Die grobsinnlichen Vorstellungen vom Kosmos und dem Walten der Natur, der Gebrauch von Fetischen und Amuletten, sowie Göttern in Tiergestalt, ferner der primitive Toten- und Geisterglaube — das sind Züge, die ähnlich auch bei anderen afrikanischen Völkern, besonders den

Ägypten im Süden benachbarten, wiederkehren.¹ Eine andere Gruppe setzt höhere Intelligenz voraus und weist nach Norden; es ist die geistige Deutung der groben primitiven Vorstellungen vom Kosmos und den Mächten der Natur, der idealisierende Gehalt der Mythen und die individuelle Ausgestaltung der Götterpersönlichkeiten mit einem leisen Hang zum Monotheismus, endlich die ethische Verwendung des Glaubens an eine Auferstehung und das Jenseits.

Die merkwürdige Mittelstellung Ägyptens zwischen Afrika und den Nachbarn im Norden, die sich hier ergab, ist uns auch auf anderen Gebieten wohlbekannt. Die ägyptische Sprache ist entstanden durch Aufpfropfung eines semitischen Idioms auf einen Boden, der den Berber- und ostafrikanischen Sprachen nahestand.² In der Kunst sehen wir einerseits primitive grobstilisierte und symbolische Formen und kolossale massive Hüttenbauten, wie sie nach Afrika passen. Andererseits eine konsequente Zeichenweise und realistische Porträts, Verwendung der Töpferscheibe und Anfertigung von Steingefäßen; ferner in der Architektur eine leichtere Bauweise und feinere Technik mit Verwendung von Pfeilern und Säulen, durch welche alle erst die älteren Ansätze zu einer wirklichen Kunstübung wurden; dazu die Erfindung der Hieroglyphenschrift. In der Flora und Fauna kennen wir mannigfache Wanderungen von Kulturpflanzen und Haustieren nach Ägypten, besonders von Arabien über das Rote Meer. In der Rasse endlich, über die sich die Anthropologen noch nicht haben verständigen können, scheint das wenigstens sicher zu sein, daß neben den Negeren, die von Süden zu allen Zeiten

¹ Vgl. die Berichte von Carl Meinhof in diesem Archiv 7 (1904) 487 und 11 (1908) 547.

² Neuerdings stellt Erman (Ägypt. Grammatik⁵, Berlin 1911, § 1) die Faktoren Ägyptisch, Semitisch, Ostafrikanisch, Berber als Zweige eines in Arabien heimischen Grundstammes hin; vgl. die Betonung der Völker kaukasischer Rasse in Nordafrika im Gegensatz zu den Negeren bei Ed. Meyer, Gesch. des Alt.² I § 165.

znströmen, im Norden ein anderes, feiner organisiertes Element mit den Vorbedingungen zu höherer Intelligenz vorherrscht, das von Libyen oder Syrien her Zuzug erhalten mag.

Um welche Völker es sich bei diesen Mischungen handelte und wie viele es waren, werden wir wohl nie ergründen. Im Süden wohnen heute, und soweit wir in die Vergangenheit zurückblicken, die jetzt bis in die prähistorische Zeit erschlossen ist, Negervölker, die den Nubiern nicht fernstehen; diese besitzen das ganze Niltal oberhalb des ersten Kataraktes und kehren, von den Sudanesen unterbrochen, wieder in den Nuba-Bergen im Inneren von Afrika. Im Nordwesten von Ägypten verbreiten sich libysche und berberische Stämme über die ganze Wüste; sie haben in historischen Zeiten oft das Delta überschwemmt, zeitweise sogar völlig beherrscht. Im Nordosten ist der Weg nach Syrien offen und nach Arabien, der großen Völkerwiege, von der Völkerwellen von erstaunlicher Kraft und Wirkung ausgegangen sind. Diese drei Faktoren sind in der Geschichte Ägyptens stets bedeutungsvoll gewesen und waren es wohl auch in der Urzeit¹; ihre Wirkungen wird man in den ägyptischen Lokalreligionen mit Recht suchen dürfen.

¹ Ich möchte das Gebiet der allgemeinen Erörterungen nicht verlassen, ohne den Wunsch nach Verständigung mit Religionsforschern anderer Wissenschaften auszusprechen. Unsere wesentliche Aufgabe, der ich mich wieder zuwende, scheint mir die Herstellung von exakten Monographien der Göttergestalten (begonnen in Roschers Lexikon der griech.-röm. Myth. IV) und die Herausgabe von literarisch durchgearbeiteten Übersetzungen der religiösen Literatur (in Vorbereitung); so werden wir die Religion der historischen Zeit auch in den Einzelheiten besser verstehen lernen.

Zwei Richtungen im Judentum

Von S. A. Horodezky in Bern

Religiöse Gesetze und religiöse Gefühle — zwischen diesen beiden herrscht keine Eintracht. Während die Gesetze durch die religiösen Gefühle bedingt sind — denn ohne die innere religiöse Seele wären die Gesetze nur ein dürres Gerippe ohne Lebensgeist —, während die Gesetze nach dem Gefühle verlangen, weil sie nur darin ihr Ziel und ihren Bestand finden können, sind im Gegenteil die religiösen Gefühle den vielen Gesetzen abhold und bäumen sich immer wieder gegen sie auf.

In der Tat ist zwischen dem religiösen Gesetze und dem religiösen Gefühle ein tiefer Unterschied nicht zu verkennen. Das Gefühl ist frei, im Herzen begründet, und kennt keine Grenzen. Das religiöse Gefühl ist gut und nachsichtig und kennt keine Pedanterie, während das religiöse Gesetz wie eine Last auf den Geist drückt und seine Freiheit beschränkt. Das Gesetz befiehlt, streng und herrisch verfährt es, ohne Erbarmen; das religiöse Gefühl ist volkstümlich: in jedermanns Herzen kann es eine Stätte finden; es ist aufrichtig ohne äußeren Zwang, weder verheißt es, noch straft es, aus reiner aufrichtiger Liebe ist es Gott ergeben und nicht aus Hoffnung auf Lohn. Dem religiösen Gesetze dagegen kann nicht jedermann in gleichem Maße nachkommen, obschon es für das gesamte Volk ist, und der Gesetzgeber keinen Unterschied unter den Menschen machen wollte. Das Gesetz schmuggelt sich hinein, indem es dem Menschen alles Schöne im Diesseits und im Jenseits für die Übung guter Taten verspricht; dem Gesetze zufolge wird der Gottesdienst aus Furcht oder aus Hoffnung auf Lohn geübt. Das religiöse Gefühl ist frisch, blühend, lebendig; es folgt immer der Entwicklung des

Menschen und der Zeit. Das Gesetz aber ist ver mummt und versteinert; allmählich wird es auch seines religiösen Gefühles bar, denn das Gefühl schreitet vorwärts und das Gesetz bleibt zurück, leer und hohl wie ein seelenloser Körper.

Das religiöse Gefühl offenbart sich als eine emporsteigende Bewegung. Es kommt weder von außen, noch drückt es von oben herab, es entwickelt sich in der Form einer volkstümlichen, freien und inneren Bewegung. Zwar nimmt diese Bewegung sogleich die Gestalt des äußeren Gottesdienstes an, aber eines Gottesdienstes, der mit dem inneren Geiste des Volkes übereinstimmt. Das Gesetz dagegen offenbart sich als eine Strömung, die von oben herabkommt: gelehrte Gesetzgeber scheuen keine Mühe, um Propaganda unter dem Volke zu machen und es durch ihre Autorität zu zwingen, ihre Meinungen und ihre Gesetze anzunehmen.

Die religiösen Gesetze und die religiösen Gefühle sind zwei Grundlinien, die sich in den verschiedenen Epochen der Geschichte Israels kennzeichnen: zwei Richtungen, die, seitdem das jüdische Volk besteht, sich in seiner Geschichte verfolgen lassen. Die eine stammt aus dem Bestreben, die religiösen Gesetze und die religiösen Lehren zu entwickeln; die andere aus dem Wunsche, das religiöse Gefühl, den Glauben und die Lehre des Herzens zu vervollständigen. Die erste offenbart sich als die Wirkung der Beamten und Bureaukraten, der Verstandesmänner und Gelehrten, wie Gesetzgeber, Priester und Rabbiner; die andere als Kundgebung der Mehrzahl des Volkes, das an der Verfassung des religiösen Kodex keinen Anteil nimmt, ja dem die vielen Gesetze nur zur Last sind, weil es nach freiem Gottesdienste, nach dem Glauben des Herzens und Gefühls sich sehnt. An der Spitze dieser Mehrzahl standen die Propheten, die Agadisten, der Messianismus, die Kabbalisten und zuletzt die Schöpfer des Chassidismus.

In der Tat ist das jüdische Volk kein „Volk des Buches“, des religiösen Buches und der religiösen Gesetze, wie es von

verschiedenen Seiten behauptet wurde; es ist vielmehr ein Volk des Gefühls. Ein Volk, bei dem das Mysterium sein ganzes Dasein umfaßt und das sein Schaffen der Mysterien niemals eingestellt hat: im Buche Moses, bei den Propheten, bei den „Sibyllen“ und bei Philon, in den Agaden, in der Kabbala und im Chassidismus; ein Volk, das auch für andere Völker religiöse Mysterien geschaffen, das das Prophetentum erzeugt und den Messiasgedanken entwickelt hat — ein solches Volk kann kein „Volk des Buches“ genannt werden, des längst zurecht gelegten Buches, in dem religiöse Gesetze für jede Einzelheit des Lebens, des Denkens und des Glaubens im voraus bestimmt sind. Die Religion eines solchen Volkes ist vielmehr in ihrem innersten Kerne frei, denn sie kommt aus dem Herzen und hat ihre Begründung im Gefühl. Die ganze Geschichte Israels bewegt sich fast nur um diesen einen Zentralpunkt: die Auserwählten der Nation kämpfen im Namen des Gefühls und der Freiheit des Herzens gegen alles Bestehende, gegen alles Angenommene und Zurechtgelegte.

I

Die Propheten waren die ersten, die das Judentum auf das Gefühl und auf den Glauben des Herzens begründet hatten; sie waren auch die ersten, die ihm die Moral und die Sittenlehre zur Grundlage gaben. Mit aller Energie protestierten sie und lehnten sich gegen bestimmte Gesetze auf, die den religiösen Geist des Volkes verschrumpfen und versteinern. Allerdings finden sich bereits in den Büchern Moses sittliche Anschauungen, die bis heute als Muster gelten können, aber in diesen Büchern sind die Dinge noch untereinander vermengt und neben erhabenen Aussagen wie: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“¹ und „Einerlei Recht soll unter Euch gelten für den Fremden wie für den Landesein-

¹ Lev. 21, 18 (die Zitate aus dem alten Testament sind nach der Übersetzung Kautzschs angeführt).

geborenen“¹, findet sich darin auch folgende Aussage: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.² Einerseits das Kapitel „Und heilig sollt Ihr sein“³, an das fast „alle Grundsätze der Bibel sich anschließen“⁴, andererseits die „Verdammung“⁵ und das Kapitel des „Fluches“⁶. Nur in den Büchern der Propheten gewahren wir ein großes unvermengtes und geklärtes Licht; in der Religion der Propheten vernehmen wir Ideen der absoluten Moral und Gerechtigkeit, die mit der Liebe zum allgemeinen Leben verknüpft sind. Hier sehen wir die wahre Religion des alten Testaments, die vollkommene und vollendete, von deren Macht und Stärke bis auf die Gegenwart die Welt erfüllt ist.⁷ Nicht allzu leicht fiel es den Propheten durch ihre Lehre, die eine Lehre des Herzens ist, auf das Volk zu wirken; das Volk war in Gesetzen und äußerlichen Traditionen versunken, und diese Gesetze erdrückten seinen inneren Geist. Deshalb erscheinen die größten der Propheten einerseits als Zerstörer, andererseits als Inauguratoren: mit den Gesetzen und Traditionen, die im Volke ihre Wurzeln schlugen, ohne einen moralischen Nutzen auszuüben, wollen sie aufräumen; dagegen lehren sie einen neuen und richtigen Weg, den das Volk, um nicht zu irren, einschlagen soll. Sie sind kühn genug, um sogar gegen bestimmte Gesetze, die in den Büchern Moses enthalten sind, zu protestieren.⁸ Dem gegenüber sind sie unablässig bemüht, das Volk zu höherer Gesinnung, zur Reinheit der Moral und der Sitten zu erziehen, indem sie ihm wiederholt einschärfen, daß nur auf diese die Religion begründet sei. Der Prophet Hosea mahnt die Priester: „Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich und nach seiner Verschuldung steht ihr Verlangen“ — und was verlangt

¹ Lev. 24, 22.² Exodus 21, 24.³ Lev. 19.⁴ Sifro, Kedoshim.⁵ Deuteron. 27.⁶ Lev. 26, Deuteron. 28.⁷ C. Cornill *Der israelitische Prophetismus* S. 178. Straßburg 1906.⁸ K. Marti *Geschichte der israelitischen Religion* S. 179—183. Straßburg 1907. Vergl. W. Bousset *Das Wesen der Religionen* S. 120. Halle a. S. 1903.

sein Gott? „denn an Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, an Gottes Erkenntnis und nicht an Brandopfern“.¹ Der Prophet Micha fragt: „Gefallen Jahwe etwa tausende von Böcken, unzählige Bäche Öls?“ — Und er antwortet: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt: und was fordert Jahwe von dir außer recht zu tun, dich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott.“² Der Prophet Jesaja ruft im Namen Gottes: „Ich bin satt der Widderbrandopfer und des Fettes der Mastkälber, und an dem Blute von Farren, Lämmern und Böcken habe ich kein Gefallen.“ „Eure Neumonde und Feste mag ich nicht; sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde sie zu tragen.“ — Dagegen predigt er: „Lernt Gutes tun! Trachtet nach Recht! Bringt die Gewalttätigen zurecht! Verschafft den Waisen ihr Recht! Führt die Sache der Witwen.“³ — Und der Gott des Tritojesaia fordert: „Ungerechte Fesseln abnehmen, die Bande des Joches lösen, Zerschlagene frei ausgehen lassen und jegliches Joch sprengen, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und umherirrende Elende ins Haus hineinführst, daß wenn du einen Nackenden siehst du ihn bekleidest und deinem Fleische dich nicht entziehst.“⁴

Die Propheten pflegten mit den Gesetzen sparsam zu verfahren, ja sie liebten es überhaupt nicht, sich mit dem Aufstellen von Gesetzen zu beschäftigen. Die meisten Propheten sahen den wichtigsten Bestandteil ihrer Religion nicht in den Gesetzen. Nicht sie waren es, die sich geäußert haben: „Denn wahrlich ich sage Euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein.“⁵ Nicht sie

¹ Hosea 4, 8. 6, 6.

² Micha 6, 8.

³ Jesaja 1, 11. 14, 17.

⁴ a. a. O. 58, 67.

⁵ Matthäus 5, 18. Vergl. a. a. O. 23, 23. Lukas 11, 42. An die Galater 2, 9, 11—13. (Die Zitate aus dem neuen Testament sind nach der Übersetzung von K. Weizsäcker angeführt.) Siehe E. v. Hartmann *Die Selbstzersetzung des Christentums* S. 43—45, 56. Berlin 1874. Well-

meinten: „Denn wer das ganze Gesetze hält, aber in einem Stücke fehlt, der ist es ganz schuldig geworden.“¹ Für die Propheten ist das Grundprinzip der Religion die Gesinnung: Reinheit des Herzens und der Sitten, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit.² Die Propheten rufen ihrem Volke und allen andern Völkern zu, die Fahne dieser geklärten und erhabenen Religion hochzuhalten.

Die Propheten waren nicht engherzig; sie wollten ihre Religion der ganzen Menschheit mitteilen; das „Gottesreich“ der Propheten ist für alle. Nicht das Christentum hat zum ersten Male das Wort verkündet: „Es ist hie kein Unterschied unter Juden und Griechen, es ist aller zumal ein Herr reich über alle, die ihn anrufen“³, sondern schon 700 Jahre vor ihm predigten die Propheten diesen Gedanken. „An jenem Tage, sagte Jesaia, wird Israel der Dritte sein nach Ägypten und Assyrien, ein Segen inmitten der Erde. Gesegnet hat es der Herr Zebaoth also: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und meiner Hände Werk Assur und mein Erbgut Israel.“⁴ „Ich wandle den Völkern ihre Sprache, ruft ein anderer Prophet, in eine lautere, daß sie allesamt den Namen des Herrn anzurufen wissen, ihm einmütig zu dienen.“⁵ „Der Ewige wird König sein über die ganze Erde. An jenem Tage wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig.“⁶ Der Prophet Jesaia, in seinen erhabenen Visionen über den Weltfrieden, spricht nicht nur zum Volke Israel, sondern zu allen Völkern. „Kein Volk

hausen *Einleitung in die Drei Ersten Evangelien* S. 113—114. Berlin 1905. W. Hess *Jesus von Nazareth* S. 25. Tübingen 1906. B. Kellermann *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums* S. 18—20. Berlin 1906.

¹ Jakobus 2, 10. Vergl. An die Galater 2, 11—13.

² K. Marti *Die Religion des Alten Testaments* S. 62. Tübingen 1906.

³ Römer 10, 12. Siehe Stade *Geschichte des Volkes Israels* II S. 588. Berlin 1888. O. Holzmann *Christus* S. 85—86. Leipzig 1907.

⁴ Jesaja 19, 24—25.

⁵ Zephania 3, 9.

⁶ Secharia 14, 9. Siehe *Christentum und Judentum* in: Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur. Berlin 1906.

erhebt mehr gegen das andere das Schwert, nicht lernen sie fürder Krieg.“ „Da werden sie ihre Schwerter zu Sensen schmieden, ihre Speere zu Winzermessern.“¹ Auch die Messias-idee, die durch die Propheten so erhaben entwickelt worden, ist für die ganze Menschheit gedacht.²

Es ist wahr, wir hören da und dort bei den Propheten, daß das Volk der Israeliten eine zentrale Rolle unter den Völkern spiele; aber dies widerspricht nicht ihrem religiösen Universalismus. Israel gilt nur für das geistige Zentrum, von dem die wahre Religion nach allen Seiten hin ausstrahlt. Wann aber dereinst alle fremden Völker das Heidentum abwerfen, wird der Gott der Propheten Ein Gott sein für alle Völker³ und „Gottes Haus wird Ein Gebethaus für alle Völker sein“. „Auch wenn ein Fremder, der nicht von deinem Volke Israel ist, aus fernen Landen kommt, um deines großen Namens, deiner mächtigen Hand und deines ausgestreckten Domes willen, und in diesem Hause betet, so höre auf ihn vom Himmel, dem Sitze deiner Wohnung und tue alles, was er von Dir erfleht“⁴ usw. Ja Gott ist sogar bereit, aus den fremden Völkern seine Priester und Leviten zu wählen. „Auch von ihnen nehme ich mir Priester und Leviten, spricht der Herr.“⁵

Und wahrlich nicht vergebens erscholl ihr Ruf: ins Herz aller Völker drang er und fand dort seinen Widerhall. Bereits fünfhundert Jahre vor der Geburt Christi, während die Exilierung der Juden nach Babylonien erfolgte, begann das Judentum sich in allen Ländern der Diaspora durch die dorthin kommenden Juden zu verbreiten.⁶ Zu Ende des Zeitalters des

¹ Jesaja 2, 4.

² H. Cohen *Die Nächstenliebe im Talmud* S. 7. Marburg 1888.

³ Siehe M. Güdemann *Jüdische Apologetik* Kap. 3. Glogau 1906.

⁴ I. Könige 8, 41—43. II. Chron. 6, 32. ⁵ Jesaja 66, 21.

⁶ W. Bousset a. a. O. S. 129. Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 8. J. Eschelbacher *Das Judentum und das Wesen des Christentums* S. 104—121. Berlin 1908. W. Staerk *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II S. 45—59. Leipzig 1907.

zweiten Tempels machte das Judentum enorme Eroberungen; den größten geistigen Triumph aber feierte es über Rom, über die stolze Besiegerin des jüdischen Volkes, die ihm grausam seine Freiheit geraubt hatte, auch sie mußte stillschweigend ihr Haupt vor dem Judentum beugen.¹ Das war ein großer majestätischer Moment in der Geschichte Israels. Große, gewaltige Möglichkeiten boten sich damals dem Judentum, und wären damals an seiner Spitze Männer gestanden, die den Gang der Geschichte gehörig verstanden hätten — das Judentum hätte dann die ganze Welt erobern können. Und wie grundverschieden hätte sich alsdann der Gang der allgemeinen menschlichen Geschichte und derjenige des Judentums gestaltet! Leider fanden sich damals solche Männer nicht, ja es wurde zu jener Zeit überhaupt eine Reaktion im geistigen Leben des Judentums fühlbar. Die Lichtstrahlen der Propheten fingen allmählich zu erlöschen an, der volkstümliche, freiheitsliebende Gott der Propheten verschwand; und an dessen Stelle trat der Gott der Gelehrten, ein Gott der Gesetze und der Umzäunungen. Und als am Ende des Zeitalters des zweiten Tempels und ungefähr zweihundert Jahre nach dessen Zerstörung die Völker in einer Übergangsperiode lebten, ihre Götter verloren hatten und nach dem Gotte Israels verlangten, nach dem Gotte der absoluten Moral, der Gerechtigkeit und der Gesinnung — da stießen die Häupter des Judentums die Völker von sich. „Am selben Tage stellten sie 18 Verbote auf“² und errichteten damit neue Umzäunungen um das Judentum. Es ist nun begreiflich, daß andere Völker dem umzäunten und umgrenzten Judentum sich nicht anschließen konnten. Wenn auch hie und da eine Äußerung fiel, die den Völkern die Annahme des Judentums zu erleichtern schien, ihnen den Übergang durch das Tauchbad allein ohne Beschneidung gestattete³, so verlor

¹ Siehe Schürer *Geschichte des Jüdischen Volkes* usw. III S. 115—122. Leipzig 1898. Eschelbacher a. a. O.

² Talmud babli, Sabbath 13b.

³ T. b. Jebamoth 46a.

sich eine derartige Äußerung in dem Wust der erschwerenden Urteile über die Aufnahme der Proselyten. Da kam das Christentum, das eben die Lehren der Propheten sich angeeignet, denen es aber heidnische Elemente hinzugefügt¹, um sich dem Geschmacke derjenigen Völker anzupassen, die sich von der Last ihrer Erbschaft noch nicht vollständig frei gemacht hatten, und erbte das reine geklärte Judentum. Wohl drangen die sittlichen Ideale und Anschauungen des Judentums der Propheten durch das Christentum in das sittliche Leben der Völker ein und verursachten darin eine Umwälzung, die bis zu unserer Zeit besteht. Diese Ideale und Anschauungen aber verloren ihre ursprüngliche Bedeutung, sie nahmen nun eine fremde Umhüllung an, die mit dem Geiste und dem Wesen des ursprünglichen Judentums nicht mehr übereinstimmte.

II

In jener Epoche stieg aus dem Volke der Juden ein leuchtender Stern empor, der als der echte Erbe der Propheten angesehen werden kann — das war der „alte“ Hillel (140 v. Chr.). Aus Babylonien kam er nach Palästina, um sich den heiligen Lehren zu widmen. Als er aber den Geist gewahr wurde, der unter den Gelehrten herrschte, als er merkte, daß den Lehren der Propheten durch sie Gefahr drohe, daß deren Beschäftigung darin bestehe, den Turm der Gesetze zu vergrößern und immer neue hinzuzufügen, unternahm er es, das schwere Joch zu erleichtern. Unter sein Banner traten viele Jünger, die wie er bemüht waren, die Last der Erschwerungen zugunsten der Allgemeinheit zu verringern. Aber nicht bloß in dieser Hinsicht war Hillel der echte Nachfolger der Propheten, sondern auch in bezug auf sein Verhältnis zu den Völkern, die beim geistigen Judentum ihre Zuflucht suchten. Als eines Tages zu ihm ein Fremder trat und ihm erklärte, er wolle das Juden-

¹ C. Cornill, Aufsatz im Buche *Das Christentum* S. 10—11. Leipzig 1908. K. Vollers *Die Weltreligionen* S. 97, 124, 152—154.

tum annehmen, da äußerte sich Hillel kurz und bündig: der Zweck des Judentums sei die Wahrung der gesellschaftlichen Pflichten, und die Erfüllung der Gesetze seien nur Mittel zu diesem Zweck. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst — in diesem Gebote seien alle Lehren der Bibel enthalten, alles übrige sei bloß Kommentar dazu.“¹ Hillel forderte die Reinheit der Moral und der Sitten: „Du sollst den Frieden lieben und nach ihm streben, sollst die Menschen lieben und sie in die Gotteslehre einzuweihen suchen.“² Er selber war ein Muster der Tugend und der Bescheidenheit. Über seine Wohltätigkeit und seine Freigebigkeit bildeten sich die verschiedenartigsten, wunderbarsten Legenden. So lautet eine: „Ein verarmter Adelige wurde von Hillel in sein Haus aufgenommen, und es war nun Hillels Bestreben, ihm all den Aufwand zu verschaffen, den der Adelige im Hause seines Vaters genossen hatte, damit dieser nichts vermisste. Auch ein kostbares Roß kaufte er für seinen Schützling und einen Knecht stellte er ihm zur Verfügung, der vor ihm herlaufen sollte. Eines Tages ging der Knecht aus und der Adelige wollte nun spazieren fahren, da unternahm es Hillel die Stelle des Knechtes zu vertreten und lief vor dem reitenden Günstling drei Meilen zu Fuß.“³

Über Hillel lautet die Sage: „Alle seine Taten waren zu Ehren Gottes.“⁴ Er war ein Liebling des Volkes. Seine Sprichwörter und Aussagen waren allgemein bekannt. Viele der Fremden kamen, um die Lehren Israels beim alten Hillel kennen zu lernen. Liebenswert empfing sie dieser und bekehrte sie ohne Schwierigkeiten zum Judentum — diese Bekehrten wurden vom Volke „die Bekehrten Hillels“⁵ genannt — während sie Schammai, einer der an der Spitze stehenden Pedanten und Gesetzanhänger, grimmig abgestoßen hatte.⁶ Man

¹ T. b. Sabbat 31 a.² Aboth I.³ T. b. Kethuboth 67 a.⁴ T. b. Beza 16 a.⁵ Aboth D'rabbi Nathan Kap. 15.⁶ T. b. Sabbat 31 a.

kann sich wohl die Erbitterung der pedantischen Partei gegen Hillel und gegen seine Beziehungen zu den Interessen des Judentums leicht vorstellen. Aber die Persönlichkeit Hillels, seine sittlichen Handlungen und seine außerordentliche Bescheidenheit dienten als Schutz gegen die Anfälle der Gegner. Denn das Volk glaubte, „daß Hillel ebenso wie Moses würdig sei, der Offenbarung theilhaftig zu werden, nur daß das Zeitalter es nicht verdiene“.¹

Anders gestaltete sich das Verhältnis der Pedanten zu einem anderen großen Manne — Elischah b. Abuah — (135 n. Chr.), der es wagte, gegen ihre Lehren und Gesetze in den eifrigsten Kampf zu treten. Leider ist es uns nicht möglich, die wahre geistige Gestalt dieses hervorragenden Mannes ins richtige Licht zu rücken; seine Gegner hatten es darauf abgesehen, ihn zu diskreditieren, und die meisten seiner Schriften wurden durch sie vernichtet. Durch dieses Vorgehen sind uns alle Quellen zu seiner Biographie wie überhaupt zu allen Zeugnissen seiner Anhänger verschlossen. Wir wissen nur, daß er kühn und unerschrocken gegen die Anhäufung der Gesetze auftrat. Auf die Legenden aber, die die Gegner dieses Mannes zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tode verbreiteten, ist nicht viel Gewicht zu legen. Die Tatsache allein, daß ein Gelehrter wie der Rabbi Meier, der „seinesgleichen in seinem Zeitalter nicht hatte“, der „den Sinn der Gelehrten im Gesetze aufklärte“,² zu den Jüngern dieses Mannes gehörte und sein Anhänger blieb, auch nachdem letzterer zum „Abtrünnigen“ wurde — diese Tatsache allein zeigt ebenso die Größe des Mannes wie die Stärke und Bedeutung seines Einflusses. Elischah b. Abuah begann seine Tätigkeit mit der energischen Bekämpfung der Lehren und Gesetze seiner gelehrten Zeitgenossen. Er sah ein, daß diese Gelehrten nur Kasuistik trieben und dabei das Volk mit einer Menge der nur für den Gesetzgeber erwünschten Gesetze überschütteten, und empörte sich

¹ T. b. Sanhedrin 11a.

² T. b. Erubin 13a.

dagegen. Nun nahm er den Kampf auf. In die Talmudschulen pflegte er zu kommen und die jungen Leute, die ihre Tage damit zubrachten, Kasuistik zu treiben, suchte er zu überzeugen, daß sie ihre Zeit nur umsonst vergeuden, zu Müßiggängern herangezogen werden und besser täten, eine Tätigkeit zu wählen, die sie zu ernähren imstande wäre.¹ Und seine Worte fanden Anklang. Elischah b. Abuah begnügte sich aber nicht mit bloßen Protesten gegen seine Zeitgenossen. Was er theoretisch lehrte, führte er praktisch durch. Im Widerspruch zu den Anschauungen der Religionslehrer störte er die Sabbatruhe, indem er auf seinem Esel ritt, das tat er sogar am Versöhnungstag, der zugleich ein Sabbat war.² Diese Tat erschütterte die Gemüter. Ein solches Wagnis, einen solchen Protest hatten auch seine Gegner nicht erwartet. Hätte er nur theoretisch gegen sie polemisiert, sie würden dann vielleicht keinen Anstoß an seinen Theorien genommen haben. Er aber beging eine Tat: er widerlegte ihre Lehren öffentlich. Da konnten sie nicht mehr stillschweigend vorübergehen. Sie erdichteten nun allerhand unglaubliche und frevelhafte Geschichten, die zu ihrem Träger Elischah hatten, z. B. er habe Talmudisten gemordet, er habe Prostituierte angesprochen, er habe die Römer überredet, die Juden zu zwingen, am Sabbat Arbeiten zu verrichten.³ Außerdem bemühten sie sich, seinen Namen vergessen zu machen — sie nannten ihn „Acher“⁴ — ein anderer — und seine Lehren zu vernichten. So verfuhr der talmudistische Synod mit einem seiner größten Mitglieder.

Es gelang diesem Synod aber doch nicht, den Geist seiner Gegner zu unterdrücken; schließlich brach er doch durch —

¹ Talmud Jerusalemi, chagiga 2. Midrasch schir H'schirim rabba I, 4.

² T. b. chagiga 15 a.

³ a. a. O. Jerusalemi.

⁴ a. a. O. Babli. Vergl. P. Smolenskin *Am Olam*. J. H. Weiß *Dor W'dorchord* II S. 125—129. Wilna 1895. S. Rubin *Jalkuth Salomo* S. 17—27. Krakau 1896.

nämlich die Agadisten. In der Agada ertönt der Widerhall der Propheten, in ihr erlebt der Geist des Prophetentums seine Auferstehung; durch sie vernehmen wir wiederum ein lebendiges vom Herzen strömendes Wort, das den Geist belebt und ermuntert. Nur die Agadisten sind die geistigen Erben der Propheten. Einerseits führen sie wie die Propheten den Kampf gegen die Versteinerung der Gesetze und ihre unendliche Anhäufung, anderseits suchen sie wie ihre Vorbilder den Geist aufzumuntern und das Gefühl zu steigern. Die Agada ist die Seele des Volkes. Sie gewährt ihm Trost und Mut in Kampf und Leid. An den Sonn- und Feiertagen wie an den Fasttagen, während das Volk in den Synagogen versammelt war, pflegte der Agadist hinzukommen und dem Volke die Gotteslehre und Moral zu predigen. Seine Predigten pflegte er mit allerlei Beispielen und Märchen, mit Anspielungen und mit verschiedenen Deutungen der Bibel zu vermengen und sie mit Humor und Witz auszustatten. Es war nicht die Art des Agadisten, religiöse Gesetze seinen Zuhörern vorzutragen¹, sondern er pflegte wie der Prophet ehemals die Liebe zum Nächsten und zum Volke, die Liebe zur Wahrheit wie auch andere gute Sitten, die den Geist des Menschen erheben, seinen Zuhörern einzupflanzen. Der Agadist appellierte an das Gefühl des Volkes, ermunterte und ermutigte seinen Geist; und das Volk fand auch immer Gefallen am Agadisten und hörte aufmerksam seinen Predigten zu. Pflegte ein Agadist eine Stadt zu besuchen, so strömte das Volk von allüberall her, um ihn zu hören, kam aber ein Halachist, da besuchten ihn nur einzelne, die Gelehrten²; wohlbegreiflich, denn der Agadist war dem Volke nahe und mit ihm geistig verwandt. Wie ein Vater mit seinem Kinde pflegte er mit dem Volke umzugehen. Die Macht der Agada war so groß, daß sie auch auf die fremde Literatur einen Einfluß

¹ T. J. Herijuth: „Weder verbietet der Agadist noch gestattet er, weder sagt er unrein noch rein.“

² T. b. Sota 40 a.

übte: ihre Spuren sind bei den Häuptern der Kirchenliteratur und in den Lehren Mohammeds anzutreffen.¹

Die Agada im allgemeinen war gegen die Halacha im Talmud. Während die Halacha das Judentum nur auf das Studium und auf das Gesetz begründete, stellte es im Gegenteil die Agada lediglich auf das religiöse Gefühl und auf den Glauben des Herzens ab. Ihr Sprichwort lautet: „Der Barmherzige (Gott) wünscht das Herz“.² Während die „Halachisten“ im „Obergemach“³ sich einzusperren pflegten, um dort Gesetze fürs Volk aufzustellen, scheuten sich ihre Zeitgenossen, die Agadisten, nicht, Kritik an Moses selber zu üben.⁴ Und nicht allein die Persönlichkeit Moses wird von der Agada einer Kritik unterzogen, sondern auch seine Bücher. Zu diesem Zwecke legte die Agada ihre Kritik dem Gegner Moses in den Mund: Korach, der nach den Aussagen der Bibel ein Zeitgenosse Moses und ein Zeuge all der „Wundertaten“, der Offenbarung Gottes auf dem Berge Sinai war und der trotzdem über Moses murrte; für diesen Zweck der Agada der allergeeignetste Mann. Die Agada benutzt ihn tatsächlich und schreibt ihm ihre Worte zu. Korach wäre nach den Agadisten der erste, der gegen die Gesetze Moses auftrat und in ihnen einen Schaden fürs Volk sah. Er habe Moses angeklagt, dieser hätte nur zu seinen und seiner Familie Gunsten Gesetze aufgestellt. „Als man uns die zehn Gebote gab, spricht der Agadist im Namen Korachs, da hatte sie jeder von uns direkt vom Berge Sinai vernommen — nur die zehn Gebote waren da und weder Gebote über „Opferkuchen“, noch Priestergeschenke, noch Quasten haben wir vernommen. Nur um die Herrschaft an sich zu reißen und seinem Bruder Aron Ehre zuteil werden zu lassen, hat er dies alles hinzugefügt.“ Besonders scharf spricht der Agadist im Namen

¹ Siehe H. Weiß a. a. O. III S. 109—115. M. Güdemann *Religionsgeschichtliche Studien* S. 99 usw.

² T. b. Sanhedrin 106 b.

³ T. b. Sabbat 13, Menachoth 41.

⁴ T. b. Berachoth 32a. Menachoth 29b. Midrasch rabba II. Kap. 83, IV. Kap. 19.

Korachs über das Gesetz „Priestergeschenk“. So erzählt er: „Eines Tages kam eine Witwe und zwei Waisen, die ein Feld besaßen, und wollten das Feld ackern, da sagte Moses: „Du sollst nicht Ochse und Esel zusammen zum Pflügen verwenden“¹; als sie säen wollten, sagte er: „Du sollst nicht dein Feld mit zweierlei Arten (von Samen) besäen“², als sie ernten wollten, sagte er: „eine Nachlese sollt ihr lassen“³. Als sie eine Scheuer machen wollten, sagte er: „Priestergeschenk, erste Zehnte und zweite Zehnte sollt ihr geben.“⁴ . . . Es blieb nun der Witwe nichts übrig als das Feld zu verkaufen. Sie tat es und kaufte zwei Lämmer, um aus ihnen einen Nutzen zu ziehen und sich mit deren Wolle zu bekleiden; als die Lämmer gebaren, kam Aron und forderte: „Die Erstlinge sollt ihr mir als Lohn geben, denn so befahl Jehova: „Jedes Erstgeborne usw.“⁵ . . . Und als die Zeit eintraf, da sie die Lämmer zu scheren hatte, sagte er: „Das Vorzüglichste von der Schur deiner Schafe hast du ihm zu geben.“⁶ Da konnte die Witwe nicht mehr diesen Forderungen nachkommen und beschloß die Lämmer zu schlachten und sie zu verzehren. Als sie sie aber schlachtete, da sagte Aron: „Das Vorderbein, die beiden Kinnbacken und den Magen sollt ihr mir geben.“⁷ Da klagte die Witwe: „Habe ich auch die Lämmer geschlachtet, den Mann werde ich doch nicht los. Die Lämmer sind für mich im Banne.“ Aron aber erwiderte: „Da sind sie also ganz mein, denn so sprach Jehova: Alles Gebannte soll dir gehören.“⁸ Und er nahm die Lämmer und ging fort und ließ die Witwe und die Waisen klagend zurück. So verfuhrten sie mit diesen Elenden, indem sie sich auf Jehova beriefen.“⁹

Die ungeheure Wirkung, die diese Schilderung des Agadisten in allen ihren Einzelheiten auf das Volk machte, ist

¹ Deut. 22, 10.

² Lev. 19, 19.

³ a. a. O.

⁴ Deut. 12, 17.

⁵ Deut. 15, 19.

⁶ Deut. 18, 4.

⁷ Deut. 18, 3.

⁸ Num. 18, 14.

⁹ Jalkut Simoni *Korach*.

leicht begreiflich. Allerdings fügt der Agadist zu dieser Erzählung hinzu: „Korach wäre ein Spötter gewesen“, durch diese Äußerung schwächte er aber nicht im mindesten den Eindruck ab, den die Erzählung selbst machte, und es ist zweifelhaft, ob es seine Absicht war, ihn zu verringern. Und daß der Agadist tatsächlich sich kritisch den Gesetzen gegenüber verhält und ihr ewiges Bestehen leugnet, ist auch daraus zu schließen, daß er ausdrücklich betont, „in der Zukunft werden die Gesetze aufgehoben, selbst dasjenige der verbotenen Speisen“.¹

Die Halachisten konnten wohl mit den Agadisten nicht übereinstimmen, denn letztere erschienen ihnen als gefährliche Feinde. Deshalb weigerten sie sich, ihnen den Titel „Rabbi“ zu verleihen und nannten sie „Agadisten“.² Es half aber nichts: das Volk war der Agada zugeneigt. Und als die Halachisten sich davon überzeugten, versuchte mancher unter ihnen, sich auf dem Gebiete der Agada zu betätigen, um dadurch die Gunst des Volkes zu gewinnen. Sie versuchten im Geiste des Volkes und seinen Gefühlen gemäß zu sprechen; da vernehmen wir Worte, die im Munde der Halachisten sonderbar klingen. Auch Rabbi Aschai, der Redakteur des Talmuds, und seine Jünger versuchten, nachdem sie sich überzeugt hatten, daß die Agada beim Volke beliebt und die Halacha ihm zur Last sei, die Agada und Halacha untereinander zu mengen, um durch die Agada auch die Halacha beim Volke beliebt zu machen.³

Allein die agadistischen Reden der Halachisten konnten keinen Anklang im Herzen des Volkes finden. Dem Volke war es nur zu wohlbekannt, daß der Halachist, sobald er das Katheder verlassen hat, von dem er soeben agadistische Vorträge hielt, sofort zu den Disputationen zurückkehren und seine Beschäftigung — Gesetze anzuhäufen — fortsetzen würde. Die

¹ T. b. Nidda 61 b. Midrasch Schochar tob 146.

² T. J. Massiroth 1, 3. Siehe J. H. Weiß a. a. O. III S. 117.

³ S. A. Horodezky *Milchemeth Haregesch W'hassechel* (in Zeitschrift Haschiloach 1908).

Talmudisten selbst äußerten sich in ähnlicher Weise über einen der größten Halachisten — Rabbi Akiba —, der nebenbei auch agadistische Vorträge zu halten pflegte: „Akiba¹, wie kommst du zur Agada? Kehre zu N'ga'im und Ahaloth zurück“², d. h. nur dort ist dein eigentlicher Platz.

Bemerkenswert ist es, daß auch Rabbi Akiba, das Herz der Halachisten, ebenso erklärt hatte: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst“, das sei ein wichtiger Grundsatz der Bibel.³ Allerdings ist der Ursprung dieser Idee bereits in der Antwort Hillels an den Bekehrten anzutreffen, nur daß sie bei Rabbi Akiba, der ein ausgesprochener Halachist war, eine ganz andere Form annimmt. Nämlich anstatt wie Hillel zu sagen: „du sollst deinen Nächsten lieben“ usw.: das sei der Inbegriff des ganzen Judentums — sagt Rabbi Akiba, das sei nur ein „Grundsatz“, d. h. einer der vielen wichtigen Grundsätze des Judentums. Wohlbegreiflich, denn die Absicht Hillels war, die Grundlage des Judentums ins Herz zu verlegen, d. h. das Judentum auf die Liebe zu begründen, während Rabbi Akiba seinerseits sich eben nicht anders äußern konnte, als er es in Wirklichkeit tat; denn ihm war die Hauptsache im Judentum das Gesetz und die religiöse Handlung, die Liebe dagegen nur ein Grundsatz des Judentums, wenn auch einer der hauptsächlichsten. Diese letztere Anschauung über den Wert der Sitten war offenbar die der meisten Halachisten, selbst in ihrer vorübergehenden agadistischen Periode. Deswegen verfehlten auch ihre agadistischen Reden, die allerdings sittlich und erhaben waren, den Zweck, den sie verfolgten. Sie übten, weil sie nicht ins Herz drangen, keinen Einfluß aus.

Anders gestaltete sich die Wirkung, die von denjenigen Agadisten ausging, welche sich ausschließlich der Agada widmeten. Sie kannten das Volk und scheuten keine Mühe, um die Gestaltung seiner Sitten und die Bereicherung seines

¹ T. b. Chagiga 14a. Sanhedrin 67b.

² Halachistische Auseinandersetzungen.

³ Sifro *Kedoshim*.

seelischen Lebens zu fördern. Sie kannten den Geist des Volkes und seine Bestrebungen und wußten mit ihm eins zu sein. Und das Volk kannte sie ebenfalls und liebte ihre verlockenden und anziehenden Predigten. Dergleichen Agadisten traten im Zeitalter der ersten und der letzten Tanaiten, insbesondere im Zeitalter der Amoraiten auf. Das Verfahren der Halachisten, die nur Kasnistik pflegten und sich in Disputationen ergingen, empörte die Agadisten und sie sagten das klipp und klar heraus. Rabbi Simloi, einer der bedeutendsten unter ihnen, der in seinen öffentlichen Predigten die Halachisten wegen der Beschwörung der Gesetze auf das Volk angriff, war der erste, der gegen das Verbot „Öl der Heiden“¹ Einspruch erhob und den Nasi Rabbi Jehuda zu überreden suchte, das „Brot der Heiden“² zu gestatten. Und der Nasi würde auch diesem Verlangen Folge geleistet haben, wenn ihn nicht die Angst vor den Halachisten zurückgehalten hätte. Dieser Rabbi erklärte dem Volke: „613 Gebote sind Moses überliefert worden, David führte sie auf 11, Jesaia auf 6, Micha auf 3, Amos auf ein einziges zurück, nämlich auf das: „Strebe nach Gottes Erkenntnis und lebe darin.“³ Er protestierte gegen diejenigen, die das Judentum bloß auf das Gesetz allein zu begründen suchten. Ihm gilt das Judentum als eine Lehre des Herzens, die „ihren Anfang und ihr Ziel in der Wohltat sieht“.⁴ Kein Wunder, daß ein Mann wie dieser im Lager der Halachisten verleumdet wurde; überall hieß es, Rabbi Simloi erfülle nicht alle Gebote und Gesetze. Raw ließ folgendes Urteil über ihn fallen: „Rabbi Simloi sei aus Ludai und die Ludaier verhalten sich geringschätzig zu den Gesetzen der Gelehrten.“⁵

III

Der Talmud war abgeschlossen (um 400 n. Chr.), die äußeren Gesetze und die Manifestationen des Gefühls — die Halacha und die Agada — waren nun in Einem Buche ver-

¹ T. J. Aboda sara 2.

² T. b. Aboda sara 37.

³ T. b. Makkoth 23b.

⁴ Midrasch rabba I Kap. 8.

⁵ T. b. Aboda sara 36. Siehe Weiß a. a. O. III S. 116—120.

quickt. Der letzte der Amoraiten war hingeschieden und die Gaonim sollten nun ihre Erbschaft antreten, d. h. dem Volke Wegweiser werden.

Welch dringendes Bedürfnis machte sich beim Volke, namentlich zu jener Zeit, nach verständnisvolleren Lehrern geltend, die seinen Geist zu ermuntern verstanden, die ihm in seiner geistigen Niedergeschlagenheit hätten eine Stütze sein und ihm die Hoffnung auf eine freudigere Zukunft wachrufen können! Welch Bedürfnis nach gefühlvollen Lehrern, die den Geist der Propheten und die Seele der Agadisten besäßen! Nur solche Lehrer wären imstande, ihm den betrübten schattenvollen Weg des Exils zu erhellen und die Pein seines Lebens zu lindern. Aber solche Lehrer vermißte das Volk. Solange der Talmud nicht abgeschlossen war, waren noch Spuren des geistigen Lebens im Volke vorhanden. Es tobte der Kampf zwischen den Halachisten und den Agadisten, frohe jubelnde Agadastrahlen blickten durch die bewölkte Ernsthaftigkeit der Halacha empor, frische muntere Töne erschollen noch. Nach dem Abschlusse des Talmuds aber, im Zeitalter der Gaonim und der „Vorsitzenden der Talmudschulen“, der Häupter der „Yeschiboth“ (jüdische Hochschule), die der Agada den Rücken zugewandt und die als die einzigen Nachfolger der Halacha ihr Amt verrichteten, änderten sich die Dinge von Grund auf. Es wurde dem Volke durch alle möglichen Mittel nur die Halacha aufgedrängt, der die Gaonim verschiedene Umzäunungen, Gesetze und Gebote noch befügten.

Und das Volk war von allen Seiten bedrängt. Äußerlich umgaben es Haß und Verleumdungen, innerlich Gesetze und Verbote. Nur die kategorisch befehlende Stimme der Gaonim und Halachisten war vorwiegend: „Handle so, so und nicht anders!“ Sie behaupteten „ihre Lehren stammten von Gott und auch aus der Schule des Hauptes der Propheten — Moses — würden sie nicht verstoßen sein, ihre Lehren und ihre Kasuistik seien diejenige, die Gott Moses verkündet hätte . . . und wer

gegen ihre Lehren streite, sei einem Häretiker gleich, der an Gott und seiner Tora zweifelt“.¹ Damit nun all diese Gesetze und Gebote nicht aus dem Gedächtnis verwischt würden, unternahmen es Rabbi Achai aus Schabach, Rabbi Schimon aus Kairo und Rabbi Jehuda Gaon für ihr Bestehen und ihre Verbreitung zu sorgen. Ersterer verfaßte ein Sammelbuch „Sch’iltoth“, in dem alle Gesetze des Talmuds enthalten sind, die Letzteren fügten in ihrem Buche „Halachoth Gedoloth“ auch noch diejenigen Gesetze hinzu, die von ihren Vorgängern (den Gaonen) aufgestellt worden waren; auf diese Weise sollten alle Gesetze zu „unübertretbaren“ für das Volk werden, das sie weder geschaffen hatte, noch seinem Geiste und seinen inneren Neigungen entsprechend empfinden konnte.

Zu dieser Zeit entstand das Karaitentum (761); mit dem schärfsten Protest gegen die halachistischen Lehren und Gesetze des Talmuds sowie der rabbinistischen Literatur trat es auf. Der Eindruck war enorm. Und das Karaitentum hätte zweifellos einen Sieg davon getragen, wenn es innerhalb des traditionellen Judentums geblieben wäre und sich nur auf sein negatives Auftreten in bezug auf die überflüssigen Gesetze beschränkt hätte, wenn es auf demjenigen geistigen Standpunkt beharrt hätte, von dem es mit Recht sagen konnte, er „weiche von dem der Propheten nicht ab“². Aber es entfernte sich selber vom Lager und gründete eine eigene Schule, um nun statt der bekämpften rabbinistischen Lehren und Gesetze andere aufzustellen. Ihre Schule ähnelte also im Grunde genommen dem von ihnen bekämpften „Rabbinismus“. Durch dieses Verfahren verringerte es selbst allmählich den Einfluß, den es anfänglich ausgeübt hat: nur wenige Juden verfielen ihm. Dagegen befestigte sich der Rabbinismus immer mehr, indem er den innern Feind ahnend nach Mitteln sann, ihm zuvorzukommen.

¹ R. Scherira Gaon in seiner Vorrede zu Responsen der Geonim *Schare Zion*.

² Siehe S. Pinsker *Likute Kadmonioth* S. 100.

Diese Mittel wußte er in nichts anderem zu finden, als in dem Befehl über die Pflicht des Talmudstudiums wie über die Erfüllung der verschiedenen Gesetze, denen bei dieser Gelegenheit auch neue hinzuzufügen er sich nicht versagen konnte.

So nahmen die Gesetze in jeder Periode immermehr zu. Sie waren aber überall zerstreut, bis Maimonides (1135) sie alle in sein Werk „Mischneh Thora“ gesammelt hatte. Zwar wurde bereits vor ihm durch Rabbi Isaak Alfassi (1013) zu diesem Zwecke ein ähnliches Werk verfaßt, aber das Werk des Alfassi war nur ein „gekürzter Talmud“: es enthielt meistens die im Talmud festgestellten Gesetze mit Auslassung der Verhandlungen und Diskussionen, weshalb es auch „der kleine Talmud“ genannt wurde. Maimonides Werk „Mischneh Thora“ aber enthält „alle Gesetze, Gebote und Gebräuche, die der Tradition zufolge seit Moses hinzugefügt worden sind“.¹

Man kann sich kaum einen klaren Begriff von der gewaltigen Wirkung machen, die dieses Werk ausgeübt hat. Man bedenke nur: all die seit Moses bis Maimonides von verschiedenen Männern in verschiedenen Zeiten aufgestellten Gesetze und Gebote, die durch allerhand innere und äußere Umstände hervorgerufen worden waren, auch solche, die bloß zu dem Zweck in den Talmud aufgenommen worden waren, um dem Ritus und den Bräuchen der fremden Religionen gegenüber dem jüdischen Volke Direktiven zu bieten; ferner solche, die lediglich zur Illustrierung im kasuistischen Streit, nicht aber als an sich berechtigt, aufgestellt worden waren — alle diese durch Maimonides in ein einziges Buch gesammelt und zu ewigen unveränderlichen Gesetzen gestempelt! Dabei glaubte Maimonides etwas großes für sein Volk geschaffen zu haben, wie er es selbst rühmt: „Ich habe heftig für Jehova den Gott Zebaoth geeifert, indem ich das Volk ohne Gesetzbuch sah.“² Weder Rabbi Salomon Ibn Gebirol noch Rabbi Jehuda

¹ Maimonides in seiner Vorrede zur „Mischneh Thora“.

² Igereth Harambam. Siehe S. A. Luzato *Pnine Schdal* S. 17—19, 1888.

Halevi noch Rabbi Abraham Ibn Esra hätten ein solches Werk verfassen können. Denn sie, die vom nationalen Gefühl beseelt waren und den Geist des Volkes, seine tiefsten Gefühle zu schätzen wußten, hätten sich nicht damit abgeben können, Gesetze in ein Sammelbuch zu bringen, um sie dem Volke aufzuerlegen — sie waren zu sehr davon überzeugt, daß das Judentum keine Religion der Gesetze sei. Nur Maimonides, der treue Schüler der griechischen Philosophie, die sich um den „Pöbel“ — die Masse — wenig kümmerte: er allein konnte ein solches Werk verfassen. Er, der eine tiefe Kluft zog zwischen Männern des Verstandes, den Gelehrten, und der Masse, welch letzterer er sogar die Seele absprach und deren Überwachung durch Gott er leugnete¹, nur er konnte sagen: „den Königspalast wird sie — die Masse — nicht erblicken“,² und wenn sie auch alle Gesetze und Gebote erfüllen wird.

Zwar hat Rabbi Abraham Ben David (Rabad) durch seine Kritik einen Einbruch in das religiöse Gebäude Maimonides zu verursachen und den Einfluß des letzteren zu erschüttern vermocht, aber schließlich behielt doch die „Mischneh Thora“ ihre Autorität und diente als ein neues Objekt zu Disputationen und Grübeleien, als Anlaß zu neuen Gesetzen, so daß Rabbi Jakob Ben Ascher (1280) sich genötigt glaubte, diese neuen mit den alten zu vereinen und ein neues Sammelbuch der religiösen Gesetze zu verfassen, nämlich das Buch „Turim“. Dieses Buch übertraf selbst das des Maimonides, indem es viele Gesetze enthielt, die bloß auf Zahlen, auf Kabbala und Mystik begründet waren. Und auch dieses Sammelbuch bildete den Ausgangspunkt zu vielen andern Büchern und Kommentaren, Fragen und Erörterungen, Gesetzen und Geboten, bis Rabbi Josef Karah (1488), nach ihm Rabbi Moses Isserles es wiederum für nötig fand, die neuen Gesetze und Bräuche zusammen mit den alten in ein neues Sammelbuch aufzunehmen,

¹ Siehe More Nebuchim I Kap. 40, 47, 70. III Kap. 17, 18.

² a. a. O. III Kap. 51.

das er „Schulchan Aruch“ betitelte, nach dem das Volk in allen seinen physischen und geistigen Handlungen sich richten müsse und an dem „nichts wie an der Thora Moses zu ändern sei.“¹

Aber selbst in dieser Epoche der unendlichen Gesetze brach sich das religiöse Gefühl Bahn, um eben mit diesen ihm widerstrebenden Gesetzen in den Kampf zu treten. Die Überzeugung findet auch hier ihre Bestätigung: wo der Geist des Prophetentums auf irgendeine Art sich geltend macht, da treten gleichzeitig auch seine Folgen zutage, nämlich die Emanzipationen von den überflüssigen Gesetzen. Die Messias-idee, die Kabbala und der Chassidismus sind nach der Agada die eigentlichen volkstümlichen Bewegungen, die im Judentum während seines Exils entstanden sind. Bezeichnend ist es, daß jede dieser drei Bewegungen mit der Bekämpfung der Halacha und der Gesetze begonnen hat, um deren Macht und Wirkung zu schwächen.

IV

Die Messiasidee — jenes erhabene Ideal, erschien nicht bloß als Erlöserin Israels von physischer und politischer Unterwerfung, sie sollte ihn auch von geistiger Knechtschaft, von der Last der unnützen Gesetze befreien. Das ist der Grund, weshalb jeder angebliche Messias zunächst das Joch der Gesetze zu erleichtern suchte, wie es die Propheten ihrerzeit taten. Als Beweis dafür, wie sehr das Volk im allgemeinen all diesen überflüssigen Gesetzen innerlich fremd gegenübersteht, kann auch die Tatsache dienen, daß es stets leichten Herzens die Gesetze aufzugeben pflegte, an die es seit Jahrhunderten gewöhnt war, sobald der als Messias Auftretende nur seine Zuneigung zu gewinnen und seinen Glauben zu erwecken vermochte. Es leuchtet also ein, daß die Gesetze von jeher dem Volke als aufgebürdete Last erschienen, denen es sich nur aus

¹ R. Heschel *Responsen. Pnè Jehoschiah* II § 52, Lemberg 1860.

Zwang fügte. Es ist hier nicht der Ort, von all den „Messiassen“ zu sprechen, die im jüdischen Volke entstanden und die alle samt und sonders gegen die Halacha und die Gesetze aufgetreten sind. Es soll hier nur auf zwei derselben hingewiesen werden, die als die einflußreichsten unter den „Pseudomessiassen“ gelten: Serenum und Sabbataï Zewi.

Serenum (720), der sich als Messias ausgab und die Juden versicherte, er werde ihnen Palästina wiedergeben, eroberte tausend Judenherzen und übte einen gewaltigen Einfluß nicht allein auf die in Arabien unter der despotischen Herrschaft des Kalifs Omar des II. (717—720) wohnenden Juden aus, die in Not und Elend ihr Leben fristeten, sondern auch auf die in Spanien in Wohlstand lebenden. Auch unter diesen fanden sich viele, die sich für bereit erklärten, all ihre erworbenen Güter zu verlassen und Serenum zu folgen. Dieser „Pseudomessias“ — der erste unter denen des Exils — zerstörte selbst viele Gesetze des Talmuds, und das Volk, dessen Glauben an ihn fest war, folgte ihm. Rabbi Natrunoi Gaon, ein Zeitgenosse dieses „Messias“, erzählt folgendes: „Viele, durch ihn irre geführt, sind der Ketzerei verfallen, sie pflegten nicht zu beten, verbotene Speisen zu genießen, verbotene Getränke und „Wein der Heiden“ zu gebrauchen, am zweiten Festtage Handel zu treiben“ usw.¹

Der einflußreichste und bedeutendste Pseudomessias des Exils aber, der den gewaltigsten Eindruck sowohl auf die Juden als auf die andern Völker ausübte, war Sabbataï Zewi (1626—1676).

Fast die ganze jüdische Welt eroberte er. Seine Wirkung erstreckte sich bis Arabien, Palästina, die Westländer und Polen. In London, Hamburg, Wien, Venedig usw. finden sich jüdische Gemeinden, die sich ihm zugewandt haben. Große Rabbiner und Gelehrte huldigten ihm und pflegten ihm Briefe zu schreiben, in denen sie bekundeten: er, Sabbataï Zewi, sei

¹ Responsen der Geonim a. a. O. § 10.

der Auserwählte Gottes, dem die Mission des Erlösers zukomme. Der Einfluß dieses Pseudomessias nahm täglich größere Dimensionen an. Überall rüsteten sich die Juden, auf Sabbataï Zewi vertrauend, nach Palästina zurückzukehren. Der Verkehr des jüdischen Handels wurde eingestellt, da sie täglich den Abmarsch nach Palästina gewärtigten. Selbst der Glaube der Christen an Sabbataï Zewi wurde allmählich geweckt, ja selbst die Aufmerksamkeit des größten der rationalistischen Philosophen — Spinoza — wurde auf ihn gelenkt. Dieser einflußreiche „Messias“ vernichtete ohne weiteres alle Gesetze des Talmuds, kein einziges ließ er bestehen. Und merkwürdig genug, dasselbe Volk mit vielen seiner Rabbiner und Gelehrten, das scheinbar so sehr im Gesetze vertieft war und das soeben ein neues Gesetzbuch, den „Schulchan Aruch“ angenommen hatte — dasselbe Volk nimmt jetzt keinen Anstand, all diese Gesetze öffentlich zu überschreiten! Der Sohn des Rabbi David Levi und der Enkel des Rabbi Joël Sirkis, zweier großen Halachisten, begrüßten im Namen ihrer Väter den Messias, denselben, der eben ihre Lehren und Gesetze widerlegt hatte, und kehrten dann ruhig und zufrieden in ihre Heimatstadt Lemberg zurück mit Geschenken und einem Brief vom „Messias“ selber an den alten Rabbi David, in dem sich Sabbataï Zewi „David Ben Ischai“ (David, Sohn des Ischai) unterzeichnet.¹ Auch aus diesem Falle also ist zu schließen, daß das Volk die Gesetze stets nur als Last empfunden und sie lediglich aus Zwang erfüllt hatte, bei jeder sich darbietenden Gelegenheit aber dieses Joch abzuschütteln suchte.

Zweifellos hat der Pseudomessianismus im allgemeinen dem jüdischen Volke einen großen Schaden zugefügt, denn nachdem der Moment der Zuversicht mit seinem festen Glauben an die erhoffte Erlösung vorüber war, mußte unvermeidlich Enttäuschung und Verzweiflung eintreten; in gewisser Hinsicht aber wirkte der Pseudomessianismus auch wohlthuend, indem

¹ J. Sasportas *Zizath nobel Zewi* 95—99.

gerade in den Zeiten, wo das Volk unter der Last der Gesetze zusammenzubrechen drohte, zuweilen ein solcher Mann als Zerstörer der Gesetze auftrat. So erschien Serenum im Zeitalter der Gaonim, die durch die rituellen Gebote eine unbeschränkte Gewalt über das Volk ausgeübt hatten, um ihren Einfluß und ihre Macht einigermaßen zu schwächen. So trat Sabbatai Zewi auf, dessen heilsame Wirkung darin bestand, daß er das Rabbinertum zu erschüttern und seinen gewaltigen Einfluß zu verringern vermochte, gerade zur Zeit, wo der „Schulchan Aruch“ sich zu verbreiten begann, um im Judentum seine unbeschränkte Gewalt auszuüben.

Die gleichen Vorteile und Nachteile, die der Einfluß des Pseudomessianismus zutage förderte, bewirkte auch die Kabbala.

V

Zur Zeit als der Rabbinismus mit seinem Gesetzes-Rigorisismus festen Fuß faßte, nahm die Kabbala ihren Kampf mit ihm auf.

Allerdings gab es auch Momente, wo die Kabbala und die Halacha in scheinbarem Frieden nebeneinander bestanden. Als die Halacha aber ihre Grenzen allmählich auszudehnen und ihre Gesetze täglich zu vermehren suchte, da trat der Bruch ein. Es war in der Natur der Dinge begründet, daß die Kabbala, deren Wesen das Gefühl des Herzens und die Reinheit der Gesinnung ausmachte, sich gegen die Versteinerung der Halacha und ihre Gesetze auflehnen mußte.

Sie unternahm diesen Kampf mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht und Energie, und es gelang ihr auch tatsächlich viel. Der erste Kabbalist, der in den Kampf gegen die Halacha eintrat, war Rabbi Abraham Abulaffia (1240), er war zugleich Kabbalist und Pseudomessias. Über die Rabbiner seines Zeitalters äußerte er sich folgendermaßen: „Diese heillose Partei besteht aus den meisten zeitgenössischen Talmudisten, denen ihre eigene Gelehrtheit der Inbegriff aller Weisheit ist.“

Als wahrer Mensch erscheint ihm nur der Kabbalist, die Talmudisten dagegen seien „den Affen ähnlich“. Er führt nun den Kampf gegen die traditionellen Lehren im allgemeinen, namentlich aber gegen die Gesetze. „Die traditionellen Lehren seien für die Dummköpfe“, sagte er, „die geheime Lehre für die Gescheiten“ oder: „das Erfüllen der Gesetze ihrer Tradition gemäß sei für die Unzivilisierten und Profanen.“¹

Mit derselben scharfen, schneidenden Kritik über den Talmud und seine Gesetze trat auch der Sohar, die Bibel der Kabbalisten, auf, dessen Verfasser und zeitliches Entstehen an dieser Stelle nicht in Betracht kommt. Die Halacha ist für den Sohar „die Magd, und die Kabbala die Herrin“, er versichert, daß die Juden durch die Kabbala aus dem Exil befreit und alle Gebote und Gesetze sodann aufgehoben würden.²

Solche Äußerungen verfehlten natürlich nicht ihre Wirkung: der Eindruck war groß, und seit dieser Zeit entbrannte der Kampf zwischen der Kabbala und der Halacha immer mehr. Die Halacha erkannte bald in der Kabbala ihre alte Gegnerin — die Agada — in neuer Umhüllung und bekam nun von dieser noch viel schärfere Reden zu hören, als sie es von der Agada gewöhnt war. Nun aber rüstete sie sich zum Kampf; sie begann mit der Verleumdung ihrer Feinde, sprach über sie ihr Anathema aus und gedachte sie im Volke gänzlich zu verdrängen. Die Kabbala ihrerseits beugte sich nicht stillschweigend vor der Feindin; die späteren Kabbalisten übten ihre schärfste Kritik an der Halacha und äußerten sich über ihre Lehren: „Widersinnige Dinge machen sie als am Berge Sinai von Moses verkündete Gesetze geltend.“³ „Die Kabbalisten seien viel bedeutender als die Halachisten“, äußerte sich ein anderer Kab-

¹ Chaje nefesch, Imre Schofer, Sitre Thora. Siehe S. Rubin *Heidentum und Kabbala* S. 39—40. Wien 1888.

² Sohar III 27b. 124a.

³ Sefer Hakoneh. Siehe A. Jellenik *Kuntres Tarjag* 44.

balist.¹ So trat der vollständige Bruch der Kabbalisten und der Halachisten ein. Jeder von ihnen vervollkommnete sich auf seinem Gebiete, bis der Kabbalist schließlich einen ganz besonderen, vom „Gelehrten“ und „Kenner“ durchaus verschiedenen Typus annahm. Insbesondere grenzten sich die Kabbalisten im Zeitalter des Luria ab, und es entstand damals in Safet eine Reihe von hervorragenden Kabbalisten: Isaak Luria (1522—1570), Mose Corduero, Chaim Wital, Salome Alkabez, Elisa Galico, Israel Sarok u. a., die hauptsächlich „Kabbalisten“ waren. Damals erreichte der innere Widerspruch zwischen der Kabbala und Halacha seinen Höhepunkt. Zwar fanden sich Leute ein, die die beiden in Frieden zu vereinigen suchten, damit die Kabbala und ihre Mysterien mit der Halacha und ihren Gesetzen verbunden würden, aber der Chassidismus des Bescht² (1698—1760) kam und zerstörte dieses Unternehmen.

VI

Der Chassidismus, in volkstümlicherer Kleidung auftretend als die seine Grundlage ausmachende Kabbala, unternahm den Kampf mit dem Rabbinismus und seinen Gesetzen gleich nach seinem Auftreten unter dem Volk; kühn und unerschrocken erklärt er: nicht das Studium sei die Hauptsache, das Judentum bestehe weder aus Kasuistik und Gesetzen der Rabbiner, noch führe die pedantische Erfüllung derselben zum erwünschten Ziel. Vielmehr wird der Zweck durch den Glauben des Herzens und durch das religiöse Gefühl erreicht; durch die Liebe zu Gott und zum Volke und durch die reine Gesinnung.

Der Chassidismus ist eine natürliche Folge des neuen Rabbinismus, wie die Kabbala als Folge des mittelalterlichen Rabbinismus und die Agada als Folge der Halacha zu betrachten ist. Genau so wie ein gemeinsamer Geist die Gesetze des Moses, die Halacha und den Rabbinismus beherrscht, genau so liegt

¹ M. Korduero *Or nerob* IV Kap. 2.

² Bescht = Baal schem tob, Mann des guten Namens.

auch ein allgemeiner Geist dem Prophetentum, der Agada, dem Messianismus, der Kabbala und dem Chassidismus zugrunde. Der Chassidismus ist nicht als eine ganz neue Bewegung im Judentum zu betrachten, er ist eher ein Glied in der großen Kette der mannigfachen Schöpfungen, in denen sich der jüdische Geist offenbart, und deren Entstehung im Gefühl und im Glauben des Herzens zu suchen ist. Freilich unterscheidet sich eine jede derartige Schöpfung, ihrer äußeren Form nach, nach dem Orte und der Zeit ihrer Entstehung.

Die Spuren des Chassidismus sind bereits 700 Jahre vor der Erscheinung desselben im Buche „Chobath Ha-Lebabeth“ von Bachaja Ibn Pakuda (1050) anzutreffen. Bachaja war der erste jüdische Gelehrte im Mittelalter, der über „Herzenspflichten“ predigte, der erste, der diese Pflicht höher einschätzte als die äußeren Pflichten, die die trockenen Gesetze darstellen. Er war auch der erste, der gegen die Art und Weise des damaligen Studiums und gegen die allgemein eingeführten Lehren Protest erhob: „Nur aus Eitelkeit, um Ansehen zu erwerben, bemühen sie sich, die Lehren der Talmudisten zu ergründen und ihre Probleme zu lösen,“ behauptete er, „während ihnen Herzenspflichten fremd sind; sie vergeuden ihre Tage mit dem Studium der fernliegendsten Angelegenheiten, nämlich der Gesetze und ihrer Entstehung, während sie sich von denjenigen Dingen, die ihnen das Notwendigste sind, abwenden, nämlich von ihren Herzenspflichten.“

Er erzählt dann, daß ein Gelehrter (Anspielung auf seine Person), um das Gesetz der Ehescheidung befragt, dem Betreffenden folgende Antwort gab: „Sollten wir auch den Gegenstand, den deine Frage betrifft, nicht kennen, so wird uns diese Unkenntnis nicht zum Nachteil gereichen. Du sollst lieber all die Gesetze kennen lernen, an denen du dich nicht vergehen darfst, und dich nicht mit fernliegenden Fragen beschäftigen, die weder zur Vervollkommenung deines Glaubens, noch zu deiner inneren Wohlfahrt beitragen können.“ Bachaja war also

der erste, der das innere Licht der Thora, ihr sittliches Ziel, zu schätzen wußte.¹ Und dieses hervorragende Buch, das vom wahren Begreifen des Judentums und des jüdischen Geistes Zeugnis ablegt, wurde weder zur Zeit seines Entstehens noch später richtig eingeschätzt. Erst der Chassidismus legte es jedem seiner Anhänger als Pflicht auf, das Buch so lange zu studieren, bis es in seinem Gedächtnis eingeprägt sei und er es nicht mehr vergesse. Der Chassidismus vermochte den Geist dieses Buches zu erfassen, denn auch seine Lösung war „Herzenspflicht“. Der Chassidismus verzeiht dem Verfasser Worte, die ihm im ersten Kapitel des Buches entschlüpft sind: „Nur der Prophet und der Philosoph, die die Weisheit erkannt haben, seien imstande, dem höchsten Wesen — Gott — zu dienen.“ Ein Urteil, aus dem leicht zu schließen ist: wer kein Prophet oder Philosoph sei, diene den fremden Göttern. Eine derartige Äußerung konnte freilich der Chassidismus über sich nicht ergehen lassen, aber er verzieh sie dennoch dem Verfasser und setzte sich stillschweigend über sie hinweg aus Rücksicht auf die folgenden Kapitel, die wahren jüdischen Geist atmen: Herzensglauben und sittlichen Gottesdienst.

Der Vater des Chassidismus und dessen Erneuerer war Rabbi Israel Baal Schem Tob (Bescht). Weder „Gaon“ noch scharfsinnig, weder Rabbiner noch Gemeindevorsteher; nichts mehr als ein einfacher mittelmäßiger Talmudgelehrter war er, aber anstatt der grübelnden Vernunft der Rabbiner trug er eine große Seele und ein gefühlvolles Herz in seiner Brust.

Der Bescht ahnte und begriff, was dem Volke abging und woran es ihm Not tat, aber er begriff ebenso sehr, was den Talmudgelehrten fehlte, „deren Lehre ohne Seele sei“. Der Bescht wußte, daß, „damit ein Heiligtum errichtet wird, ein anderes zugrunde gehen muß“; daß die alten Götter vorher vernichtet und die alten Altäre zerstört werden müssen, damit ein neuer Altar einem neuen Gott errichtet werden kann.

¹ Siehe S. Bernfeld *Daat Elohim* I S. 143 — 144, Warschau 1897.

Diese Zerstörung nahm der Bescht auf sich. Es traten ihm seine Jünger und deren Jünger zur Seite. Sie wandten sich gegen die ganze Polemisiererei der Rabbiner, „die nur darauf hinauslaufe, einander zu vernichten oder sich übereinander zu erheben“. Ebenso sei das Verhalten der Rabbiner dem Volke gegenüber: „Anstatt es den wahren Gottesdienst zu lehren, verblenden sie es in ihren Predigten mit verschiedenen Kommentaren und Kasuistik, um ihre Spitzfindigkeit und Gelehrtheit zu zeigen.“ „Sie treiben Kasuistik in den Lehren der Thora; reine Gotteserkenntnis und wahrer Gottesdienst aber bleibt ihnen fremd, sie seien im Grunde genommen gar nicht gelehrt, wenn sie auch eine Lehre treiben, die sie Thora nennen. Denn was anderes heißt denn Thora, als Leiterin zum Gottesdienst und Vermittlerin zur Vereinigung mit Gott? — Sie aber verfolgen nicht dieses Ziel, sondern prahlen mit ihrer Gelehrtheit und verwechseln Gutes mit Bösem.“ Ihre Leidenschaft sei, immer neue Gesetze zu erfinden, und die Meinungen in ihren Gesetzen sind so verschiedenartig, daß der Rabbiner keine Gefahr laufe, das Verbotene zu gestatten, da darüber verschiedene Deutungen herrschen.¹

So sprachen der Bescht und seine Jünger vor dem Volke und ermunterten es durch ihre Reden. Und das Volk erwachte allmählich und versuchte die alten Altäre zu stürzen, die längst keine Heiligtümer mehr besaßen. Aber der Chassidismus tat sich nicht allein mit Zerstörungen genug, seine Absicht war auch zu errichten. Er erreichte auch sein Ziel: neue Werte wurden durch ihn im Judentum geschaffen.

Der Rabbinismus ist dem Volke zu sehr entfremdet, er sieht das ungebildete Volk als den unbedeutenden Teil der Nation an, er bewirkt den Bruch zwischen den obern und den untern Schichten — der „Talmudgelehrten und der Menge (Ignoranten)“. Der Chassidismus aber wendet sich ausdrücklich

¹ Toldoth Jakob Joseph Absch. Pekude, Wajischlach, Wajchi. Chaje Mahran.

zu den untern Schichten: „Verzaget nicht!“ ruft er ihnen zu „jeder Jude stellt einen Teil der Gottheit dar.“ „Jeder Jude trägt einen Teil des heiligen Geistes in sich“, „jeder Jude wird Zaddik genannt“, „es kann ein Mann groß und rechtschaffen sein, auch wenn er nicht Talmudkenner ist“, „es kann einer, ohne viele Kenntnisse zu besitzen, rein und sittlich, ja sogar ein Zaddik sein“, „durch das Rezitieren von Psalmen allein steigen wir im Range.“¹

In diesem Sinne also gab der Chassidismus dem Volke einen volkstümlichen Gott, einen Gott, der für das ganze Volk sorgt und sein Leid empfindet, der allen Wesen, den Guten wie den Bösen, zugänglich ist. Dieser Gott macht keine Unterschiede, keine Scheidewände: „das ganze All oben und unten ist Einheit.“ Der Gott des Chassidismus ist gut, gerecht, barmherzig, er verfährt mit den Menschen nicht pedantisch, er kümmert sich nicht darum, ob man ihn nach bestimmten, festgesetzten Gesetzen preist, er wünscht vielmehr, daß man ihn „auf jede Weise verehere“. Er stellt keine Umzäunungen auf: „Der Mensch soll keine überflüssigen Pedanterien verfolgen“, „es gibt für den Menschen kein Muß“ etc. Kann er mitunter keinen Gottesdienst verrichten, so verzeiht es ihm auch der Allmächtige. Die Hauptsache ist das Innere, das sittliche Wesen, „das Geistige im Herzen“. „Gäbe es auch in unserem Zeitalter einen sittlich hervorragenden Mann, der die wahre Erkenntnis Gottes erreichen könnte, er würde von der praktischen Erfüllung der Gesetze völlig frei sein.“²

Der Rabbinismus sorgte dafür, das Volk mit einem täglichen, nach bestimmten Gesetzen zurechtgelegten Gebet zu versehen, einem Gebet, das durch vielfaches gewohnheitsmäßiges Wiederholen seinen innern Wert einbüßt. Der Chassidismus aber schuf ein gefühlvolles, feuriges, verzücktes Gebet, er schuf

¹ Likute Mahran I 84. Sefer Hamidoth lit. Zedek.

² Toldoth Jakob Joseph, Lech. Keter schem tob. Zawaat Haribasch. Sichoth Haran.

den Geist des Gebets, seine Seele. Er verlangte vom Betenden religiöse Ekstase, daß dieser sich mit dem innern Geist, „mit dem unendlichen Licht des Gebets vereinige“.

Der Chassidismus kennt die Poesie des Gebets. Das Gebet im Felde, inmitten der Pracht der Natur, unter schimmerndem Himmel, zwischen Gras und Bäumen ist ihm am allerliebsten. Eines der Häupter des Chassidismus schildert das Gebet im Freien folgendermaßen: „Im Winter sind alle Gewächse und Gräser tot und abgestorben, der Sommer erweckt sie wieder ins Leben zurück, da ist es wieder schön im Felde zu spazieren; da stimmt jedes Gräschen sein Lied zu Gott an; wie schön und lieb ist es, ihren Gesang anzuhören! Wie angenehm ist es dann, im Felde im Einklang mit der Natur zu beten! Jedes Gräschen trägt zur Kraft des Gebetes bei. In solchem Gebete, das der Mensch im Schoße der Natur verrichtet, ladet er alle Welten ein, ihm zum Lobe Gottes beizustimmen“.¹

Und das Gebet muß heilig und rein sein, ganz vergeistigt. Der Mensch muß nur um die Vervollkommnung seiner Seele beten und nicht um materielle Dinge, denn durch das Verlangen der letzteren würde er die Heiligkeit des Gebets profanieren. Und nicht allein um sein Wohl muß der Mensch beten, sondern um das Wohl aller Wesen, auch um das „Wohl seiner Feinde“, ja sogar um dasjenige „eines Bösewichts aus fremden Nationen“.²

Der Rabbinismus erklärt das Wort „bescheiden“ im Sinne der Erniedrigung, der Gebücktheit, „der aufrechte Gang beeinträchtigt den heiligen Geist“. Der Chassidismus dagegen erklärt die Demut als Äußerung der inneren Herzensbescheidenheit, die eine Folge des Aufgehens im Schauen des Schöpfers sei. Die Demut darf sich nicht im Beugen des Nackens äußern. Es existiert folgendes Beispiel von Bescht darüber: „Ein König wollte sich demütig aufführen, indem er seinen Wagen voran-

¹ Likute Mahran II. Sichoth Mahran. Siehe S. A. Horodezky *Rabbi Nachman von Brazlaw* S. 51—52. Berlin 1910.

² Keter schem tob. Zawaat Haribasch.

ziehen ließ, während er zu Fuß hinterher ging. Da rief ihm ein begegnender Weiser zu: Das ist nicht der richtige Weg zu wahrer Demut. Besteige den Wagen und führe einen bescheidenen Lebenswandel; das ist die wahre Bescheidenheit, die aus dem Herzen kommt.“¹

Der Mensch muß sich als ein Glied im Körper der Nation ansehen, seine individuelle Persönlichkeit muß er auszulöschen suchen: er selbst ohne das Volk sei nichts. Die Agadisten² meinen: „die Aussage Moses sei größer als die des Abraham, denn Abraham sagte „und ich bin Erde und Staub“ und bei Moses heißt es: „und was sind wir?“ Der Bescht erklärt nun, Moses habe nicht „ich“ wie Abraham gesagt, sondern schließe seine Person im Ganzen des Volkes ein, indem er sagte: „und was sind wir?“ Auch im Gottesdienst muß der Mensch bescheiden sein und nicht Unerreichbares verlangen.³

Den Anschauungen des Rabbismus gemäß sei die Welt in Gutes und Böses geteilt. Der Mensch muß das Böse fliehen, denn wenn das Böse sich seiner bemächtige, so gelange er in die größte Gefahr. Von solchen Anschauungen erfüllt, geriet der Rabbismus in beständige Melancholie. Die Sorge über das in der Welt herrschende „radikale Böse“ versetzte sie in Pessimismus und verursachte ihren Trübsinn. Der Chassidismus dagegen sieht nichts Böses in der Welt, „selbst dort, wo das Böse und das Teufelsreich im Übergewicht sind, gebe es einen Funken des heiligen Geistes, der das Ganze beseelt.“ Bei der Betrachtung der Dinge, „die allgemeinen Schaden verursachen“, bei denen sich wohl die Frage aufdrängen muß, „wozu seien sie geschaffen“, meinte der Chassidismus: „Zweifelloos enthalten sie auch einen Teil des Guten“. „Das Böse ist eine Vorstufe zum Guten“. „Selbst die Sünde und der Genuß des Lüstlings verbergen einen Teil des höheren Genusses.“ Deshalb ist dem Chassidismus Sorge und Kummer fremd, „der

¹ Or Hame'ir S. 2. 42. Keter schem tob.

² T. b. Chulin 86.

³ Keter schem tob.

heilige Geist teilt sich nicht im Trübsinn mit.“ „Der Mensch soll nicht betrübt sein, selbst wenn er sich vergangen hat“. Aus diesem Grunde widersetzte sich der Chassidismus der Askese, dem Fasten und dem Kasteien, „es herrsche nur Freude“, denn in Freude wird „die Heiligkeit vollendet“.¹

Der Chassidismus preist das Denken. „Die Ideen des Menschen sind seine Seele; sie sind ein Teil des heiligen Geistes“. „Der Mensch kann mitunter durch die Seele allein Gott preisen, d. h. durch das Denken.“ Deshalb ist es des Menschen Pflicht, seine Gedanken stets in Reinheit zu bewahren. Und deshalb sieht der Chassidismus die „Höheren Regionen“ — das Jenseits — als die Welt der Ideen an, von der sowohl die guten als die bösen Ideen sich dem Menschen mitteilen; letztere allein hat er zu vervollkommen, weil sie lediglich zu diesem Zwecke ihm teilhaftig werden. Der Bescht erklärt die Legende²: „Täglich ertönt vom Berge Horeb eine Stimme, die ruft: „Wehe den Leuten, daß die Thora verletzt wird!“ folgendermaßen: „Sollte es keinem Menschen gegönnt sein, diese Stimme zu vernehmen, wozu ertönt sie dann? Wäre es nun möglich, warum vernimmt sie kein Mensch, und derjenige, der beteuert, er habe sie gehört, wird ein Pseudoprophet gescholten. Die Sache verhält sich also folgendermaßen: im Jenseits existieren weder Aussprüche noch Entscheidungen, dort ist nur die Welt der Ideen. Die Reuegedanken allein, die der Mensch in seinem Innern vernimmt, sind jener Ausruf von oben.“³

Der Chassidismus begründet das Judentum auf das Gefühl, auf den Glauben des Herzens — einen einfachen, ungeklügelten Glauben — und auf die Liebe: „Liebe zu Gott, Liebe zur Thora und Liebe zum Volke.“ „Durch die Liebe erheben sich

¹ Noam Elimelech *Beschalach*. Ktoneth Passim *B'haalotcha*. Siehe S. A. Horodezky *Rabbi Israel Baal schem* 36—37. Berlin 1909.

² Aboth 6.

³ Chesed L'abraham Lech. Zebaat Haribasch.

die Tiefstehenden.“ Die Liebe aber muß rein und aufrichtig sein, ohne Bedingung der Vergeltung.¹

Für den Chassidismus sind die religiösen Lehren nur ein Mittel und kein Zweck an sich, wie sie es für den Rabbinismus sind. Deshalb betrachtet der Chassidismus das fleißige religiöse Studium nicht als Pflicht des Menschen. Er rät vielmehr die Annäherung an das Leben und an die Menschen, denn aus diesen lerne man eher die Größe Gottes kennen: „Der Mensch soll nicht ausschließlich in sein religiöses Studium aufgehen, sondern er soll auch in Gesellschaft verkehren und auch dort Gottesfurcht üben.“²

Der Chassidismus beharrt streng darauf, daß der Mensch „gute Sitten und redliche Taten übe“, daß er die Wahrheit pflege, denn „wenn alle Welt die Wahrheit sagen würde, da würde Messias kommen“. Er soll sich „liebenswert und ruhig“ verhalten, er soll vorsichtig im Sprechen sein, denn „die Sprache ist die Feder des Herzens“. Er soll seinen Nächsten aus „Liebe“ rügen und soll keinen Menschen tadeln, nicht einmal den Bösewicht, nur dessen Taten soll er tadeln. Und wenn der Nächste sich vergeht, soll er ihn zu rechtfertigen suchen; die Seele des Menschen sei mit einem schweren Körper belastet und könne demzufolge seine Sinne nicht beherrschen, oder mit dergleichen Erklärungen ihn zu rechtfertigen suchen.“³

Der Rabbinismus schuf den „Rabbi“, der Chassidismus den „Zaddik“. Der Unterschied der beiden bezeichnet den Unterschied zwischen dem Rabbinismus und dem Chassidismus im allgemeinen. Der Rabbi und das Volk sind zwei getrennte Klassen, denn der Rabbi sieht das profane Volk von oben herab an und kommt mit ihm nur in dem Falle in Berührung, wenn sich letzteres mit religiösen Fragen an ihn wendet, und

¹ Zofnath Paneach *Mischpatim*.

² Amtachath Benjamin 114.

³ Midrasch Pinchas. Rischpe ösch 8. Nofath Zofim.

da lautet die Antwort kurz „rein“ oder „unrein“, „gestattet“ oder „nicht gestattet“. Damit sind alle seine Beziehungen zu dem Volke zu Ende. Anders der Zaddik. Er ist ganz „für sein Zeitalter“ geschaffen, er führt „die Gotteserkenntnis in alle Sphären ein“. Der Zaddik und das Volk sind eng miteinander verbunden. Der Zaddik belehrt das Volk und prägt ihm Moral und Sitten ein, er ist bemüht, den materiellen und geistigen Zustand des Volkes zu heben: immer, an jedem Ort und jeder Stelle sorgt er für das Volk, er lauscht ihm seine Bedürfnisse ab und wendet sich an Gott, um Gnade für es zu erlangen. Das Gros des Volkes steht auf einer unteren Stufe, die Absicht des Zaddik aber ist, es zu erheben und es mit Gott zu vereinigen. Sein Verhältnis zum Volke gestaltet sich in Mitleid und Liebe wie das „einer Mutter zu ihren Kindern“. „Es ist mit Barmherzigkeit zu umgeben und zu bewachen und auf die richtigen Pfade zu leiten“. Er strebt stets, die Liebe des Volkes zu gewinnen und sich mit ihm zu vereinigen. Noch mehr: Es geschieht mitunter, daß der Zaddik sein eigenes geistiges Leben in Gefahr bringen muß zugunsten des Volkes, indem er die Sinkenden aufzurichten sucht. „Wie einer, der seinen Nächsten vom Kot und Schmutz emporbringen möchte, selbst in den Kot herabsteigen muß, um ihn von dort zu erheben, so ist auch der Zaddik genötigt, sich manchmal mit den Sitten des Bösewichts zu umhüllen“ und sich giftvoller Medikamente — „der Befehle des bösen Geistes“ — zu bedienen.¹

Das sind die Lehren des Chassidismus. Einen Hauch der Neubelebung bringen sie ins Judentum hinein. Sie erwecken das Gefühl und den Glauben des Herzens. Durch sie wird das Volk, die große Masse, ermuntert, damit sie das Licht des religiösen Lebens gewahre.

¹ Pri Haarez, Lech. Keduschath Levi Absch. Schir Haschirim. Siehe S. Schechter *Die Chassidim*. Berlin 1904. M. Buber *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Frankfurt a. M. 1906. Derselbe. *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt a. M. 1908.

Das Prophetentum, die Agada, der Messianismus, die Kabbala und der Chassidismus — das sind die religiösen Bewegungen, die im Judentum entstanden sind. Eine und dieselbe Grundlage hatten sie, ein Geist und eine Überzeugung beseelte sie alle: die Erlösung Israels wird nicht allein eine materielle und politische sein, sondern auch eine geistige und sittliche. Einem Ziel strebten sie alle zu: die Herzenspflicht über die Gesetze zu erheben und das Vorrecht des Gefühls über die Vernunft zu betonen.

Volks Glaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends

Von **Richard Hartmann** in Leiden

Neben den höchsten Formen der Religion, man mag sie nach christlichem Sprachgebrauch Offenbarungsreligionen oder im Sinne des Islam Buchreligionen nennen, sind im Volke die Reste primitivsten Glaubens, animistische Vorstellungen ungeschwächt lebendig geblieben. Das ist im hochkultivierten germanischen Norden Europas so, wo erst allmählich rationalistische Ideen die Masse von dem Glauben der Väter losmachen — und dann oft noch rascher von der Religion der Kirche als von dem Urväterhausrat —; das ist stärker noch im romanischen Südeuropa der Fall; am kräftigsten aber lebt dieses Erbe aus uralter Zeit in dem Teil unseres Kulturbereichs fort, der noch heute gewissermaßen auf der Stufe unseres Mittelalters stehen geblieben ist, im Orient. Es scheint, als ob jene vornehmen Religionen trotz ihres Anspruchs, allen alles zu sein, die innersten Bedürfnisse der Masse nicht zu befriedigen vermöchten. Es sind religiöse Triebe schwer bestimmbarer Art vorhanden, denen die höchsten Religionsformen kein Genüge tun. Diese setzen eine Höhe geistiger Bildung voraus, die nicht alle besitzen. Und was die offizielle Religion nicht bietet, das sucht man eben anderswo. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Die Entwicklungsgeschichte der Buchreligionen ist zu einem guten Teil bedingt durch die Auseinandersetzung mit jenen Resten primitiven Glaubens. Auf dem Boden, mit dem wir es im Folgenden zu tun haben, in Palästina, haben sich die drei großen Religionen des Mittel-

meergebiets abgelöst. Sie haben sich zu jenen *survivals* aus der Vorzeit verschieden gestellt. Die Geschichte der alttestamentlichen Religion ist eine Entwicklung von der naiven Geltung jener Elemente zum bewußten Kampf einer vergeistigten Anschauung gegenüber dem Volksglauben; ganz ohne Zugeständnisse konnte aber auch diese Religion, die zeitweilig den Gegner am klarsten erkannt hat, auf die Dauer nicht auskommen. Das Christentum fand sich bald mit den Winkerkulten ab, die, nur äußerlich in christliches Gewand gekleidet, fröhlich weiter blühten. Der Islam scheint sie anfangs in der ihm von Hause aus eigenen Überzeugung von seiner sieghaften höheren Kraft ignoriert zu haben, um ihnen später, wenn sie ihm nicht direkt Opposition machten, freilich mit schlechtem Gewissen stillschweigend Duldung zu gewähren.

Es ist für diese Stufe religiösen Lebens charakteristisch, daß sie überall auf Gottes Erdboden so ziemlich dieselben Grundzüge aufweist. So ist der primitive Volksglaube auch in Syrien interkonfessionell geblieben. Gewisse Heiligtümer Syriens, wie das des Mār Eliās am Karmel, werden noch heute von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam besucht, vgl. S. J. Curtiss, *Ursemitische Religion* (Leipzig 1903), S. 100 u. 233; E. Graf von Mülinen, *Beiträge zur Kenntnis des Karmels* (Leipzig 1908), S. 67 = *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* XXX 1907, S. 183f. Und dieselbe Tatsache läßt sich auch für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte nachweisen. So wurde die Abrahamsterebinthe von Mamre im 4. Jahrhundert von Heiden, Juden und Christen gleichermaßen verehrt. Und für das Patriarchengrab zu Hebron bezeugt die Hochschätzung von seiten der Juden und Christen noch der Anonymus von Piacenza im 6. Jahrhundert (vgl. dazu auch Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 329ff.).

Schon längst ist die alttestamentliche Wissenschaft mit einer gewissen Vorliebe den Spuren ursprünglicher semitischer Bauern- und Beduinenreligion nachgegangen. Neuerdings bringt

man auch dem heutigen Volksglauben des Orients Interesse entgegen. Die lange Zwischenperiode liegt noch ziemlich im Dunkeln. Zwar sind in den Untersuchungen über die problematische semitische Urreligion reichlich spätantike Dokumente wie die (pseudo-?) lucianische Schrift *De Dea Syria* und altchristliche Kirchenhistoriker und Ketzerbekämpfer verwertet worden. Doch sind natürlich diese Quellen, die nicht *sine ira et studio* abgefaßt sind, keine absolut einwandfreien und glaubwürdigen Zeugen, so wertvolles Material sie in vielen Fällen bieten.

Die folgenden Zeilen wollen auf eine Gattung von Schriftdenkmälern aus dem ersten nachchristlichen Jahrtausend hinweisen, die gerade in religionsgeschichtlicher Hinsicht noch nicht viel Beachtung gefunden hat, auf die abendländische Palästina-pilger-Literatur, wie sie von Tobler und Molinier unter dem Titel *Itinera Hierosolymitana . . . bellis sacris anteriora* (zitiert T.-M.) und von Geyer als *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII* (Band XXXIX des Wiener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, zitiert G.) gesammelt ist. Für die nach Meister *De itineralio Aetheriae abbatisae* (Leipziger Habilitationsschrift, Bonn 1909, S.-A. aus Rhein. Museum 64) aus Gallia Narbonensis stammende, meist Silvia, richtiger aber Etheria genannte Pilgerin des 6. Jahrhunderts ist außerdem die Ausgabe von Heraeus (Sammlung vulgärlateinischer Texte 1, Heidelberg 1908) benützt.

Diese Quellen haben den Vorzug, daß sie von Personen herrühren, die nicht von einer bestimmten Tendenz geleitete unbefangene Beobachter waren. Die Autoren waren ferner keine Orientalen, sondern Abendländer. Es sind ihnen darum wohl gerade die dem Osten eigentümlichen Bräuche und Vorstellungen aufgefallen und bemerkenswert erschienen, die auch für uns von besonderem Interesse sind. Sie haben schließlich ein nicht zu unterschätzendes Maß kritischen Geistes in den Orient mitgebracht.

Naturgemäß läßt sich aus den spärlichen Angaben in dieser Literatur kein geschlossenes Bild der palästinischen Volksreligion entwerfen. Die Pilger haben eben nur gelegentlich besonders charakteristische Züge mitgeteilt. Ist im Folgenden auf diese das Hauptgewicht gelegt, so sind doch auch die Beispiele benützt, in denen das Primitive unter seiner christlichen Verbrämung noch unverkennbar durchleuchtet. Dagegen ist die in der Richtung des Volksglaubens sich bewegende Verehrung originell christlicher Reliquien nicht durchweg beigezogen. Ebenso sind die wenigen, aber recht interessanten Nachrichten über religiöse Vorstellungen und Bräuche bestimmter Religionsgemeinschaften, wie der Samaritaner und der heidnischen Araber der Sinaihalbinsel, für das Bild des interkonfessionellen Volksglaubens nicht zu verwerten.

Unser Interesse an dem im Folgenden behandelten Stoffe hängt daran, daß er zu einem kleinen Teil die Lücke zwischen der sogenannten ursemitischen vormosaischen Religion und dem heutigen religiösen Leben des Volks ausfüllt. Damit wird es genügend begründet sein, daß wir jenes spärliche Material im Lichte der uns bekannten Epochen betrachten und es durch Beiziehung von Parallelen aus der semitischen Religionsgeschichte zu verstehen suchen. Das bewirkt dann zugleich eine gewisse Abrundung des sonst gar zu lückenhaften Bildes.

Die Verehrung des Göttlichen knüpft sich mit Vorliebe an gewisse Naturobjekte. Man hat die heiligen Stätten des semitischen Kultes geradezu eingeteilt in heilige Wasser, Bäume und Höhen bzw. Steine. Auch J. Wellhausen sagt (*Reste arabischen Heidentums*?, S. 104): „Zum Steine, der bei der Kultusstätte nicht fehlen darf, kommen manchmal noch Wasser und Baum hinzu.“ Daß der heilige Stein als Gottheitssymbol unter der Herrschaft der Buchreligionen im weitesten Maße abrogiert bzw. seiner Bedeutung entkleidet wurde, ist verständlich; in welcher Form er sich aber seinen Platz im Volksglauben bewahrt hat, werden wir unten sehen. Wenn wir im

Folgenden zunächst die an Wasser, Bäume und Pflanzen, Steine und Höhen sich anknüpfenden Spuren des Volksglaubens behandeln und zum Schluß noch einige einzelstehende Notizen anfügen, so hat das nur den Zweck, daß wir damit ein, wenn auch nur rein äußerliches Prinzip der Ordnung haben. Innere, sachliche Zusammengehörigkeit soll diese Einteilung nicht bedeuten.

Daß die lebenweckende Kraft des Wassers — zumal im trockenen Orient — auf übermenschliche, dämonische oder göttliche Mächte zurückgeführt wurde, ist verständlich genug. In den Bereich der tief eingewurzelten Vorstellungen von heiligen Quellen führt uns gleich das erste Dokument unserer Literatur, der in der uns vorliegenden Redaktion aus dem Jahre 333 stammende Bordeauxer Jerusalemführer¹, wenn er bei Caesarea Palaestinae bemerkt: *in tertio miliario est mons Syna, ubi fons est, in quem mulier si lauerit grauida fit* (G. 19; T.-M. 15; dazu vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII 1910 S. 172). Diese Notiz könnte sehr wohl noch aus einer vorchristlichen Redaktion stammen. Darauf weist nicht der Glaube an sich, sondern das Fehlen einer christlichen Begründung. Daß auch Christen gewissen Gewässern solche Wirkung zugesprochen haben, beweist ein jedenfalls auf den Pilger selbst zurückgehender Passus in der Heidenheimer Nonne *Hodoeporicon S. Willibaldi* über die Taufstelle im Jordan (T.-M. 262): *Sed et mulieres, que sunt steriles, venientes ibi gratiam Domini merentur*: dieselbe Sache, aber hier christlich, dort vorchristlich ausgedrückt! Die gleiche Wirkung scheint — wieder nach dem *Itinerarium Burdigalense* (G. 24; T.-M. 19) — das Trinken aus der Elisaquelle bei Jericho, der heutigen 'Ain es-sultān, zu haben. Ebendort ist der alttestamentliche Beleg II. Reg. 2, 21 dem ursprünglichen Sinne nach gewiß

¹ Über den sogenannten „Pilger von Bordeaux“, das *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* siehe meine Ausführungen Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXII 1910 S. 182 ff.

richtig wiedergegeben: *Haec dicit dominus: sanavi aquas has; ex eo si qua mulier inde biberit, filios faciet*. Beachtenswert ist auch die symbolische Handlung, durch die Elisa der unfruchtbaren Quelle Fruchtbarkeit verlieh: *misit in eo sales*; das heißt freilich zunächst, in das Tongefäß, aber gewiß doch nur, um von diesem aus die ganze Quelle fruchtbar zu machen. Man beachte dabei, daß nach Curtiss, *Ursemitische Religion* XVI, Anm. 2, besonders Salzwasser als männlich gilt, und vergleiche die Vorstellung von der Vermählung von Süß- und Salzwasser, von der nach W. Graf von Baudissin, *Beiträge zur semitischen Religionswissenschaft* II 181, Mariti und Volney unweit Tyrus bei al-Maʿšūk („der Geliebte“ = Adonis?) Spuren gefunden haben. — Verwandt mit diesem Vorstellungskreis ist der zuletzt wohl auf der natürlichen Heilkraft stark mineralhaltiger Wasser beruhende Glaube, daß das Baden in bestimmten Quellen oder Flüssen Genesung {von Leiden bringe. Aus der Fülle der hierfür zur Verfügung stehenden Belege sei nur an des meist Antoninus genannten Anonymus von Piacenza (6. Jahrh.) Schilderung der Kur in den Thermen im Jarmukteil bei Gadara-Mukēs¹ erinnert (G. 163 ff.; T.-M. 95), aus der hervorzugehen scheint, daß das frisch zugeströmte Wasser unter Umständen nach einer Heilung seine Kraft verliere, wozu die heutige Vorstellung von der auf die erste Nacht nach der Ableitung beschränkten Zeugungskraft des Oronteswassers (Curtiss a. a. O. S. 122) eine Parallele bildet.

Sind die Berichte der altchristlichen Palästinapilger auch knapp, so ist doch gewiß, daß dem Volke jener Tage der Gedanke an natürlich wirkende Heilkräfte fern lag. Die abendländischen Besucher des Heiligen Landes mögen sich mit einer vagen Vorstellung von göttlicher Wunderwirkung begnügt haben; das Volk des Ostens dachte sich ohne Zweifel Geistwesen in den fruchtbaren Wassern wirksam. Mit Recht hat

¹ Über die heutige Verehrung dieser Quellen s. Curtiss, S. 114 f. 220, 225.

Curtiss a. a. O. S. 95 den apokryphen Vers Ev. Joh. 5, 3 beigezogen. Und unzweideutig tritt die ursprüngliche Idee zutage, wenn, wie Sozomenus II 4, 5 vom Abrahamsbrunnen in Hebron berichtet, in den Brunnen selbst Münzen, Salben, Weihrauch geworfen werden (über die Verwandtschaft von Brunnen und Schatzgrube, *ṛabrab*, nicht bloß bei den vorislamischen Arabern, vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums², S. 103). Noch heute werden blutige Opfer in heilige Wasser dargebracht, s. Curtiss a. a. O. S. 230; Greßmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, S. 85 (dazu aber Kahle, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, 1910, S. 230). Vgl. ferner R. Smith, Religion der Semiten, S. 129ff.; Goldziher, Muhammedanische Studien II, 345ff. Aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, daß die im Wasser wirkenden übermenschlichen Mächte nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie weiblicher Natur sind, wie W. Graf von Baudissin für die semitische Urreligion annahm, eine Ansicht, zu der er wohl in erster Linie durch seine heute kaum mehr von jemand festgehaltene Meinung veranlaßt war, der ganze semitische Winkelkult an Quellen und unter Bäumen sei aus der Verehrung der großen Gottheiten eines semitischen Pantheons zu erklären.

Das Christentum suchte sich natürlich die vorgefundenen Volksvorstellungen anzupassen; sie zu vergeistigen — wäre schon zu viel gesagt. Es hat den Volksglauben wenig beeinflusst. Ja es hat vielleicht noch zur Verbreitung des Aberglaubens beigetragen, wenn es z. B. dem Wasser des Jordans besondere Kraft zuschrieb — holten doch nach dem Pilger von Piacenza die Seeleute von Alexandrien am Epiphanientag Weihwasser für ihre Schiffe im Jordan —, ein Aberglaube, der bekanntlich bis heute seine Geltung nicht verloren hat.

Am heiligen Wasser entsteht der heilige Hain. Doch auch sonst haben im baumarmen Orient einzelne Bäume oder Baumgruppen als Symbol der Lebenskraft als Stätten gegolten, da

man der übermenschlichen Macht nahe sei. Und mancher stattliche Baum verdankt noch heute seine Erhaltung nur dem Umstand, daß man in ihm das Heilige verehrt. Beispiele von Resten uralten Baumkultus bietet schon die alttestamentliche Patriarchengeschichte. Besonders Abrahams Name ist mit heiligen Bäumen verknüpft. Und Abrahamsterebinthen und -eichen begegnen uns von den ältesten Zeiten Israels immer wieder bis auf den heutigen Tag in Palästina. Nördlich von Hebron, bei Rāmet el-Ḥalīl, kennt das *Itinerarium Burdigalense* die Terebinthe, wo Abraham *habitavit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit*. Und Eusebius erzählt (Onomastikon, ed. Klostermann, S. 6 und 76) von ihrer Verehrung durch die Heiden. Hieronymus aber sieht nur noch die *vestigia quercus Abraham* (T.-M. 35). Der Baum scheint zerstört worden zu sein, vgl. zu seiner Geschichte Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, S. 219ff. Auf der Madebakarte jedoch ist der Baum wieder in voller Pracht eingezeichnet: doch kaum nur zur Erinnerung an bessere Zeiten! Die weitere Tradition über die Eiche (bzw. Terebinthe) ist schwankend. Die unter dem Namen des Theodosius laufenden Schriften aus dem 6. Jahrhundert stimmen zu den älteren Nachrichten, dagegen will der nur wenig spätere sogenannte Antoninus (G. 178; T.-M. 108) die *ilex Mamre* beim Abrahamsgrab selbst gesehen haben. Arculf im 7. Jahrhundert kennt sie wieder an der alten Stelle und weiß auch von ihrer Geschichte. Wenn er auch vielfach die ältere Literatur benützt hat, so scheint doch gerade diese Stelle auf den Augenzeugen Adamnanus zurückzugehen. Er erzählt uns von der merkwürdigen Art der Pilger, den Baum zu verehren, indem man ihn vernichtet: *de quo uidelicet conroso spurio et ex omni parte securibus circumciso astellarum ad diuersas orbis prouincias particulae asportantur ob eiusdem quercus uenerationem et recordationem* (G. 262; T.-M. 175). Hier begegnen wir also schon jener Reliquiensammelwut, die später immer

tollere Auswüchse zeitigte. Schon die gallische Pilgerin ließ sich berichten, daß einer der andächtigen Beter beim Küssen des heiligen Kreuzes mit den Zähnen eine Holzpartikel loszureißen sich bemühte (G. 88; Heraeus 42). Die fromme Dame, die selbst den weiland brennenden Dornbusch des Moses andächtig beschaute, war übrigens für Zweiglein von heiligen Stätten, sogenannte Eulogien, selbst sehr empfänglich. Die Plünderung von Objekten der Verehrung scheint fast ein spezifisch abendländischer Zug zu sein. Im Orient sind ja noch heute heilige Bäume und Steine im ganzen vor solcher Barbarei geschützt. Man weiß, wie empört die Muslime über die Verletzung des heiligen Felsens zu Jerusalem durch die Kreuzfahrer waren. Während der Abendländer mit einem Stückchen des heiligen Gegenstandes den Segen mit sich zu tragen glaubt (s. G. 48f.; Heraeus 10), bringt sich der Orientale der darin wohnenden Gottheit eher dadurch in Erinnerung, daß er einen Fetzen von seinem Kleide dort läßt. Heute jedenfalls sind diese „Fetzenbäume“ in Palästina nicht selten; vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 349ff.; ältere Nachrichten darüber scheinen allerdings spärlich zu sein. Doch wird sich in der reichen arabischen Literatur wohl da und dort ein beachtenswerter Hinweis finden.¹ — Es geht über das auch uns verständliche Streben, eine Erinnerung an jene Plätze der Verehrung zu haben, schließlich noch nicht hinaus, wenn man von den geweihten Stätten Zweige oder Früchte mitnimmt, wie der Pilger von Piacenza bei Jericho Datteln pflückt (G. 169; T.-M. 99), oder wenn der heilige Willibald von Eichstätt Balsam schmuggelt (T.-M. 271). Ein starkes Stück volkstümlichen Aberglaubens ist es jedoch, wenn im *Itinerarium Willibaldi*

¹ Erwähnt mag sein, daß Ibn Faḍlallāh al-'Omārī im 14. Jahrhundert (siehe sein *at-ta'rif bil-muṣṭalah aš-šarīf*, Cairo 1312, S. 173) die vielgenannten beiden Bäume aš-šaḡaratāni an der syrisch-ägyptischen Grenze schildert als „die Sfelle des Baumes, an dem die Leute die Lappen aufhängen“.

(T.-M. 290) Eusebius nacherzählt wird, in Caesarea Paneas wachse unter einer Jesusstatue ein Pflänzlein, das, wenn es Jesu Rocksaum berührt habe, kräftig sei, jede Krankheit zu heilen.

Wie im kanaanäischen Kult den lebenden Baum der Holzpfehl, die Aschere, ersetzte, so war im Christentum der Stamm des Kreuzes geeignet, der heilige Baum κατ' ἐξοχήν zu werden. Vielleicht dürfen wir den Stern, der nach dem Pilger von Piacenza bei der Ausstellung der Kreuzreliquie erscheint (G. 172; T.-M. 102), wohl einen Vorläufer des „heiligen Feuers“, in Parallele setzen zu dem nach Kahle, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, 1910, S. 231, auch heute noch nicht selten behaupteten Vorkommen von Lichterscheinungen gerade bei heiligen Bäumen.

Wohl noch eine größere Rolle als heilige Bäume und heilige Wasser spielen im Glauben der Semiten heilige Steine, Steinhaufen und Höhen. Man wird zwar nicht von heiligen Steinen reden, wenn uns der Pilger von Piacenza berichtet: *In Carmelo monte inuenitur petra modica rotunda, quam dum exagitas sonat, quae solida est. Talis autem est uirtus petrae: si suspensa fuerit mulieri uel cuicumque animali, iactum nunquam faciet* (G. 160; T.-M. 92). Gemeint sind wohl die von E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels, S. 14 und 146 (= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXX, 130 und XXXI, 56) erwähnten Kristalldrüsen; vgl. auch Guthe, Palästina, S. 22.

Mehr ein religiöser Scherz ist es, wenn der heilige Willibald — allerdings anscheinend gutgläubig — von zwei Säulen in der Himmelfahrtskirche bei Jerusalem weiß: *Et ille homo, qui ibi potest inter parietem et columnas repere, liber est a peccatis suis* (T.-M. 266). Doch geht dieser weitverbreitete Glaube — dasselbe erzählt man von der 'Amr-Moschee in Kairo, vgl. Bädcker⁵, S. 75 — vielleicht auf ältere ernstere Bräuche zurück; vgl. Curtiss, Ursemitische Religion, S. 91; siehe auch Goldziher, Muhammedanische Studien II, 408f.

Vor allem bei der gallischen Pilgerin kommt schon A. Baumstark, *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends* (Köln 1906), S. 39 die Vermutung, „daß alte heilige Steine semitischen Heidentums durch eine Beziehung auf alttestamentliche Ereignisse eine kirchliche Umdeutung und Weihe erhalten hatten“. Wenn in ihrem Berichte vom ersten Anblick des Gottesberges Sinai die Rede ist: *Hic autem locus, ubi se montes aperiebant, iunctus est cum eo loco, quo sunt memoriae concupiscentiae. In eo ergo loco cum venit, ut tamen commonuerunt deductores sancti illi — dicentes: Consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his qui veniunt, quando de eo loco primitus uidetur mons Sinai, sicut et nos fecimus* (G. 37; Heraeus 1) — so ist man stark versucht, in den *memoriae concupiscentiae* (vgl. Numeri 11, 34) große Steinhaufen zu sehen, wie sie — freilich meist in kleinem Umfang — vielfach beim ersten Anblick von Heiligtümern errichtet werden. Curtiss erwähnt solche Steinhaufen S. 86 und Spoer hat eine Photographie von schönen Beispielen in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXII, 1909, S. 217 veröffentlicht. Sie heißen *mašhad*, *šawāhid* oder dgl. („Zeugnis“, „Zeugen“). Der Name aber erinnert auffällig an den *j'gar šāh'dūtā* „den Haufen des Zeugnisses“, den Jakob und Laban aufrichten als Grenzstein (Genesis 31, 47). Steine als Grenzzeichen des *himā* sind uns aus dem arabischen Heidentum bekannt, siehe J. Wellhausen, *Reste*², S. 105; Smith, *Religion der Semiten*, S. 120. Es ist wohl kein zu kühner Schluß, hier einen inneren Zusammenhang anzunehmen: die beim ersten Anblick des Heiligtums aufgestellten Steine oder aufgeschichteten Steinhaufen bilden gewissermaßen die Grenze des geweihten Bezirks.

Eine ganz andere Art von Steinhaufen lehrt uns der Anonymus von Piacenza kennen: *descendentibus nobis in uia, quae uadit in Gaza et Ascalona, continuo milia XX de Hierusolima uenimus in monte Gelbuae, ubi occidit David Goliam. Ibi et mortuus est Saul et Jonathas. Ibi enim iacet Goliath in media*

uia, aceruum ligneum ad caput. Congeries petrarum, mons excelsus, ita ut ad milia XX lapis mobilis non inueniatur, quia consuetudo est, quanticumque uel quotienscumque transierit, ternas lapides portantes et super ipsum tumultum iactantes. Nam in ipsis montibus numquam pluit et nocturnis horis secretum sic: uidentes spiritua immunda uolui, oculata fide tamquam uellora lanae aut certe undas maris (G. 179; T.-M. 108). Sehen wir von der auffallenden falschen Ansetzung der Berge von Gilboa und von den atmosphärischen Erscheinungen, die an Davids Trauerlied II. Sam. 1, 21 anknüpfen, und zu denen angebliche Erscheinungen bei Nebi Mūsa unweit Jericho eine merkwürdige Parallele bilden (s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXVI, S. 394ff. und Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, S. 68), ab, so bleibt als beachtenswert die Sitte des Steinwerfens auf das Grab. Petrus Diaconus, der aus älterer Quelle, vielleicht der gallischen Pilgerin, schöpft, bezeugt dasselbe vom Grabe der Isebel (G. 113: *Sepulchrum uero Jezabel usque hodie ab omnibus lapidatur*). Der Brauch, Gräber verhaßter Toter mit Steinen zu bewerfen, kommt schon im Alten Testament vor, s. Josua 7, 26. Gewiß bedeutet das ursprünglich nicht bloß ein Schandzeichen, sondern man erwartet von der Häufung des Fluchmals eine reale Wirkung. Eine bemerkenswerte Parallele aus der Gegenwart ist nach Musil *Arabia Petraea* III, 35f. (s. auch ebd. II, 1, S. 204) das Grab des Tijāha-Schechs ‘Amri ibn Rabbāb, das er als einen Steinhaufen von etwa 2 m Höhe schildert. ‘Amri wurde als Kriegspatron seines Stammes hochverehrt, bis einst eben an seinem Grab ein schweres Unglück seinen Stamm traf. „Seit dieser Zeit wird er allgemein verflucht. Man wirft Steine auf sein Grab und ruft: Verfluche dich Gott, o ‘Amri, *apage*.“ Sehr interessant ist es auch, daß uns Ibn Challikān (ed. Wüstenfeld, Nr. 753; trad. de Slane III, 456) überliefert, noch zu seiner Zeit (um 1250) pflegten die Araber auf die Stätte, da die Eingeweide von Bardawil-

Balduin I beigesetzt wurden, Steine zu werfen (vgl. auch Musil a. a. O. II, 1, S. 230). Über die Verbreitung dieser Sitte siehe vor allem K. Haberland, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, 289—309; B. Schmidt, Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik CXLVII, 369 bis 395. Am berühmtesten ist wohl das „Steinwerfen“ im Tale Minā beim Haddsch der Muslime, wo die symbolische Steinigung einem Dämon gilt, und zwar, wie M. Th. Houtsma *Verlagen en mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen. Letterkunde*, 4. R. VI, 185—217 erkannt hat, dem Dämon der Sonnenhitze.

Nicht selten scheinen uralte Steinheiligtümer sich noch lebhafter Verehrung zu erfreuen. Es sei nur an die drei massebenartigen Steine auf dem Stadtbild von Askalon auf der Madebakarte erinnert. Daß der Gilgal von Jericho auch den Christen heilig war, versteht sich wohl von selbst. Auffallend ist, daß die 12 Steine auf der Madebakarte in 2 Reihen zu 6 aufmarschiert erscheinen. Unwillkürlich wird man an Dolmen erinnert, wenn man beim Pilger von Piacenza liest, daß er bei Phara die Steine, auf die sich Moses im Entscheidungskampf mit Amalek (Exodus 17) stützte, als Träger einer Altarplatte verwendet fand (G. 186; T.-M. 114). Und ein Fortleben des Höhenkultus in christlichem Gewand ist es, wenn auf der Höhe des Berges Nebo an der Stelle von Mosis Grab sich eine Kirche erhebt (G. 53; Heraeus 14). Die Beispiele hierfür ließen sich unschwer vermehren.¹

¹ Von der zur „Salzsäule“ gewordenen *bint schēch Lūt* (s. Dalman *Palästina-Jahrbuch* 1908, S. 86f.) wissen die Pilger mancherlei zu erzählen, so Theodosius (G. 146; T. M. 69): *ibi est uxor Loth, quae facta est statua salis, et quomodo crescit luna, crescit et ipsa, et quomodo minuitur luna, diminuit et ipsa*, wobei wir an den Wechsel der Farbe des Gottesbildes der Sarazenen auf dem Sinai beim Neumond erinnert werden, von dem der sogenannte Antoninus (G. 214; T.-M. 113) spricht. Doch handelt es sich hierbei wohl mehr um eine naturgeschichtliche Kuriosität, für die anderwärts (G. 170; T.-M. 100) ein weniger geheimnisvoller Grund angedeutet wird (*quod minuatur ab animalibus lingen-*

Noch mancher Brauch, den die christlichen Pilger an den heiligen Stätten übten, geht gewiß auf sehr primitive Vorstellungen zurück. Wir nennen die Sitte, auf den Bänken, auf denen Jesus und seine Jünger geruht, sich niederzulassen (G. 161, 170; T.-M. 93, 100), oder die, aus dem Schädel der Märtyrerin Theodote zu trinken (G. 174; T.-M. 104). Ein Zug verdient vor allen anderen religionsgeschichtlich beachtet zu werden. Er ist ebenso wie die vorerwähnten vom Pilger von Piacenza überliefert. Auf dem Gipfel des Sinai ließ er sich der Sitte gemäß *pro deuotione* Haar und Bart scheren (G. 184; T.-M. 112).¹ Das Haaropfer scheint bei den alten Semiten durchgehends verbreitet gewesen zu sein, s. Wellhausen, Reste², S. 62f., 122—124, 197—199; R. Smith, Religion der Semiten, S. 248ff.; Schwally, Semitische Kriagsaltertümer, S. 69—74; Goldziher, Muhammedanische Studien I, 247ff. Vor allem wurde das Haar nach Vollbringung eines Gelübdes geopfert. So geschah es beim hebräischen *nāzīr* (Numeri 6), und als Einlösung eines Gelübdes wird es noch heute in Syrien dargebracht, s. Curtiss a. a. O. S. 137, 189f. Die Wallfahrt zum Gottesberg Sinai ist aber zweifellos als Erfüllung eines Gelübdes zu denken. So fällt der Brauch, dem der Anonymus von Piacenza folgt, nicht aus dem Rahmen des auch sonst im Orient Verbreiteten heraus.²

Überblicken wir das weite Gebiet des Reliquienkults, so lassen sich besonders krasse Züge oft weniger bestimmt rückwärts verfolgen, als vorwärts in den muslimischen Volksglauben. Dem frommen Unfug, der mit Kreuzpartikeln ge-

do). — Uralten kultischen Brauch bewahren die Juden, wenn sie nach dem *Itinerarium Burdigalense* den heiligen Fels zu Jerusalem salben, vgl. Genesis 28, 18.

¹ In derselben Gegend ist ja der Kult des Orotalt zuhaus, dem zu Ehren die Araber zu Herodots Zeit (III 8) ihr Haar in besonderer Weise schnitten.

² Aus dem gleichen Gedankenkreis erklärt sich wohl das Haarscheren der muslimischen Mekkapilger zum Abschluß des Ḥaddsch.

trieben wurde, entspricht es aufs Haar, wenn, wie Mukaddasi (ed. de Goeje S. 46) erzählt, alte Weiber in Syrien Splitter vom angeblichen Sarg Josephs als Amulett gegen Augenkrankheiten trugen. Wie die Christen überall Körperteile Jesu in Stein wie in Wachs eingedrückt fanden und finden, so die Muslime die Spuren ihres Propheten. Ein Maß, nach der heiligen Reliquie genommen und am Körper getragen, soll den Träger vor Krankheiten schützen; so lehrt uns der sogenannte Antoninus (G. 174f.; T.-M. 103f.). Wozu Bilder vom Schuh Muhammeds gut sein können, hat Goldziher, Muhammedanische Studien II, 363 gezeigt. Manche Reliquie hat bei der Konvertierung zum Islam gewiß nur den Namen geändert: Das Horn von Davids Königssalbung, das die christlichen Jerusalempilger bewundern, könnte wohl gar dasselbe sein, das die Muslime als Horn des Widders Abrahams im Felsendom aufhängen, von wo es zur Abbasidenzeit nach Mekka gebracht wurde, bis schließlich die Karmaten es mit anderen Reliquien 317/329 raubten. An diesen Proben mag es genug sein. Es wäre ein Unrecht, all diesen Reliquienaberglauben dem Christentum in die Schuhe zu schieben. Auch er ist in seinem ganzen Wesen uralte, wenn sich seine Einzelheiten auch nicht in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen lassen.

Die Spuren primitiven Glaubens und Brauchs, die sich in den Palästina-Pilgerschriften finden, bieten der religionshistorischen Untersuchung nichts Neues. Die Deutung der einzelnen *survivals* ergibt sich aus dem Kontext vielfach durchaus nicht klar. Wären die Einzelheiten richtig verstanden worden, so hätten sie im Christentum meist verpönt sein müssen. Es sind eben nur Überbleibsel einer im Prinzip überwundenen Stufe — im Prinzip, aber nicht in der Praxis. Ihre Erklärung ist nur aus der Kenntnis des uralten, aber auch heute noch nicht erstorbenen Volks Glaubens zu gewinnen. Es konnte nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, dem Wesen aller Einzelheiten auf den Grund zu gehen. Es mußte genügen, hier und dort

die Entwicklungslinien rückwärts und vorwärts anzudeuten. Zu diesem Zwecke ist in weitem Maße auf die einschlägige Literatur verwiesen. Nicht neue Tatsachen, sondern nur weiteres Illustrationsmaterial für die bekannten Grundzüge der Volksreligion Palästinas liefern unsere Quellen; aber die Eigenart dieser literarischen Dokumente und die Zeit, aus der sie stammen, rechtfertigen es wohl, daß einmal nachdrücklich auf sie hingewiesen wird.

Anhangsweise mögen noch die merkwürdigen Reinigungsbräuche der Samaritaner nach einer Berührung mit Christen erwähnt sein. Der Pilger von Piacenza erzählt uns (G. 164; T.-M. 95f.), die Samaritaner haben vor den Ortschaften draußen eine Art Bureau für den Verkehr mit den Pilgern eingerichtet. Wenn ein Christ etwas kaufe, müsse er das Geld dafür in Wasser werfen; erst dann nehmen es die Samaritaner an. Auch werden den Christen bestimmte Wege angewiesen, auf denen sie sich zu halten haben. Die Samaritaner, die den Verkehr mit den Christen vermitteln, reinigen sich abends mit Wasser, ehe sie ihre Ortschaften betreten. Straßen und Wege, die Christen benützen, werden für die Samaritaner verunreinigt; die Fußspuren werden mit Feuerbränden purifiziert.

Wasser und Feuer erscheinen überall als die geeignetsten Reinigungsmittel, s. Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer*, S. 47ff. Das Feuer ist, wie verständlich, das stärkste, nicht überall anwendbare Medium, das rituelle Verunreinigung tilgt. Wenn Schwallys Deutung von Simsons Streich mit den Füchsen (s. a. a. O. S. 88) als Lustrationsritus, Vertreibung der Dämonen aus den Feldern das Richtige trifft, so hätten wir darin eine Parallele zu dem Brauch der Samaritaner.

Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien

Von Gawril Kazarow in Sofia

Mit einer Tafel

Das hohe Interesse, das die bekannten, merkwürdigen Kultdenkmäler der thrakischen Reiter dem Religionsforscher darbieten, hat man längst erkannt. Schon R. v. Schneider¹, der darauf hingewiesen hatte, hat die Absicht gehabt, sich näher mit diesen Monumenten zu beschäftigen. In neuerer Zeit hat Prof. J. Hampel eine große Anzahl solcher Denkmäler veröffentlicht; über diese Arbeit des ungarischen Gelehrten hat L. Ziehen² einen dankeswerten Bericht erstattet. Zuletzt hat G. Téglás diese Denkmäler behandelt³, aber auch dessen Arbeit wird wegen der Sprache wenigen zugänglich sein.⁴

In Bulgarien sind Denkmäler von der Art verhältnismäßig wenig zutage getreten; sie sind von Dobrusky in einer bulgarischen Zeitschrift⁵ beschrieben. Wir glauben aber, daß es nicht überflüssig sein wird, dieselben hier noch einmal zu publizieren, um so mehr, als die Beschreibung Dobruskys hier und da der Berichtigung bedarf. Zu den schon bekannten sechs Stücken fügen wir zwei neu gefundene Denkmäler hinzu,

¹ *Arch. ep. Mitt. Oest.* XI (1887) 16.

² *Jahrb. d. deutsch. Arch. Instit.* XIX (1904), Beiblatt S. 11 ff.

³ Adalékok a rómaiak ólombányászataról, S. A. aus *Bányászati és Kohászati Lapok* 1909.

⁴ Außerdem vgl. Ed. Nowotny *Wiss. Mitt. aus Bosnien und der Herzegowina* IV (1896), S. 296 ff. J. Brunšmid *Vjesnik Hrvatskoga arheološ. društva* VI (1902), S. 148 ff. Hierher gehörige Denkmäler s. auch: *Monum. dell' Instit.* IV 38, 1; *Archäol. Zeitung* 1854, Taf. LXV 3, S. 211 ff.

⁵ *Archäol. Mitteil. des Nationalmuseums in Sofia* Heft I (1907) S. 140 ff.

die hier zum erstenmal veröffentlicht werden. Wir begnügen uns hier mit der Beschreibung der Monumente¹: die Erklärung derselben müssen wir den kompetenten Forschern überlassen.

1. Bleitäfelchen aus Steklen (Novae beim heutigen Svistov an der Donau). 0,072 m hoch, 0,057 m breit, ca. 0,002 m dick, unten rechteckig, oben giebelförmig zugespitzt, gut erhalten, nur am linken unteren Ende ein wenig beschädigt.

Zwei Reiter mit kurzem, gegürtetem Chiton und zurückflatternder Chlamys bekleidet, den Oberleib dem Zuschauer zugewendet, schreiten von links und rechts einem in der Mitte stehenden, mit gekrümmten Beinen versehenen Tische zu, auf dem ein Fisch liegt. Mit den Hinterhufen treten beide Pferde auf zwei liegende sehr undeutliche Figuren. Hinter den Füßen der zur Rechten liegenden Gestalt steht eine mit langem Chiton bekleidete Frau, die den rechten Arm zum Munde erhebt. Unter dem dreibeinigen Tisch ist ein zweihenkliger² Krater sichtbar; rechts vom Krater ein nicht erkennbarer Gegenstand (Altärchen?), hinter letzterem ein Rabe und ein Widder, links vom Krater ein rechtshin laufender Löwe mit geöffnetem Rachen.

Über dem Tisch in der Mitte der Komposition steht eine mit langem Chiton bekleidete weibliche Gestalt; rechts von ihr die Büste der Luna mit Mondsichel auf dem Kopf, links die Büste des Sol mit Strahlenkrone. Über dem Kopf des Reiters zur Rechten schwebt Viktoria mit Kranz in der rechten ausgestreckten Hand; eine ähnliche Gestalt, aber ohne Kranz, ist links hinter dem Kopfe des linken Reiters sichtbar. Links von Sol eine Mondsichel; rechts und links von Luna je eine Schlange. Oberhalb der Luna ist ein Adler mit Kranz im

¹ S. die dem Text gleich nummerierten Abbildungen 1—8 auf Taf. I.

² Dobrusky a. a. O. S. 145 hält die Henkel des Kraters für Schlangen; das ist nicht richtig, wie der Vergleich mit ähnlichen Denkmälern lehrt.

Schnabel angebracht; rechts und links von ihm je ein Stern; zwischen dem linken Stern und dem Adler ein nicht bestimmbarer Gegenstand (Leuchter?).

2. Tonplatte aus Belčin (Bezirk Samokov), 0,163 m hoch, 0,153 m breit, 0,01—0,015 m dick, oben abgerundet, Vorderseite schwärzlich, Rückseite rötlich; das Relief ist flach und teilweise verwittert.

Die Platte ist in zwei Felder geteilt. Im oberen Felde sind die beiden Reiter sichtbar, die, wie es scheint, bloß mit Mänteln bekleidet sind; der Reiter zur Linken hält mit seiner rechten Hand einen wagrecht stehenden Speer; der Reiter zur Rechten hält mit der linken Hand den Zügel des Pferdes. Unter den Pferden liegen am Boden zwei ausgestreckte menschliche Gestalten.¹ Zwischen den Köpfen der Pferde ist der Kopf einer in der Mitte stehenden Frau sichtbar, vor ihr ein dreibeiniger Tisch, auf dem drei kugelförmige Gegenstände aufgestellt sind. Oberhalb des Kopfes der Frau sind drei, wie es scheint, weibliche Büsten dargestellt.

Im unteren Felde der Platte links ist ein Gefäß sichtbar, zu dem ein Löwe herantritt; die übrigen Bilder rechts sind nicht erkennbar.

3. Nicht vollständig erhaltene marmorne Gruppe aus Ahar-keui (Bezirk Provadia), die auf einer Basis steht: die Basis ist 0,42 m lang, 0,06—0,07 m breit, 0,05 m hoch; die Höhe des erhaltenen Reiters mit der Basis 0,30 m.²

Der erhaltene, bärtige Reiter zur Linken ist mit gegürtetem faltigen Chiton und phrygischer Mütze bekleidet, unter welcher sein gelocktes Haar hervortritt. Die Arme des Reiters fehlen, ebenso die Beine seines Pferdes; der rechte Vorderhuf desselben liegt über dem Kopf, der Hinterhuf über

¹ Es scheint, daß die Figur zur Linken auf dem Antlitz liegt.

² Die Messungen Dobruskys sind nicht ganz richtig.

den Füßen einer bäuchlings liegenden männlichen Figur, die mit faltigem Chiton bekleidet ist und ihr Antlitz mit den Händen stützt. Über derselben neben der Stütze, die das Pferd mit der Basis verbindet, ist ein nach rechts gewendeter Löwe sichtbar.

Der Reiter zur Rechten fehlt ganz; erhalten sind nur die Hufe seines Pferdes über dem Kopfe und den Füßen der zweiten liegenden Gestalt, die genau der anderen entspricht. In der Mitte zwischen den Köpfen der beiden liegenden Gestalten ist der Vorderleib eines rechtshin gewendeten Hundes mit nach unten gesenktem Kopfe sichtbar.

In der Mitte der ganzen Komposition ist ein dreibeiniger Tisch (Vorderbein abgebrochen) aufgestellt, auf dem ein Fisch und ein zweihenkeliges Gefäß aufgestellt sind. Hinter demselben steht eine weibliche Figur mit gegürtetem Chiton¹ (jetzt mit der Basis 0,25 m hoch), ihr Kopf ist abgebrochen; die zu beiden Seiten des Halses hervortretenden Reste stammen vielleicht von einem Mantel, der über den Kopf gezogen war; oder es sind Spuren des herabhängenden Haares (vgl. die mittlere Frau in Abb. 8).

4. Marmorplatte aus Arčar (Ratiaria), in zwei Stücke zerbrochen, 0,18 m hoch, 0,30 m breit, 0,02 m dick. Die Platte ist in zwei Felder geteilt; die Hälfte des Oberfeldes ist abgebrochen.

In der Mitte des Oberfeldes ist ein Tisch mit einem darauf liegenden Fische dargestellt; darüber sind Spuren der weiblichen Gestalt sichtbar. Beiderseits treten zum Tisch zwei Reiter heran, deren Oberleiber fehlen. Unter dem Pferde des Reiters zur Linken liegt eine menschliche Figur, die sich mit dem linken Ellbogen auf den Boden stützt. Links vom Tisch ist eine Schnecke, rechts eine Schildkröte sichtbar.

¹ Unterhalb der Brust ist die Figur beschädigt und modern ergänzt.

Im unteren Streifen: in der Mitte kniet in Vorderansicht ein Mann mit Chiton und Mütze; vor ihm breiten zwei aufrecht stehende, mit Chiton und phrygischen Mützen bekleidete Männer ein Fell aus, das sie an den vier Ecken halten¹; vor dem linken stehenden Mann ist anscheinend eine Amphora aufgerichtet. Rechts von dieser Gruppe ein linkshin laufender Löwe, unter ihm ein Widder nach rechts. Links von der Gruppe eine aufrecht stehende bekleidete Frau, in Seitenansicht, die den rechten Arm zum Munde erhebt; hinter derselben ein Hahn, unter dem Hahn ein auf dem Boden kauernendes Tier.

5. Marmorplatte mit Flachrelief aus Arčar (Ratiaria): oben und unten an beiden Ecken abgebrochen, 0,085 m hoch, 0,105 m breit.

Im oberen Felde sind von den Reitern nur die Unterteile erhalten; unter dem linken Pferde ist ein Fisch(?) sichtbar, unter dem rechten eine ausgestreckte, kaum erkennbare menschliche Gestalt. Der Gegenstand zwischen den beiden Rossen ist ganz undeutlich. Im unteren Felde sind verschiedene nicht näher bestimmbare Figuren dargestellt (links menschliche Figuren, rechts ein Tier?).

6. Marmorplatte aus Bela-Čerkova (Bezirk Tirnovo), 0,145 m hoch, 0,13 m breit, c. 0,03 m dick. Der Reiter mit kurzem Chiton und rückwärts flatternder Chlamys bekleidet, mit phrygischer Kopfbedeckung, der Oberleib dem Zuschauer zugewendet, sprengt nach rechts; seinen rechten Arm streckt er empor, als ob er einen Speer schleudern will.² Mit den Vorder-

¹ Dobrusky *Archäol. Mitt.* I 149, Anm. 20 teilt mit, daß er in der Handelsschule in Svistov ein Marmorfragment (0,09 m hoch, 0,09 m breit, gefunden bei Steklen) mit Reliefdarstellung einer ähnlichen Szene gesehen hat.

² Nach Dobrusky a. a. O. 140 wären der Zeige- und Mittelfinger der Hand ausgestreckt, die übrigen Finger aber zur Handfläche angepreßt. Es gibt allerdings Reliefs des thrakischen Reiters, die solche

hufen tritt das Roß über eine ausgestreckte menschliche Gestalt, über deren Kopf ein nicht bestimmbarer Gegenstand liegt; unter dem Roß ist ein Löwe mit aufgesperstem Rachen kaum sichtbar. An der rechten unteren Ecke, vor dem Pferde, sieht man einen dreibeinigen Tisch, auf dem drei Brote (oder Früchte?) mit einem daraufliegenden Fisch aufgestellt sind; dahinter sitzt eine bekleidete Frau, über deren Kopf eine Platte wieder mit drei Broten angebracht ist. In der oberen Ecke unter dem Rahmen rechts ist eine weibliche Büste (Luna?) und daneben eine Scheibe dargestellt, links vom Kopfe des Reiters eine zweite Scheibe.¹ Über dem Kopfe des Pferdes sind zwei Kreuze in der Form der Swastika hinzugefügt.

Hinter dem Rosse endlich ist die undeutliche Figur einer Frau sichtbar, die den rechten Arm zum Munde erhebt.

7. Dieses neu gefundene Denkmal gehört zu der Gruppe der kleinen kreisrunden Steinreliefs von roher Arbeit, die vielleicht als Amulette getragen worden sind.²

Das marmorne Reliefplättchen mit ca. 0,057 m Durchmesser, 0,005 m dick, ist irgendwo im Bezirk von Dupnitsa³ gefunden worden. Herr Prof. J. Ivanov, in dessen Besitz das Stück gelangt ist, hat mir dasselbe zur Publikation überlassen.⁴

Das Relief zeigt uns die Hauptgruppe der übrigen größeren Kompositionen: die beiden Reiter mit der weiblichen Mittelfigur. Der Reiter zur Rechten ist besser erhalten: seine phrygische Mütze scheint angedeutet zu sein; sein linker Arm

Geste der Hand (die benedictio latina?) aufweisen (siehe z. B. Kalinka *Ant. Denkmäler in Bulgarien* Nr. 335, wo die Beschreibung zu berichten ist), aber an unserem Relief ist diese Geste nicht erkennbar.

¹ Dobrusky a. a. O. 141 erklärt diese beschädigte Scheibe als männliche Büste des Sol; an der Platte kann ich nichts derartiges erkennen.

² L. Ziehen a. a. O. S. 12.

³ Dupnitsa liegt nicht weit von dem antiken Germania (Tomaschek, *Die alten Thraker* II 2, 88).

⁴ Jetzt befindet sich das Relief im Museum zu Sofia als Besitz der hiesigen archäologischen Gesellschaft.

ist zum Kopf erhoben. Der rechte Arm des Reiters zur Linken ist nicht sichtbar. Auch die in der Mitte stehende Frau ist nicht recht deutlich: ihr Kopf ist mit einer Art Kapuze bedeckt; vor derselben steht der dreibeinige Tisch, auf dem vielleicht ein Fisch aufgesetzt ist. Die unter den Pferden liegenden Gestalten sind nur sehr grob angedeutet; unter ihnen, als Abschluß der Darstellung, windet sich, wie es scheint, eine Schlange.

8. Marmorne Platte, verhältnismäßig gut erhalten, hoch rechts 0,377 m, links 0,37 m; breit unten 0,30 m, oben 0,29 m; dick 0,05 m; gefunden im November 1910 in den Ruinen des römischen Kastells in Lom (Almus¹) an der Donau; jetzt im Museum zu Sofia.

Die Platte ist in zwei Felder geteilt: im oberen Feld in der Mitte steht die weibliche Figur in Vorderansicht, eingepreßt zwischen den beiden Pferden, bekleidet mit einem langen, bis zum Boden reichenden, hoch gegürteten faltigen Gewand, die Haare gescheitelt und tief herabhängend. Die beiden Reiter kommen von links und rechts herangesprengt. Der rechte Reiter ist mit kurzem Chiton und schwach nach hinten flatternder Chlamys bekleidet, mit der phrygischen Mütze auf dem Kopf, der dem Zuschauer zugewandt ist; sein linkes Bein reicht bis zum Huf des Pferdes; auch der rechte Fuß ist hinter dem Pferde sichtbar; mit seiner Linken hält er den Zügel des Rosses; unter den Hufen desselben eine mit Chiton bekleidete männliche Figur, auf ihrer rechten Seite nach links liegend, mit unter die Wange gelegten Händen.

Genau in derselben Weise ist auch der linke Reiter mit der darunter liegenden Figur dargestellt. Hinter dem Pferde des rechten Reiters steht in Vorderansicht eine mit langem Gewand bekleidete weibliche Figur mit gescheiteltem Haar; ihr entspricht eine andere weibliche Figur hinter dem Pferde

¹ Tomaschek in *Pauly-Wissowa Realenc.* I 1690.

des linken Reiters, die aber ihre rechte Hand zum Mund erhebt. Über den Strähnen der Pferde winden sich symmetrisch zwei Schlangen; in dem von den Schlangen begrenzten Raume sind zwei Hakenkreuze eingeritzt (auf der Photographie schwach sichtbar). In der Ecke oben rechts Büste des Sol mit Strahlenkrone; darunter ein Hakenkreuz; zwei andere Hakenkreuze sind über dem Kopfe des rechten Reiters sichtbar. In der Ecke links bekleidete Büste der Luna mit zwei Mondsicheln versehen.

Im unteren Feld sind von links nach rechts folgende Bilder dargestellt: ein Gegenstand, der wie ein Dreifuß aussieht; daneben ein Widder rechtshin laufend (seine Wolle ist angedeutet); vor demselben ist anscheinend eine Vase aufgestellt; über dem Widder sind sechs Brote, drei größere und darunter drei kleinere¹, sichtbar. Es folgt in der Mitte ein Tisch, dessen drei stilisierte Tierbeine mit einem Reifen verbunden sind; darauf liegt anscheinend in einer Schüssel ein Fisch nach rechts. Neben dem Tisch rechts ein Hahn; über demselben zwei nicht gut bestimmbare Gegenstände; der eine sieht aus wie eine auf der Seite liegende Amphora, der andere wie ein Bogen. Vor dem Hahn in der rechten Ecke ein auf seinen Hinterbeinen aufruhender Löwe mit schreitenden Vorderbeinen.

Zuletzt möchten wir uns noch eine Bemerkung erlauben. Fr. Cumont² hat sich über die Denkmäler der thrakischen Reiter folgendermaßen geäußert: *Il n'a même pas été possible*

¹ Die kleineren können auch Früchte sein; die größeren haben dieselbe Form wie im Mithrasrelief von Konica (Cumont *Textes et monuments* I 175). Brote, durch Einschnitte in mehrere Teile geteilt, erwähnt Hesiod *Erga* 442 (vgl. Benndorf *Eranos Vindobon.* 372). Noch heute werden in Bulgarien ähnliche ungesäuerte Brote von den Bauern zubereitet; vgl. G. Kazarow *Bemerk. über Hesiods Werke des Landbaues n Fühlings Landwirt. Zeitung* 1901, Heft 9—10.

² *Textes et monuments de Mithra* II 527.



Abb. 1



Abb. 3



Abb. 6



Abb. 5



Abb. 7



Abb. 2



Abb. 4



Abb. 8

d'établir jusqu'ici avec certitude, quelles croyances ont inspiré la composition de ces sculptures. L'opinion la plus probable est qu'elles se rattachent aux cultes de la Thrace, répandus dans l'empire romain par les troupes originaires de ce pays.

Es ist allerdings richtig, daß der Kult des bekannten thrakischen Reiters, der im alten Thrakien ungemein populär gewesen ist, auf die Glaubensvorstellungen, die sich in den uns beschäftigenden Denkmälern manifestieren, einen Einfluß ausgeübt hat; aber den Ursprung dieser synkretistischen Religion darf man nicht in Thrakien suchen; wäre dieser Glaube in Thrakien entstanden, würden wir mehr Spuren desselben in diesem Lande gefunden haben. Während sich in Thrakien Hunderte von Reliefs, die den thrakischen Reiter darstellen, gefunden haben, sind bis jetzt nur 8—9 Denkmäler aufgetaucht, die sich auf die in Frage kommenden Mysterien beziehen. Diesen Umstand darf man bei der Erklärung der Denkmäler nicht außer acht lassen.

Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger

Von C. Spieß in Togo

Mit einer Abbildung

I

Eltern, die mit Zwillingen beschenkt werden, haben sich bei den Eingeborenen einer Reihe von feststehenden Sitten zu unterwerfen. Es ist diesen Eltern nicht gestattet, ehe die Hütte wieder zu verlassen, als bis die sogenannten Evedzidzi oder Venovidzidzi-Zeremonien (Zwillingsgeburtsitten) ausgeführt wurden. Dabei erhebt sich sofort die Frage: gelten Zwillingsgeburten als gutes oder böses Omen, sind sie als Zeichen besonderen Glückes anzusehen oder nicht? Alles Wunderbare, Merkwürdige gilt dem Evhe-Neger als etwas, das ihn in eine außergewöhnliche Stellung zu seinen Gottheiten versetzt, für ihn also Grund genug, wieder in Harmonie mit der oberen Welt zu kommen zu suchen — und dazu gehören besondere Leistungen. Daraus ergibt sich, daß Zwillingsgeburten von den Eingeborenen als nicht erfreuliche Tatsachen, als ein böses Omen zu betrachten sind.

Die Gebräuche dabei können in den einzelnen Landschaften ein wenig voneinander abweichen, im großen und ganzen sind sie doch einheitlicher Art.

Die Eingeborenen gehen von der Anschauung bei Zwillingsgeburten aus, daß die Eltern — auf Anraten älterer Männer oder Frauen — nicht sofort den Himmel (dzingbe) sehen dürfen, daher das längere Verweilen dieser in der Hütte. Würde eins der Eltern den Himmel sehen, so würde entweder bei den Eltern oder bei den Kindern eine unnatürliche Veränderung eintreten. Eingeborene behaupten, die Übertreter

würden Eisenstangen gleich werden. Ob man nicht hier an die Blitzgottheit, deren Abzeichen eine Eisenstange ist, zu denken hat? Um dieser Erscheinung zu entgehen, bleiben



Abb. 1

Eltern von Zwillingen oft 25 Tage oder auch länger in der Hütte. Ehe sie diese verlassen dürfen, haben sie sich den besonderen Venovidzidzi-Sitten zu unterwerfen. Diese Gebräuche werden nur vor solchen Personen ausgeführt, die

selber Zwillinge hatten. Dabei sind dann aber wiederum besondere Unterschiede zu machen, nämlich so: sind die Zwillingaskinder Knabe und Mädchen, so können nur diejenigen, die gleiche Zwillinge haben, die Zeremonien ausführen, ebenso bei solchen, wo beides Knaben sind, nur diejenigen, die zwei Knaben haben und die zwei Mädchen, wie unser Bild zeigt (Abb. 1), nur diejenigen, die gleiche Zwillinge geboren haben.

Die erste Vorschrift bei Zwillingsgeburten ist, daß die Eltern diejenige Familie, welche ebenfalls gleiche Zwillinge geboren hat, davon in Kenntnis setzen. Mann und Frau werden kommen und das „Tsitoto nu“ an ihnen ausführen. Dieses besteht darin, daß sich beide Eltern den Mund mit Wasser ausspülen lassen müssen. Der Evheer gibt diese Zeremonie mit: *to tsi nu na vito kple vino*, „dem Vater und der Mutter von Zwillingen den Mund mit Wasser ausspülen“, wieder. Darauf bindet man den Eltern an Hals, Knie, Arm und Fuß Blätterteile von Bledé (Ölpalmenart) und Kakle (gurkenartige Pflanze). Sodann werden die Zwillingaskinder in der Nähe des Ausganges im Hofe in einer Wanne gewaschen, worauf die Eltern ihren Blick in der Richtung nach dem Adaklu-Berge (Sitz vieler Gottheiten) zu wenden haben. Hierauf haben die Eltern zwei Zwillingstänze, wozu besondere Trommeln geschlagen und Flöten geblasen werden, aufzuführen. Während des Tanzens haben sie Pfeil und Bogen in der Hand, womit sie gewissermaßen jeglichen bösen Einfluß abzuhalten suchen.

Trommeln, die bei Zwillingsgeburten geschlagen werden, sind: *Tuñu*, *Vewu* und *Atengble*. Die Eltern haben vor Beginn des Trommelns neunmal um die Trommel zu gehen, dann zu tanzen, worauf das Trommeln beginnt und der Tanz fortgesetzt wird.

Von diesen Trommeln sagt der Evheer: wer niemals Zwillinge gezeugt, niemals einen Leoparden getötet, niemals im Kriege jemandem den Kopf abgeschnitten hat, darf nicht zu ihrem Klange tanzen.

Nach dem Tanze wird ein neues Landestuch genommen und darin die Zwillinge getan. Eine weitere Sitte ist, daß aus der Rinde des Klo- und Yewabaumes eine Art Gosse hergestellt werden muß, diese auf das Vorderdach der Hütte zu legen ist, nur um Wasser von dort zum Trinken zu bekommen. Zwillingseletern trinken dann nicht das vom Hinterdache herabfließende Regenwasser. Welcher Gedanke hiermit verknüpft ist, bedarf noch genauerer Umfrage unter den Eingeborenen, die Zwillingeskinder haben.

Die Beobachter und Leiter der vorgeschriebenen Sitten (Venuw^olawo genannt) führen die Zwillingseletern auf deren Feld, wo diese den Venuw^olawo von allen Feldfrüchten, wie Yams, Stockyams (Kassada), Bananen und Bohnen, zu geben haben. Darauf nach Hause geführt, haben die Zwillingseletern sich sodann auf dem Marktplatze sehen zu lassen. Hier wird von gleicher Feldfrucht ein Mahl bereitet, wozu andere irgendwelches Fleisch, Schweine- oder Schaffleisch, zum Kochen mitbringen. Bei gemeinsamer Mahlzeit, wozu die Dorfbewohner kommen, rufen die Venuw^olawo den Zwillingseletern zu: Wenn ihr nun wieder den Markt besucht, mögen euch die Marktfrüchte gut bekommen.

Damit ist den Eltern der Zwillinge gestattet, überallhin wieder gehen zu können. Die Venuw^olawo erhalten für ihre Bemühungen heute 4—5 Mark, das früher in Kauris auszuzahlen war.

Aus den verschiedenen Gebräuchen, die von den Ven^ovi^oeltern, wie sie genannt werden, zu befolgen sind, müssen noch einige besondere hervorgehoben werden.

Der Mutter von Zwillingen wird das Haar geschoren bis auf drei Haarbüschel, dem Vater bis auf zwei. Man bezeichnet dieses mit Veta^ow^ola, „das Haarscheren der Zwillingseletern“. Hierbei wird ebenfalls ein Fest veranstaltet. Den Zwillingseletern ist verboten, das Fleisch des roten Affen, Bladzie genannt, dem der Beiname Ven^ovi^o gegeben ist, zu essen. Da

einzelne Affen göttlich verehrt werden, so ist erklärlich, daß der Fleischgenuß dieser untersagt ist. Atsu und Atsuwoe sind Namen von Zwillingen, wenn es ein Knabe und Mädchen ist, Atsu und Tse bei zwei Knaben.

In einigen Gegenden des Togogebietes sieht man kleine Mädchen eine Nachbildung von einem Aklama (aus Holz geschnitzt), dem Schutzgeist, der bei jedem einzelnen vorhanden ist, auf dem Rücken oder vorn, etwas aus dem Umschlagetuch hervorschauend, tragen. Das läßt in den meisten Fällen darauf schließen, daß dieses Kind Zwillingsskind ist, wovon das andere gestorben ist. Es trägt somit gewissermaßen die verlorene Schwester oder den gestorbenen Bruder in dem Abbild des Schutzgeistes bei sich. Zugleich ist aber auch damit der Gedanke verknüpft, daß dieses Mädchen später auch Kinder bekommen möge, aber nur eines zurzeit und nicht Zwillinge.

II

Wohl wenig hat man sich mit dem Selbstmord der Eingeborenen Togos beschäftigt. Da dem Schreiber dieses in seinem letzten Aufenthalte in Togo ab und zu Fälle eines Selbstmordes bekannt wurden, lag es für ihn nahe, sich damit zu befassen und diese Erscheinung vom ethnographischen Gesichtspunkte zu untersuchen.

Der Selbstmord ist von alters her unter den Togonegern bekannt. Es ist der Schritt zu einer solchen Tat kaum darin zu suchen, daß den Selbstmörder Nahrungs- oder Familiensorgen gedrückt hätten — die soziale Not tritt an den Neger Westafrikas kaum heran —, sondern man kann dessen überzeugt sein, daß gewöhnlich große Verbrechen auf der Seele lasten: Mord, Mithelfen bei einem Morde oder Vergiftung durch Zauber anderer.

Früher konnte der Eingeborene in solchem Falle ohne strenge Gesetze ruhig seiner Wege gehen, heute schaut er überall den gestrengen Arm der europäischen Regierung.

Es war in Takla in der Ho-Landschaft Togos, wo sich vor nicht langer Zeit ein Eingeborener das Leben nahm. Er hatte die Gottheit angerufen, ihm zu einer bestimmten Frau zu verhelfen. Aber auch ein anderer bemühte sich um diese Frau. Dieser suchte jene Gottheit durch Opfer umzustimmen, worauf ersterer durch Zauber das Augenlicht seines Feindes zu zerstören suchte. Das gelang ihm. Die Verwandten verlangten vom Häuptling Anzeige bei der Regierung. Die Angst trieb den Täter zum Selbstmord durch Erschießen.

Es sind drei Wege, die der Togoer beim Selbstmord wählen kann: Giftrank, Erschießen, Erhängen.

Giftrank: Entweder wird der Blätterabguß der giftigen Kodzobipflanze oder der Absud der Blätter und der Rinde des Tsabaumes innerlich genommen. Diese Mittel wirken rasch.

Erschießen: Der Togoneger besitzt nur eine Schießwaffe, das sogenannte Steinschloßgewehr. Der Selbstmörder versucht, da das Instrument recht unhandlich, einen Strick an einen Baum und den Hahngriff, der zum Abfeuern zurückgelegt ist, den Lauf dabei auf ihn richtend, zu befestigen. Der Schuß wird dadurch niemals sein Ziel verfehlen.

Erhängen: Gewöhnlich wird bei diesem Schritte das umgeworfene Landestuch zu Stricken gedreht und an zwei Bäume gebunden.

Selbstmörder werden bei den Togonägern zu den Menschen gezählt, deren Seelen sich in einen bösen (niemals in einen guten) Geist verwandeln und die Menschen zu quälen suchen. Daher wird denn auch, sobald ein Selbstmord bekannt ist, der Leichnam herbeigeholt und ohne Sang und Klang am „Blutmenschenort“ beerdigt. Der „Blutmenschenort“ birgt alle die Toten, die nicht eines natürlichen Todes gestorben sind. Frauen sind es, die sich um den Toten scharen, wogegen die Männer den Eindruck erwecken, als ob sie sich um die Beerdigung nicht kümmerten. Diese sind schnell daran, die

Hütte des Selbstmörders abzubrechen, damit dessen böser Geist hier keine Wohnstätte finden, namentlich die Angehörigen nicht quälen kann. Von der Hütte bleibt nichts übrig — sie wird dem Erdboden gleich gemacht, wie denn auch bei den Togonegern, stirbt der Besitzer einer Hütte, diese von allen Angehörigen verlassen, niemals wieder bezogen, sondern dem Verfall preisgegeben wird. Landeskleider, Matten, Töpfe, Landesstühle — kurz alles Eigentum des Selbstmörders wird vernichtet. Die schwer ganz zu vernichtenden Teile werden in den Busch geworfen und angezündet oder zertrümmert. Gelegentlich findet man im Busch Stellen, wo viele zerbrochene Landestöpfe und Asche daran erinnern, daß hierher das letzte Eigentum des Selbstmörders geschleppt, darauf vernichtet und verbrannt worden ist. Auch nichts, was an den Selbstmörder erinnern könnte, bleibt im Besitze der Angehörigen. Diese aber suchen so schnell als möglich bei Verwandten Unterkunft, die sie auch sofort finden, sei es am gleichen Orte oder in einem anderen Dorfe.

III

Bei den Evhenegern findet sich eine weitgehende Geschlechtertrennung. Sie essen nicht mit ihren Frauen zusammen, auch haben beide Geschlechter getrennte Baderäume. Es können Europäer längere Zeit unter den Eingeborenen leben, und es bleibt ihnen doch unbekannt, daß sie Gesetze haben, die sie verpflichten, diese Scheidungen streng zu befolgen.

Welches sind die Gründe für diese scharfen Trennungen?

Vorweg sei die bekannte Tatsache erwähnt, daß der Eingeborene von der Frau im allgemeinen eine geringe Meinung hat, schon aus dem Grunde, weil mehr Mädchen als Knaben geboren werden und er die Frau „kauft“, nicht sie ihn.

Der Mann weiß sich als der Stärkere infolge der schwereren Arbeiten, die er verrichtet, und wird darin bestärkt

durch die Wahrnehmung, daß die Frauen wenig Verständnis für seine Arbeiten zeigen.

Der Eingeborene sieht in den Frauen, wie er sagt, Hüterinnen, die für ihn am „Eingang der Hütte“ zu sein haben, die zur Erhaltung seines Namens durch vieles Kindergebären da sind. Es ist der Stolz eines Evheers, sagen zu können, er besitze viele Kinder.

Er wünscht seine Frauen nicht beim Essen, weil er nicht mit ihnen in dieselbe Schüssel greifen will; sobald Zank oder Streit beginnt, wird die Frau den Mann vor anderen durch die Worte beschämen, er nehme beim Essen die größten Stücke. Auch hält der Eingeborene seine Frauen für nicht sauber genug, um mit ihm zusammen essen zu können.

Tief eingewurzelt ist die Anschauung, daß die Frau, die mit dem Manne zusammen essen würde, ein, höchstens zwei Kinder gebären würde.

Vor allem aber will der Mann der Menstruation seiner Frauen wegen nicht mit ihnen essen, auch kann er nicht sehen, daß die Frauen vor dem Essen ihr Schamtuch in Ordnung bringen, daher die Trennung.

Ferner wird man wahrnehmen können, daß Männer, die mehrere Frauen haben, auch deswegen die Mahlzeiten getrennt einnehmen, weil sie nicht alle für „klug“ halten und die eine oder andere aus „Dummheit“ Gift ins Essen tun könnte.

Wird ihm von einer der Frauen, die sein Vertrauen nicht genießt, Essen gebracht, so muß diese, bevor er anfängt, etwas davon essen.

Der Mann wird gewöhnlich von der gleichen Frau die Mahlzeiten zubereitet bekommen. Man kann aber auch sehen, daß Männer aus Furcht vor den Frauen selbst kochen. Diese Männer werden dann aber auch nicht mit den Kindern zusammen essen.

Gewöhnlich essen die Mädchen mit den Frauen, die Knaben mit den Männern aus einer Schale (niemals aus einem Topfe).

Junge Leute, die nicht verheiratet sind, und Männer, die ihre Frauen verloren haben und Witwer bleiben müssen, kochen für sich. Von anderen wird kein Essen angenommen.

In bezug auf die zweite Frage wird man beobachten können, daß Männer niemals den Badeort der Frau im Gehöfte betreten, geschweige dort baden werden. Anders verhält es sich beim Baden in Flüssen oder Bächen, wo beide Geschlechter miteinander baden dürfen.

Ein Eingeborener gab mir auf meine Frage folgende Auskunft: Wir wünschen nicht, daß Männer, wenn sie zu Besuch kommen, das Badezimmer unserer Frauen betreten, daher haben wir getrennte Räume. Hat die Frau z. B. ihre Menstruation, so wollen wir nicht, daß ihre blutige Schambinde (godui) und andere Tücher im Badezimmer, wo man sie wäscht und trocknet, von anderen gesehen werden. Das wünschen wir Männer, unsere Frauen und auch die Fremden nicht.

Ein strenges Gesetz unter den Evheern ist: wer das Badezimmer einer Frau betritt und sie unbekleidet angetroffen hat, wird bestraft.

Die Antworten auf beide Fragen gipfeln in der einen: Die Frau gilt als unrein, daher wird sie gemieden, wo man sie meiden kann.

II Berichte

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

1 Philosophie 1907—1911

von **Max Wundt** in Straßburg im Elsaß

Kein Gebiet des geistigen Lebens hält den Zusammenhang mit der Religion so lange aufrecht und sucht den verlorenen stets wieder neu zu gewinnen als die Philosophie. Wenn daher heute die wissenschaftliche Erforschung der religiösen Lebenserscheinungen nach allen Seiten besonders tiefe Anregungen mitgeteilt hat, so sind diese nicht zuletzt auch der Philosophie zugute gekommen. Mehr denn früher wird sie von dem religiösen Probleme bewegt, und wie noch jeder Fortschritt ihres Denkens sie ihre eigene Geschichte tiefer verstehen lehrte, so tritt auch in der historischen Betrachtung der philosophischen Entwicklung die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Religion sehr in den Vordergrund, ein Zug, der geradezu als typisch für die heutige Behandlung der Philosophiegeschichte gelten darf. Dies mag es rechtfertigen, daß hier zum erstenmal neben der eigentlichen Religion auch ihre

Schwester und häufig ihre Erbin im Reiche des Geistes, die Philosophie, zur Besprechung gelangt. Dabei soll aber die rein psychologische Betrachtung der Religion unberücksichtigt bleiben, denn sie erkämpft sich heute immer entschiedener ihre eigene Behandlungsweise, die sie von der Religionsphilosophie alter und neuer Zeit mehr und mehr entfernt.

Allgemeines. Bedeutsam wird das wohl wichtigste zusammenfassende Werk über Geschichte der Philosophie, das uns die letzten Jahre gebracht haben, die in Hinnebergs Kultur der Gegenwart erschienene Allgemeine Geschichte der Philosophie (Teil I, Abteilung V, 1909) durch eine Erörterung über die Anfänge der Philosophie im Denken der primitiven Völker von Wilhelm Wundt eröffnet; und auch die folgenden Abschnitte über die orientalischen Philosophien, unter denen die Behandlung der islamisch-jüdischen durch Goldziher und der chinesischen durch W. Grube hervorragen, führen uns vielfach in jene Sphäre, da sich das philosophische Denken nur noch allmählich aus dem mythologischen löst. Oldenberg dagegen unterstreicht in der indischen Philosophie lieber die sonst häufig hier allzu sehr in den Hintergrund geschobenen Momente eines Realismus, der der heutigen Wissenschaft vertrauter erscheint als der spekulative Tiefsinn der Philosophie des Vedānta. von Arnim, Baeumker und Windelband haben sich in die europäische Philosophie geteilt. In Arnims Darstellung ragen räumlich wie sachlich die späteren ethischen Systeme unverkennbar hervor, während die ältere Spekulation wohl etwas einseitig unter den Gesichtspunkt der Naturbetrachtung gerückt ist und daher die religiösen und metaphysischen Ideen nicht völlig zu ihrem Rechte kommen; zumal Heraklit und Parmenides wünschte man stärker in ihrer überragenden Bedeutung charakterisiert. Einer der wichtigsten Abschnitte des ganzen Bandes ist Baeumkers Philosophie des Mittelalters, die jetzt sicherlich als der beste Führer in diesem weitläufigen Gebiete bezeichnet werden darf. Die Schwierigkeit,

der sich jede Darstellung der Entwicklung der Scholastik wegen der weitgehenden Gemeinsamkeiten aller Richtungen gegenüber sieht, ist hier aufs glücklichste überwunden, indem ein einleitender Abschnitt zunächst die mittelalterliche Philosophie im allgemeinen charakterisiert, dann erst ein Überblick über ihre Entwicklung gegeben wird, bei dem einzig das System des Thomas als Typus ausführlich zur Darstellung gelangt. Windelbands neuere Philosophie vermag dem Kenner seiner sonstigen historischen Werke natürlich nur im einzelnen Neues zu bieten; die umfassende Beherrschung des Stoffes und dessen klare Gliederung verleiht seiner Lektüre den bekannten Reiz von Windelbands historischen Werken. Mit besonderem Dank wird man die Darstellung der neuesten Philosophie begrüßen, die auf diesem verwickelten Gebiete zum erstenmal entschiedene Richtlinien zu ziehen versucht. Sicherlich ist hier die Verteilung der Akzente mehr wie für ältere Zeiten von persönlichen Neigungen abhängig, daher die Behandlung der französischen Philosophie, die bis auf die Gegenwart herabführt, besonders wertvoll erscheint. Die Entwicklung der Philosophie ist innerlich zu enge verbunden, als daß ihre Probleme durch eine Mehrheit von Forschern wahrhaft gelöst werden könnten; sie gleicht darin der Philosophie selbst, deren Fragen niemand von einer Versammlung beantwortet zu sehen hoffen wird. Daß so manche Unstimmigkeiten entstehen, versteht sich von selbst, die größten aber liegen leider in der ganzen Anordnung des Bandes begründet. Es geht nicht an, auf Grund der äußerlichen Trennung von Orient und Okzident die islamische und jüdische Philosophie vor der griechischen zu behandeln, von der sie beinahe ebenso vollständig bestimmt ist, wie die Scholastik, und andererseits hätte die patristische Philosophie, dies wichtige Übergangsglied von der Antike zum Mittelalter, eine größere Berücksichtigung verlangt. Trotz solcher wohl unvermeidlicher Mängel aber wird das Buch nicht nur seinen Zweck, einen weiteren Kreis über die Entwicklung

der Philosophie zu orientieren, zur Genüge erfüllen, auch der Fachmann wird es gern heranziehen, um sich größere Gebiete in Kürze zu vergegenwärtigen.

Niemals wohl war die Verbindung von Religion und Philosophie so enge und dauernd geknüpft, als bei den Indern, über deren Philosophie man sich noch immer am liebsten aus Deussens Allgemeiner Geschichte der Philosophie orientieren wird (I, 1. und 2. Abteilung, in 2. Aufl. 1906/7, 3. Abteilung 1908). Die besondere Berücksichtigung der Religionen steht hier nicht nur auf dem Titel. In diesem engen Verhältnis zur Religion liegt die Schwäche wie die Stärke der indischen Spekulation begründet. Sie erlebt kaum jenes skeptische Stadium, da die religiöse Weltansicht entschieden negiert wird und der philosophische Geist sich auf sich selber besinnt; daher kommt es niemals zu einer rechten Einsicht in die Aufgaben und Methoden der philosophischen Erkenntnis, sondern alle Lehren werden in einer mehr dogmatischen Form entwickelt. Andererseits bleibt das Bewußtsein der religiösen und ethischen Bedeutung aller Metaphysik hier in einer Stärke gewahrt, die weltlicher gerichteten Philosophien leicht verloren geht. Daher werden hier die Tatsachen des religiösen Lebens in einem Umfang und einer Tiefe für die Philosophie fruchtbar gemacht, wie kaum irgendwo sonst. Als einen besonders charakteristischen Zug wird man die philosophische Deutung der Opferordnung betrachten dürfen (I, S. 106ff); daß der Ritus einen positiven Beitrag zur Philosophie leistet, ist eine wohl einzig dastehende Erscheinung. Die häufigen wörtlichen Anführungen ermöglichen auch dem des Sanskrit Unkundigen eine gewisse Nachprüfung und erlauben ihm gelegentlich, allzu unmittelbar unter den Aspekt von Deussens philosophischem Leitstern, Schopenhauer, gerückte Gedankengänge zu korrigieren. Die soeben erschienene 1. Abteilung des 2. Bandes (1911) gibt in knapper, doch lebendiger und häufig origineller Darstellung einen Überblick über die Philosophie der Griechen.

Antike Philosophie. Lückenlos, durch alle Stadien hindurch, läßt sich die große Auseinandersetzung beider Mächte bei den Griechen verfolgen. Das einzige zusammenfassende Werk aber, das uns die letzten Jahre über diesen Gegenstand gebracht haben, muß wenigstens in historischer Beziehung einigermaßen enttäuschen; es sind Edw. Cairds Vorlesungen über die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie (übersetzt von H. Wilmanns, Halle, Niemeyer 1909). So sehr es zu billigen ist, daß hier die Religionsphilosophie überall aus den Gesamtlehren der einzelnen Philosophen entwickelt wird und daher die Systeme von Plato bis Plotin ausführlich zur Darstellung gelangen, der Begriff der Theologie, an dem der Autor alle Erscheinungen mißt, ist zu eng und modern orientiert, als daß er das Thema wirklich erschöpfen könnte. In erster Linie wird die Vorbereitung der christlichen Theologie und diese noch dazu in einer bestimmten religionsphilosophischen Ausprägung verfolgt, während die Beziehungen zur Religion der Griechen selbst außer Betracht bleiben. Daher beginnt die Darstellung erst mit Plato, und auch von da an bleibt das Interesse zu eng auf einige wenige theologische Probleme eingeschränkt, als daß uns hier eine wirkliche Geschichte der Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie geboten würde. Über die Nachwirkungen des mythologischen und mystischen Denkens in den Anfängen der Philosophie haben die letzten Jahre nach Joëls Rektoratsprogramm (*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903), das den mystischen Gedanken in alle Verzweigungen zumal der Naturphilosophie verfolgte, wahrhaft Förderliches kaum mehr gebracht. Gegenüber manchen Versuchen, mit einer phantastischen Zahlensymbolik hier weitere Aufschlüsse zu gewinnen, die in ihrer Willkür und Einseitigkeit bekannten Produkten der romantischen Wissenschaft kaum mehr etwas nachgeben, muß das Buch von Goebel, die vorsokratische Philosophie (Bonn, Georgi 1910) besonders

anerkennend begrüßt werden, eine nüchterne aus den Quellen gearbeitete Untersuchung, die freilich fast ausschließlich der Entwicklung des Naturbegriffs gilt und ethische und religiöse Probleme in der Hauptsache beiseite läßt; auf einzelne Versehen einzugehen, deren schlimmstes wohl die Auffassung der parmenideischen $\delta\acute{o}\xi\alpha$ als Irrtum ist, kann hier nicht der Ort sein.

Tritt in der Naturphilosophie, nachdem einmal jene Reste des mystischen Denkens überwunden sind, vor allem der Gegensatz zur überkommenen Religion hervor, so suchen die aus der sokratischen Schule hervorgegangenen Systeme fast alle mehr oder weniger einen Ersatz für die Religion zu bieten. Vor allem die platonische und die stoische Philosophie sind von diesem Bestreben beherrscht, beide stehen sicherlich jetzt im Vordergrund des wissenschaftlichen Interesses. Für Plato wäre der zweite Band von W. Kinkels Geschichte der Philosophie zu erwähnen (Gießen, Töpelmann 1908), ein Werk, das aus der Marburger Schule hervorgegangen, wie deren sonstige historische Darstellungen nicht sowohl nach dem einfachen geschichtlichen Faktum fragt, sondern in erster Linie nach dessen Bedeutung für die (kantische) Philosophie. Daher wird man hier eine wirkliche Fühlung mit der griechischen Religion vergeblich suchen, und der religiöse Gehalt der platonischen Philosophie wird nach Möglichkeit zum bloß poetischen verflüchtigt. Aber als eine knappe und klar geschriebene Zusammenfassung dieser jetzt so viel beredeten Auffassung besitzt das Buch seinen Wert. Fast noch stärker tritt der gleiche Zug in dem Werke von Ritter, Platon I. Band (München, Beck 1910), dem Ertrag einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Plato, hervor. Die metaphysische Bedeutung der Ideen wird hier fast ganz abgelehnt und selbst die persönliche Unsterblichkeit als eine bloße Hypothese Platons hingestellt. Im übrigen enthält dieser erste Band vor allem das ausführlich gezeichnete Lebensbild und eine Inhaltsangabe der älteren Dialoge.

Das trotz allem unleugbare Bestreben Platos, die wichtigsten Elemente des Volksglaubens zu bewahren, findet nirgends eine so entschiedene Fortsetzung als in der Stoa. Eine gründliche Darstellung ihrer gesamten Philosophie findet man in dem jetzt in 2. Auflage erschienenen Buche von Paul Barth, *Die Stoa* (Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttgart 1908). Der religiöse Gesichtspunkt ist hier sehr betont, und die zum ersten Mal im Stoizismus voll entwickelte Theodizee, die auf alle künftigen Versuche, philosophisch die positive Religion zu rechtfertigen, ihre Wirkungen ausgeübt hat, ausführlich dargestellt. Besonders dankenswert ist der in der neuen Auflage stark erweiterte Schlußabschnitt, welcher die Nachwirkung der Stoa durch alle Zeiten hindurch verfolgt. Für eine künftige Auflage wäre vielleicht noch eine tiefer greifende Unterscheidung der verschiedenen Epochen des Stoizismus zu wünschen, und ferner eine durchgängige Zitierung nach der Fragmentensammlung von Arnim, welche jetzt bequemer als alle älteren zugänglich ist.

Religiöse und philosophische Wahrheit miteinander zu vereinen, war das Streben fast der gesamten späteren griechischen Spekulation. Da aber die Kraft zur Schöpfung eigener religiöser Werte erloschen war, so suchte man mehr als zuvor einen Anschluß an die gegebenen Religionen, deren positive Lehren als philosophisch notwendige erwiesen werden sollten. Keiner Zeit ist daher das neu erwachte Interesse für religiöse Ausdrucksformen so sehr zugute gekommen wie dieser, kaum eine Epoche der antiken Philosophie fesselt so allseitig das Interesse. Eine der eigentümlichsten Erscheinungen dieser Zeit ist Philo, dessen Werke freilich wegen ihrer engen Beziehungen zur alttestamentlichen Gedankenwelt mehr in das theologische Gebiet gehören. Hier sei nur auf die rasch vorwärtsschreitende vorzügliche Übersetzung seiner Werke hingewiesen, die Leopold Cohn herausgibt (Breslau, Marcus I 1909, II 1910). Sie führt uns in gut orientierenden Einleitungen in die jüdisch-helle-

nistische Literatur und Philos Schriftstellerei ein und verbindet wissenschaftliche Genauigkeit mit gut lesbarem Stil.¹ In Frankreich gibt neben dem Werk von Bréhier der Abbé Jules Martin eine klare Übersicht über Philos Lehre (Paris, Alcan 1907), die aus den Quellen gearbeitet ist und nur mit der deutschen Literatur auf ziemlich gespanntem Fuße zu stehen scheint, da in der Literaturübersicht weder die Darstellung von Heinze noch die von Zeller, ja nicht einmal die neue Ausgabe von Cohn und Wendland der Erwähnung für wert geachtet wird.

Unter den Werken, die dem eigentlichen Neuplatonismus gelten, ist in erster Linie das großzügige und tief eindringende Buch von Drews zu nennen, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (Jena, Diederichs, 1907). Es gehört zu jenen Werken, in denen der mit Entschiedenheit eingenommene eigene Standpunkt nicht zur Vergewaltigung der Geschichte führt, sondern dem wahrhaften Gehalte verwandter Erscheinungen um so tiefer nachzuspüren lehrt. So wird hier gezeigt, wie Plotin, „der größte Metaphysiker unter den Philosophen des Altertums“, die Rückwendung des Geistes auf sich selbst vollzieht, so daß er wahrhaft den alten Gegensatz von Denken und Sein überwindet, indem er ihre Identität als Denkbewegung auffaßt und damit dem modernen Begriff des Bewußtseins nahe kommt. Diese Gedanken werden auf einem breiten philosophie- und kulturgeschichtlichen Unterbau entwickelt. Daneben kann das Werk von K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe; die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit (Leipzig, Haessel, 1909) trotz seines großartigen Titels nicht stand halten. Es macht sich die Darstellung oft sehr bequem, indem es statt

1 Nur eine Ungenauigkeit ist mir aufgefallen. πάθος sollte der heutigen psychologischen Terminologie entsprechend stets mit Affekt, nicht mit Empfindung übersetzt werden, sonst werden Stellen wie De Abrahamo 240, 243 leicht undeutlich.

die Lehren der Philosophen selbständig zu entwickeln und zu deuten, einfach Stücke aus ihren Werken übersetzt, wimmelt aber trotzdem von Irrtümern, die es mit einem gewissen jugendlichen Übermut vertritt, — „kurzsichtige Gelehrte, Zeller an der Spitze, mögen sagen, was sie wollen“. Solche und ähnliche Bemerkungen, wie die vom „vielfach überschätzten Leibniz“ sind nicht gerade geeignet, für das Buch einzunehmen, von dem danach kaum bemerkt zu werden braucht, daß es das hohe im Titel aufgestellte Ziel noch nicht einmal von ferne zeigt.

Von den Neuplatonikern hat keiner in der letzten Zeit eine so vielfache Behandlung erfahren als der Kaiser, der ihre Ideen in die Wirklichkeit überzuführen bestrebt war. Das Jahr 1908 hat uns zunächst einen ausführlichen Kommentar der beiden Reden Julians auf Helios und die Göttermutter von Georg Mau gebracht, dem im Anhang eine Untersuchung beider Reden beigelegt ist (Leipzig, Teubner). Bei der großen Schwierigkeit, welche diese Reden nach der sprachlichen wie der religionsgeschichtlichen Seite bieten, ist dieser erste Versuch einer Einzelerklärung doppelt verdienstlich. Ihm folgte alsbald eine vollständige Übersetzung der philosophischen Werke Julians von R. Asmus in der philosophischen Bibliothek (Leipzig, Dürr 1908), die nur kurze orientierende Einleitungen und wenige Anmerkungen den Reden beifügt, um den Hauptnachdruck auf die Übersetzung zu legen. Neben den zwei auch von Mau übersetzten Reden sind noch aufgenommen die Trostrede an sich selbst (VIII), der Brief an Themistius, sowie die Reden gegen die ungebildeten Hunde (VI) und gegen den Kyniker Heraklios (VII). Diese Übersetzung, die sich im ganzen glatter liest als die von Mau, wendet sich in der richtigen Erkenntnis, daß eine Übersetzung zugleich der beste Kommentar ist, an einen weiteren Kreis von Philosophen, Theologen und Historikern.

Das Bestreben, philosophisch die Wahrheit der Religion zu erweisen, setzt sich in der christlichen Philosophie der Antike

fort. Sie fällt naturgemäß zum großen Teil dem theologischen Referat zu, und nur einige Arbeiten seien hier erwähnt. Daß sich die Verschmelzung der Philosophie mit der Religion hier nicht so leicht vollzog als in den Kreisen der heidnischen Philosophen, verstand sich von selbst, und so ist es interessant, die wechselnde Wertung der Philosophen seitens der christlichen Theologie zu verfolgen. Für eine einzelne Frage geschieht dies in fesselnder Form von J. Geffcken in seinem Vortrag über Sokrates und das alte Christentum (Heidelberg, Winter 1908). Haß und Sympathie rücken die Gestalt des athenischen Weisen in eine wechselnde Beleuchtung, die aber fast überall nicht sowohl seine Lehre als seinen Tod und gewisse geheimnisvolle Elemente seines Wesens, wie das Dämonion, seine volkstümlichen Schwüre und dergleichen, besonders hervortreten läßt. Am friedlichsten hat sich der Ausgleich beider Mächte wohl bei den Apologeten vollzogen, ein Justin sieht das Christentum einfach mit den Augen des Platonikers an. Darüber gibt uns Pfäffisch eine interessante Studie, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn, Schöningh 1910), die freilich Justin als Philosophen wohl zu günstig einschätzt, obwohl der Verfasser selbst zugeben muß, daß nicht der echte, sondern ein mißverständener Plato auf ihn Einfluß geübt hat, daher der Verdacht Geffckens, ob er ihn überhaupt selbst gelesen hat, doch wohl bestehen bleibt. Die Entwicklung Augustins und seiner Stellung zum Heidentum behandelt Hans Becker, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung (Leipzig, Hinrichs 1908). Die Schrift tritt sehr bescheiden auf und will nur zusammenfassen, was die neuere Forschung über Augustins Entwicklungsgang, der nicht unwesentlich anders verlief, als ihn die Confessiones schildern, festgestellt hat. Diese Zusammenfassung aber ist um so dankenswerter, als sie sich auf eine reiche Fülle von Stellen aus Augustins Schriften stützt, die im Wortlaut gegeben werden. Ein zweiter Teil zählt die Bildungs-

elemente auf, innerhalb deren Augustin gelebt hat, und behandelt dabei seine Stellung zu den heidnischen Schriftstellern und den Sprachen der antiken Welt. Neben dem großen Werk von Mausbach über Augustins Ethik wäre hier noch Schilling, die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg, Herder, 1910) zu erwähnen, eine fleißige und gewissenhafte Arbeit, die Augustins Anschauungen im engen Zusammenhang mit den Verhältnissen seiner Zeit entwickelt. Mit besonderer Vorliebe wird betont, daß Augustin dem Staat selbständige Aufgaben neben der Kirche und eine sittliche Bedeutung zugeschrieben hat.

Das Mittelalter. Das unmittelbare Interesse, welches die antike Religionsphilosophie auch für die uns beschäftigenden Fragen besitzt, fehlt der mittelalterlichen im allgemeinen. Um so wertvoller muß die große Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters von David Neumark sein (Berlin, Reimer, I 1907 II 1, 1910), da sie ihr Thema mit einer tiefen Anteilnahme und in der unbedingten Überzeugung von dem Wert dieser Ideen auch für die Gegenwart behandelt. Das Wesen der jüdischen Religion erblickt der Verfasser dabei in der Überwindung des mythologischen Denkens und der Errichtung einer ethisch-monotheistischen Lebensanschauung. Ein einleitender Abschnitt gibt eine allgemeine Übersicht über die Entwicklung des jüdischen Denkens von den Zeiten der Propheten an, hierauf werden die einzelnen Grundprinzipien und ihre Ausprägung bei den verschiedenen Denkern erörtert, zunächst die Begriffe Materie und Form, dann im 2. Band die Attributenlehre, die aber nur erst für das Altertum vorliegt und mit Philo abschließt. Weite Strecken des Werks sind der Behandlung der griechischen Philosophie eingeräumt, um deren Einfluß auf das jüdische Denken zu erklären; einen besonderen Wert legt der Verfasser dabei auf den Nachweis, daß nicht der Aristotelismus trotz seiner Vorherrschaft im Mittelalter, sondern die platonische Philosophie den Ideen des

echten Judentums am meisten verwandt ist. Eine entschiedene Vorliebe für Philo, diesen „jüdischen Plato“, findet hieraus seine Erklärung. Das Werk ist ausgezeichnet durch eine Weite des Blickes, der Vergangenheit und Gegenwart, Orient und Okzident in großen Synthesen zusammenzuschauen vermag, und durch eine hohe Auffassung von der Bedeutung der gewählten Aufgabe. Gilt dem Verfasser als letzter Zweck seiner Geschichte die Entwicklung eines Systems der jüdischen Lehre auf Grund der modernen Philosophie, so wird doch, auch wer solchen Bestrebungen fernsteht, die sichere und von reicher Sachkunde getragene Führung durch ein wichtiges, aber abseits von der großen Heerstraße der Wissenschaft gelegenes Gebiet mit Dank und Freude begrüßen.

Weiteren Kreisen die Kenntnis der arabischen Philosophie zu eröffnen, ist jetzt besonders M. Horten bemüht. Wenn hierfür eine wissenschaftlich genaue Übersetzung die erste Vorbedingung ist, so war es ein glücklicher Gedanke, von Avicennas Werk, Die Genesung der Seele, zunächst einmal den philosophisch wichtigsten 4. Teil, die Metaphysik, vorzulegen (Halle a. S., Haupt 1907). Ausführliche Inhaltsverzeichnisse erleichtern das Zurechtfinden in dem umfangreichen Bande, der uns die allgemeinen Prinzipien der Metaphysik, die Kategorienlehre, die Lehre von der Definition, von den Ursachen und endlich Theologie und praktische Philosophie entwickelt. Speziell der Entwicklung des religiösen Denkens gilt Hortens neuestes Buch, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn, Hanstein 1910), das zunächst eine Übersicht über die zahlreichen theologischen Schulen gibt und dann häufig in wörtlichen Zitaten aus Murtadas Enzyklopädie die einzelnen Probleme und ihre Lösungen in den verschiedenen Schulen vorführt. Wegen der mannigfachen Einflüsse auf das Denken von Mittelalter und Renaissance ist diese theologische Spekulation auch für die Entwicklung des europäischen Denkens von Bedeutung.

Einen Spätling der europäischen Scholastik behandelt E. Weber, *Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodöxie* (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie I, Leipzig, Quelle und Meyer 1907), und schließt damit in wünschenswertester Weise eine in den meisten Darstellungen der Philosophiegeschichte vor Leibniz klaffende Lücke. Es handelt sich um jene Zeit, da die neuere Naturphilosophie auf Deutschland noch kaum ihre Wirkungen ausübt und daher eine durch den Protestantismus höchstens in einigen ihrer Inhalte, doch nicht in ihren Motiven und Richtungen gewandelte Scholastik fortlebt. Aus dieser Scholastik ist Leibniz hervorgewachsen; schon um deswillen darf sie auch von dem Philosophen ein Interesse beanspruchen, das ihr der Theologe ohne weiteres entgegenbringen wird. Die Darstellung selbst ist klar und übersichtlich geordnet und versteht das Wesentliche gut hervortreten zu lassen. Daß auch in dieser Zeit lebendige religiöse Spekulation in Deutschland fortlebte, als Gewähr künftiger philosophischer Zeiten, daran erinnert der frisch und fesselnd geschriebene Vortrag von Deussen, Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie (Leipzig, Brockhaus, 2. Aufl. 1911).

Neuere Philosophie. Erst mit Renaissance und Reformation wird das religiöse Problem neu aufgeworfen und nach einer originalen Lösung gesucht. Eine einheitliche Bewegung durchzieht von da an die gesamte Religionsphilosophie der folgenden Jahrhunderte bis auf Kant, ja sie schlägt in manchen Wellen noch in die nachkantischen Systeme des deutschen Idealismus hinüber. Eine zusammenfassende Darstellung dieser interessanten Entwicklung besitzen wir leider noch nicht, und der einzige Versuch, wenigstens die wichtigeren Systeme von Descartes bis Schleiermacher vorzuführen, die von O. Flügel herausgegebene, meist Darstellungen von Thilo benutzende *Sammlung Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen* (8 Hefte, Langensalza, Beyer und Söhne 1905/06) erscheint kaum ge-

eignet, diese Lücke zu füllen. Denn abgesehen davon, daß sie grundsätzlich auf alle weiteren kulturhistorischen Gesichtspunkte verzichtet und daher die Systeme fast unverbunden nebeneinanderstellt, der überall stark hervortretende Standpunkt der Herbartschen Philosophie, den die Verfasser einnehmen, verhindert zumeist ein wirklich tieferes Eindringen. Er führt zu einer fortgesetzten kritischen Negation, daß man sich in einem Mausoleum totegeborener oder längst gestorbener Ideen zu bewegen glaubt.

In der Renaissance erneuert sich die Philosophie, indem sie aus der Sphäre bloßer Gelehrsamkeit wieder zu den ursprünglichen Quellen nicht zuletzt auch des religiösen Lebens zu gelangen sucht; und sie bewegt sich häufig in einem Gebiet, dessen Grenzen gegenüber einer mystischen Religiosität nirgends feste sind. Man hat dieser Epoche eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, mannigfache Ausgaben ihrer Schriftsteller und Untersuchungen, welche die philosophischen Gedankenfäden in diese Sphäre der Mystik zurückverfolgen, sind davon Zeuge. Doch scheinen die letzten Jahre das Interesse wieder mehr auf die großen Systeme, die dieser Bewegung entwachsen sind, und die Zeit der Aufklärung gelenkt zu haben, deren Probleme noch für uns eine aktuellere Bedeutung besitzen. Für jene ältere Zeit mag hier nur auf Bubers Sammlung ekstatischer Konfessionen (Jena, Diederichs 1909) hingewiesen werden, die zwar Altertum und neueste Zeit mit umfaßt, in der Hauptsache aber doch den Frühzeiten des modernen Denkens gilt und ihrer Vorbereitung in der mittelalterlichen Mystik. Das Eine und Unwandelbare, das die kommende Philosophie in Begriffe zu fassen sucht, hier ist es als unmittelbares Erlebnis der gläubigen Seele ausgesprochen, die sich in den Tiefen ihres eigenen Ich mit dem Grunde des Seins eins weiß.

Die neu erwachte mystische Religiosität mit den Anschauungen der exakten Naturwissenschaft zu vereinen, darin sahen

die großen Systeme des 17. Jahrhunderts ihre Aufgabe. In keinem ist diese Durchdringung des Rationalismus und Mystizismus wohl in so vollkommener Weise geschehen, als in dem Spinozas, dessen Religionsbegriff eine ganze Reihe von Arbeiten gelten. Ein ziemlich populär geschriebenes englisches Werk wird dieser Aufgabe freilich kaum gerecht: Powell, *Spinoza and Religion* (Chicago 1906). So sehr es zu billigen ist, daß Spinozas Religionslehre auf Grund einer Darstellung der wesentlichen Teile seiner Philosophie überhaupt entwickelt wird, so ist doch der vom Verfasser als Maßstab verwandte Religionsbegriff allzu eng und zu einseitig von christlich-dogmatischen Vorstellungen bestimmt, als daß er der eigentümlichen spinozistischen Frömmigkeit gerecht zu werden vermöchte. Er ist geneigt, den religiösen Charakter dieses „atheistischen Monismus“ überhaupt zu leugnen, und meint, die Religion sei für Spinoza nur Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses gewesen. Eindringender ist Prümers Untersuchung über Spinozas Religionsbegriff (Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, Heft 23. Halle, Niemeyer, 1906), der mit Recht nicht von dem Gottesbegriff, sondern von der religiösen Erkenntnis ausgeht. Ob freilich die Behauptung, Spinoza sei kein Mystiker gewesen, zu Recht besteht, muß mehr als fraglich erscheinen; der unbedingte Rationalismus, der sein Denken kennzeichnet, zwingt seiner Mystik wohl einen eigenartigen Charakter auf, ohne sie doch zu zerstören. Rein gefühlsmäßig ist hier Wenzel, *Die Weltanschauung Spinozas* (Leipzig, Engelmann, I, 1907), wohl tiefer in die wahren Stimmungen spinozistischer Religiosität eingedrungen; aber leider sind seine Ausführungen so ungenügend begründet und seine Darstellung von Spinozas Lehre mit modernen Anschauungen untermischt, daß das Buch nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen ist.

Eine gründliche, auf reichem Material aufgebaute Untersuchung über Lockes Religionsbegriff gibt C. Crous, *Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu*

dem Deismus seiner Zeit (Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, Heft 34. Halle, Niemeyer, 1910). Besonders eingehend wird Lockes Stellung zur Toleranz erörtert und in einem zweiten Teil seine Lehre der allgemeinen deistischen Bewegung der Zeit eingereiht. Damit sind wir aus dem Gebiet der großen Systeme, die den religiösen Bestrebungen eine in der Tiefe begründete Antwort zu finden suchten, in das jenes aufgeklärten Raisonnements übergetreten, das alle Erscheinungen des Lebens an den Forderungen des gesunden Menschenverstandes prüft. Dadurch und in ihrer Abneigung gegen jede Metaphysik trägt diese Richtung von Anfang an ein skeptisches Gepräge, und mag sie zunächst noch einzelne Elemente der Religion festhalten, ihre Konsequenz mußte doch die Auflösung aller religiösen Inhalte sein. Aber ähnlich wie dereinst schon in Griechenland wächst aus dieser Skepsis die wissenschaftliche Behandlung der Religion hervor, die diese als ein bestimmtes Phänomen des geistigen Lebens nimmt, das psychologisch-genetisch erklärt werden muß. Ein früher Versuch nach dieser Richtung, der freilich noch ganz unter dem Gesichtspunkte der Naturreligion unternommen ist, stellt Humes *Natural history of religion* dar, von der W. Bolin unter dem Titel *Anfänge und Entwicklung der Religion* (Leipzig, Engelmann, 1909) eine erste deutsche Übersetzung hat erscheinen lassen. Bei dem lebhaften religionspsychologischen Interesse unserer Tage darf diese Schrift gewiß auf Beachtung Anspruch machen, nur wird sie uns hier leider in einem Deutsch geboten, das mit dem Ausdruck ungelenk sehr milde bezeichnet ist. In der Einleitung erweist sich der Übersetzer als ein temperamentvoller Feuerbachianer, der seinen Gegenstand aber zu einseitig unter bestimmten Gesichtswinkeln sieht, als daß er ihm historisch wahrhaft gerecht zu werden vermöchte.

Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist es doch eine geistige Bewegung, die das 18. Jahrhundert beherrscht, gewisse gemeinsame Grundansichten verbinden alle Denker der Zeit.

Darum ist die religiöse Entwicklung der Zeit nur zu erfassen, wenn nicht die einzelnen Systeme abgesondert voneinander behandelt, sondern die einzelnen Probleme durch alle Verzweigungen hindurch verfolgt werden. Gerade für diese Zeit besitzt die Problemgeschichte eine unleugbare und große Überlegenheit über die Philosophengeschichte. So war es ein glücklicher Gedanke, daß die Kant-Gesellschaft als Preisaufgabe im Jahre 1906 eine Bearbeitung des am meisten zentralen Problems der religiösen Spekulation des 18. Jahrhunderts forderte, „das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller“. Von den eingereichten Schriften sind vier veröffentlicht. So wie die Arbeiten im Druck vorliegen, wird als rein historische Verarbeitung des Materials wohl das Buch von Lempp die erste Stelle einnehmen (Leipzig, Dürr, 1910). Nicht nur ist es das ausführlichste, das am meisten umfassend die gesamte Literatur berücksichtigt, es sucht auch am entschiedensten die Fülle der andrängenden Gesichte durch klar und bestimmt gezogene Entwicklungslinien zu sichten und zu ordnen. Besonders der Grundgedanke, wie die Aufklärung aus sich selbst heraus dem neuen Standpunkt des Idealismus zu drängt, tritt mit überzeugender Eindringlichkeit hervor. Gewiß befriedigt nicht alles in gleicher Weise. Die für das 18. Jahrhundert maßgebende Fassung des Theodizeeproblems durch Leibniz hätte vielleicht noch tiefer aus den methodischen Grundgedanken der Leibnizschen Philosophie abgeleitet werden können, und die eingehende Analyse und Kritik der Kantischen Gedanken in den verschiedenen Epochen ihrer Entwicklung schließt sich allzu eng den Anschauungen Schweitzers an. Doch wird man die fleißige Sammlung und Gliederung eines weitverzweigten Stoffes dankbar begrüßen, und jeder, der sich über die Geschichte des Problems in dieser Zeit orientieren will, wird hier am besten befriedigt werden. Geistreicher und in einzelnen Gedankenblitzen vielleicht tiefer in die Probleme

hineinleuchtend ist das Buch von J. Kremer (13. Ergänzungsheft der Kantstudien, Berlin, Reuther und Reichard, 1909). Aber unruhiger wie die Darstellung ist, geht sie weniger in die Breite des allgemeinen Denkens, sondern eilt rascher von einem Höhepunkt zum andern; schneller mit der Kritik zur Hand, läßt sie es selten zu einem ruhigen Bilde des Tatsächlichen kommen und ist daher auch weniger darauf bedacht, die historischen Entwicklungslinien herauszuarbeiten. Das Thema ist hier aktueller aufgefaßt, und der Verfasser erscheint persönlich an ihm mehr interessiert. So ergeben sich manche scharfsinnige Untersuchungen über die philosophische Bedeutung des Problems, aber indem sie überall dem historischen Schema eingegliedert werden, kommen auch sie nicht recht zur Entfaltung. Und so leidet die Arbeit an dem Zwiespalt aller Werke, die mit ausgesprochen systematischen Interessen an die historische Entwicklung der Philosophie herangehen und dabei den Gegenstand der Philosophie nicht in dieser Entwicklung selbst erblicken. Am wenigsten vermag das Buch von R. Wegener zu befriedigen (Halle, Niemeyer, 1909); in der Darstellung wie in dem manchmal recht nachlässig behandelten Stil trägt es öfters fast einen skizzenhaften Charakter. Die absichtlich populäre Behandlung des Themas kann es nicht rechtfertigen, daß der Verfasser sich meist mit einfachen Inhaltsangaben begnügt, statt die Begriffe wahrhaft zu analysieren, und etwa bei Leibniz kaum den Versuch macht, die Stellung des Problems innerhalb seiner Philosophie nachzuweisen. Besonders ausführlich wird Schiller behandelt, und diese von einer echten Begeisterung getragenen Ausführungen bieten vielleicht am meisten Eigenes und Interessantes. Neben diese Schriften tritt soeben noch eine vierte, die durch die originelle Art ihrer Ordnung und Behandlung des Materials unmittelbar überhaupt nicht mit ihnen verglichen werden kann. Haben sie alle die Erdschwere bloßer Gelehrsamkeit nicht zu überwinden vermocht, so hat Hans Lindau

in seinem Buch: *Die Theodicee im 18. Jahrhundert* (Leipzig, Engelmann, 1911) einen eleganten historischen Essay geschaffen, der sich auf eine gewaltige Belesenheit und ein eindringendes Studium der Probleme gründet, doch all dies Handwerksmäßige dem Leser unter einer von Witz und glänzenden Bildern funkelnden Darstellung verbirgt. Sicherlich das geistreichste und am meisten modern empfundene Buch unter den genannten, das vor allem die Persönlichkeiten zu plastischer Anschaulichkeit bringen will, aber zugleich das Problem der Theodizee mit einer Wärme und Begeisterung ergreift, die es vom Staub der Jahrhunderte befreit und ihm eine noch heute wirksame Leuchtkraft mitteilt.

Von Kant bis Hegel. Ein aktuelles Interesse für die Gegenwart gewinnt die religionsphilosophische Spekulation vor allem mit Kant. Suchte die Aufklärung die religiösen Fragen aus der Einsicht in das Wesen der objektiven Welt zu beantworten, so verwickelte sie sich dabei in unlösliche Schwierigkeiten, da sie von dem Grunde des Seins keinen Rückgang zu dem Subjekt und seinen Postulaten zu finden vermochte. An diesem Problem entzündet sich recht eigentlich das Denken Kants, und er gewinnt damit eine neue Lösung auch der religiösen Fragen, indem er den Grund der Religion in das Subjekt verlegt. Auf breiter Grundlage und die Gesamtheit der philosophischen Probleme umfassend, wird diese Erringung des neuen Standpunktes in dem interessanten Buche von P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte* (Berlin, Reimer, 1911) geschildert. Es zeigt, wie Kant in den kosmologischen Schriften seiner Frühzeit nur allmählich über den Standpunkt der Aufklärung hinauswächst, wie aber sein Denken von früh an auf eine Überwindung des Gegensatzes von Natur und Freiheit ausgeht; bei voller Anerkennung der mechanischen Naturphilosophie doch dem Subjekt seine Autonomie, mit der allein auch seine religiöse Bestimmung verbürgt ist, zu bewahren, ist er bestrebt. Es

gelingt dies in dem Ideenbegriff, der in den drei großen kritischen Schriften herausgearbeitet wird; beide Reihen müssen in einer Entwicklung gedacht werden, die ihre Gegensätze mehr und mehr aufhebt, wenn auch ihre volle Vereinigung erst im Transzendenten zu erwarten ist. Dieser Endzweck wird als regulatives Prinzip der Betrachtung der drei großen Kultur-mächte, Geschichte, Religion und Recht, zugrunde gelegt. In ihrer Darstellung kommt die durchgängige Rücksicht auf die vorangehende Literatur besonders zur Geltung, indem zumal die Geschichts- und Religionsphilosophie Kants im engsten Zusammenhang mit dem allgemeinen Denken des 18. Jahrhunderts vorgeführt wird. Diese breite historische Fundamentierung gibt dem Buche seinen besonderen Wert, für die hier verfolgten Probleme wird die Darstellung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft im Denken der Aufklärung vor allem interessieren. Zu besonderem Danke verpflichtet uns der Verfasser durch den Abdruck längerer, noch unbekannter Partien aus Kants Vorlesungen nach Nachschriften Herders, die zum Teil von ihm neu aufgefunden sind.

Auf die sittliche Idee gründet sich bei Kant die Religion, so muß hier das Hauptwerk über die Kantische Ethik Erwähnung finden, Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, von dem kürzlich eine erheblich erweiterte zweite Auflage erschienen ist (Berlin, Cassirer, 1910). Nach der von ihm umschriebenen Gedankensphäre mit Menzers Buch in vielem übereinstimmend, unterscheidet es sich doch in der Behandlungsweise durchaus von jenem. Wenn dort das Absehen ein rein historisches ist, so wird hier die Kantische Lehre und ihre Interpretation unmittelbar zur Gewinnung eines eigenen Standpunkts fruchtbar gemacht. Darin liegt der eigentümliche Reiz dieser glänzenden Darstellung, dies leiht ihr die innere Lebendigkeit und den Schwung, der das Interesse nirgends erlahmen läßt. Daß dabei zugleich die Kritik, und nicht zu-

letzt gerade in dem Abschnitt über die Religion, eine erhebliche Rolle spielt, versteht sich von selbst; hier wird ein besonderes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß Kant, anstatt die Bedeutung der allgemeingültigen religiösen Formen für die Veranschaulichung des Sittengesetzes zu entwickeln, mit Unrecht sich darauf beschränkte, die positiven Lehren des Christentums zugrunde zu legen und philosophisch zu rechtfertigen.

Neben diesen zwei Hauptwerken ist zunächst die mehr populäre Darstellung von O. Külpe zu nennen, auch sie kürzlich in zweiter Auflage erschienen (Leipzig, Teubner, *Aus Natur und Geisteswelt*, Nr. 146). Wer sich in Kürze über die Probleme der kritischen Philosophie und ihre Lösungen orientieren will, wird sicherlich am besten zu diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buch greifen, das in übersichtlicher und klar verständlicher Weise alle Teile der Kantischen Lehre entwickelt und zugleich ein Bild seiner in scharfen Zügen geprägten Persönlichkeit entwirft.

Außerdem liegen noch einige kleinere Schriften vor, die unmittelbar von Kant zur Gegenwart hinüberleiten und so ein lebendiges Zeugnis von dem Fortwirken seines Geistes geben, ein Vortrag Kaftans, *Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ* (zusammen mit zwei anderen Reden, Tübingen, Mohr, 1908), der diesen Begriff als einen Ausdruck preußischen Pflichtbewußtseins hinstellt und ihn zugleich nach einigen Seiten zu ergänzen sucht, und außerdem zwei Hefte eines Schülers von Eucken, der die Bedeutung der Kantischen und der auf ihrem Grunde sich erhebenden Philosophie seines Lehrers für das religiöse Leben der Gegenwart schildert: K. Kessler, *Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie* durch R. Eucken (Bunzlau, Kreuschmer, 1908) und *Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung* (ebenda 1909).

Aus den Bedingungen des Subjekts die religiösen Phänomene abzuleiten, erschien nach Kant als die wesentliche Auf-

gabe, und ihr verband sich schon bei ihm die zweite, die Religion als eine Erscheinung des allgemeinen Bewußtseins zu erfassen und ihre Entwicklung im historischen Leben der Völker zu verfolgen. Jene hat vor allem das Denken der Romantiker befruchtet. Als deren ersten Vertreter nimmt Fr. A. Schmid mit Recht den Helden seines schönen Buches in Anspruch, Friedrich Heinrich Jacobi, Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems (Heidelberg, Winter, 1908). Aus einer ursprünglich allein beabsichtigten Studie über Jacobis Religionsphilosophie ist diese Darstellung seiner gesamten Lehre hervorgewachsen, das religiöse Problem steht in der Tat im Zentrum all seiner Gedanken. In frischer und farbenreicher Schilderung werden uns Persönlichkeit und Philosophie des Mannes vorgeführt und in einer besonnenen Kritik die bleibenden Werte aus der Fülle seiner Ideen ausgesondert. Bei der allgemeinen Beachtung, die heute die Romantik findet, war es nur billig, auch einer gerechteren Beurteilung dieses Denkers, der nicht so ohne weiteres als „Gefühlphilosoph“ abgetan werden darf, die Wege zu bereiten. Er konnte keinen besseren Anwalt finden als den Verfasser, dessen warme Sympathie mit seinem Gegenstande sich nirgends verleugnet, aber doch nirgends die sicheren Grundlagen einer sachlichen Kritik verläßt. Jedem, der sich für die Entwicklung der modernen Religionsphilosophie interessiert, kann dies Buch nur aufs wärmste empfohlen werden. Schleiermacher steht unmittelbar auf der von Jacobi ausgehenden Linie. Auf ihr begegnen wir auch Novalis, dem reinsten Typus der Romantik, dessen „magischen Idealismus“ uns H. Simon in seinen verschiedenen Verzweigungen schildert: Dér magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis (Heidelberg, Winter, 1906). Die nicht ganz leichte Aufgabe, aus der Fülle der oft zusammenhangslosen Aphorismen, in denen Novalis seine Gedanken niedergelegt hat, die einheitlich durchlaufenden Grundlinien

herauszuarbeiten, kann hier wohl im ganzen als gelöst bezeichnet werden, wenn auch das im Vorwort aufgestellte Prinzip der Rekonstruktion, allzu Widerspruchsvolles wegzulassen und manches bloß Angedeutete zu Ende zu denken, gerade bei einem Novalis nicht ohne Bedenken ist. Mit Recht ist eine ausführliche Analyse des Heinrich von Ofterdingen im Sinne von Hardenbergs Ideen der Darstellung eingefügt, die man mit besonderem Interesse lesen wird. Lose geknüpft und manchmal etwas skizzenhaft im Stil, kann das Buch doch als eine gute Einführung in Novalis' Gedankenwelt bezeichnet werden, die eben zufolge ihrer zerrissenen Ausprägung in seinen eigenen Werken schwieriger zugänglich ist. Als ein Seitenzweig der gleichen Entwicklung sei Fries' Philosophie erwähnt, deren Erneuerung sich eine ganze Schule zur Aufgabe gesetzt hat. Nachdem R. Otto seine Religionsphilosophie geschildert hat (Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909), erscheint jetzt die große populäre Darstellung seines Systems, der Roman Julius und Evagoras, in einer schönen, von Bousset besorgten und eingeleiteten Neuausgabe (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910).

In Schleiermacher vollendet sich diese Entwicklung, er besitzt neben Kant wohl die größte Bedeutung für die religionsphilosophische Spekulation der Gegenwart. So wird man es mit Freude begrüßen, daß der Verlag von Fritz Eckardt in Leipzig seinen Neuausgaben der Werke klassischer deutscher Philosophie auch eine auf 4 Bände berechnete Auswahl aus Schleiermachers Schriften eingereiht hat, deren Herausgabe Otto Braun besorgt. Noch in diesem Jahre soll die Ausgabe abgeschlossen werden. Ein allgemeinverständlich gehaltenes Geleitwort von A. Dorner orientiert zunächst über die Grundlinien der Schleiermacherschen Ideen, sowie über ihre Beziehungen zu älteren und gleichzeitigen Denkern. Der Herausgeber selbst gibt eine ausführliche biographische Ein-

leitung, die ein anschauliches Bild von der Entwicklung des Menschen und Denkers entwirft. Die Auswahl selbst gilt dem Philosophen mehr als dem Theologen und stellt die Ethik ganz in den Mittelpunkt; von besonderem Interesse wird daher der 2. Band sein, der einen nach den eigenen Handschriften des Verfassers revidierten und ergänzten Text des Systems der Sittenlehre bringen soll. Im ersten Band ist die Kritik der Sittenlehre mit den Akademieabhandlungen vereinigt; die beiden letzten Bände sind, wenn auch nicht ausschließlich, der Theologie gewidmet, insofern der letzte die bekanntesten Schriften, Reden über die Religion, Monologe und Weihnachtsfeiern enthält, der dritte Band eine wertvolle, von Joh. Bauer besorgte Auswahl aus den Predigten vorlegt. Daß hier und im letzten Bande die großen Schriften zum Teil nur in Auswahl gegeben werden, wird man als einen wohl notwendigen Übelstand einer solchen Ausgabe auf engem Raume in Kauf nehmen müssen.

Die andere Entwicklung, die dem historischen Werden des religiösen Denkens gerecht werden will, läuft über Herder zu Hegel. Wenn bei jenem die geschichtliche Auffassung der Religion zum ersten Mal maßgebend hervortrat, so kann es keine bessere Einleitung in das Verständnis seiner Religionsphilosophie geben, wie die rückschauende Übersicht über die älteren Versuche, zu einer solchen Auffassung zu gelangen. Diesen Weg will G. Ed. Burckhardt gehen in seiner Voruntersuchung zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion, betitelt: Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie (Berlin, Reuther und Reichard, 1908). Ein glücklich gewähltes Thema, das in umfassender Weise noch nicht bearbeitet war, wird hier mit unleugbarem Geschick in der Gruppierung des Stoffes und einem sicheren Blick für das Wesentliche durchgeführt. Nur hat die Darstellung, die mit der Antike anhebt und bis zur Aufklärung herabführt, einen allzu skizzenhaften Charakter,

kein Wunder bei einem Umfang von nur neunzig Seiten, und man möchte diesem interessanten und höchst fruchtbaren Stoffe doch noch eine ausführlichere und auch begrifflich tiefer eindringende Bearbeitung wünschen. Die Frage nach Hegels Stellung zur christlichen Religion ist, zumal seit Nohl seine theologischen Jugendschriften herausgegeben hat (Tübingen, Mohr, 1907), von neuem in Fluß gekommen. Das Verhältnis dieser Arbeiten zu den Werken des Vollendeten mußte vor allem das Interesse fesseln, es ist das Thema der Schrift von H. Reese, Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte (Tübingen, Mohr, 1909), die besonders brauchbar ist wegen der vielen wörtlichen Anführungen aus Hegels Schriften. Überzeugend wird dargelegt, wie Hegel sich allmählich von Kant und dessen mehr noch durch die Aufklärung bestimmten Geschichtsauffassung loslöst, um schon in den Aufsätzen seiner Jugend dem ihm eigentümlichen Standpunkt zuzustreben.

Die neueste Zeit. Die hohe Auffassung vom Wesen der Religion, wie sie im deutschen Idealismus errungen war, sollte nicht dauern; skeptische und positivistische Bewegungen trieben das Denken auf einen Standpunkt des Naturalismus zurück, den es im Grunde schon zur Zeit der Aufklärung innegehabt hatte. Nur einzelne Denker wissen sich dieser allgemeinen Tendenz zu entziehen, und so läuft eine schmale Linie idealistischen Denkens durch das 19. Jahrhundert, einer Zeit, die sich aus den Banden des Naturalismus befreien wollte, den Zusammenhang mit dem älteren Idealismus vermittelnd. Um Schopenhauers Namen gruppieren sich diese Bestrebungen, dessen Ideen noch in der Zeit der Romantik wurzeln, doch fruchtbar erst in den folgenden Jahrzehnten wurden. Im Gegensatz zu aller naturalistischen Denkweise ist die Mystik der Nährboden des Idealismus, aus dieser seiner ältesten Quelle nährt noch Schopenhauer seine Ideen. Zwei Schriften behandeln sein Verhältnis zur Mystik, die eine, ein kurzer Vor-

trag von E. L. Schmidt, Schopenhauer und die Mystik (Halle, Marhold, 1909), streift knapp und skizzenhaft nur die wesentlichsten Punkte, die andere, eine sehr fleißige Arbeit von J. Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer, untersucht zunächst die persönlichen und literarischen Beziehungen des Philosophen zu den Mystikern unter Benutzung der besonders für seine Entwicklung interessanten, noch unveröffentlichten Notizbücher, um hierauf in eingehender, wenn vielleicht auch manchmal etwas wortreicher Darstellung Übereinstimmungen und Differenzen zwischen beiden zu erörtern. Je weiter sich diese metaphysische Richtung aber von den ursprünglichen Grundlagen der kritischen Philosophie entfernt, um so unsicherer wird sie in ihrer Begründung, und so sagt sich L. Ziegler in seiner Schrift, Das Weltbild Hartmanns (Leipzig, Eckardt, 1910) von der Lehre dieses Nachfolgers Schopenhauers los, indem er sie einer eingehenden Würdigung unterzieht.

Auch in der Theologie wirkt der deutsche Idealismus und die Hegelsche Philosophie des Geistes nach, wenn diese sich auch dem Skeptizismus und Naturalismus, der sie umgibt, nicht ganz zu entziehen vermag, und anderseits leicht in eine dogmatische Scholastik zurückfällt. Für jene Entwicklung kann kaum ein Denker typischer sein als Bruno Bauer, der von Hegel kommend zu einer kritischen Auflösung und atheistischen Bekämpfung des Christentums gelangte. Bei dem Mangel jedes zusammenfassenden Werkes über ihn, das jetzt neben Zieglers Strauß-Biographie erwünscht wäre, darf eine kleine Schrift von M. Kegel, Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 6, Leipzig, Quelle und Meyer 1908) begrüßt werden, die seine Lehren wenigstens für diese eine interessanteste Frage in ihrer Entwicklung vorführt. Auf katholischer Seite vermag man sich von den Banden scholastischen Denkens doch nirgends frei zu machen, selbst Deutinger, den S. Sattel, Martin Deutinger als Ethiker (Stölzles Studien zur Philosophie

und Religion, Heft 1, Paderborn, Schöningh, 1908) behandelt, so deutlich die Einflüsse der vorangehenden Philosophie auf ihn sind, stellt sich im ganzen auf einen Standpunkt, auf dem die kritische Tat Kants vergessen scheint.

Die gleichen Gegensätze beherrschen die Gegenwart, ja sie sind hier noch schärfer hervorgetreten, weil die Naturwissenschaft entschiedener denn früher beansprucht, eine abschließende Weltanschauung zu geben, die sie mit dem stolzen Namen Monismus getauft hat, und andererseits nicht zuletzt im Kampf gegen diese Prätensionen die idealistische Philosophie sich klarer auf ihre Voraussetzungen besonnen hat. Eine gute Orientierung über die verschiedenen Richtungen bietet das soeben in 5. Auflage erschienene Büchlein von O. Külpe *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* (Aus Natur und Geisteswelt, Leipzig, Teubner, 1911). Der Kampf um den Monismus ist noch immer nicht ausgekämpft, hat doch seine Lehre in dem von Drews herausgegebenen Sammelband *Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter* (2 Bände, Jena, Diederichs 1908) eine eindrucksvolle, wenn auch durchaus nicht einheitliche Darstellung erfahren. Aber während die eigentliche Philosophie die Debatte wenigstens über seine von Haeckel und dessen Jüngern vertretene Form als wesentlich abgeschlossen betrachtet, sieht sich die Theologie noch immer an einer Auseinandersetzung mit ihm interessiert, die sich leicht zu der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur modernen Naturwissenschaft erweitert. In diesem Sinne stellt die bisherigen Einwände in populärer Weise O. Quast, *Haeckels Weltanschauung* (Essen, Heilsmann, 1909) zusammen, und J. Wendland behandelt in rednerisch gefälliger Form den Monismus in alter und neuer Zeit (Basel, Helbig und Lichtenhahn, 1908). Gegenüber dem Naturalismus, den er mit Recht auch dem Pessimismus und Nietzsches Herrenmoral zugrunde liegen sieht, verteidigt A. Dorner, *Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus* (Leipzig, Eckardt 1911) die

Rechte des Idealismus. Eingehend werden die Entstehungsbedingungen dieser Richtungen geschildert, die Quellen ihrer Schwächen aufgedeckt, doch auch ihre relative Gültigkeit anerkannt. Vielleicht hätte die auch in Nietzsches Lehre enthaltene idealistische Tendenz etwas stärker herausgearbeitet werden können. Besonders eindringend ist die Kritik, die S. Wobbermin in seinem wertvollen Buche Monismus und Monotheismus (Tübingen, Mohr, 1911) an jenem vollzieht, eine Sammlung von sieben Vorträgen und Abhandlungen „zum Kampf um die monistische Weltanschauung“. Nach einer Besprechung der bekannten Kämpfe um die Entwicklungslehre sucht der Verfasser die Grenzen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu bestimmen und das Christentum als den wahrhaften Monismus zu erweisen, der den Dualismus der empirischen Wirklichkeit voraussetzt und in einer höheren Einheit aufhebt, während jeder andere Monismus in Wahrheit zu einer dualistischen Metaphysik führt. Auch das Sittliche kann durch die kausalgenetische Betrachtung nicht erschöpft werden, ein Gedanke, den ein Vortrag von A. Titius, gehalten auf dem 5. Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, näher ausführt: Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik (Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb 1910). Er berührt sich in manchen Punkten mit Siebeck, Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung (Tübingen, Mohr, 1911), der die Freiheit als ein anzustrebendes Ideal faßt und neben der natürlichen Entwicklung der Vorsehung als ihrem Prinzip und dem Grunde des Geistigen und damit aller Werte Anerkennung zu schaffen sucht. Auf katholischer Seite mag diesen Schriften die von Klimke, Die Hauptprobleme der Weltanschauung (Sammlung Kösel, Kempten, 1910) angereicht werden, die unter verschiedenen Gesichtspunkten die einzelnen Weltanschauungen überblickt, um schließlich die Grundzüge der christlichen zu entwickeln. Jener Überblick kann eine

gute Orientierung geben, die Begründung der christlichen Weltanschauung hält sich dagegen, selbst unter Berücksichtigung des populären Zweckes der Sammlung, etwas sehr an der Oberfläche.

Nach einer anderen Richtung sucht sich die Theologie mit der innerhalb der eigentlichen Philosophie so stark hervortretenden psychologischen Behandlung der Religion auseinanderzusetzen. Die Religionspsychologie selbst liegt außerhalb unseres Weges, nur soweit ihre Bedeutung für eine allgemeine Religionsphilosophie in Frage steht, kann sie hier in Betracht kommen. Nur natürlich, daß diese Frage sich vor allem der Theologie aufdrängt, und so mögen hier zwei Schriften erwähnt sein, denen für die gegensätzlichen Strömungen, die sie vertreten, immerhin eine gewisse typische Bedeutung zukommen mag. R. Wielandt entwickelt in großen Zügen das Programm der Religionspsychologie (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 62, Tübingen, Mohr, 1910), er sieht alle Richtungen innerhalb der Theologie auf die Religionspsychologie hindrängen und erhofft von ihr eine Belebung und Vertiefung aller Disziplinen, nicht zuletzt auch der Religionsphilosophie und Dogmatik. Für diese letztere äußert sich dagegen skeptisch A. Frey, Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre (Leiden, Brill, 1911); er weist auf die notwendigen Grenzen der psychologischen Betrachtungsweise hin, über welche eine Glaubenslehre hinauszugehen gezwungen sei. Allerdings laufen dabei berechnete und unberechnete Einwände ineinander, zumal der Verfasser unter Religionspsychologie fast ausschließlich die amerikanische, besonders von James vertretene versteht, sonst würde er nicht zu der sonderbaren Behauptung gekommen sein, daß sie es nur mit individuellen Erlebnissen zu tun hätte. Einen orthodoxen Standpunkt nimmt Elert in seinen Prolegomena der Geschichtsphilosophie (Leipzig-

Deichert, 1911) ein, indem er für die Beurteilung der Geschichte eine transzendente Teleologie fordert und damit die Geschichtsphilosophie der christlichen Apologetik eingliedern will.

Wohin durch all diese Bestrebungen hindurch der Weg der Philosophie führt, kann kaum zweifelhaft sein; an den großen Systemen des deutschen Idealismus hat sie ihre Erneuerung erlebt, deren methodische Einsichten gilt es für eine allgemeine, die Errungenschaften der Wissenschaften bewahrende Weltanschauung fruchtbar zu machen. Allem Dogmatismus gegenüber ist ihr die Bewahrung des idealistischen Gedankens anvertraut; von hier aus hat auch die Religionsphilosophie der Gegenwart ihre entscheidenden Anregungen empfangen. Aus der reichen Literatur aber können hier nur die allerbedeutsamsten Erscheinungen herangezogen werden. Als einen Zeugen des auch in einer philosophisch weniger bewegten Zeit nicht ganz entschlummerten philosophischen Geistes mögen wir heute die Aufzeichnungen begrüßen, in denen der deutsche Philologe Rudolf Hildebrand in Nebenstunden seines arbeitsreichen Lebens seine „Gedanken über Gott, die Welt und das Ich“ niederlegte, ein Vermächtnis, das Georg Berlit jetzt aus seiner Verborgenheit hervorgezogen hat (Jena, Diederichs, 1910), um zugleich in einem warmen und von tiefer Pietät erfüllten Geleitwort von Leben und Wesen dieser reichen Persönlichkeit zu berichten. So sehr der Denker, der sich am häufigsten in kurzen Aphorismen bewegt, den Zwang jedes Systems verleugnete und nur mit Grauen daran denken mochte, daß er einmal in irgendeinen -ismus eingeschlachtet werden könnte, die allgemeine Tendenz seiner reich bewegten und darum nicht immer widerspruchlosen Reflexionen darf doch wohl in einer entschiedenen Rückwendung zum idealistischen Denken gesucht werden. Gerade jene Scheu vor allem verhärteten Dogmatismus, die unbedingte Überzeugung von der praktischen Bedeutung aller Theorien, weisen ihn in diese

Richtung, in der er mit den tiefsten Strömungen der Gegenwart einig ist. Daß das Ich zu sich selber komme, um in sich selbst Gott und die Welt zu finden, darin sieht er den Sinn des Lebens. Eine tiefreligiöse Natur, der oft nur die Mystik die konformen Begriffe zur Deutung ihres eigenen Fühlens leiht, redet hier zu uns, um das religiöse Problem schwingen all ihre Gedanken. Tiefe Einblicke in die Dialektik des Lebens und seine Begriffe werden uns aufgetan.

Statt aller Einzelschriften mögen hier als typischer Ausdruck der gegenwärtigen Bewegung in der Philosophie, die nicht zuletzt auch dem religiösen Probleme gilt, zwei Sammelunternehmungen genannt sein, die bei aller Verschiedenheit der Beiträge doch durch einen gemeinsamen Geist geeint werden. Zunächst die Zeitschrift *Logos* (Tübingen, Mohr, Band I, 1910/11), die alle Bestrebungen vereinigen möchte, die auf eine philosophische Durchdringung der Kulturercheinungen ausgehen. Wenn die Philosophen, die sie zu ihren Mitarbeitern zählt, vor allem unter den Männern zu suchen sind, die der Philosophie einen mehr oder weniger unmittelbaren Anschluß an Kant und die idealistische Spekulation gewinnen wollen, so treten neben sie Vertreter der Fachwissenschaften, die von ihrem Gebiet aus zu einer Besinnung über Voraussetzungen und Ziele der wissenschaftlichen Forschung zu gelangen suchen. Nicht zuletzt diese Verbindung philosophischen und wissenschaftlichen Geistes erlaubt es, der Zeitschrift ein günstiges Horoskop zu stellen; wenn sie einzig den *Logos* in den Erscheinungen suchen will und daher alle rein empirische Forschung von sich fernhält, so darf man doch hoffen, daß der Geist ihres Schutzpatrons Heraklit sie niemals zu der ihm eigenen Verachtung empirischer Wissenschaft verführen wird.

Steht unter den Mitarbeitern des *Logos* Rickert im Mittelpunkt, so erscheint ein neuer der jetzt so beliebten Sammelbände unter Diltheys Ägide. Es ist die *Weltanschauung*,

Philosophie und Religion in Darstellungen von Dilthey u. a., eingeleitet von Frischeisen-Köhler (Berlin, Reichl 1911). Von seinen Mitarbeitern sucht Graf Keyserling in seinem Buch Unsterblichkeit (München, Lehmann, 2. Aufl. 1911), dessen theoretische Voraussetzungen durch die Prolegomena zur Naturphilosophie (ebd. 1910) noch näher beleuchtet werden, diesem religiösen Problem eine neue und eigenartige Lösung, die den Sinn des Unsterblichkeitsgedankens in der Ewigkeit des Lebens in allem Wechsel, in der Unzerstörbarkeit des überpersönlichen Ich trotz der Vergänglichkeit des Individuums erblickt. Das verführerisch vieldeutig glitzernde Wort Leben soll ihm die Rätsel des Daseins erschließen, damit verbindet er sich dem um Dilthey gescharten Kreise, dem die Philosophie als die unmittelbare Offenbarung des Lebens selber gilt. So erhält in ihrem Sammelwerke das Leben in seinen vielfachen Gestaltungen das Wort, denn Philosophen und Theologen haben sich hier vereint, um unter verschiedenen Gesichtspunkten das Wesen der in Philosophie und Religion hervortretenden Weltanschauung und ihre Stellung im Leben der Gegenwart zu beleuchten. Gewiß bricht aus diesen Blättern kein einheitliches Licht hervor, vielmehr führen die verschiedensten Denkrichtungen vom sichersten Apriorismus bis zum skeptischen Agnostizismus das Wort, und ein gewisser Eklektizismus ist nicht völlig überwunden. So kommt die charakteristische Tendenz der gegenwärtigen Philosophie in ihm vielleicht nicht zu einem ganz reinen Ausdruck, aber was all seine Mitarbeiter vereinigt, der Drang zur Besinnung auf die philosophische und religiöse Lage der Gegenwart und das unbedingte Bekenntnis zu dem Wert dieser Geistesmächte als der Substanz aller Kultur, dieser Zug stellt auch ihr Werk auf die Richtung ein, in der Philosophie und Religion gemeinsam dem Leben einen neuen Gehalt zu erobern hoffen.

2 Babylonisch-assyrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

An bibliographischen Aufzeichnungen der Fortschritte der Assyriologie während des seit unserem letzten, Mitte Dezember 1906 abgeschlossenen Bericht¹ verflossenen Lustrums ist kein Mangel: Abgesehen von den Titelerverzeichnissen in Schermans *Orientalischer Bibliographie*² und Bezolds *Zeitschrift für Assyriologie*³ wurde der Gesamtstoff von Brockelmann⁴, Fossey⁵, Hogg⁶, Lehmann-Haupt⁷, Teloni⁸ und Meloni⁹, die kunsthistorischen Partien von Paton¹⁰ und Bates¹¹ und die theologischen von Combe¹², Condamin¹³ und Greßmann¹⁴ behandelt.

¹ *Archiv* X, S. 104 ff.

² Bd. XVIII, S. 241 ff.; Bd. XIX, S. 206 ff., 213, 227 ff.; Bd. XX, S. 215 ff., 221 f., 235 ff.; Bd. XXI, S. 227 ff., 251 ff.; Bd. XXII, S. 179 ff., 199 ff.

³ ZA XX, S. 223 ff., 470 ff.; XXI, S. 270 ff., 412 ff.; XXII, S. 231 ff., 350 ff.; XXIII, S. 228 ff., 391 ff.; XXIV, S. 179 ff., 394 ff.; XXV, S. 221 ff., 395 ff.

⁴ ZDMG 61, 1907, S. 247 ff.; 62, 1908, S. 155 ff., 410; 63, 1909, S. 212 ff.

⁵ *Journ. asiat. Xme Série*, 1906, t. 8, p. 439 suivv.; 1907, t. 9, p. 5 suivv.; 1909, t. 13, p. 179 suivv., 359 suivv., t. 14, p. 415 suivv.

⁶ *Rev. of Theol. & Philos.* III, p. 533 ff., 605 ff.

⁷ *Jahresber. d. Geschichtswiss.* 1907, I, S. 141 ff.

⁸ *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 229 segg.

⁹ *Ibidem* II, p. 258 segg.; III, p. 305 segg.

¹⁰ *Amer. Journ. of Archaeol.* XI, 1907, p. 203 ff., 345 f., 451 ff.; XII, 1908, p. 84 f., 215 ff.

¹¹ *Ibidem* XII, 1908, p. 355 f., 449 ff.; XIII, 1909, p. 74, 192 ff., 481 ff.; XIV, 1910, p. 100 f., 209 ff., 365, 489 ff.; XV, 1911, p. 222 f.

¹² *Rev. de l'hist. des rel.* 1909, p. 191 suivv.

¹³ *Bulletin des religions babylonienne et assyrienne: Recherches de Science Religieuse* 1909, p. 81 suivv.; 1910, p. 290 suivv., 397 suivv.; 1911, p. 410 suivv.

¹⁴ *Theologischer Jahresbericht*, 27. Bd., Abt. A. Leipzig 1908.

Von den deutschen Ausgrabungen in Westasien sind achtbare Fortschritte zu berichten. R. Koldewey und G. Buddensiegs Untersuchungen der Gräber in Babylon, die die bekannten Formen der Stülp- und Doppeltopfsärge, der Särge für Halbhocker und Hocker nebst den sich allenthalben wiederholenden Beigaben weiter verfolgten, lassen es unzweifelhaft erscheinen, daß gewisse Grabtypen gewissen Bauperioden entsprechen.¹ Mit F. Wetzel legte Koldewey die Westseite von Esagil frei², und O. Reuther entdeckte den kleinsten Tempel in Babylon nebst einer auf ein älteres Heiligtum weisenden Unterschicht.³ Unter den Kleinfunden sind hier das Stück vom Gewande einer Götterfigur, ein gut und ein fragmentarisch erhaltener *Kudurru* mit den bekannten Emblemen, eine Platte aus gebranntem Ton mit der Reliefdarstellung einer Anbetungsszene, Amulette und ein Teufelsköpfchen zu erwähnen.⁴ Auch in Assur wurden von W. Andrae eine Anzahl von Gräbern nebst ihren Beigaben, darunter in situ gefundene Gruftlämpchen, beschrieben und Kleinfunde, u. a. Votivperlen aus Lapislazuli, das emaillierte Terrakottarelieff eines Adoranten in eigentümlicher Tracht und Frisur und ein Alabasterrelief mit adorierendem König vor Gott und Göttin bekanntgegeben.⁵ Aus Bauurkunden des letzten Assyrierkönigs Sarakos schlossen Andrae und J. Jordan auf einen bisher unbekannten, jetzt wiedergefundenen und größtenteils freigelegten Nebotempel⁶, aus der Inschrift zweier Gipssteinblöcke letzterer auf das Vorhandensein eines Ischtartempels in Assur.⁷ Rege Tätigkeit ward unter Andraes

¹ *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, März 1908, Nr. 36, S. 12 ff.; Dezember 1908, Nr. 38, S. 6, 13; Mai 1909, Nr. 40, S. 15; Mai 1910, Nr. 43, S. 5 f.

² In denselben *Mitteilungen*, Juni 1911, Nr. 45, S. 19, 21 ff.

³ Ebd. S. 24 ff.

⁴ Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 8; Dez. 1909, Nr. 42, S. 10, 13 f., 16, 20, 28, 32.

⁵ Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 19, 24, 37; Mai 1910, Nr. 43, S. 34.

⁶ Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 35; Dez. 1908, Nr. 38, S. 23 ff., 44 ff.

⁷ Ebd. S. 33 f.

Leitung den Ausgrabungen des Assurtempels gewidmet.¹ Zu den schönsten Erfolgen desselben Ausgräbers während der Berichtjahre zählt aber die Bloßlegung eines großen, in einem ausgedehnten, ehemals künstlich bewässerten Garten gelegenen Gebäudes nördlich außerhalb der Stadtumwallungen, das durch in situ gefundene Sanheribinschriften als das sogenannte Neujahrsfesthaus, in dem das „Fest des Gastmahls (?) des Gottes Assur“ gefeiert wurde, bestimmt werden konnte², sowie die Entdeckung einer Reihe, schon jetzt über 100 zählender Stelen mit den „Bildnissen“ von Königen, hohen Würdenträgern und anderen Persönlichkeiten, unter denen Semiramis (*Sammuramat*) als „Palastdame“ König Schamschiadads figuriert.³ Bildnisse sind auf diesen an der Vorderfläche geglätteten, an den übrigen Seiten abgerundeten Kalksteinorthostaten nicht vorhanden; die Stele diente also wohl ebenso zum Ersatz der Personen wie die Standarte zu dem der Gottheit.⁴ Andrae ist auch eine treffliche zusammenfassende Publikation über den Anu-Adad-Tempel in Assur zu verdanken, ein großes, östlich vom dortigen Assurnassirpal-Palast zwischen zwei massiven Tempeltürmen sich erstreckendes, nach Südosten geöffnetes Doppelheiligtum aus der zweiten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts, das noch Substruktionen eines alten, um die Mitte des 12. Jahrhunderts errichteten Tempels erkennen läßt und in spätassyrischer Zeit einem Profanbau gewichen ist.⁵ Als Pendant hat Koldewey

¹ Ebd. Dez. 1909, Nr. 42, S. 49, 52; Mai 1910, Nr. 43, S. 34, 36, 43 f.; Nov. 1910, Nr. 44, S. 28 ff., 33 f., 36 f., 40 ff.; Juni 1911, Nr. 45, S. 37 f., 46 ff.

² Ebd. Juni 1907, Nr. 33, S. 14 f., 19 f., 24 ff.; vgl. Delitzsch ebd. S. 34 ff. und Zimmern, unten S. 234.

³ Ebd. Mai 1909, Nr. 40, S. 28 f.; Dez. 1909, Nr. 42, S. 34 ff., 50 ff.; Mai 1910, Nr. 43, S. 35 f.; Nov. 1910, Nr. 44, S. 36 ff.; Juni 1911, Nr. 45, S. 33 ff., 44 ff. Vgl. dazu die anregende Studie von C. F. Lehmann-Haupt *Die historische Semiramis und ihre Zeit*; Tübingen 1910.

⁴ Vgl. *Archiv* X, S. 116 u. N. 2 und zuletzt Lidzbarski *Ephemeris f. sem. Epigr.* III, 3 (August 1911), S. 117 f.

⁵ *Der Anu-Adad-Tempel in Assur: 10. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.* Leipzig 1909.

ein nicht minder bedeutendes Werk über die Tempel von Babylon und Borsippa erscheinen lassen: speziell über die Tempel der Ninmach, der Gula (?) und des Ninib; über das Marduk geweihte Hauptheiligtum der Stadt, Esagil, in dessen einer Cella sich auf dem bei einem Brande flüssig gewordenen und dann wieder erstarrten Asphalt der Abdruck eines hölzernen Götterthrones erhalten hat; und endlich über das Neboheiligtum Ezida zu Borsippa (drei Stunden südlich von Babylon). In gewissen Kleinfunden, sei es den Terrakotta-Statuetten oder den Resten von Puppen aus vergänglichem Material, die in sogenannten Opferkapseln verwahrt wurden, sind vermutlich Repliken der betreffenden Kultbilder zu sehen. Auch die Inschriften der mit den Tempeln entdeckten Gründungszyylinder (von Sardanapal, Nabopolassar usw.) sind mitgeteilt und in einer anhangsweise gegebenen kurzen Orientierung über alle bis jetzt freigelegten Heiligtümer von Babylon und Assur u. a. zum erstenmal die Unterschiede zwischen *zikurrat* und „Tempel“ — letzterer als „Gotteswohnhaus mit mehr oder weniger ritualen Differenzierungen“ — deutlich hervorgehoben.¹ Die epochemachenden hittitischen Funde H. Wincklers in Boghazköi, die u. a. auf die Verehrung indo-iranischer Gottheiten hinweisen², und die zusammenfassende Beschreibung der hittitischen Metro-

¹ *Die Tempel von Babylon und Borsippa nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft: 15. wissenschaftliche Veröffentlichung derselben Gesellschaft.* Leipzig 1911.

² *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Dez. 1907, Nr. 35. Vgl. auch *Orientalistische Litteratur-Zeitung* 9, 1906, Sp. 621 ff. und zuletzt A. Boissier *Babyloniaca* IV, 1911, p. 216 suivv. — Die erwähnten Götternamen sind Mitra, Varuna, Indra und (wahrscheinlich) die beiden Nāsatyā. Vgl. Ed. Meyer *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte: Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl.*, 1908, I, S. 14 ff., und *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion: Zeitschr. f. vergl. Sprachf.*, N. F., XLII, 1908, S. 1 ff. — Über die neuesten hittitischen Funde s. jetzt auch A. T. Olmstead, B. B. Charles und J. E. Wrench *Travels and Studies in the Nearer East*, Vol. I, pt. II. *Hittite inscriptions.* Ithaca, New York 1911.

pole durch den uns allzufrüh entrissenen O. Puchstein¹ können hier nur vorübergehend erwähnt werden. Als willkommene Ergänzung zu den offiziellen Publikationen über deutsche Ausgrabungen teilte C. F. Lehmann-Haupt im ersten Abschnitt seiner *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*² unter anderen neuen Texten eine Weihinschrift Dungs I. und einen Siegelzylinder mit einer Darstellung der Anbetung der aufgehenden Sonne mit und besprach wiederholt in Kürze die Skulpturen von Maltaija. Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb, assyrisch Ba'lira'si, das „dem Charakter der orientalischen Religion entsprechend als Sitz eines religiösen Kultes, eines Gottes oder genius loci gegolten“ haben soll, behandelt H. Winckler in einer populären Schrift³; den Unterschied von „Sippar der Göttin Anunit“ (= Agade) und „Sippar des Sonnengottes“ berührt M. Streck.⁴

Die Kontroverse über die „Tempelbibliothek“ des von amerikanischen Ausgräbern bloßgelegten Bel-Heiligtums zu Nippur ist noch nicht beigelegt.⁵ Des den späteren amerikanischen Expeditionen als Architekt beigegebenen Clarence S. Fisher Publikation über die Ruinen von Nippur, besonders die Ansiedlung um die oben erwähnte Kultusstätte Bels und deren

¹ *Archäologischer Anzeiger* 1909, Sp. 489ff.

² *Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., neue Folge, Bd. IX, Nr. 3; Berlin 1907.

³ *Der Alte Orient*, 10. Jahrg., Heft 4; Leipzig 1909.

⁴ Artikel *Abū Ḥabba* in *Enzyklopaedie des Islām*, 2. Lief. (Leiden 1908), S. 92.

⁵ Vgl. C. Bezold im *Lit. Ztbl.* 1907, Nr. 15, Sp. 483: „In Nippur scheinen zunächst alle Anzeichen, die in Kujundschi für das Bestehen einer Bibliothek vorhanden sind, zu fehlen . . . Vor allem . . . ist es bis jetzt nicht gelungen, in Nippur auch nur einen einzigen Bibliothekskatalog zu entdecken . . .“. S. dagegen C. Frank, *ZA* XXIV, S. 379, der die Sammlung „als liturgische Bibliothek, religiöse oder priesterliche Bibliothek auffassen“ möchte, und zuletzt H. Zimmern, *ZA* XXV, S. 205. Im Sinne der letztgenannten Gelehrten existierte gewiß auch in Abū Ḥabba—Sippar eine solche Bücherei; aber noch niemand hat versucht, sie mit der Königlichen Bibliothek Assurbanipals auf eine Stufe zu stellen.

Geschichte, die zu unserem letzten Bericht nachzutragen wäre¹, kenne ich nur aus einer Besprechung Ed. Meyers.² Von englischer Seite ist eine abermalige und genaue Aufnahme mehrerer trilinguer Achämenideninschriften mit ihren Gebeten zu Ahuramazda usw. durch L. W. King und R. C. Thompson zu rühmen³, eine Grundlage zu F. H. Weißbachs trefflicher Gesamtbearbeitung dieser Texte⁴, der außerdem den Naqsch-i-Rustam-Inschriften eine Spezialuntersuchung (mit Beigabe neu aufgenommenen Photographien) widmete.⁵ Englische Erwerbungen älteren und neueren Datums von Schrift- und Kunstdenkmälern sind reichlich verwertet in Kings zusammenfassender Bearbeitung der sumerischen Geschichte und Kultur, aus der auch der Religionshistoriker vielfachen Gewinn ziehen wird.⁶

Die letztgenannten Werke leiten uns über zu den Publikationen von Keilschrifttexten, zunächst von mehr oder minder umfangreichen Text-Sammlungen, denen wir die einschlägigen Editionen von Übersetzungen und Erklärungen zur Seite stellen. Im Auftrag der Trustees des Britischen Museums, die auch für eine Neuauflage des Führers durch die babylonisch-assyrische Abteilung des Museums⁷ und einen anastatischen Neudruck vom fünften Band des Rawlinson'schen Inschriftenwerkes⁸ Sorge

¹ *Excavations at Nippur . . . With descriptive text.* Part I. Philadelphia 1905.

² In ZA XX, S. 199 ff.

³ *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistün in Persia.* London 1907.

⁴ *Die Keilinschriften der Achämeniden: Vorderasiatische Bibliothek,* 3. Stück; Leipzig 1911.

⁵ *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis: Abhh. der phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.,* Bd. XXIX, Nr. I; Leipzig 1911. Vgl. auch die *Berichte* derselben Gesellschaft, Bd. 62, 1910, S. 3 ff.

⁶ *A history of Sumer and Akkad.* London 1910.

⁷ E. A. W. Budge *British Museum. A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities.* Second Edition; London 1908.

⁸ H. C. Rawlinson and Th. G. Pinches *The cuneiform inscriptions of Western Asia;* London 1909.

trugen, hat während der Berichtjahre L. W. King vier¹ und unter dessen Aufsicht P. S. P. Handcock zwei Teile² der „Cuneiform Texts“ herausgegeben. Einen beträchtlichen Raum dieser Bände (Pts. XXIV und XXV, sowie XXIX, pl. 44—47) füllen die Stücke der sogenannten „Großen Götterliste“, einer zweisprachigen Serie von Götternamen nebst ihren Erklärungen, deren Haupttext die größte bis jetzt bekannt gewordene Tontafel aus Kujundschik füllt. Durch die Beigabe des (nicht aus Kujundschik stammenden) Fragments 47406 (Pt. XXIV, pl. 50), aus dem seinerzeit die angeblichen Ansätze zum babylonischen Monotheismus geschlossen wurden³, sowie durch eine gut orientierende Einleitung über die Natur dieser wichtigen Textsammlung hat sich King besonders verdient gemacht. Ein nützliches alphabetisches Verzeichnis der Götternamen in Pt. XXIV gab sodann P. Michatz.⁴ Eine Reihe von Duplikaten innerhalb der veröffentlichten Texte wies Br. Meißner nach.⁵ Und ein weiteres Mittel zur richtigen Einordnung der Fragmente in die große Götterliste fand H. Zimmern⁶ durch die Entdeckung, daß das Götternamenverzeichnis K. 171 fast genau dieselbe Einteilung wie jene Liste enthält. Dadurch ließ sich für die Anordnung der Götter des babylonischen Pantheons zu einer bestimmten Zeit und nach einem gewissen System eine Reihe von acht Gruppen gewinnen, innerhalb derer die „Väter-Mütter“, Frauen und Kinder, die Untergötter der Hauptgottheit und andere zu ihr in Beziehung gebrachte,

¹ *Cuneiform texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum*, Parts XXIV—XXVI und XXIX (204 Plates). Printed by Order of the Trustees; London 1908—10.

² Parts XXVII und XXVIII (100 Plates); London 1910.

³ Vgl. *Archiv VII*, S. 208.

⁴ *Die Götterlisten der Serie An | ilu A-nu-um* (Breslauer Dissertation) Breslau 1909.

⁵ *Orient. Litt.-Ztg.* 12, 1909, Sp. 197 ff.; 13, 1910, Sp. 61 ff., 97 ff.

⁶ *Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste An = (ilu) Anum: Berichte über die Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 63. Bd., 1911, 4. Heft.

als göttlich gedachte Wesen aufgezählt werden. — Pt. XXVI enthält in seinem ersten Teil den Text eines neuen Sanherib-zylinders, in dem, wie King (Einleitung, p. 11, 13)¹ bemerkt, die Erwähnung einer in Cilicien vor dem Emblem Assurs aufgestellten Marmortafel sich auf eine Angabe des Abydenus (in der armenischen Version der Chroniken des Eusebius) über die dortige Gründung eines „athenischen Tempels“ durch Sanherib zu beziehen scheint und die Beschreibung der 15 Tore Ninives zeigt, daß auch in Assyrien Stadttore nach Gottheiten benannt wurden.² Der zweite Teil bringt nach Angaben C. Bezolds³ eine Reihe astrologischer Inschriften. — Pts. XXVII und XXVIII enthalten Geburts-, Tier- und Leberschau-Omina — in gewohnter Weise nach dem offiziellen Museumskatalog zusammengestellt —, zu denen A. Boissier einige Bemerkungen beisteuerte.⁴ J. Hungers Monographie über Tieromina⁵, die, besonders hinsichtlich der aus den Klassikern beigezogenen Parallelen, vieles Nützliche enthält, hätte gewonnen, wenn der Verfasser die zuletzt genannte Publikation hätte abwarten oder die Texte selbst kopieren können, statt sich mit zufällig Ediertem und den knappen Angaben des *Catalogue* zu begnügen. — Pt. XXIX enthält außer der schon oben (zu Pts. XXIV und XXV) erwähnten Götterliste und einem neugefundenen Fragment der achten Tafel der „Beschwörungs-Serie“ *Maqlû*, wozu King sehr beachtenswerte Bemerkungen über *qutaru* als „object for ceremonial burning“ mitteilt⁶, ein merkwürdiges Prodigenbuch, das „wie

¹ Vgl. auch seinen Aufsatz *Sennacherib and the Ionians* im *Journal of Hellenic Studies* XXX, 1910, p. 327 ff.

² Vgl. Bezold, ZA XXIV, S. 346 f.

³ In A. Jeremias' *Das Alter der babyl. Astr.*, 1. Aufl. S. 21 f., 2. Aufl. S. 29; dazu noch K. 13677 und Sm. 777 nach meinem *Catalogue*, p. 1330, 1435.

⁴ *Iatromantique, physiognomonie et palmomantique babyloniennes: Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 33 suiv.

⁵ *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* XI V, 1909, S. 127 ff.

⁶ In den *Proceedings* der *Soc. of Bibl. Archaeol.* 1911, p. 62 ff.

ein Mirakel-Kapitel aus Livius in assyrischem Gewand aussieht“ (Ungnad) und zuletzt von Br. Meißner übersetzt worden ist¹; im übrigen aber ein halbes Hundert Briefe aus der Zeit der ersten Dynastie von Babylon, auf deren Segensformeln (vgl. King in der Einleitung p. 6) hier besonders hinzuweisen ist.

Auch die von H. V. Hilprecht redigierten Textausgaben der University of Pennsylvania haben erfreuliche Fortschritte gemacht. Von "Series A: Cuneiform Texts" bearbeiteten D. W. Myhrman eine Reihe kommerzieller Urkunden aus der Zeit der zweiten Dynastie von Ur (Bd. III, Teil 1)²; H. Ranke und A. Poebel ähnliche Urkunden aus der Zeit der ersten Dynastie von Babylon aus Sippar (Bd. VI, Teil 1)³ bzw. aus Nippur (Bd. VI, Teil 2)⁴ und A. T. Clay solche aus der Zeit vom 26. Regierungsjahr Assurbanipals bis zum 7. Regierungsjahr Philippos', „Königs der Länder“ (Bd. VIII, Teil 1)⁵; endlich H. Radau Briefe der Kassiterzeit aus Nippur (Bd. XVII, Teil 1)⁶, während Hilprecht selbst einen Band mit mathe-

¹ In der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, hsgg. von Th. Siebs, Breslau 1911, S. 257 ff. — Zur früheren Literatur s. Bezold, *Sitzber. Heidelb. Ak.*, philos.-hist. Kl., 1911, Nr. 2, S. 55, Anm. 87 und Hunger, *I. c.* S. 16, 40, 52 u. N. 1, 66 f., 79, 83, 86, N. 5, 90, 93, N. 4, 95, 103 und 154.

² *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania*, Vol. III, part I. *Sumerian administrative documents from the Second Dynasty of Ur*. Philadelphia 1910.

³ Ranke, *Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Sippar*. Ebd. 1906.

⁴ Poebel, *Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Nippur*. Ebd. 1909.

⁵ *Legal and commercial transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods, chiefly from Nippur*. Ebd. 1908.

⁶ *Letters to Cassite kings from the temple archives of Nippur*. Ebd. 1908. — Radaus *Sumerian Hymns and Prayers to God Ninib*, Vol. XIX derselben Serie, sind mir bis jetzt nicht zugänglich geworden, ebenso wenig Geo. A. Bartons *Haverford Library Collection of cuneiform tablets, or documents from the Temple Archives of Telloh* und M. J.-Et. Gautiers *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone* (Le Caire 1908), welch letztere ich nur aus der gehaltreichen

matischen, metrologischen und chronologischen Inschriften beisteuerte (Bd. XX, Teil 1).¹ Von "Series D: Researches and Treatises" erschien die Veröffentlichung eines neuen Grenzsteins Nebukadnezars I. von Wm. J. Hinke (Bd. IV).² Unter den genannten Geschäftsurkunden sind hier die Stücke über Opfergaben, Tempeleinkünfte und sonstiges Tempeleigentum hervorzuheben; eigentümlich sind ihnen auch eine Reihe von Eidesformeln, über die außer den Herausgebern auch S. A. B. Mercer zusammenfassend gehandelt hat.³ In den Kassiterbriefen spielt die Korrespondenz zwischen Tempel- und Staatsbeamten eine Rolle. Beiden Textklassen gemeinsam sind zahlreiche theophore Eigennamen, deren Studium auch während der Berichtjahre fortgesetzt wurde.⁴ Der Zweck der von Hilprecht edierten Multiplikationstafeln und ihre etwaige Beziehung zur Astrologie oder Mythologie ist noch nicht klar; auch seine Hypothese, daß die vierte Potenz von 60 als „mystische“ Zahl

Anzeige von M. Schorr in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg.* 24 (1910), S. 325 ff. kenne.

¹ *Mathematical, metrological and chronological tablets from the temple library of Nippur.* Ebd. 1906.

² *A new boundary stone of Nebuchadrezzar I.* Ebd. 1907.

³ *The oath in Babylonian and Assyrian literature.* Münchner Diss. 1911.

⁴ Vgl. die trefflichen Sammlungen von E. Huber *Die Personennamen aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin*, Bd. XXI der *Assyriologischen Bibliothek*, Leipzig 1907, und von P. Dhorme *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narām-Sin in Beiträge z. Assyriol.* VI, Heft 3 (1907), S. 63 ff., sowie *Les plus anciens noms de personnes à Lagaš* in ZA XXII, S. 284 ff.; auch J. Hoschander *Die Personennamen auf dem Obelisk des Maništusu*, ZAXX, S. 246 ff., A. Poebels Breslauer Habilitationsschrift *Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam und der ersten Dynastie von Babylon* (Breslau 1910) und zuletzt D. W. Myhrman *Nouveaux noms propres de l'époque des rois d'Our*, *Babyloniaca* IV, p. 251 suivv. und für die Reflexe solcher Namen im Hebräischen S. Daiches *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 276 ff., wie umgekehrt über ägyptische Eindringlinge im Babylonisch-Assyrischen die grundlegende Studie H. Rankes *Keilschriftliches Material zur alt-ägyptischen Vokalisation* aus dem *Anhang zu den Abhandll. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* v. J. 1910 und dazu *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 48, S. 112.

nach Griechenland gewandert sei und in Platons „Republik“ als *κύριος ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων* wiedererscheine, ist zunächst nicht ausreichend zu stützen.¹ Hinkes umfassende Arbeit über die *Kudurru*-Inschriften hat das Studium der Embleme auf diesen Grenzsteinen, besonders die „sachliche Behandlung der Beziehungen der Symbole zu astronomischen Bildern“ neu belebt.² Endlich ist hier die jüngst erschienene Publikation D. W. Myhrmans von einer Reihe, meist in sumerischer Sprache abgefaßter Hymnen an die Gottheiten Enki, Gischdar, Innanna, Mullil, Ninā usw. hervorzuheben, womit eine sehr dankbar zu begrüßende neue Folge der von der Museumsverwaltung der University of Pennsylvania herausgegebenen babylonischen Altertümer inauguriert wird.³

Es ist hochehrfreulich, daß in den Berichtjahren auch die Direktion der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin eine systematische Ausgabe ihrer Keilschrifttexte veranstaltet hat; davon liegen bis jetzt acht Hefte und ein Beiheft vor, deren Bearbeitung fast ausschließlich A. Ungnad zu verdanken ist.⁴ Als wertvolle Ergänzung dazu sind die Autographien des verdienten, kürzlich verstorbenen L. Messerschmidt von Keilschrifttexten aus Assur zu erwähnen, die Frdr. Delitzsch herausgegeben und durch zahlreiche Nachträge bereichert hat.⁵ In der letzteren Sammlung

¹ Vgl. über das letztere Problem besonders Kugler *Sternkunde* (s. u. S. 217, N. 3) II, S. 35 ff.

² S. C. Frank *Bemerkungen und Beiträge zur Kudurru-Forschung* usw. in ZA XXII, S. 98 ff.

³ University of Pennsylvania. *The Museum. Publications of the Babylonian Section*. Vol. I, Nr. 1. *Babylonian Hymns and Prayers* by David W. Myhrman. Philadelphia 1911.

⁴ *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin*, herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung. Hefte I (nebst Beiheft) und III—IX. Leipzig 1907—09. Die Texte 1—32 von Heft I wurden von Messerschmidt bearbeitet.

⁵ *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Erstes Heft: 16. wissenschaftl. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft*. Leipzig 1911.

sowie in Heft 1 der „Vorderasiatischen Schriftdenkmäler“ finden sich u. a. Tempelbauurkunden und Weihinschriften, sowie *Kudurru*-Texte, denen bildliche Darstellungen im „Beiheft“ zu 1 (vgl. oben) nach Zeichnungen von A. Bollacher mitgeteilt sind. Die übrigen Hefte enthalten Briefe und Geschäftsurkunden, für die das oben zu den amerikanischen Editionen Gesagte gilt. Daß die Mehrzahl dieser Urkunden, zu denen noch die von E. Huber beschriebenen¹ und zur Herausgabe vorbereiteten „altbabylonischen Darlehenstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel“ zu rechnen sind, schon jetzt nach den verschiedensten Richtungen ausgenutzt werden kann, hat Ungnad ermöglicht, der teils allein², teils im Verein mit J. Kohler³ verlässige wörtliche Übersetzungen und Erklärungen davon gab. Auch M. Schorrs Bearbeitungen solcher Texte⁴ verdienen besondere Beachtung. Dadurch werden jetzt u. a. die Verhältnisse der Tempelrichter und der Priesterinnen, besonders der Schamaschpriesterinnen, und die Tempeleinkommensrechte bis zum Ende des neubabylonischen Reiches aufgeklärt.⁵ Daß auch die Studien über das Gesetzbuch Chammurabis fortschreiten, sei hier im Anschluß an unseren letzten Bericht wenigstens angedeutet.⁶

¹ Im *Hilprecht Anniv.* Vol. p. 189 ff.

² *Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat: Beitr. z. Assyr.* VI, Heft 5 (1909).

³ *Hammurabi's Gesetz.* Bd. III und IV: *Übersetzte Urkunden, Erläuterungen*; Leipzig 1909—10. *Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums*, usw., Leipzig 1911.

⁴ Hauptsächlich in den drei bis jetzt erschienenen Heften von *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* in den *Sitzber. d. K. Akad. d. Wiss. in Wien*, philos.-hist. Kl., Bd. 155, 2. Abh., Bd. 160, 5. Abh. und Bd. 165, 2. Abh.; Wien 1907—10.

⁵ Vgl. für die ersteren insbesondere Ed. Cuq, *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne* in der *Revue d'Assyr.* VII, 1910, p. 65 suivv.

⁶ Vgl. *Archiv* X, S. 119f. Neuausgaben des „Code“ besorgten A. Ungnad *Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis*, Leipzig 1909 und

Auch von französischer Seite ist eine Reihe ausgezeichnete Textpublikationen unternommen worden. Die Fragmente der berühmten „Geierstele“ von Eannatum, des mit heiliger Milch genährten Königs von Lagasch-Tello, sind von L. Heuzey und Fr. Thureau-Dangin eingegliedert, in Heliogravüre reproduziert und archäologisch-epigraphisch eingehend erläutert worden.¹ Thureau-Dangin bearbeitete auch im Auftrag der Direktion des Louvre einen Band mit Briefen und Kontrakten (nebst Eigennamenverzeichnis) aus der Zeit der Ersten Dynastie von Babylon², autographierte und beschrieb eine Anzahl zu Tello neugefundener Inschriften, darunter sumerische Hymnen³, und besorgte eine deutsche Ausgabe seiner grundlegenden „Inscriptions de Sumer et d'Akkad“, zu der St. Langdon ein Verzeichnis der Eigennamen und wichtigsten Kultgegenstände anfertigte.⁴ In Autographie und Photographie veröffentlichte Allotte de la Fuÿe prä-sargonische Dokumente: beschriebene Vasen, Siegel, Statuetten, Zylinder und Tontafeln⁵; und eine ähnliche Sammlung, mit vollständiger Transkription und Übersetzung, publizierte H. de Genouillac, der in seiner instruk-

— für das neugegründete Pontificium Institutum Biblicum de Urbe —
A. Deimel *Codex Hammurabi . . . ad usum privatum auditorum*, Romae 1910; die letzte umfassende Bearbeitung lieferte Ungnad in Bd. II von *Hammurabi's Gesetz*, Leipzig 1909. — Über die höchst merkwürdige Übereinstimmung des Codex mit dem salischen Recht, die sich anscheinend nur erklären läßt, wenn neben dem Nationalcharakter der Völker auch „zahlreiche sakrale Vorstellungen“ als rechtsbildende Kräfte angenommen werden, s. H. Fehr *Hammurapi und das salische Recht*; Bonn 1910.

¹ *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours*. Paris 1909.

² *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*; Paris 1910.

³ *Tablettes et inscriptions diverses provenant des nouvelles fouilles de Tello*: Extrait des *Nouvelles Fouilles de Tello* [Paris 1911].

⁴ *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften: Vorderasiatische Bibliothek*, 1. Stück; Leipzig 1907.

⁵ *Documents présargoniques*. Fasc. I, première partie; Paris 1908; deuxième partie; Paris 1909.

tiven Einleitung u. a. die darin vorkommenden Gottheiten, die Priester und den Kultus und die „idées et sentiments religieux“ bespricht.¹ Demselben Gelehrten ist auch die Fortsetzung des Katalogs der im K. O. Museum zu Konstantinopel befindlichen Tafeln von Tello², sowie die Bekanntschaft mit einem neuen wichtigen Fund zu Drehem, in der Nähe von Nippur, zu verdanken, dessen Objekte jetzt teils in dem genannten Museum³, teils im Musée du Cinquantenaire in Brüssel³ und teils im Louvre⁴ geborgen sind. Dazu sind hier noch 20 Inschriften der gleichen Gattung in der Eremitage zu St. Petersburg zu erwähnen, die N. P. von Likhatscheff ediert hat.⁵ — Speziell von Siegelzylindern, deren Darstellungen für die Kenntnis von der Verbildlichung der Gottheiten wie auch der babylonischen Mythen und Legenden Bedeutung haben⁶, sind mehrere Sammlungen zu nennen. Einen Katalog solcher Zylinder im Musée Guimet mit eingehender Beschreibung der dargestellten Gottheiten usw. veröffentlichte L. Delaporte⁷; die kleine Sammlung ähnlicher Objekte nebst einigen kommerziellen Urkunden im Museo civico von Como beschrieb F. Ballerini⁸ und elamitische Stücke von den Grabungsfunden J. de Morgans M. Pé-

¹ *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne*; Paris 1909.

² *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman*. Tome II. Deuxième partie. Paris 1911. — Die vorhergehenden Teile sind mir nicht zu Gesicht gekommen.

³ *Tablettes de Dréhem*. Paris 1911.

⁴ *La trouvaille de Dréhem. Etude avec un choix de textes de Constantinople et Bruxelles*. Paris 1911.

⁵ *Drevněšija bully i pečati Sirpurly* („Die ältesten Bullen und Siegel von Schirpurla“); St. Petersburg 1907.

⁶ Vgl. auch J. Krausz *Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylinder-Legenden*. (Erweiterte Münchner Diss.) Leipzig 1911.

⁷ *Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux: Annales du Musée Guimet*, t. 33; Paris 1909. Vgl. auch seine Monographie *La Glyptique de Sumer et d'Akkad*; Paris 1909.

⁸ *Antichità assiro-babilonesi nel Museo civico di Como: Rivista degli Studi Orientali* II (1909), p. 535 segg.

zard.¹ Endlich katalogisierte W. Hayes Ward ca. 300 babylonische, assyrische, kyprische, „syro-hittitische“, sabäische, phönikische und persische Zylinder- und andere Siegel im Besitze J. Pierpont Morgans, die in einer Prachtausgabe vereinigt wurden.²

Von besonderer Tragweite versprechen die Veröffentlichungen von Texten astronomischen und astrologischen Inhalts zu werden. Von ersteren hat F. X. Kugler in seinem großartig angelegten und grundlegenden Werk „Sternkunde und Sterndienst in Babel“³ eine Anzahl, teils von Pater J. N. Straßmaier, teils von ihm selbst kopierter Stücke herausgegeben. Die systematische, treffliche Bearbeitung der letzteren ist in erster Linie Ch. Virolleaud zu verdanken, von dessen Werk „L'Astrologie Chaldéenne“ in den Berichtjahren drei Fortsetzungen der Transkriptionen (Texte über „Sin“, „Adad“ und ein „Supplément“) erschienen, dazu aber auch die mit Spannung erwartete Ausgabe der Keilschrifttexte aufs glücklichste inauguriert und durch vier Teile (über „Sin“, „Shamash“, „Ishtâr“ und „Adad“) fortgesetzt wurde, denen ein erstes „Supplément“ beigegeben ist, ein zweites demnächst folgen soll.⁴ Durch die Herausgabe dieser astrologischen Quellschriften, aus denen, wie nunmehr erwiesen ist, die meisten

¹ *Les intailles de l'Élam: Recueil de Travaux rel. à la Phil. et à l'Archéol. égypt. et assyr.*, Vol. XXXII (1910), p. 203 suivv. — Bd. IX und X von J. de Morgan und V. Scheils *Délégation en Perse*, Paris 1907—8 (vgl. *Archiv* X, S. 106), sind mir leider jetzt nicht zugänglich.

² *Cylinders and other ancient Oriental seals in the Library of J. Pierpont Morgan*. New York (privately printed) 1909.

³ *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen*. I. Buch: *Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus*. II. Buch, I. Teil: *Natur, Mythos und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie*. Münster i. W. 1907—9.

⁴ *L'Astrologie Chaldéenne. Transcription*, fasc. 5, 8, 10; *Texte cunéiforme*, fasc. 1—4, 9. Paris 1907—10. Dazu auch *Babyloniaca* III no. 2, 1909, p. 133 suivv.; no. 4, 1910, p. 268 suivv.

der astrologischen Berichte und die Briefe astrologischen Inhalts Auszüge enthalten, ist es zum erstenmal ermöglicht, ein Bild von dem Wesen der assyrischen Astrologie zu erhalten und damit das bekannte astral-mythologische System der Panbabylonisten zu vergleichen und zu beurteilen. Das „System“ ist in Schriften von E. Bischoff¹, Fr. Hommel² u. a., vor allen aber von E. Stucken³, H. Winckler⁴ und A. Jeremias⁵ vertreten. Daß Winckler bei seinen verblüffenden Behauptungen nicht nur auf astronomischem, sondern auch auf anderen Gebieten, z. B. in der Geschichte der Musik, nicht selten der nötigen Vorkenntnisse entbehrt, hat kürzlich Frdr. Küchler an einer köstlichen Probe gezeigt: dem „Kreuz“ am Südhimmel, Zeichen der Vollendung (𐎠 = *taw*, *tam*), an das der Jahresgott am Ende seiner Laufbahn gehängt wird, woran # als Zeichen der Erhöhung erinnert!⁶ Eine längere Kontroverse entspann sich im Anschluß an A. Jeremias' „Alter der babylonischen Astronomie“, deren erste Auflage gegen Äußerungen im ersten Buch von Kuglers „Sternkunde“ und von Gelehrten, die ihm beipflichteten⁷, gerichtet war und darzulegen versuchte,

¹ *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch*. Leipzig 1907.

² U. a. im Nachtrag zu seinem Artikel *Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten* im *Hilprecht Anniversary Volume*, p. 186 ff.

³ *Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Ägypter*. V. Teil. Mose; Leipzig 1907.

⁴ *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus: Im Kampfe um den Alten Orient*, 2; Leipzig 1907; *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit: Wissenschaft und Bildung*, Nr. 15; Leipzig 1907; *Zur Würdigung der Kritik des „Panbabylonismus“*: *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 428 ff.

⁵ *Das Alter der babylonischen Astronomie: Im Kampfe um den Alten Orient*, 3; Leipzig 1908; zweite erweiterte Auflage: *Unter Berücksichtigung der Erwiderung von P. F. X. Kugler*; Leipzig 1909.

⁶ *Theologische Literaturzeitung* 1911, Nr. 16, Sp. 484 f.

⁷ C. Bezold in *Luzac's Oriental List* XIX, nos. 1/2 (Jan.-Febr. 1908), p. 16; Fr. Boll *Die Erforschung der antiken Astrologie* in *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.* XXI, Febr. 1908, S. 103 ff.; Ed. Meyer *Die Bedeutung der Erschließung des Alten Orients für die geschichtliche Methode und für*

daß schon die Gelehrten Altbabyloniens Schaltzyklen, eine Finsternisperiode, die „Präzession“, die Phasen der Venus usw. gekannt hätten und daß die Bibliothek Assurbanipals kein Zeugnis hohen assyrischen Kulturaufstiegs, sondern „vielmehr eine Selbstbesinnung der Kultur auf alte vergangene Zeiten“ bedeute. Diese für die Existenz des Panbabylonismus unerläßlichen Postulate wies Kugler in einem Aufsatz „Auf den Trümmern des Panbabylonismus“¹ zurück, denen er eine aus den Inschriften geschöpfte ausführliche Beweisführung in „Sternkunde“ II, 1 folgen ließ. Erst die Hartnäckigkeit, mit der Jeremias in der zweiten Auflage seiner oben genannten Monographie an dem von ihm behaupteten Alter der babylonischen Astronomie festhielt, bestimmte Kugler zu einer neuen polemischen Schrift, die an Schärfe des Urteils in zweifachem Sinn nichts zu wünschen übrig läßt.² Durch sie dürfte der endgültige Beweis von der Lebensunfähigkeit des Panbabylonismus geliefert³ und die in unserem letzten Bericht (*Archiv* X, S. 122) gewagte Prophezeiung von der Überschreitung des Höhepunkts seiner Entwicklung in Erfüllung gegangen sein.⁴ — Indessen ist die Entwicklung der Astrologie selbst, die Verbindung von Sonne, Mond und den Planeten mit bestimmten Gottheiten des Pantheons, die Vertretung der Sonne durch Saturn und von gewissen Planeten durch bestimmte Fixsterne, die Zeichen und Wortspiele, deren sich die Astrologen bedienten, die Struktur und Syno-

die Anfänge der menschlichen Geschichte überhaupt in den *Sitzber. d. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1908, S. 648 ff., besonders 652 f. und 660 f.; W. Schmidt *Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke* in den *Mitteil. d. Anthropol. Ges. in Wien* 1908 (Bd. 38), S. 73 ff.

¹ Im *Anthropos* 1909, Heft 2, S. 477 ff.

² Im *Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen.* Münster i. W. 1910.

³ Vgl. C. Bezolds Vortrag *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern* in den *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1911, 2. Abh.

⁴ Vgl. Frdr. Kuehler *Die „altorientalische Weltanschauung“ und ihr Ende: Theolog. Rundschau* XIV, 1911, S. 237 ff.

nymik ihrer Inschriften näher untersucht worden.¹ M. Jastrow vermochte die Brücke zu schlagen zwischen assyrischer und chinesischer Astrologie, speziell durch den Hinweis auf einen Teil (Traktat 5 der III. Abteilung) des großen Sammelwerkes *Schi-ki* von Szě-ma Ts'ien (geboren um 145 v. Chr.).² Endlich gelang es C. Bezold und Fr. Boll, die direkte Übernahme astrologischer Quellen seitens der Griechen, die längst postuliert und zuletzt von Fr. Cumont betont war³, durch die Gleichheit der in den beiderseitigen Quellen von der Prophezeiung beachteten Objekte sowie gewisser termini technici und durch die nahezu wörtliche Übereinstimmung von Sätzen in einem Lunarium bei Johannes Lydus, von Exzerpten aus „Nechepso-Petosiris“ und von einem ganzen Abschnitt eines unter Hermes' oder Orpheus' Namen prosaisch und poetisch erhaltenen Textes mit entsprechenden Keilschriftaufzeichnungen in der Bibliothek Assurbanipals nachzuweisen.⁴ Von Einzeluntersuchungen über astrologische Themata seien hier noch Bolls zusammenfassende Artikel über „Sonnen- und Mondfinsternisse im Altertum“⁵ und über die babylonische Planetenordnung⁶, Nöldekes und Bezolds Bemerkungen über das syrische bzw. babylonisch-assyrische Wort für (Mond-) Finsternis⁷, des vor kurzem verstorbenen G. V. Schiaparelli Mitteilungen über „Venusbeobachtungen und Berechnungen der Babylonier“⁸

¹ Von Kugler im II. Buch seiner *Sternkunde*, passim, von Jastrow in den die Seiten 415–748 des zweiten Bandes seiner *Religion* (s. unten S. 228, N. 1) füllenden Abschnitten *Himmelschaukunde* usw. und von Bezold in den *Anmerkungen* zu seinem oben, S. 219 N. 3, zitierten Vortrag.

² *Religion* II, S. 745 ff.

³ *Babylon und die griechische Astronomie* in *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.* XXVII, 1911, S. 1 ff.

⁴ *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern* in den *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1911, 7. Abh.

⁵ In Pauly-Wissowa's *R. E.* VI, Sp. 2328 ff.

⁶ *ZA* XXV, S. 372 ff.

⁷ *Ebd.* S. 357 ff.

⁸ In *Das Weltall*, 6. Jahrg., Heft 23, und 7. Jahrg., Heft 2; Treptow-Berlin 1906.

und über die Anfänge der Astronomie bei den Babyloniern¹, Cumonts Ausführungen über die älteste astrologische Geographie², Ungnads Bearbeitung eines Hymnus an Marduk und Nabū als Planetengottheiten³, Kuglers Beiträge zur babylonischen Meteorologie⁴ und Studien über den Mardukstern und Diodors *Θεοὶ βουλαῖοι*⁵ und Jastrows Aufsätze über Sonne und Saturn⁶, über Dilbat-Venus⁷, über die bärtige Venus⁸, über Mars⁹ und über Zeichen und Name für Planet im Babylonischen¹⁰ hervorgehoben.

Wenn wir dem noch hinzufügen, daß auch die Inschriften Assurnassirpals von Y. le Gac in einer sorgfältigen Gesamtedition vereinigt wurden, die die religiösen Partien dieser Texte (Restauration des Ischtartempels usw.) leicht zusammenfinden läßt¹¹, und daß von R. Fr. Harpers ausgezeichnete Briefsammlung, die sich auch für Astrologie, Kultbauten und Opferriten ergiebig erwiesen hat, drei neue Bände erschienen sind¹² und auch sonst mancherlei Beiträge zur epistolaren Literatur geliefert wurden¹³, so dürften damit die für unseren

¹ *I primordi dell'astronomia presso i Babilonesi*: estratto dalla Rivista di Scienza Scientia, Vol. III (1908), no. VI; Bologna 1909.

² *La plus ancienne géographie astrologique*: Klio IX, S. 263 ff.

³ In ZA XXII, S. 13 ff.

⁴ *Contribution à la météorologie babylonienne* in der Revue d'Assyriologie VII (1911), p. 107 suivv.

⁵ *Some new lights on Babylonian Astronomy*: ZA XXV, S. 304 ff.

⁶ *Sun and Saturn*: Rev. d'Assyr. VII, 1910, p. 163 suivv.

⁷ *Dil-Bat*: ZA XXII, S. 155 ff.

⁸ *The "bearded" Venus*: Rev. archéol. 1911, p. 271 suivv.

⁹ *Signs and names of the planet Mars*: American Journ. of Semitic Languages XXVII, p. 64 ff.

¹⁰ *The sign and name for planet in Babylonian*: Proc. of the American Philosophical Society XLVII, p. 141 ff.

¹¹ *Les inscriptions d'Assur-našir-aplu III*. Paris 1908.

¹² *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum*. Parts IX—XI, London 1909—11.

¹³ Vgl. S. Landersdorfer *Altbabylonische Privatbriefe*; Paderborn 1908; R. C. Thompson *Late Babylonian letters*; London 1906 und dazu Fr. Martin *Lettres néo-babyloniennes*: 179^e fasc. de la Bibliothèque

Leserkreis in Frage kommenden Textsammlungen nahezu erschöpft sein.

Von Ausgaben von Einzeltexten und ihren Bearbeitungen ist in der dankenswerten Edition der neugefundenen Annalen Tukultininibs II. durch V. Scheil und J.-Et. Gautier¹ für unsere Zwecke nur der Schlußpassus mit den Einweihungszeremonien bei einem Bau von Interesse. Auch die von L. W. King mitgeteilten Chroniken² kommen nur insofern in Betracht, als dort die Kindheitslegende und die „Omina“ Sargons I., letztere um ein neubabylonisches Duplikat bereichert, wiederholt werden und eine sogenannte „religiöse Chronik“ beigegeben ist, die der Verfasser mit dem oben, S. 210, 1. Z. erwähnten Prodigienbuch in Verbindung bringt. Und ähnliches gilt von A. Billerbeck und Frdr. Delitzschs trefflicher Bearbeitung der Palasttore Salmanassars II. (III.)³, in der ein Abschnitt dem Zeremoniell bei Opfern und profanen Feierlichkeiten gewidmet ist. — Altsumerische Weihinschriften wurden bekannt gegeben von V. Scheil (an einen Gott Schunugi = Lamahar⁴ und an Ishtar und Tammuz)⁵, E. Ledrain (an Nannar)⁶, P. Toscanne (an Hanna)⁷ und von Fr. Thureau-Dangin (an Nisaba, vermutlich die Schilfgöttin, und an Enlil, letzterer Text, eine Kopie, bisher die älteste zweisprachige Keilinschrift).⁸ — Das Studium der altbabylonischen religiösen Texte, teils rein sumerisch, de l'Ecole des Hautes Etudes; Paris 1909; auch E. Klauber *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit: Leipziger Semitist. Studien* V, 3; Leipzig 1910 und *Keilschriftbriefe. Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur* (Opferbericht usw.): *Der alte Orient* XII, Heft 2; Leipzig 1911.

¹ *Annales de Tukulti Ninip II roi d'Assyrie 889—884: 178° fasc.* de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*; Paris 1909.

² *Chronicles concerning early Babylonian kings.* II Vols. London 1907.

³ *Die Palasttore Salmanassars II: Beiträge z. Assyriol.* VI, Heft 1 (1908).

⁴ *Le dieu Lamahar: Recueil de Travaux rel. à la Phil. et à l'Arch. égypt. et assyr.*, Vol. XXXI (1909), p. 134.

⁵ *Revue d'Assyriologie* VIII, no. 4 (1911), p. 161 suivv.

⁶ *Ibidem* VII, no. 1 (1909), p. 49.

⁷ *Ibidem* p. 59.

⁸ *Ibidem* no. 2 (1910), p. 107 suivv. und VIII, no. 3 (1911), p. 138 suivv.

teils in bilinguer Fassung, hat reiche Förderung erfahren. Eine Auswahl von Hymnen aus der amerikanischen Sammlung von Nippur veröffentlichte und erklärte H. Radau¹, eine solche der Berliner Sammlung bearbeitete Mary I. Hussey.² Auch die betreffenden Editionen des Britischen Museums, besonders die Stücke in Heft XV der *Cuneiform Texts* wurden mehrfach behandelt. Außer Fr. A. Vanderburghs³, J. D. Princes⁴ und P. Dhormes⁵ Studien sind hier in erster Linie die Arbeiten St. Langdons zu nennen, der eine größere Anzahl dieser schwierigen sumerischen Hymnen, zusammen mit einer Menge bilinguer aus der Bibliothek Assurbanipals — an Bau, Enlil, Nana, Nergal, Ninib, Rammān, Sin, Tammuz und andere Gottheiten gerichtet — in Transkription und Übersetzung zu einem stattlichen Band vereinigte⁶ und daneben eine Reihe einschlägiger Einzeluntersuchungen veröffentlichte.⁷ Auch H. Zimmern hat jüngst eine Anzahl solcher Hymnen und

¹ *Hilprecht Anniv.* Vol. p. 374 ff.

² *American Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 142 ff.

³ *Sumerian hymns, from cuneiform texts in the British Museum*; New York 1908.

⁴ *A hymn to the goddess Bau*: *American Journ. of Sem. Lang.* XXIV, 1907, p. 62 ff.; *A composite Bau-text* (zusammen mit Vanderburgh bearbeitet), ibidem XXVI, 1910, p. 137 ff.; *A hymn to the goddess Kir-gi-lu*: *Journ. of the Amer. Or. Soc.* XXX, 1910, p. 325 ff.

⁵ *La souveraine des dieux*: *Revue d'Assyr.* VII, no. 1 (1909), p. 11 suivv.

⁶ *Sumerian and Babylonian Psalms*. Paris 1909. — Es ist zu bemerken, daß zu manchen dieser Inschriften in der Bibliothek Assurbanipals Duplikate oder Paralleltexte vorhanden sind; vgl. deshalb auch die unten, S. 225 erwähnten Arbeiten.

⁷ *Sumerians and Semites in Babylonia*: *Babyloniaca* II (1908), p. 137 ff.; *Rythm (so) in Babylonian psalms*: ibidem p. 162 ff.; *A lament to Enlil and its later redactions*: ibid. p. 275 ff.; *A chapter from the Babylonian book of private devotion*: ib. III (1909), p. 1 ff.; *Deux fragments d'hymnes à Šamaš*: ib. p. 75 ff.; *A Sumerian legend concerning Dul-Azag*: ib. p. 79 ff.; *A fragment of a Nippurian liturgy*: ib. p. 241 ff.; *Notes upon CT XV, 7—30*: ib. p. 250 ff.; *Another bit (so) nūri text*: ib. p. 255 ff. (vgl. E. Huber im *Hilpr. Anniv.* Vol. p. 220 ff.); *A liturgy of the cult of Tammuz*: ib. IV (1911), p. 229 ff.

Gebete in Übersetzung mitgeteilt¹ und durch den Nachweis eines Berliner Duplikats zu einer Londoner Enlil-Hymne die „enge Zusammengehörigkeit dieser altbabylonischen, sumerischen Texte des Berliner Museums mit den gleichaltrigen in CT XV 7—30 veröffentlichten Texten“ betont.² Demselben Forscher ist auch eine systematische Bearbeitung des bisher vorliegenden keilinschriftlichen Materials zum Tammuz-Mythos zu verdanken, in der auch der metrischen Struktur dieser Lieder Beachtung geschenkt ist.³

Ein von H. V. Hilprecht gefundenes und in englischer⁴ und deutscher⁵ Fassung publiziertes Fragment des Sintflutberichtes, dessen von dem Herausgeber behauptetes hohes Alter (um 2100 v. Chr.) ebensowenig zu beweisen ist wie seine etwaige besondere Bedeutung für die alttestamentliche Exegese⁶, leitet uns über zu der Kassiterperiode, für die hier J. A. Knudtzons wertvolle Neubearbeitung der Tell-el-Amarna-Texte⁷ und die Erklärung einer Reihe der von Clay herausgegebenen (s. *Archiv X*,

¹ *Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl: Der Alte Orient XIII*, Heft 1; Leipzig 1911.

² *Ein Berliner Duplikat zur Ellilhymne CT XV, 11f.*: ZA XXV, S. 201 ff.

³ *Sumerisch-babylonische Tamūzlieder: Berichte d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1907, Bd. LIX, S. 201 ff. Vgl. auch ZA XXV, S. 194 f.

⁴ *The earliest version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur*. (Vol. V, fasc. 1 der oben S. 212, Z. 2 genannten "Series D".) Philadelphia 1910.

⁵ *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur*. Leipzig 1910.

⁶ Vgl. u. a. C. Bezold *Frankfurter Zeitung* 1910, 21. Mai; R. Kittel *Theol. Literaturbl.* 1910, Nr. 11, Sp. 241 ff.; G. A. Barton *The Expository Times* XXI, 1910, p. 504 ff.; J. D. Prince und Fr. A. Vanderburgh *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXVI, 1910, p. 303 ff. und A. Ungnad ZDMG 65, 1911, S. 131 ff. (Meinen in dem hier erstgenannten Artikel geäußerten Zweifel an der Verlässigkeit der Zeitangabe in betreff der ersten Untersuchung des Fragments halte ich aufrecht.)

⁷ *Die El-Amarna-Tafeln: Vorderasiatische Bibliothek*, 2. Stück (bis jetzt 11 Lief.); Leipzig 1907—9.

S. 117) Dokumente aus den Tempelarchiven zu Nippur durch D. D. Luckenböll¹ zu nennen sind. In Assyrien lehrt uns eine von A. Condamin veröffentlichte und von ihm und C. Bezold erklärte Weihinschrift Schamschiadads einen der ältesten Tempel des Gottes Dagon zu Tirqa, der ehemaligen Hauptstadt des Königreichs Hana, heute Tell 'Aschar am Euphrat, kennen²; die Widmung einer Bronzestatuetten durch König Assurdān an die Göttin Ishtar bezeugt eine von Fr. Thureau-Dangin mitgeteilte Inschrift des Louvre³; und aus neubabylonischer Zeit datiert der besonders wichtige astrologische Ritualtext derselben Sammlung, den P. Dhorme nach einer Autographie Thureau-Dangins veröffentlichte und kommentierte.⁴ Fast alle übrigen hier zu nennenden religiösen Inschriften, von Assyrien, entstammen der Bibliothek zu Ninive. E. G. Perrys, schon in unserem letzten Bericht (*Archiv X*, S. 111) erwähnte Hymnen an Sin sind nun vollständig erschienen⁵, und ähnliche an Nebo hat J. Pinckert bearbeitet.⁶ Den Text einer Hymne an Belit konnte St. Langdon durch ein neuerkanntes Duplikat vervollständigen.⁷ Der bekannte sogenannte „Unschuldpsalm“, eine philosophierende Klage über den Leidenszustand eines betagten (?) Mannes (K. 2518usf.) ist von M. Jastrow⁸ und von Fr. Martin⁹ abermals bearbeitet

¹ *A study of the temple documents from the Cassite Period: Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 280 ff.

² ZA XXI, S. 247 ff., 250 ff. — Zur Geographie von Tirqa s. Fr. Thureau-Dangin *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 193 f.

³ *Dédicace d'une statuette assyrienne: Revue d'Assyr.* VI, 1907, p. 133 suiv.

⁴ *Tablette rituelle néo-babylonienne: Revue d'Assyr.* VIII, 1911, p. 41 suiv.

⁵ *Hymnen und Gebete an Sin: Leipziger Semitistische Studien* II, 4, Leipzig 1907.

⁶ *Hymnen und Gebete an Nebo* (Leipziger Diss.). Leipzig 1907.

⁷ ZA XXII, S. 203 ff. Vgl. aber auch *Archiv X*, S. 113, N. 9.

⁸ *A Babylonian parallel to the story of Job: Journ. of Bibl. Lit.* XXV, p. 135 ff.

⁹ *Le just souffrant babylonien: Journ. asiat.* X^{me} Série, t. XVI, 1910, p. 75 suiv.

worden. H. Zimmern behandelte „ein babylonisches Ritual für eine Hausweihe“¹, ein Orakel der Ishtar von Arbela an den „Leben wünschenden“ König Assurbanipal und ein Fragment einer, schon von Jastrow postulierten, Sammlung von Gilgameisch-Omina.² Omentexte untersuchten auch A. Boissier (Tieromina)³ und Ch. Virolleaud (Geburtsomina usw.)⁴, speziell Leberschautexte A. T. Clay⁵, M. Jastrow⁶ und A. Ungnad.⁷ C. Frank erklärte das sogenannte Hadesrelief als Labartu-Amulet, sowie die dortige Darstellung, die früher auf einen Toten bezogen wurde, als Beschwörungsszene⁸, und besprach ferner Rezepte, davon eines gegen Vergiftungserscheinungen⁹, und einige Textstellen, aus denen der — auch im Talmud vertretene — Glaube an einen Bann durch kultisch unreines, schädliches und gefährliches Wasser ersichtlich wird.¹⁰ Ein neugefundenes Fragment der Etana-Legende veröffentlichte und erklärte M. Jastrow¹¹, und C. Bezold

¹ ZA XXIII, S. 369 ff.; XXV, S. 195 f.

² *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel*: ZA XXIV, S. 166 ff.

³ *Présages fournis par certains insectes*: *Hilprecht Anniv. Vol.* p. 352 ff.

⁴ *De quelques textes divinatoires*: *Babyloniaca* II, p. 134 ff.; III, p. 287 ff.

⁵ *The liver in Babylonian divination: Records of the Past* VI, IX (Washington 1907), p. 307 ff.

⁶ *Notes on omen texts*: *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 97 ff.; *An Omen School Text: Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper* (Chicago 1908), Vol. II, p. 281 ff.; vgl. auch *The liver in Antiquity and the beginnings of Anatomy* im *University of Pennsylvania Medical Bulletin*, January 1908 und *The Signs and Names for the Liver in Babylonian* in ZA XX, S. 105 ff.

⁷ *Ein Leberschautext aus der Zeit Ammisaduga's*: *Babyloniaca* II, p. 257 ff.

⁸ *Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung des sog. Hadesreliefs*: *Leipz. Semit. Studien* III, 3; Leipzig 1908.

⁹ ZA XX, S. 431 ff.

¹⁰ ZA XXIV, S. 157 ff.

¹¹ *Another fragment of the Etana Myth*: *Journ. of the Amer. Oriental Society* XXX, 1910, p. 101 ff.

gab der zweiten Auflage seiner Übersetzung des Welterschöpfungsgedichts eine solche des babylonischen Sintflutberichts bei.¹

Endlich sind auch diesmal für unsere Berichtjahre größere, zusammenfassende Übersetzungswerke zu verzeichnen. In P. Dhormes „Choix de textes religieux“² sind die bedeutendsten babylonischen Epen und Mythen, Schöpfungs- und Sintflutberichte, Adapa- und Etanalegenden, Ischtars Höllenfahrt, mehrere Hymnen und Gebete, die sogenannten Sabbatverbote und die Kultustafel von Sippar in Transkription, mit Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen wiedergegeben. Und ungefähr die gleichen Epen, Legenden und Mythen, dazu noch einige Klagelieder, Bußpsalmen und Leichenlieder über Tammuz, eine Beschwörung der „Schurpu-Serie“ und ein Lehrgedicht hat A. Ungnad in sorgfältig revidierter Übersetzung mitgeteilt.³ Besonders dankenswert ist es, daß der gleiche Gelehrte auch das Gilgamisch-Epos neu übersetzt hat — als Grundlage von „literar- und religionsgeschichtlichen Studien über das babylonische Epos und einer begründeten Kritik der Thesen Jensens“, die H. Greßmann einem weiteren Leserkreis vorlegt.⁴

Unter den Versuchen einer Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion nimmt nach wie vor M. Jastrows

¹ *Schöpfung und Sintflut. Zweite, um den Sintflutbericht vermehrte Auflage: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, hsgg. von H. Lietzmann, Nr. 7; Bonn 1911.

² *Études bibliques. Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Paris 1907.

³ Bei H. Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente*. In Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben (2 Bände, Tübingen 1909), I, S. 1—101. — Auch auf B. Landsbergers sorgfältige Auswahl: *Babylonisch-assyrische Texte* in dem zu Leipzig erscheinenden *Textbuch zur Religionsgeschichte* von Ed. Lehmann kann schon jetzt hingewiesen werden.

⁴ A. Ungnad und H. Greßmann *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, in Verbindung mit H. Ranke und A. Ungnad herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel 14. Heft. Göttingen 1911.

ausgezeichnetes Handbuch weitaus den ersten Rang ein, von dem in den Berichtjahren acht Lieferungen des zweiten Bandes erschienen sind.¹ Das Orakelwesen mit seinen deutlichen Beziehungen zu politischen Begebenheiten, aber auch zu Familienangelegenheiten und Ereignissen im königlichen Hausstand (Geburten u. dgl.) wird in der ersten dieser Lieferungen zu Ende geführt. Fast der ganze Rest des bis jetzt vorliegenden Bandes II. (S. 203—748) wird durch das wichtige XX. Kapitel „Vorzeichen und Deutungslehre“ ausgefüllt. Auf eine kurze Einleitung über die verschiedenen Arten von „Vorzeichen“ und ihre Beziehungen zu den Beschwörungen folgt eine sehr ausführliche Beschreibung der Leberschau bei den Babyloniern, deren Erkenntnis (außer Boissier) fast ausschließlich Jastrow zu verdanken ist. Auch der nächste Abschnitt, die „Himmelschaukunde“ (S. 415 ff.) mit den Mond- und Sonnenvorzeichen, den Voraussagungen aus den Bewegungen der Planeten Venus, Jupiter, Mars, Saturn und Merkur und den Stellungen der Fixsterne und Sternbilder, endlich den Sturm- und Wettervorzeichen enthält treffliche, originelle Untersuchungen und bildet neben Kuglers gleichzeitig erschienenen Arbeiten (s. oben S. 217 ff.) die Grundlage für alle künftigen Forschungen auf diesem Gebiet. Das wiederum gleichzeitig erfolgte (und noch' erfolgende) Erscheinen der Virolleaud'schen Textausgaben (s. oben S. 217) erschwerte dem Verfasser allerdings in einer Reihe von Fällen eine abschließende Darstellung, die einer Neuauflage vorbehalten bleibt. Und die Behandlung gerade der Leberschauvorzeichen mag manchen allzubreit erscheinen. Es ist aber auch hier hervorzuheben, daß Jastrow fast nie die Zusammenhänge mit seinem Hauptthema außer acht läßt. Davon zeugt auch am Schluß des XX. Kapitels der auf die Griechen, Etrusker und Chinesen (vgl. oben S. 220) bezugnehmende Rück-

¹ *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Zweiter Band, Lief. 10—17. S. 161—784. Gießen 1906—11.

blick über die kulturhistorische Bedeutung der babylonisch-assyrischen Hepatoskopie und Astrologie. Von Kap. XXI, das „Ölwahrsagungs-, Tier-, Geburts- und sonstige Omina“ behandeln soll, ist erst ein knapper Bruchteil erschienen, so daß seine Besprechung füglich einem künftigen Bericht überlassen bleibt.

Nächst Jastrow hat sich am eingehendsten Eduard Meyer mit den Problemen der sumerischen und der babylonisch-assyrischen Religion auseinandergesetzt und dabei auch das — von jenem und von Zimmern „völlig vernachlässigte“ — monumentale Material in weitem Umfang ausgenützt.

Freilich, der Streit um die Existenzberechtigung des Sumerischen, der ihm mit Recht als „definitiv erledigt gilt“, ist dabei von Meyer nicht weiter berücksichtigt worden. Wir berühren ihn hier auch nur deshalb, um mitzuteilen, daß gegen Halévys unentwegtes Festhalten an der babylonischen Kryptographie an Stelle einer sumerischen Sprache auf seinen eigenen Wunsch sich mehrere Assyriologen (Brünnow¹, Virolleaud², Hrozný³, Bezold⁴, Ungnad⁵ und Daiches⁶) geäußert haben, daß Bezold den Ausdruck „Akkadisch“ zu präzisieren versuchte⁷ und daß zu einem immer tieferen Eindringen in die sumerische Schrift und Sprache mehrere Hilfsmittel erschienen⁸,

¹ *Revue sémitique* 1907, p. 69suiv., 226suiv., 310suiv., 461suiv.; 1908, p. 176suiv., 302suiv.; 1909, p. 306suiv.; 1910, p. 67suiv.

² *Ibidem* 1908, p. 320suiv., 480suiv.

³ *Ib.* 1908, p. 339suiv., 455suiv. ⁴ *Ib.* 1909, p. 168suiv.

⁵ *Ib.* 1909, p. 296suiv.; 1910, p. 463suiv. ⁶ *Ib.* 1909, p. 309suiv.

⁷ Im *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis M. de Vogüé*, Paris 1909, p. 53suiv.

⁸ Grammatisch u. a. die Artikel von Fr. Thureau-Dangin in ZA XX, S. 380ff. und *Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 88suiv., von A. Poebel, ZA XXI, S. 216ff. und *Babyloniaca* IV, 1911, p. 193suiv., von J. Galgóczy, ZA XXIII, S. 55ff., XXV, S. 89ff. und zuletzt St. Langdons *A Sumerian Grammar*, Paris 1911; lexikalisch die Vollendung (vgl. *Archiv* X, S. 108) von S. J. D. Princes *Materials for a Sumerian Lexicon*, Leipzig 1908, und Ch. Fosseys *Contribution au Dictionnaire sumérien-assyrien*, Paris 1907.

vor allem das sehr nützliche Supplement von Br. Meißner¹ zu Brünnows bekannter „Classified List“.

Dagegen ist das Problem der Einwanderungszeit der Sumerer bzw. der semitischen Babylonier durch die Untersuchungen Ed. Meyers, die zunächst in einer Abhandlung „Sumerier und Semiten in Babylonien“² niedergelegt sind, in ein neues Stadium getreten. Nach seiner Ansicht ist keine rein sumerische Urzeit historisch nachzuweisen, sondern von Anfang an ein Nebeneinander der beiden Völker anzunehmen, der Semiten im Norden und der mit diesen in keinerlei Verwandtschaftsverhältnis stehenden Sumerer im Süden, welche letztere wohl niemals Nordbabylonien bewohnten. Diese historische Einheit der beiden Völker zeigt sich in der — von den Sumerern erfundenen — Schrift, der Religion und der Kunst, in der die Semiten schon frühzeitig den Vorrang über die Sumerer erreichten. Der Umstand aber, daß, wie es scheint, die Sumerer schon zur Zeit Gudeas ihre Götter nicht in sumerischem, sondern in semitischem Typus dargestellt haben, veranlaßt Meyer zu der Annahme, daß sie später als die Semiten — vermutlich als Eroberer, sei es auf dem Land- oder Seewege — nach Babylonien gekommen seien.

Diese Hypothese, die eine rein semitische Vorzeit in Akkad-Sumer bedingt, bis jetzt aber nicht ausreichend zu beweisen ist, liegt auch der Darstellung der Religion von Altbabylonien in der Neuauflage von Meyers bahnbrechender „Geschichte des Altertums“ zugrunde, von der die zweite Hälfte des ersten Bandes Ägypten bis zum Ende der Hyksoszeit, Babylonien und die Semiten bis auf die Kossäerperiode begleitet.³ Schon in der ältesten erreichbaren Zeit finden sich nach Meyer in

¹ *Seltene assyrische Ideogramme.* Leipzig 1909.

² *Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl.,* 1906, Nr. III.

³ *Geschichte des Altertums.* Zweite Auflage. Erster Band. Zweite Hälfte. *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert.* Stuttgart und Berlin 1909.

Babylonien semitische Götter (Anunit, Bel, Belit, Ishtar, Marduk, Nebo, Schamasch, Sin) neben sumerischen, und die Vorstellungen von ihnen beeinflussen sich gegenseitig. Zu den Hauptgöttern der altsumerischen Religion (§ 370ff.) gehören der Sturmgott Enlil, der Sohn des Himmelsgottes Anu, und seine Gemahlin Ninlil, bzw. die ihr verwandte Nincharsag, die „Bergherrin“; auch die Brunnengöttin Ninā und der Meer-gott Ea, beide Orakelspender, Nergal und der Feuergott Gibil, Stadtgottheiten wie der Kriegsgott Ningirsu und seine Gemahlin Bau, Göttergruppen wie die Anunnaki und Igigi und Götterwesen, die mit der Tierwelt, dem Vegetationswechsel (Dumuzi — Tammuz), den Sternen und dem Liebeswesen in naher Verbindung stehen, wurden von den Sumerern verehrt. Zwischen Göttern und Geisterwelt (Dämonen, Mischgestalten) besteht keine scharfe Grenze. Das Leben der Sumerer wird von der Religion tief beeinflußt; Orakel und Vorzeichen aller Art (auch astrologische) und Traumdeutungen bestimmen das von Zauber- und Beschwörungsformeln durchsetzte, für den Herrscher und den Privatmann bindende Ritual. — Im Reiche von Sumer und Akkad (§ 425ff.) verwachsen die Lokalgötter zu einem Pantheon. Neben der Trias der kosmischen Mächte, Anu, Enlil und Ea, treten jetzt auch die semitischen Götter der Landeshauptstädte in den Vordergrund: Sin von Ur, Schamasch von Sippar, endlich Marduk von Babel; die bei allen näher bekannten Religionen beobachtete „Angleichung“ von Hauptgöttern vollzieht sich allmählich, und der universelle Begriff der Gottheit (*ilu*, femin. *ischtar*) erhebt sich über gewisse Einzelgötter. Altsemitische Mythen von Gilgamisch und der Sintflut, von Adapa und Etana sind in der Fassung dieser Zeit überliefert. Das Ritual erfährt in den Händen einer zahlreichen Priesterschaft eine weitere Aus- und Durchbildung; Hymnen und Bußpsalmen weisen auf eine gesteigerte ethische Anschauung hin; die Astrologie entwickelt sich zu einer Art „Wissenschaft“, und die Anfänge grammatischer und lexi-

kalischer Sammlungen lassen eine zweisprachige Bildung erkennen.

Es mag im Anschluß an die letzten dieser Ausführungen daran erinnert werden, daß C. Bezold — und zwar gelegentlich des Nachweises von der im Laufe der Zeit erfolgten Funktionsübernahme bei gewissen Dativ- und Akkusativformen der babylonisch-assyrischen Verbalsuffixe¹ — darlegte, daß die Vorlagen einer Reihe religiöser Texte in der Bibliothek Assurbanipals, wenn letztere, wie bisher allgemein angenommen wurde, mit peinlicher Sorgfalt kopiert sind, nicht älter als 1450 v. Chr. sein können und daß unter allen Umständen das Alter solcher Vorlagen von Fall zu Fall zu prüfen ist, ehe darauf weitere Schlüsse gebaut werden. Speziell für das Gilgamesch-Epos glaubte ich Vorlagen dreier verschiedener Altersstufen annehmen zu müssen; „seine Schlußredaktion ist sicher jung . . . man wird deshalb . . . weder auf den Wortlaut noch auf die Ordnung der einzelnen Teile . . . großes Gewicht legen dürfen“.

Von sonstigen Gesamtdarstellungen der sumerisch-babylonischen Religion sind hier noch P. Dhormes² Vorlesungen am Institut Catholique zu Paris und die betreffenden Abschnitte in E. von Starcks „Babylonien und Assyrien“³ zu nennen, deren gedrängte Fassung durch zahlreiche Quellennachweise und nützliche Indices unterstützt wird. C. Bezold glaubte sich auch in der dritten Auflage seiner Monographie über „Ninive und Babylon“⁴, als einer populären Darstellung, auf das wenige allgemein als sicher Anerkannte beschränken zu müssen und ließ sich in den betreffenden Abschnitten von J. von Pflugk-

¹ *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften: Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1910, 9. Abh.

² *La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris*; Paris 1910.

³ *Babylonien und Assyrien nach ihrer alten Geschichte und Kultur dargestellt*; Marburg a. L. 1907.

⁴ *Monographien zur Weltgeschichte*, hsgg. von Ed. Heyck, Bd. XVIII. Bielefeld und Leipzig 1909.

Harttungs „Weltgeschichte“¹ von demselben Motiv leiten. Th. G. Pinches' „The religion of Babylonia and Assyria“ ist mir nur aus einer arabischen Anzeige², H. Schneiders Buch über „Kultur und Denken der Babylonier und Juden“³, das auch eine Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion enthält, nur aus der lobenden Rezension Zimmerns⁴ bekannt geworden. Die einschlägigen Partien in O. Webers „Literatur“⁵ sind sekundären Quellen entnommen. Hingegen zählt Frdr. Kücklers Artikel „Babylonien und Assyrien“⁶ zum Besten, was in knappem Rahmen über diese Religion geschrieben ist, und Jastrows, auf Veranlassung des American Committee for Lectures on the History of Religions gehaltene und jetzt im Druck zugängliche und von guten Abbildungen begleitete Vorträge⁷ sind zur Einführung in die Materie trefflich geeignet.

Von Einzeluntersuchungen erwähnen wir zunächst solche über verschiedene Gottheiten des Pantheons. Unter ihnen steht obenan H. Zimmerns ausgezeichnete Studie über Tammuz, seine Namen und Beinamen, seine Verwandtschaft mit anderen Göttern und die Geschichte seines Kults.⁸ Auch Beiträge desselben Forschers über „die sieben Kinder Enmešaras“⁹ und „zu den Göttersymbolen der Berliner Sargonstele“¹⁰ sind hier zu nennen, besonders aber seine Untersuchungen¹¹ über

¹ *Die Kulturwelt des alten Orients*: Orient-Band (III), Berlin 1910, S. 1 ff., speziell S. 55 f., 106 ff. ² In *Al-Machriq* 1907, no. 16, p. 766.

³ *Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, 2. Band; Leipzig 1910.

⁴ Im *Literar. Zentralblatt* 1910, Nr. 43, Sp. 1405 ff.

⁵ *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907, S. 32 ff.

⁶ In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hsgg. von Fr. M. Schiele, I (Tübingen 1909), Sp. 848 ff.

⁷ *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*. New York und London 1911.

⁸ *Der babylonische Gott Tamūz: Abhandl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. XXVII, Nr. XX, S. 699 ff. Vgl. auch oben, S. 224 und N. 3.

⁹ ZA XXIII, S. 363 ff. ¹⁰ ZA XXV, S. 196 ff.

¹¹ *Zum babylonischen Neujahrsfest: Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. LVIII, S. 126 ff.

das Neujahrsfest zu Ehren des Gottes Bel-Marduk, dessen Rolle auf den assyrischen Götterkönig Assur „und schließlich sogar wahrscheinlich auf den assyrischen irdischen König“ übertragen wurde, und dem zu Ehren wahrscheinlich ein auf dem Schöpfungsmythos basierendes Festspiel aufgeführt wurde — der älteste kultische Vorläufer des griechischen Mimos. Auf langjährigen Studien beruhen die umfassenden, von W. W. Grafen Baudissin jüngst veröffentlichten Sammlungen über Adonis und Esmun¹, eine Fundgrube kultisch-religiöser Traditionen, von denen hier die Abschnitte über den babylonischen Tammuz (S. 94 ff.) und die „heilenden Götter“ bei den Babyloniern (S. 310 ff.) besonders in Betracht kommen. — Über die Götter Enlil² und Ninib³ handelte A. T. Clay, über Nincharsag A. Boissier⁴, über Ningal in einem ägyptischen Leidener Papyrus A. H. Gardiner⁵, über Urasch und Ischum P. Dhorme⁶, über Geštinna und ihr Symbol C. Frank⁷, über Enkimgub H. Holma⁸, über Ishtar, die Götterherrin (*Bilit-ili* usw.) Dhorme⁹, J. Offord¹⁰, M. von Oppenheim¹¹ und M. Streck¹², über den Wettergott Dhorme¹³ und Frdr. Hrozný¹⁴, endlich über den Mondgott Sin Et. Combe.¹⁵ Die Eigennamen der im Welt-schöpfungsmythos erwähnten vier Rosse am Wagen des Götter-

¹ *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.* Leipzig 1911.

² *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 269 ff.

³ *Journ. of the Amer. Or. Soc.* XXVIII, 1907, p. 135 ff. Vgl. auch Hrozný oben, S. 229, N. 3.

⁴ *Oriental. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 234 ff., 551 f.

⁵ *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 43, 1906, S. 97.

⁶ *Oriental. Litt.-Ztg.* 12, 1909, Sp. 114 f.

⁷ Im *Hilpr. Ann. Vol.* p. 164 ff.

⁸ *ZA* XXV, S. 379 ff.

⁹ *Rev. d'Assyr.* VII, 1909, p. 11 suivv.

¹⁰ *Al-Machriq* 1907, no. 13, p. 603 ff.

¹¹ *Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin: Der Alte Orient* X, Heft 1; Leipzig 1908.

¹² *ZA* XXI, S. 254 f.

¹³ *Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 97 suiv.

¹⁴ *ZA* XX, S. 424 ff.

¹⁵ *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.* Paris 1908.

herrn erkannte G. Meloni¹, und C. Frank beschrieb² mehrere Dämonenköpfe mit Inschriften und erhob die schon von Pradel vermutete Identität des Dämonennamens Gallū mit Γελλώ zur Gewißheit und die Gleichungen *dumusag* (Tammuz) = δομῆσακ und *labasu* = ταβύζου und λ(α)βύζου zur Wahrscheinlichkeit³, wenn für die letzteren griechischen Namen nicht etwa auch assyr. *rābišu* in Betracht zu ziehen ist.

Frank hat auch, um „eine recht fühlbare Lücke in der augenblicklichen Betrachtung der Babylonischen Religion auszufüllen“, den ersten von zwei Bänden mit „Studien“⁴ erscheinen lassen, der sich mit dem babylonischen Priestertum, den Priesterklassen und dem sumerischen Tempel, sowie mit „sakralen Tieren und Tierkult im Babylonischen“ beschäftigt. Besonders der letztere Teil ist reich an anregenden Bemerkungen und wirkt durch seine zurückhaltende Form in der Fassung der einzelnen Hypothesen — denn solche sind in noch so vielen Fällen allein möglich — gewinnend, wenn auch manche Aufstellungen, wie z. B. die, daß die Götter, „gleichviel ob Haupt- oder Untergötter, von den ältesten Zeiten an einzig und allein in menschlicher Gestalt gedacht und dargestellt“⁵ wurden, kaum auf allgemeine Zustimmung werden rechnen dürfen. — Wertvolle Beiträge zum Verständnis der babylonischen Sühnriten, speziell der *namburbū*- und der *kuppuru* (*takpirtu*)-Riten und Mitteilungen über die Person, die liturgische Tracht und die Funktionen des Sühnepriesters und die Bezeichnungen, Tracht, Recitanda und Agenda des Büßers hat W. Schrank gegeben.⁵ — Hingegen sind A. Schmidts „Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen

¹ *I destrieri di Marduk IV Creat.*, vv. 51—52: *Giorn. della Soc. Asiat. Ital.* XXI, 1909, p. 117 segg.

² *Rev. d'Assyr.* VII, 1909, p. 21 suivv.

³ ZA XXIV, S. 161 ff., 334.

⁴ *Studien zur Babylonischen Religion*. Erster Band (1. u. 2. Heft). Straßburg 1911.

⁵ *Babylonische Sühnriten*: *Leipz. Sem. Studien* III, 1; Leipzig 1908.

Quellen“¹, in denen der Verf. die weiten Gebiete der ägyptischen, chinesischen, griechischen, phönikischen und indischen Religionen beschreitet, nicht ohne Kritik und Reserve nachzudenken. — Über „die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern“ hat F. X. Kugler einen anregenden Artikel geschrieben², über die Zahl 40, das „Attribut des Wassergottes Ea“ W. H. Roscher gehandelt³ und über Siebenzahl und Sabbat J. Hehn eine vortreffliche, nahezu erschöpfende religionsgeschichtliche Studie veröffentlicht.⁴ Auch Ed. Mahler⁵ und Joh. Meinhold⁶ haben wiederholt das Sabbatproblem erörtert. — Über „die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyriern“ hat A. Ungnad eine hübsche populäre Schrift verfaßt⁷, über Menschenopfer bei ihnen E. Mader gehandelt.⁸ Endlich sei hier noch auf K. L. Tallqvists lehrreiche Aufsätze über den Bilderschmuck in der assyrischen Sprache, Metaphern und Vergleiche, hingewiesen⁹, in denen die Erscheinungen der Kulturwelt, und nicht zum mindesten der Religion eine hervorragende Rolle spielen. Die Ähnlichkeit solcher Typen mit denen in der Bibel ist dabei vom Verfasser stets hervorgehoben, wie dies nachmals für eine Reihe religiöser

¹ In den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1911, S. 169 ff.

² Im *Hilprecht Anniv.* Vol. p. 304 ff.

³ In *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten: Abhandll. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. XXVII (1909), S. 91 ff., speziell S. 95 ff.

⁴ *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament: Leipz. Sem. Studien* II, 5; Leipzig 1907.

⁵ *Der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung: ZDMG* 62, 1908, S. 33 ff.

⁶ *Die Entstehung des Sabbats: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* XXIX, 1909, S. 81 ff.

⁷ In *Der Alte Orient* X, Heft 3; Leipzig 1909.

⁸ In seiner Schrift *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Heft 5 und 6 des XIV. Bandes von O. Bardenheuers *Biblische Studien* (Freiburg i. B. 1909), speziell S. 40 ff.

⁹ *Typen der assyrischen Bildersprache: Hakedem* I, 1907, S. 1 ff., 55 ff.

Termini auch R. Franckh¹ und für einige Redensarten M. Schorr² und H. Pick³ getan haben.

Dies führt uns schließlich auf die Beziehungen der babylonisch-assyrischen zur hebräischen Religion und was damit zusammenhängt. Einen trefflich orientierenden Artikel zur Babel-Bibel-Frage hat Frdr. Kückler verfaßt⁴ und C. Bezold einige zeitgemäße Ermahnungen an dieses Schlagwort geknüpft⁵, während die unter ähnlichem Titel erschienenen „Monumenta Judaica“ S. Funks⁶ lediglich eine — nicht einwandfreie — Nebeneinanderstellung babylonisch-assyrischer und hebräischer Quellenstellen enthalten. Akademischen Vorlesungen will eine Sammlung einschlägiger Keilschrifttexte von A. Sarsowsky⁷ dienen. Die Vermittlung allgemeiner Übersichten über die Zusammenhänge der babylonischen und der alttestamentlichen Religionsformen bezwecken Arbeiten von A. Condamin⁸, Frdr. Delitzsch⁹, J. Köberle¹⁰, Ed. König¹¹

¹ *Zur Frage nach dem Einfluß des Babylonisch-Assyrischen auf die religiöse Terminologie der Hebräer.* (Tübinger Diss.); Göttingen 1908.

² *Einige hebräisch-babylonische Redensarten: Monatsschr. f. d. Gesch. u. Wiss. d. Judentums* 53, 1909, S. 428 ff.

³ *Lesefrüchte aus der Keilschriftliteratur zu Bibel und Talmud: Hakedem* I, 1907, S. 123 ff.; II, 1908, S. 28 ff.

⁴ *Bibel und Babel: Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (1909), Sp. 1138 ff.

⁵ *Zur Babel-Bibel-Frage: Deutsche Lit.-Ztg.* 1907, Nr. 16, Sp. 965 ff.

⁶ *Bibel und Babel: Monumenta Judaica*, hsgg. von A. Wünsche, W. Neumann und S. Funk. I. Bd.; Wien 1907.

⁷ *Keilinschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament.* Mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von M. Schorr. I. Teil: *Historische Texte.* Leiden 1911.

⁸ *Babylone et la Bible: Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, sous la Direction de A. d'Alès (Paris 1909/10), p. 327 suivv.

⁹ *Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion;* Leipzig 1907.

¹⁰ *Die Beziehungen zwischen Israel und Babylonien;* Wismar 1908.

¹¹ *Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt* III (I und II ist mir nicht zugänglich geworden): *Neue Kirchliche Zeitschrift* 1910, Sp. 437 ff.

und J. Offord¹, wozu für das Alte Testament auch Gunkels zahlreiche Anmerkungen in der dritten Auflage seiner „Genesis“², für das Neue C. Clemens Auseinandersetzungen über den angeblich aus babylonischen Einflüssen zu erklärenden Monotheismus, den das Christentum vom Judentum übernahm³, zu vergleichen sind.

Auch an Einzeluntersuchungen ist kein Mangel. S. Daiches hat — gegen Delitzsch — wiederholt dargelegt, daß das Tetragrammaton יהוה in den Keilinschriften nicht vorkommt⁴, und außerdem zu der Episode Num. 22, 2ff.⁵, zu der Aufweckungszeremonie 2 Kön. 4, 33ff.⁶ und zu Hiob 26, 12f.⁷ babylonische Parallelen beigezogen. Eine erneute Untersuchung über die vor 1300 v. Chr. erfolgte Wanderung der Paradieseserzählung aus Assur oder Mesopotamien über Phönikien zu den Kanaanitern nach Palästina hat H. Greßmann geführt.⁸ Hebräische und andere Parallelen zu dem Bann und Zauber vertreibenden babylonischen Beschwörungswasser wies mit gewohnter Belesenheit I. Goldziher nach.⁹ Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode bei den Babyloniern und Hebräern behandelten P. Dhorme¹⁰ und Frdr. Delitzsch.¹¹ Und H. Lietzmann hat in seiner Verfolgung der Heilandsidee in

¹ *L'Ancien Testament et les découvertes assyriologiques: Al-Machriq* 1907, no. 3, p. 127 ff.

² In W. Nowacks *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, Abt. I, Bd. I; Göttingen 1910.

³ In *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Gießen 1909), S. 59 f. ⁴ In ZA XXII, S. 125 ff.

⁵ *Balaam — a Babylonian bārū: Hilprecht Ann. Vol.* p. 60 ff.

⁶ In *Orient. Litt.-Zig.* 11, 1908, Sp. 492 f.

⁷ *Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation: ZA* XXV, S. 1 ff. ⁸ In diesem *Archiv* X, S. 345 ff.

⁹ In seinem Artikel *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel* in diesem *Archiv* XIII, S. 20 ff.

¹⁰ *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue biblique*, Janvier 1907.

¹¹ *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits. Nebst Schlußfolgerungen*; Stuttgart 1911.

der römischen Kaiserzeit mit Recht betont, daß die gelegentlich bezeugte altbabylonische Vorstellung von der Göttlichkeit der Person des Königs von 2000 bis zu Assurbanipals Zeit zurücktrete oder ganz verschwinde, und demnach mit größerer Wahrscheinlichkeit in Ägypten das Vorbild jener Idee zu suchen sei.¹ P. Haupts Ableitung des hebräischen Purim von einem altpersischen Äquivalent des vedischen *pūrti* "portion"² steht in seltsamem Gegensatz zu seiner Billigung der jetzt wohl allgemeinen Annahme, daß das jüdische Fest sich der babylonischen Neujahrsfeier angepaßt habe. Auch H. Grimmes Erklärung des als wandelndes Erntefest bekannten israelitischen Pfingstfestes als „Wochenfest“, zu der der Verf. auf dem schlüpfrigen astralmythologischen Pfad durch die Deutung eines altbabylonischen „Plejadenmythos“ gelangte³, vermag ich nicht beizustimmen. W. F. Warrens Konstruktion eines „babylonischen Universums“⁴ scheitert schon daran, daß der „Weg Anu's“ unmöglich vom Weltmittelpunkt zum Zenith gehen kann. Und die merkwürdige, von A. T. Clay vertretene⁵ Anschauung von „Amurru“ als Heimat der Nordsemiten, die eine geographische Verschiebung auch der religiösen Kultzentren und ihrer Emanationen bedeuten würde, hält der um die Assyriologie viel verdiente Gelehrte vielleicht schon jetzt selbst nicht mehr aufrecht.

P. Jensens Arbeit über das Gilgamisch-Epos im Rahmen der Weltliteratur (vgl. *Archiv* X, S. 125 ff.) ist von ihm nach zwei Richtungen hin fortgesetzt worden: er sucht in einem „Von Nestor-Samuel bis zu Orestes-Salomo“ betitelten Artikel⁶

¹ *Der Weltheiland*; Bonn 1909.

² *Purim: Beitr. zur Assyr.* VI, Heft 2; Leipzig 1906.

³ *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult*; Paderborn 1907.

⁴ In seinem Werk *The Earliest Cosmologies* (New York 1909), p. 33 ff.

⁵ *Amurru, the home of the Northern Semites. A study showing that the religion and culture of Israel are not of Babylonian origin.* Philadelphia 1909.

⁶ ZA XXI, S. 341 ff.

nachzuweisen, daß diese beiden „Geschichtenkomplexe“ verwandt sind, und kommt zu dem Schluß, daß „das Gros der griechischen Sagen und deren Aufbau im letzten Grunde babylonischen Ursprungs seien“; und er stellt in einer bis jetzt in drei Auflagen erschienenen Broschüre über Moses, Jesus und Paulus¹ fest, daß „auch das Leben Pauli zum mindesten in der Hauptsache eine Sage und seine Briefe insgesamt fromme Fälschungen“ seien, und daß damit auch „die letzte Säule, die von verschwundener Pracht“, nämlich „der Geschichtlichkeit der Jesus-Sage“, „zeugen sollte, geborsten und jählings eingestürzt sei“. Mit den mancherlei theologischen Auseinandersetzungen, die sich an die letztere Hypothese knüpften, haben wir uns hier nicht zu beschäftigen². Ich hebe aber zum Schluß die Äußerungen zweier namhafter Assyriologen hervor, die zu der Frage Stellung genommen haben: von H. Zimmern, der sich in einer übersichtlichen Monographie über das — übrigens, soweit ihm wirkliche Beweiskraft zukommt, sehr spärliche — keilinschriftliche Material zum Streit um die „Christusmythe“³ dahin äußert: „Denn man mag über das Mehr oder Weniger an geschichtlichem Gehalt in der Überlieferung vom Leben Jesu durch die Evangelien und sonstigen Schriften des Neuen Testaments so oder so urteilen — die Person Jesu (auf den Namen kommt es dabei nicht an, der könnte allenfalls unhistorisch sein) als Begründers des Christentums aus der Geschichte einfach streichen zu wollen und an

¹ *Moses Jesus Paulus. Drei Sagenvarianten* (2. und 3. Aufl.: *Varianten*) *des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider Theologen und Sophisten und ein Appell an die Laien* (2. Aufl.: *Eine Anklage wider die Theologen ein Appell auch an die Laien*; 3. Aufl.: *Eine Anklage und ein Appell*). Frankfurt a. M. 1. und 2. Aufl. 1909; 3. Aufl. 1910.

² Die eingehendste, mir bekannt gewordene Erwiderung veröffentlichte J. Weiß: *Jesus von Nazareth Mythos oder Geschichte?*; Tübingen 1910. Vgl. auch H. Greßmann, oben S. 227 und N. 4.

³ *Zum Streit um die „Christusmythe“*. *Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt*. Berlin 1910.

ihre Stelle nur ein Gemeindegemeinschaft zu setzen, erscheint doch als unstatthafte Hyperkritik und führt, anstatt die vorliegenden Anstöße in der Überlieferung zu beseitigen, nur zu einer Unzahl neuer Ungereimtheiten und unlösbarer Rätsel“; — und von C. F. Lehmann-Haupt, der in seinem allerdings zunächst der politischen Geschichte Israels gewidmeten, aber auch für die Beurteilung von Chammurabis Gesetz und den Einwirkungen babylonischer Mythen auf Israel und die Apokalypsen bedeutenden Werk über „Israel“¹ — über Zimmerns obige Anschauung, und wie mir scheint mit Recht, hinausgehend — u. a. ausführt: „Gerade der Name der Helden und der schöpferischen Geister“ (unter denen hier die Religions-Stifter und -Reformatoren besonders hervorzuheben sind) „wird von der Überlieferung am längsten festgehalten, er ist es, an den sich auch die Sage, die geschichtlichen Tatsachen überwuchernd, anheftet. . . . So schließt unsere Betrachtung der historischen Entwicklung Israels mit der Erkenntnis, daß die hehrste und weltgeschichtlich bedeutsamste Gestalt, die Palästina hervorgebracht hat, daß Jesus Christus — wie immer sein Bild von der Sage umspinnen sei — im vollsten Sinne des Wortes eine geschichtliche Persönlichkeit ist“.

¹ *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte.* Tübingen 1911.

3 Äthiopische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

Die äthiopische Philologie hat in den Berichtjahren seit Frühjahr 1905¹ reiche Früchte getragen, wie schon die auf Nordostafrika bezüglichen Abschnitte in Schermans *Orientalischer Bibliographie*² und die Jahresreferate über die betreffenden literarischen Erscheinungen³ lehren.

Über „Land und Leute“ im modernen Abessinien sind außer mehreren populären Artikeln drei Aufsätze von A. M. Raad mit einer Beschreibung von Addis Abeba⁴ und von dem Kloster Dabra Libānos — nebst kurzem Abriß seiner Geschichte von der Zeit Takla Haimānots an —⁵ und mit einer Schilderung der Sitten und Gebräuche des Landes⁶ sowie eine Monographie von G. Coates⁷ zu nennen. Sehr bedeutende Resultate hat die auf Befehl des deutschen Kaisers von Januar bis März 1906 erfolgte Expedition nach Aksum aufzuweisen. Außer

¹ Vgl. *Archiv* VIII, S. 296 ff.

² Bd. XIX, S. 324 ff.; Bd. XX, S. 327 ff.; Bd. XXI, S. 344 ff.; Bd. XXII, S. 284 ff.

³ Besonders die ausgezeichneten Berichte von I. Guidi in der *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 157 segg.; II, p. 120 segg.; III, p. 154 segg. und von C. Conti Rossini ibidem IV, p. 163 segg. Vgl. auch B. Turaev, *Vizantijskij Vremennik* XI, p. 815 ff.; XII, p. 466 ff.; XIII, p. 720 ff.; XIV, p. 671 ff.; die Übersicht von A. Guérinot, *Journ. asiat.* X^{me} Série, 1909, t. 13, p. 331 suiv., und die allzu kargen Notizen von Fr. Praetorius, *ZDMG* 59, 1905, S. 196 ff.; 60, 1906, S. 261 ff.; 61, 1907, S. 255 f.; 62, 1908, S. 166 f.; 63, 1909, S. 219 f. und 64, 1910, S. 264 f.

⁴ In *Al-Machriq* 1907, no. 2, p. 89 ff.

⁵ Ibidem 1907, no. 17, p. 769 ff.; 1908, no. 2, p. 92 ff.

⁶ Ibidem 1909, no. 1, p. 25 ff.; no. 2, p. 97 ff.

⁷ *Staatliche Einrichtungen und Landessitten in Abessinien*; Berlin 1909.

Manuskripten und photographischen Aufnahmen von Kirchenfeiern, Priestertänzen und Begräbnisfestlichkeiten wurden bis zu 100 Inschriften und Graffiti gewonnen und in Aksum, Adua, Jeha, Dabra Damo und Asmara eine Reihe von Kirchen, Tempeln und Gräbern untersucht, worüber ein „Vorbericht“ von E. Littmann und D. Krencker erschienen ist.¹ Ansiedelungen aus der sabäischen Zeit werden auf dem Berge Abbā Panṭalēwon bei Aksum bezeugt, auf dem die einstige Existenz eines Heiligtums des Mahrem—Ares nachgewiesen werden konnte. Unter den Hauptinschriften Aksums aus der Blüteperiode des Reichs erweisen zwei Weihinschriften von Tā(?)zānā — eine heidnische an den Himmelsgott (*‘Astar*), den Meeresgott und die Erdgottheit und eine christliche, an „Gott“, den „Herrn des Himmels“ gerichtete —, daß dieser König das Christentum zur äthiopischen Staatsreligion machte. Ungefähr aus derselben Zeit sind die bekannten, bis zu 33 Meter hohen Stelen (darunter noch eine aufrechte) zu datieren, die auf einen Ahnenkult schließen lassen, wie er noch heute bei heidnischen Abessiniern besteht. Die eigenartige Formenwelt solcher Stelen (Stockwerkarchitektur und sogenannte „Affenköpfe“) wiederholt sich an der Klosterkirche zu Dabra Damo, die deshalb zu den alt-äthiopischen Bauten (5. Jahrh.?) zu zählen ist. Littmann kombinierte diese Expedition mit der Ausführung eines ihm von R. Garrett gewordenen Auftrags, für die Universität Princeton linguistische und archäologische Forschungen zu machen und Handschriften zu sammeln, worüber er gleichfalls einen Vorbericht veröffentlichte.² Außer einer knappen Aufzählung der Handschriften des Klosters Dabra Sinā enthält dieser das nach mündlichen Mitteilungen aufgezeichnete Material in Tigre und Tigrīna (vgl. unten S. 257) und eine treffliche Skizze der

¹ *Vorbericht der deutschen Aksumexpedition: Anhang zu den Abhandl. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. v. J. 1906*, Berlin 1906. Vgl. C. Meinhof in diesem *Archiv* XI, S. 567.

² *Preliminary Report of the Princeton University Expedition to Abyssinia*: ZA XX, S. 151 ff.

Dialekteinteilung der bereisten Gegenden und ihrer Religionsformen. Über die Fortschritte, die dort in den letzten 50 Jahren der Islam unter den früher christlichen Stämmen gemacht hat, äußerte sich Littmann eingehender an anderer Stelle.¹ Eine Projektion der Bevölkerung Abessiniens auf frühere Zeiten mit einschlägigen Texten und deren Übersetzung durch C. Conti Rossini² vervollständigt das Bild, das abermals von Littmann³ unter genauer Scheidung der afrikanisch-heidnischen (Kunama), hamitisch-heidnischen und christlichen Elemente entworfen wurde. Und demselben unermüdlichen Gelehrten ist die Übersetzung des Berichtes von Miguel de Castanhoso über die Expedition nach Abessinien unter Christoph da Gama zu verdanken⁴, wodurch „ein christliches Reich, das sich in jahrhundertelangem Kampfe gegen Islam und Heidentum behauptet hatte, vom Untergange gerettet wurde.“

Littmann verfaßte auch einen trefflichen Überblick über die äthiopische Literatur,⁵ von dem hier die Abschnitte über die Bibel, die theologische und kirchliche Literatur, die magische Literatur und die Kirchen- und Heiligungsgeschichte besonders genannt seien. Auch in Th. Nöldeke's Abriß der äthiopischen Literatur⁶ findet sich eine kurze, aber vorzügliche Charakteristik

¹ In C. H. Beckers *Der Islam* I, 1910, S. 68ff.

² *Studi su popolazioni dell' Etiopia: Rivista degli St. Or.* III, p. 849 segg. Vgl. auch Rossinis Beitrag *Notes sur l'Abyssinie avant les Sémites* zum *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis M. de Vogüé* (Paris 1909), p. 137 suiv.

³ Artikel *Abyssinia* in Hastings' *Encyclopaedia of Religion*, col. 1650ff. und *Abessinien-Aethiopien in der Kirchengeschichte* in Fr. M. Schiele's *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (1908), Sp. 95ff.

⁴ *Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien*; Berlin 1907. — C. Beccaris großes Werk *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti*, von dem in den Berichtjahren die Bände II—X erschienen sind, ist mir leider nicht zugänglich.

⁵ In *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, Bd. VII, 2. Abt. (Leipzig 1907), S. 185ff.

⁶ In P. Hinnebergs *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 124ff.

der theologischen Werke, der Zauberbücher und der Legenden.

Die von J. Flemming,¹ N. Rhodokanakis² und B. Turaev³ auf Handschriftensammlungen verwandte Mühe steht nicht im Verhältnis zu der Bedeutung der neuen Funde. Immerhin besitzt jetzt Berlin durch die Erwerbungen Flemmings (und, wie oben erwähnt, Littmanns) alle neutestamentlichen Schriften, dazu u. a. ein vollständiges Exemplar des Synaxars; und sowohl der Wiener Katalog von Rhodokanakis, der das knappe Verzeichnis von Fr. Müller ersetzt, wie auch der von Turaev, der die Handschriften der Kaiserlichen Bibliothek, des Orientalischen Instituts, des Asiatischen Museums, der Kirchlichen Akademie und einiger Privatsammlungen in St. Petersburg umfaßt, sind beide durch Ausführlichkeit, der letztere auch durch lange Textauszüge wertvoll.

Textausgaben sind sehr viele erschienen. Von den biblischen Büchern begann J. O. Boyd, dem auch die ausführliche Beschreibung einer alten Oktateuchhandschrift (saec. XVI oder XVII) im Haverford College zu verdanken ist,⁴ eine neue Edition des Oktateuch nach dem — freilich, wie sich zeigt, nicht bis zum 13. Jahrhundert zurückreichenden — Codex Paris. 3 nebst ausgewähltem, auf 5 Hss. beruhendem kritischem Apparat, von der bisher die Genesis erschienen ist.⁵ Eine Ausgabe des Hiobtextes nebst Varianten und Übersetzung

¹ *Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1906, S. 7 ff.

² *Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien: Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl., Bd. 151, 4. Abh., Wien 1906.*

³ *Ėfiopskija rukopisi v S.-Peterburgě: Zapiski etc.* XVII (St. Petersburg 1906), p. 115 ff. Über 8 von J. Duchesne-Fournet auf seiner Expedition nach Abessinien (1901/03) erworbene Handschriften berichtet C. Conti Rossini im *Bollettino della Società Geografica Italiana* 1910 p. 1062 seg.

⁴ In Littmanns *Bibliotheca Abessinica*, Vol. II; Leiden 1905.

⁵ Derselben *Bibliotheca* Vol. III, Leiden 1909.

veranstaltete Fr. M. E. Pereira.¹ Neudrucke des Psalters durch den fruchtbaren abessinischen Schriftsteller Afeworq² und der Evangelien nebst Apostelgeschichte durch die Casa Editrice Italiana³ kenne ich nur aus den Bibliographien. In diesem Zusammenhang ist auch A. Baumstarks Untersuchung⁴ über die Gesamtzahl (82) der in der Kirche Abessiniens als kanonisch geltenden Bücher zu nennen, die aus einer Vergleichung der Londoner Handschrift *Oriental 503* mit den Marqorēwos-Akten resultiert, und anhangsweise die von S. Euringer⁵ ausführlich begründete theologische Präzision des Primats durch das *Fetha Nagast* bei Gelegenheit einer von dem monophysitischen Kaiser Menelik II. am 8. Oktober 1907 an Papst Pius X. entsandten Deputation, die das Primat des römischen Stuhls ausdrücklich hervorhob.

Umfangreichen Auszügen aus dem äthiopischen „Makkabäerbuch“ nach dem Frankfurter Codex Rüppel II 7 gab J. Horowitz Übersetzungen und eine kurze Einleitung bei.⁶ Mit den biblischen Makkabäerbüchern hat dieses Werk nur einige Namen gemein; das Fehlen der eigentlichen Bücher in der äthiopischen Bibelübersetzung spricht nach A. Rahlfs⁷ — neben anderen Gründen — dafür, daß die Abessinier die Bibel nicht aus Syrien, sondern aus Ägypten erhalten haben.

Ein umfangreiches, um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert verfaßtes und bis zum heutigen Tag in Abessinien im höchsten Ansehen stehendes Werk, das *Kebra Nagast*, das in kühner Fiktion als die Akten des Konzils von Nicaea auftritt,

¹ In R. Graffin und F. Naus *Patrologia Orientalis*, t. II, fasc. 5; Paris 1907.

² *Dāwit*; Roma 1909.

³ *Wangēl qeddus za'egzi'ena wamadhanina Ijasus Krestos wagebra hawārjūt qeddusūn*; Roma 1907.

⁴ Im *Oriens Christianus* V, 1905, S. 162 ff.

⁵ In der *Theol. Quartalschr.* Bd. 92, 1910, Ss. 339 ff., 491 ff.

⁶ *Das äthiopische Maccabäerbuch*: ZA XIX, S. 194 ff.

⁷ *Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung*: Zeitschr. f. d. altt. Wiss. XXVIII, S. 63 f.

der mit Jekuno-Amlāk zur Regierung gelangten Dynastie davidischen Ursprung nachzuweisen und durch Anführung einer Reihe von Legenden darzulegen sucht, daß alle Könige der Erde Nachkommen Sems seien, hat C. Bezold nach sechs Handschriften unter Beigabe einer Übersetzung und eines kurzen arabischen Paralleltexes veröffentlicht.¹ Über den Inhalt des Buches, seine Komposition und Tendenz, seine Spekulationen über die Bundeslade, seine Sagenstoffe wie die Legende von der Perle, die mit „der Perle“ Christus, der „Perlengöttin“ Maria, dem *Βασιλίου* der Gottheit usf. zusammenhängt, und seine Bedeutung für die jüdische Haggada haben sich J. Flemming,² H. Greßmann,³ Th. Nöldeke⁴ und Fr. Praetorius⁵ geäußert.

Auch die Ausgabe eines großen äthiopischen Sammelwerkes, des abessinischen Synaxars oder koptischen Heiligenkalenders, das um die Mitte des 15. Jahrhunderts ins Äthiopische übersetzt und um indigene abessinische Legenden vermehrt wurde, ist glücklich inauguriert. Die beiden bisher erschienenen Teile für die Monate Sanē und Hamlē (Juni und Juli), die von I. Guidi unter Mitwirkung von L. Desnoyers trefflich herausgegeben und übersetzt wurden,⁶ zeigen deutlich den Unterschied der zwei Hauptrezensionen des Werkes, der älteren mit den koptisch-arabischen Texten übereinstimmenden und der erweiterten jüngeren mit den kurzen Schlußgedichten am Ende der einzelnen Abschnitte.

¹ *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige: Abhandl. d. Kgl. Bayer. Ak.d. Wiss.*, I. Kl., Bd. XXIII, Abt. I; München 1905. — Die Schrift von Mrs. J. van Vorst, *Magda, Queen of Sheba. From the ancient royal Abyssinian ms. "The glory of the kings" rendered into English*, London 1907, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

² In den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1909, Nr. 11, S. 903 ff.

³ ZDMG 60, 1906, S. 666 ff.

⁴ *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* XIX, S. 397 ff.

⁵ *Liter. Ztbl.* 1905, Sp. 1528 ff.

⁶ In der *Patrologia Orientalis*, t. I, fasc. 5; Paris 1907 und t. VII, fasc. 3, Paris 1910.

Sehr stark ist in den Berichtjahren wieder die Literatur der äthiopischen Heiligenleben, sogenannten *Gadls* vertreten, von denen mir von folgenden Märtyrern welche vorliegen: Vom heiligen Basilides (Fāsīladas), dessen Martyrium zur Zeit des Kaisers Theodosius (379—395) stattgefunden haben soll; der *Gadl* ist 1397 von einem ägyptischen Mönch angeblich aus dem Koptischen übersetzt, in Wirklichkeit aber wahrscheinlich aus dem Arabischen (als Mittelstufe), und ursprünglich wohl griechisch gewesen. — Vom heiligen Justus (Jostos), seinem Sohne Aboli und seiner Gattin Theoklia (Taukeljā), angeblich von dem im 13. Jahrhundert lebenden Metropolitēn Abbā Salāmā aus dem Arabischen übersetzt; letztere Angabe ist wohl richtig, der Urtext griechisch oder koptisch. — Vom heiligen Theodoros Anatolios, der unter Diokletian lebte; nicht aus dem griechischen Original, sondern einer arabischen Mittelstufe übersetzt. — Vom heiligen Abādir (Apater, Ἀντιπάτρης) und seiner Schwester Irai (Irene); koptischer Text und arabische Mittlerin erhalten. — Vom heiligen Claudius (Galaudēwos); angeblich von Abbā Salāmā übersetzt; arabische Vorlage erhalten. — Endlich das — vom griechischen verschiedene — Martyrium des heiligen Victor (Fiqtor), wozu der koptische Urtext teilweise erhalten ist, und der in Ägypten entstandene *Gadl* des heiligen Susenjos, zunächst ohne Urtext. Die Texte und Übersetzungen dieser aus der Fremde bezogenen Heiligenleben sind Fr. M. E. Pereira zu verdanken.¹ Zu ihnen gehört auch noch der *Gadl* des heiligen Severus (Sāwiros), Patriarchen von Antiochia, der von einem gewissen Athanasius (Atenātēwos), wahrscheinlich dem um ca. ein Jahrhundert nach Severus lebenden Bischof von Antiochia, aus einer arabischen, auf ein griechisches Original zurückgehenden Version übersetzt und von E. J. Goodspeed

¹ *Acta Martyrum: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux; *Scriptores Aethiopici*, series altera, tomus XXVIII; 2 Teile Romae 1907.

herausgegeben wurde,¹ zusammen mit sahidischen, auf der gleichen Quelle wie der äthiopische Text basierenden Fragmenten, die W. E. Crum der Edition beigegeben hat. Auch von dem Martyrium von Minas (um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert) sind außer den griechischen, lateinischen, koptischen und syrischen Texten im Synaxar und in den Märtyrerakten auch äthiopische Versionen erhalten, die von E. A. W. Budge veröffentlicht wurden;² ebenso von der im Orient weit verbreiteten Geschichte des heiligen Archelides, die A. J. Wensinck in verschiedenen Fassungen ediert hat.³

In Jemen, etwa um die Wende des 6. zum 7. Jahrhundert entstanden, ursprünglich wohl syrisch abgefaßt, dann ins Arabische und gegen das 14. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt ist das von C. Conti Rossini mit ausführlicher Einleitung herausgegebene⁴ Leben von Azqir (der Name vielleicht aus Euphemion entstellt), der zur Zeit des himjarischen Königs Šarāḥbi'il Jakkuf (äth. Sarābehil Dānkef), d. h. in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das Christentum in Jemen (Nāgrān) verbreitete.

Rossini hat auch die Martyrien mehrerer einheimischer Heiligen herausgegeben: Von Bašalota Mikā'el, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Kloster Dabra Gol in der Provinz Amhara lebte und in der Verbannung starb; der von einem Mönch verfaßte *Gadl* entstand um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert.⁵ — Von dem am 27. September 1374 verstorbenen heiligen Anorēwos, einem Schüler des Takla Haimānot und Freund von dessen Nachfolger Philippos (Filpos)

¹ In der *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 6; Paris 1908.

² *Texts relating to Saint Mēna of Egypt* etc. (London 1909), p. 39 ff.

³ *Legends of Eastern Saints chiefly from Syriac sources*. Vol. I. *The Story of Archelides*. Leyden 1911.

⁴ In den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie V, Vol. XIX, nos. 11—12, aprile 1911, p. 705 segg.

⁵ *Corpus Script. Chr. Or., Script. Aeth.*, series altera, tomus XX, fasc. 1; 2 Teile; Romae 1905.

und von Baṣalota Mikā'el, der in Ṣegāgā, in seiner Heimat Warab, ein Kloster und mehrere Kirchen gründete; sein *Gadl* ist 1478 von einem Mönch in Ṣegāgā verfaßt.¹ — Von Abuna Abakerazun (ca. 1390—1471), einem Anhänger der Sekte der Stephaniten, die die Verehrung der Gottesmutter und des Kreuzes verwarfen; der *Gadl* wahrscheinlich von einem seiner Schüler geschrieben.² — Von Takla Hawārjāt, einem Mönch in Dabra Libānos in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Da die Handschrift ebenfalls noch aus diesem Jahrhundert zu stammen scheint, kann sie das Original des von einem Schüler des Heiligen verfaßten *Gadl* repräsentieren.² — Von dem Leben und den Wundern des heiligen Eustathius (Ēwostātēwos), der im 14. Jahrhundert eine ziemlich weit verbreitete Sekte gründete, edierte B. Turaev nach einer der drei erhaltenen Rezensionen Text³ und Übersetzung⁴ und veröffentlichte außerdem auch die Akten von Aaron thaumaturgos⁵ (*mankerāwi*), einem Schüler des Baṣalota Mikā'el und Begründer des Klosters Dabra Dārēt; ebenso von dem oben genannten Philippos,⁵ Archimandriten im Kloster Dabra Libānos, dessen *Gadl* in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben zu sein scheint; von dem Warabenser Mönch Ferē Mikā'el⁶ und von dem früheren Hauptmann (*re'es*) und späteren Mönch Zar'a Abrehām,⁶ die beide im 15. Jahrhundert lebten. — Endlich teilte derselbe Gelehrte längere Auszüge aus dem jüngsten bisher bekannten hagiologischen Text, den Wunderberichten des im Jahre 1699 verstorbenen heiligen Zar'a Buruk mit,⁷ und C. Jaeger fügte ähnlichen Auszügen noch eine Untersuchung über die religions-

¹ Vgl. S. 249, N. 5.

² Derselben Sammlung series altera, tomus XXIV; 2 Teile; Romae 1910.

³ In *Monumenta Aethiopiae hagiologica*, fasc. III; Petropoli 1905.

⁴ *Corpus Script. Chr. Or., Script. Aeth.*, series altera, tomus XXI, Romae 1906.

⁵ Ibidem, series altera, tomus XX, fasc. 2; 2 Teile; Romae 1908.

⁶ Ibidem, series altera, tomus XXIII; 2 Teile; Romae 1905.

⁷ *Denkmäler der äthiopischen Literatur* (russisch), VIII, 1; St. Petersburg 1909.

geschichtliche Bedeutung der Schrift, ihre stoffliche Abhängigkeit und ihren kultischen Wert bei.¹

In der Tat eröffnet die Herausgabe der äthiopischen *Gadl*-Literatur² eine reiche Fundgrube für den Religionshistoriker. Ihre durch ständige Wiederholungen ermüdende Eintönigkeit darf uns nicht abhalten, die Einzelheiten der ihnen zugrunde liegenden kultischen Feiern und liturgischen Formeln zu verfolgen, die von heidnischen Elementen offenbar reichlich durchsetzt sind. Dafür sprechen auch die Beschwörungen und Gebete auf den Zauberrollen, die der Legende vom Kampf des heiligen Susenjos gegen die Unholdin Werzeljā beigefügt sind, einer bei manchen anderen Völkern wiederkehrenden Spukgestalt.³ Eine gründliche Untersuchung dieser Zaubergebete, von denen Verbindungsfäden in die byzantinische Zeit zurückführen, hat — von Littmann unterstützt — W. H. Worrell begonnen,⁴ während von einem gleichfalls hierhergehörigen Buch, dem *Lefäfa Sedeq* („Binde der Gerechtigkeit“), Gebete, die — wie das ägyptische Totenbuch — den Verstorbenen auf den Weg ins Jenseits mitgegeben wurden, zunächst nur eine Übersetzung von B. Turaev⁵ vorliegt.

Auf kirchlich sanktioniertem Gebiet befinden sich die Hymnen, von deren höchstgeschätzten, den sogenannten *Qenē*, Guidi seiner früheren, 1900 mitgeteilten Auswahl eine weitere

¹ ZA XXV, S. 227 ff.

² Von weiteren in der (mir jetzt nicht zugänglichen, vgl. unten S. 255, N. 5) *Revue de l'Orient Chrétien* erschienenen Heiligenleben führe ich nach Guidi, *Riv. degli St. Or.* I, 160 und N. 4 und III, 157 und N. 2 an: den *Gadl* des Bischofs Judas Cyriacus, ed. I. Guidi, und das Leben von Barsoma, ed. S. Grébaut. Auch E. A. W. Budges für die verstorbene Lady Meux besorgte Ausgabe des Lebens und der Wunder von Takla Haimānot ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen.

³ Vgl. *Archiv* VIII, S. 303; auch ZA XXIII, S. 183.

⁴ *Studien zum abessinischen Zauberveesen*: ZA XXIII, S. 149 ff.; XXIV, S. 59 ff.

⁵ *Denkmäler der äthiopischen Literatur*, VII; St. Petersburg 1908.

folgen ließ,¹ die er aus einer auf den Rat von äthiopischen Priestern von D'Abbadie besorgten Sammlung schöpfte. Hierher zu rechnen sind auch die Lobpreisungen der Jungfrau Maria, die zur Zeit des Königs Nā'od (1494—1508) von einem Mönch im Kloster auf Sānā, einer der 37 Inseln des gleichnamigen Sees, den der Blaue Nil bildet, verfaßt wurden und wegen einiger eingewobener Lokallegenden, u. a. über den dortigen Aufenthalt der Heiligen Familie, von Interesse sind; ihre Kenntnis verdanken wir C. Conti Rossini.² Wahrscheinlich von einer anderen Insel desselben Sees, namens Dāgā, stammt die von S. Grébaut unter Beihilfe Guidis bearbeitete³ äthiopische Version einer durch arabische Vermittlung auf ein griechisches Original zurückgehenden Apologie des Christentums in Form einer Disputation eines der auf Befehl des Kaisers Heraclius von seinem afrikanischen Statthalter Sargis von Abergä getauften Juden mit einigen seiner früheren Glaubensgenossen. Die äthiopische Übersetzung der fünften Homilie des Aphraates veröffentlichte Fr. M. E. Pereira,⁴ dem wir auch für die äthiopische Version und lateinische Übersetzung einer solchen von Proclus, dem Bischof von Cyzikus († 24. Okt. 447) verpflichtet sind,⁵ die E. A. W. Budge — offenbar ohne Kenntnis von Pereiras Edition — abermals bearbeitete.⁶ Endlich

¹ In den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie V, Vol. XVI, nos. 9—12, aprile 1907, p. 529 segg. Vgl. auch seine Bemerkungen zu den *Qenē* in M. Chaines *Grammaire éthiopienne* in der *Riv. degli Studi Orientali* I, p. 217 segg.

² *Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine* in derselben Serie, Vol. XIX, nos. 7—10, dicembre 1910, p. 581 segg.

³ In der *Patrologia Orientalis*, t. III, fasc. 4; Paris 1909. F. Naus Entdeckung des griechischen Originals entnehme ich den Bemerkungen Rossinis, *Riv. St. Or.* IV, 166 und N. 3.

⁴ *Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia* in der Nöldeke-Festschrift (Gießen 1906), S. 877 ff.

⁵ *Homilia de Proclo, Bispo de Cyzico acerca da incarnação de N. S. Jesus Christo* in den *Actes* des XIV. intern. Orient.-Kongr., II (Paris 1907). p. 199 suivv.

⁶ In *Coptic Homilies* (London 1910), p. 387 ff.

gab Pereira eine Übersicht über die dem heiligen Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Homilien in äthiopischer Fassung¹ und veröffentlichte drei solche Texte mit portugiesischer Übersetzung: die Homilie über die Hochzeit zu Cana² und die beiden Homilien über die Taufe Christi³.

Von liturgischen Texten ist eine Ausgabe des Rituals bei der letzten Ölung (*maṣḥafa qandil*) und des Trauergottesdienstes (*maṣḥafa genzat*)⁴ mir leider ebenso unzugänglich geblieben wie Guidis Bemerkungen über die verschiedenartigen Rezensionen des letzteren.⁵ Auch G. Horners Publikation des ersten Abschnitts des Sēnodos kenne ich nur aus einem Artikel von E. Frhr. v. d. Goltz⁶ und Bemerkungen von Fr. Praetorius.⁷ Die Henoch-Literatur wurde — trotz der trefflichen Textherstellung von Flemming — um eine Neuausgabe von R. H. Charles,⁸ der als Grundsprache des Buches teils aramäische, teils hebräische Prosa und Poesie annimmt, und um eine Untersuchung von H. Appel⁹ bereichert,

¹ *Homílias de S. João Chrysostomo na litteratura ethiopica* im *Boletim da Segunda Classe der Academia Real das Sciencias de Lisboa*, vol. III, no. 5, Junho de 1910.

² *Homilia sobre as vodas de Caná de Galileia attribuida a S. João Chrysostomo* im selben *Boletim*, vol. IV, 1911.

³ *Homílias sobre o baptismo de N. S. Jesus Christo attribuida a S. João Chrysostomo. Homilia primeira*: Text im selben *Boletim*, vol. IV, 1911; Übersetzung ib. vol. III, no. 6, Agosto de 1910; *Homilia segunda*: Text und Übersetzung ib. vol. IV, 1911.

⁴ Roma, bei De Luigi, 1908.

⁵ In den *Miscellanea Ceriani* (Milano 1910), p. 635 segg. und im *Oriens Christianus*, N. S. I, Heft 1 (Leipzig 1911), S. 20 ff.

⁶ *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen: Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1906*, philos.-hist. Kl., S. 141 ff.

⁷ In ZDMG 60, 1906, S. 262.

⁸ In den *Anecdota Oxoniensa*, Semitic Series, Part XI; Oxford 1906.

⁹ *Die Komposition des Äthiopischen Henochbuches: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 10. Jahrg., Heft 3; Gütersloh 1906. — N. Schmidts einschlägiger Artikel im Harper Memorial ist mir unzugänglich.

der in Kap. 1—36 die ursprüngliche Gestalt des kurz nach dem Tode Herodes' des Großen entstandenen Werkes sieht, von dessen mehrfachen Nachahmungen drei zu einem „Methusalah-buche“ vereinigt, mit der Grundschrift verbunden und von einem Schlußredaktor überarbeitet worden seien.

Auf dem Gebiete der Apokryphen-Literatur ist die Ausgabe dreier weitverbreiteter, auf den Marienkult bezüglicher Schriften (Geburt, Transitus und Apokalypse) durch M. Chaine¹ und ein neues Heft von R. Bassets Sammlung² zu begrüßen: die Übersetzung der *Fekkārē Ijasus* („Erklärung Jesu“) betitelten Apokalypse, die, angeblich von Esra verfaßt, ein Friedensreich unter einem König Theodor vor der Ankunft falscher Messiasse und dem Weltuntergang prophezeiht. Von dem durch Perruchon näher bekannt gewordenen „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde“ (vgl. *Archiv* VIII, S. 298) sind die letzten drei Abschnitte: eine Auslegung der Johannesapokalypse, ein Traktat über das Geheimnis der Gottheit und symbolische Berechnungen über die 10 Wochen des Henochbuches, über die Beziehung der Patriarchen auf Christum usf. von S. Grébaut veröffentlicht worden,³ und A. Baumstark vermochte nachzuweisen,⁴ daß der erste Teil des Werkes eine mittelbare Benützung der Petrusapokalypse voraussetzt. Die Erzählung einer Frau namens Sabēlā, d. i. Sibylle, von einem Traum, in dem hundert weise Männer in der Stadt Rom zur selben Nachtstunde neun Sonnen, nämlich Zeitalter schauten,

¹ *Apocrypha de B. Maria Virgine: Corpus Script Chris t. Or., Script. Aeth., series prima; tomus VII; 2 Teile; Romae 1909.* Vgl. auch desselben Autors *Le cycle de la vierge dans les apocryphes éthiopiens* in den *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph I* (Beyrouth 1906), p. 189 suivv.

² *Les Apocryphes Ethiopiens traduits en français*, XI; Paris 1909. Wajnb ergs Textausgabe (St. Petersburg 1906) ist mir nicht zugänglich.

³ *Les trois derniers traités du livre des mystères du ciel et de la terre: Patrologia Orientalis*, t. VI, fasc. 3; Paris 1911.

⁴ *Zitate und Spuren der Petrusapokalypse in einem äthiopischen Texte: Oriens Christianus* IV, 1904, S. 398 ff.

hat J. Schleifer in einer äthiopischen und mehreren arabischen Versionen herausgegeben¹ und zu Bassets, 1900 erschienener Übersetzung der äthiopischen Fassung einen kritischen Beitrag geliefert.² C. Bezold gab zwei arabische und eine äthiopische Version des in diesen Sprachen in den Übersetzungen der „Schatzhöhle“, aber auch syrisch als Teil eines Pseudo-Clementinus erhaltenen „Testamentum Adami“ heraus und suchte die darin befindliche, griechisch u. a. als Werk eines Ἀπολλώνιος μαθηματικός überlieferte Stundentafel mit der auf Teukros Rhetorios basierenden Dodekaoros und dem Ostasiatischen Tierzyklus in Verbindung zu bringen,³ worauf Fr. Nau diese Schrift von den Talismanen des Apollonios von Tyana ableitete.⁴ Andere pseudo-elementinische Texte („die Wiederkunft und Auferstehung der Toten“ und „die Erzählung vom Mysterium des Gerichtes der Sünder“) bearbeitete S. Grébaud.⁵ Auf abessinischem Boden entstanden zu sein scheint das kurze Apokryphon von einem von Jesus beauftragten Hahn, der die Vorbereitungen zum Verrat von Judas Ischarioth am Herrn erlauschte und letzterem berichtete; dieses „Hahnenbuch“ hat M. Chaine herausgegeben und übersetzt.⁶ Endlich ist hier noch einer Sage zu gedenken, die von den Falaschas in ihre Liturgie aufgenommen ist und noch heute bei Beerdigungen rezitiert wird, die sogenannte Assumptio Mosis, wonach Mose, dem Gott den Freitag als seinen Todestag kundgetan hatte, jeden Freitag Sterbekleider anlegte und noch kurz vor seinem Tod das Rote Meer und

¹ *Die Erzählung der Sibylle: Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. in Wien*, philos.-hist. Kl., Bd. LIII; Wien 1908.

² In der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* XXIV, S. 33 ff.

³ In der Nöldeke-Festschrift S. 893 ff.

⁴ In der *Revue de l'Institut Catholique de Paris* XII, 1907, p. 158 suivv.

⁵ In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1907, pp. 139 suivv., 285 suivv., 380 suivv. (Nach einem vom Verfasser geschenkten Separatabzug; die Fortsetzung ist mir nicht zugänglich.)

⁶ In der *Revue sémitique* 1905, p. 276 suivv.

einen Felsen spaltete. Die äthiopische und Auszüge aus zwei arabischen Rezensionen dieser Schrift hat J. Faïtlovitch samt Übersetzung mitgeteilt,¹ und eine Untersuchung H. Malters² macht es sehr wahrscheinlich, daß die ursprünglich jüdische Sage durch ein arabisches, entsprechend muslimisch gefärbtes Medium nach Abessinien kam.

Die Geschichte von Kirchen und Klöstern wird durch verschiedene Texte aufgehell't. Zu den wichtigsten gehört der von C. Conti Rossini in Text und Übersetzung mitgeteilte³ „Liber Axumae“, dessen erste zwei Drittel von der Entstehung und dem Ausbau der Stadt Aksum, ihren Quellen, Obelisken und Kirchen, Heiligenthronen und -gräbern und von der Zions-Kathedrale und deren Kirchengütern und verschiedenartigen Dedikationen handeln. Den Bericht über den Bau der von der Königin Walatta Gijorgis, genannt Mentewwāb, und ihrem Sohn Ijāsu II. um die Mitte des 18. Jahrhunderts auf dem Inselchen Nārgā im Šānā-See errichteten Dreifaltigkeitskirche, ihre Güter, ihre Bibliothek und die Kirchengeräte und -gewänder veröffentlichte I. Guidi,⁴ der auch Auszüge aus den abessinischen Archiven mitteilte,⁵ die für die Kenntnis der Klöster und ihrer heiligen Geräte, der Mönche und deren Pflichten von Bedeutung sind. B. Turaev gab eine Inhaltsübersicht von einer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfaßten Geschichte des alten Klosters Dabra Libānos (vgl. oben S. 242), seinen Mönchsregeln und Klosterlegenden.⁶ End-

¹ *Mota Musē (la mort de Moïse)*. Paris 1906.

² In der *Monatsschr. f. d. Geschichte u. Wissensch. d. Judentums* 1907, S. 707 ff.

³ *Corpus Script. Christ. Orient., Script. Aeth.*, series altera, tomus VIII; 2 Teile; Parisiis 1909—10.

⁴ In den *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei*, Serie V, Vol. XIV, nos. 9—10, sett.-ott. 1905, p. 233 segg.

⁵ In Vol. III, sez. II der *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche* (Roma 1906), p. 651 segg.

⁶ *Zēnā Dabra Libānos. Povéstvovanie o Dabra-Libanoskom monastyre: Zapiski etc.* XVII (St. Petersburg 1906), p. 345 ff.

lich gehört hierher auch M. Chaines Beschreibung der in der Nähe der Vatikanischen Gärten gelegenen Kirche San Stefano dei Mori, der Stätte eines Klosters, das im 15. und 16. Jahrhundert von äthiopischen Mönchen bezogen war und aus dem, dank der Munifzenz Papst Paulus' III., der berühmte, kostbare erste Druck des Neuen Testaments hervorging. Epitaphien der Mönche und die Klosterregeln nach zwei vatikanischen, aus San Stefano stammenden Mss. sind dieser lehrreichen Abhandlung¹ beigegeben.

Von modernen einheimischen abessinischen Druckschriften religiösen Inhalts ist mir nur die von F. Gallina zum Druck beförderte Sittenlehre in 9 kurzen Kapiteln von Nascheḥ (in Tigrīña) bekannt geworden.² Dagegen ist an Textsammlungen auf mündlichem Wege Wertvolles gewonnen. In erster Linie sind hier die umfangreichen Stücke im Mänsa', dem bestbekannten Tigrēdialekt zu nennen, die Littmann auf seiner Expedition und später noch in Europa (im nahen Verkehr mit einem dorthin gezogenen intelligenten Eingeborenen) sammelte. Davon sind zunächst die Prosatexte und einige Klagelieder mit Übersetzung erschienen.³ Sie führen, wie Th. Nöldeke in einem Überblick über das Werk⁴ hervorhebt, zum Teil in ganz einheimische Anschauungen des abessinischen Barbarenvölkchens, lehren Sitten und Gebräuche der Mänsa' bei Geburt und Tod, Verlobung und Hochzeit und ihre oft wochenlangen Feste kennen und weisen dabei auf die Spuren des altheimischen Heidentums, das unter dem leichten Firniß, sei es der christlichen, sei es der muslimischen Religion lagert: die Be-

¹ In den *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph V* (Beyrouth 1910), p. 1 suivv.

² *Sena Serāt*. Roma 1910.

³ *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia. Tales, customs, names and dirges of the Tigrē tribes*. Vol. I. Tigrē text. Vol. II. English translation. Leyden 1910.

⁴ In ZA XXIV, S. 286 ff.

sänftigung der Toten durch Opfer, die Furcht vor Berg-, Quell- und Baumgeistern, gewisse Speiseverbote, Omina, „Benennungen nach häßlichen oder verachteten Tieren als Versuche, die schadenfrohen Dämonen darüber zu täuschen, daß es sich dabei um Menschen handle“ u. a. m. Von einem andern Teil seiner Sammlungen, der die Sternbilder und ihre Legenden und sonstige astrologische Gebräuche und Berechnungen betrifft, gab Littmann zunächst eine allgemeine Übersicht und eine wörtliche Übersetzung,¹ woraus u. a. deutlich hervorgeht, daß die Sage vom Großen Bären und dem Polarstern, wodurch die arabische Benennung des ersteren als „Leute der Bahre“ aufgeklärt wird, und ebenso die Sage von Kēmā (Plejaden) und ihrem Sohn (Aldebaran), die durchaus das Leben der nord-abessinischen Nomaden widerspiegeln, „von der Erde auf den Himmel übertragen worden sind, nicht umgekehrt.“ Daß sich außer der vorerwähnten Bezeichnung von *ursa major* auch sonst gelegentlich abessinische Parallelen zu altarabischen Gebräuchen und Vorstellungen finden, zeigt Littmann² an den Beispielen des Würfelspiels, des Ohrenschlitzens der Tiere (zur Bezeichnung ihres Schlags) und einer Eulenart (*gān*) als Wohnort der Seele eines Verstorbenen, der bei Lebzeiten gehegte Wünsche oder Absichten nicht erreichte, also als Seelenvogel.

C. Conti Rossini ließ zwei Fortsetzungen der von ihm gesammelten Tigriña-Lieder erscheinen.³ Außer I. Guidi, der eine Reihe amharischer Strophen und kurzer Texte mitteilte,⁴ gab auch E. Mittwoch reichliche „Proben aus amharischem Volksmunde“⁵: eine Anzahl von Sprichwörtern, von denen

¹ In diesem Archiv XI, S. 298 ff.

² In H. Grothes *Beiträge zur Kenntnis des Orients* VI (1908), S. 52 ff.

³ *Canti popolari tigrari*: ZA XVIII, S. 320 ff.; XIX, S. 288 ff.; vgl. *Archiv* VIII, S. 304.

⁴ In den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, Jahrg. X, Abt. II, Berlin 1907, S. 167 ff.

⁵ Ebenda S. 185 ff.

auch J. Faïtlovitch eine Sammlung veröffentlichte,¹ von Scherzen, Rätseln, Wortspielen, Liedern und Anekdoten; eine Beschreibung verschiedener Kinderunterhaltungen, wie von Tanz-, Ball- und Wurfspielen usw.² und eine Zusammenstellung von Erzählungen und Fabeln, die zum Teil aus der volkstümlichen Weltliteratur bekannt, zum Teil aber abessinisches Sondergut sind.³ Mittwoch ist auch die Ausgabe und Erklärung eines „Auszugs aus dem Qoran“ — im ganzen 83 Verse aus 16 Suren — zu verdanken,⁴ den zwei Muhammedaner in Jifāg (östlich vom Sānā-See) anfertigten und Mittwochs Lehrer, Aleka Taje, arabisch und amharisch in die Feder diktierten; dadurch wird ersichtlich, wie weit es den seit Jahrhunderten in der Diaspora lebenden Muslimen Abessiniens gelingt, in das Verständnis der Worte Muhammeds einzudringen.

Neue Gebete der Falaschas hat nach einer von Faïtlovitch vor kurzem auf einer abessinischen Reise erworbenen Sammlung J. Halévy herausgegeben und übersetzt.⁵

¹ *Jaḥabašā tarat. Proverbes abyssins*; Paris 1907. Dazu eine Fortsetzung *Nouveaux proverbes abyssins* in der *Rivista degli Studi Orientali* II, p. 757 segg.

² In den *Mitteilungen des Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin*, Jahrg. XIII, Abt. II, Berlin 1910, S. 107 ff.

³ In denselben *Mitteilungen*, Jahrg. XIV, Abt. II, Berlin 1911, S. 101 ff.

⁴ In denselben *Mitteilungen*, Jahrg. IX, Abt. II, Berlin 1906, S. 111 ff.

⁵ *Nouvelles prières des Falachas: Rev. sémit.* 1911, pp. 96 suivv., 215 suivv., 344 suivv.

4 Geschichte der christlichen Kirche

von **Hans Lietzmann** in Jena

Die bedeutendste Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die uns die letzten Jahre beschert haben, liegt in dem ersten Bande der vierten Abteilung der von P. Hinneberg herausgegebenen „Kultur der Gegenwart“ (Teil I)¹ vor. Wellhausen hat als Einleitung die israelitisch-jüdische Religion — wesentlich im Anschluß an seine bekannten älteren Werke — geschildert. Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum zeichnet Jülicher mit erfrischendem Zutrauen zu der Güte unserer Überlieferung auch in den Anfängen, während Harnack das Verhältnis von 'Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche', d. h. bis auf Theodosius I. darstellt. Hier findet auch die Frage nach dem Verhältnis der synkretistischen Religiosität des ausgehenden Altertums zu der christlichen Religion eine knappe Antwort, während wir bei Jülichers glänzend gezeichnetem Paulusbild die Behandlung des analogen Problems ungern vermissen. Bonwetsch gibt aus der Fülle seiner Kenntnis heraus einen kurzen Überblick über griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche vom vierten Jahrhundert bis zur Gegenwart: aber er muß sich auf 20 Seiten beschränken! Das ist eine unbillige Raumabteilung seitens der Redaktion, die dem abendländischen Katholizismus 230 Seiten zugesteht. Hoffentlich erhält Bonwetsch bei einer Neuauflage Gelegenheit, die gerade religionsgeschichtlich so bedeutsame Frömmigkeit der morgenländischen Kirchen ausführlicher zu schildern. K. Müller, dem in der 1. Auflage auch nur zwei Bogen zugewiesen waren, zeichnet jetzt auf

¹ *Geschichte d. christl. Religion* 2. Aufl. 1909. 18.— M. geb. 20.— M.

breiterem Raum (110 Seiten) „Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter“ wesentlich nach seinem „Grundriß der Kirchengeschichte“, doch leise hie und da korrigierend und in großen Längsschnitten. Die Kirchengeschichte der Neuere Zeit behandeln A. Ehrhard „Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit“ und, mit der Reformation beginnend, E. Troeltsch „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“: dieser letzte Teil ist der ausführlichste (300 Seiten), originellste und temperamentvollste: er hat deshalb in der wissenschaftlichen Literatur am stärksten Beifall und fast noch mehr Widerspruch herausgefordert. Der Band ist eine stolze Leistung, die von dem Geschick und dem Glück des Herausgebers in der Wahl der Bearbeiter ein schönes Zeugnis ablegt: er steht würdig neben den der Altertumswissenschaft gewidmeten Teilen des Gesamtwerkes. Der zweite Band, die „Systematische christliche Religion“¹, zerfällt in eine katholische, von Pohle, Mausbach und Krieg und eine protestantische von W. Herrmann, R. Seeberg und W. Faber bearbeitete Abteilung. Vorausgeschickt ist eine Einleitung „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“ von Troeltsch und ein Nachwort über „die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft“ von H. J. Holtzmann, beides für die Leser dieser Zeitschrift besonders beachtenswert. In ganz großen Zügen zeichnet K. Sell „Christentum und Weltgeschichte“²: die kirchliche Geschichte tritt dabei zurück, es kommt Sell vornehmlich auf die Entwicklung der Religion an, deren Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung besonders aufmerksam verfolgt und fein gezeichnet wird. An Quellenwerken für die Geschichte des älteren Christentums ist in erster Linie das Wiener Kirchenvätercorpus zu nennen. Von der Ausgabe der Werke Augustins sind in drei Bänden die Schriften gegen

¹ 2. Aufl. 09. 6.60 M., geb. 8.— M.

² I. bis zur Reformation, II. seit der Reformation. (= *Aus Natur und Geisteswelt* Nr. 297. 298) 1910. 2.— M.

die Donatisten erschienen, bearbeitet von dem verdienten Herausgeber des Cassian und Victor Vitensis, Petschenig.¹ Inhaltlich spiegeln diese Schriften den Kampf Augustins gegen die schon seit einem Jahrhundert Afrika spaltende Partei der Bauern, Schwärmer und Rigoristen wieder, die im Gegensatz zur entwickelten Kirche altertümliche Anschauungen, Sitten und Unsitten zähe festhielten: für Augustins Entwicklung zum Vorkämpfer des katholischen Kirchentums sind sie hochbedeutend. Die ersten beiden Bände vereinigen die meist umfangreichen Schriften, die in der Zeit von 393 bis etwa 406 entstanden sind; darunter steht an erster Stelle der akrostichische, silbenzählende Psalmus contra Donatistas, das einzige Denkmal Augustinischer Dichtkunst. Der dritte Band bringt die vor und nach der entscheidenden Collatio cum Donatistis von 411 entstandenen Schriften und die reichhaltigen Indices zu den drei Bänden. Vergleicht man den Index nominum et rerum mit dem der Maurinerausgabe, so sieht man deutlich den Fortschritt, und auch das wird zu billigen sein, daß z. B. s. v. 'baptismus' nur eine Reihe der wichtigsten Stellen notiert ist, während die Mauriner auf 6 Foliospalten engsten Druckes wohl so ziemlich alle Stellen angeben, an denen überhaupt von der Taufe geredet wird. Ebenso macht der Index verborum einen vortrefflichen Eindruck. Die Überlieferung der Texte ist bei der Mehrzahl der Schriften nicht besonders gut und ruht auf relativ jungen Handschriften: nur die sieben Bücher de baptismo und die Schrift contra partem Donati post gesta basieren auf Handschriften des VI. Jahrhunderts. Dafür ist der als kirchengeschichtliches Aktenstück höchst wichtige Breviculus collationis, ein vollständiger Auszug aus dem sonst nur zum ersten Drittel erhaltenen Protokoll der entscheidenden Disputation von 411, nur noch durch die Amerbachsche Ausgabe überliefert: leider hat bei dieser Schrift Petschenig seine gewohnte und sonst

¹ Bd. 51 (13 M.). Bd. 52 (20 M.). Bd. 53 (15 M.). Leipzig, Freytag. 1908—10.

in diesen Bänden reichlich bewiesene Sorgfalt verlassen.¹ A. Goldbachers schöne Ausgabe der Briefe Augustins ist mit dem eben erschienenen Bande², der epist. 185—270 enthält, zu Ende gebracht: nur die Praefatio, welche über die Überlieferung orientieren wird und die höchst interessant zu werden scheint, steht noch aus. Damit ist eine der wichtigsten und lebensvollsten Quellen zur Geschichte des abendländischen Christentums in neuer Bearbeitung vorgelegt, und es ist ein glückliches Geschick, daß gleichzeitig der erste Band (epist. 1—70) der Hieronymusbriefe³, von I. Hilberg besorgt, ans Licht getreten ist. Ganz intime Briefe sind freilich bei Hieronymus kaum und auch bei Augustin nur selten zu finden, und die Empfindung, daß nicht nur für den Adressaten geschrieben wird, ist bei der weitaus größten Zahl vorherrschend. Sind ja doch nicht wenige dieser Schreiben umfangreiche Abhandlungen exegetischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen Inhalts und von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt gewesen; aber auch in den mehr briefmäßigen Stücken vermag keiner der beiden Kirchenväter sich so ganz menschlich zu geben, wie es Paulus fast in jedem Gemeindebriefe tut. Trotzdem treten die Persönlichkeiten wundervoll plastisch heraus: der mächtige Prediger und Seelsorger Augustin, dem die Religion sein Lebenselement geworden ist und dem alles andere nur Mittel zum Zweck ist: und auf der anderen Seite der kluge Beichtvater und gelehrte Professor von Bethlehem mit seinem Kultus der Virginität und seinem soliden Wissen, durch das er seine Briefe der *philologia sacra* wie profana gleich wertvoll gemacht hat, und das ihm zuweilen das Bewußtsein der Überlegenheit über Augustin verleiht. Die Werke seines früheren Freundes und nachmals so bitter gehaßten Gegners Rufinus beginnen nun auch in der Wiener Sammlung

¹ S. Gerhard Loeschcke in der *Deutschen Lit. Ztg.* 1910. Nr. 41. S. 2576.

² Bd. 57 des *Wiener Corpus*: 1911. 21.— M.

³ Bd. 54. 1910. 22.50 M.

zu erscheinen: unter Benutzung der Vorarbeiten von Wrobel hat Engelbrecht zunächst die Übersetzung von neun Predigten des Gregor von Nazianz herausgegeben, welche Rufin etwa 400 in Aquileja angefertigt hat, und die sehr schnell im Abendlande Verbreitung fand. Zahlreiche Handschriften geben von der auch im Mittelalter fortdauernden Beliebtheit dieser Arbeit Kunde, aber gedruckt ist sie nach 1522 nicht wieder. Der ursprünglich von der Wiener Akademie in Aussicht genommene Bearbeiter Wrobel hat unsägliche Mühe auf das Sammeln der Collationen verwendet, Engelbrecht hat ihm mit Recht die Beschränkung auf fünf typische Codices des IX.—XII. Jahrhunderts empfohlen und dann, als bald nach Beginn des Druckes der Tod den greisen Editor abrief, selbst die Herausgabe übernommen und ausführliche Prolegomena und Register beige-steuert. Die Feststellung des Textes muß durch eklektisches Verfahren bewirkt werden, wobei natürlich das griechische Original vielfach die Entscheidung gibt: der Gewinn für den Gregortext ist nach E.s Urteil ganz minimal. Vielleicht wird er etwas größer, wenn wir erst die Varianten der Gregorüberlieferung kennen werden. Nach diesem großen, rein der Wissenschaft dienenden Unternehmen ist rühmend eine Quellensammlung für Studenten zu nennen, die unter der Leitung von Hemmer und Lejay bei Picard in Paris seit 1907 erscheint.¹ Die einzelnen Bändchen

¹ *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme publiés sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay.* Paris, Picard. Preis des Bändchens 3—4 frs. Mir liegen vor: Außer den unvermeidlichen Pères apostoliques in drei Bändchen (I. Didache Barnabasbrief von Hemmer u. a., II. Clemens Romanus von Hemmer, III. Ignatius, Polycarp von A. Lelong): Grégoire de Nysse discours catéchétique von L. Meridier. Philon comm. allégorique des saints lois von E. Bréhier, besonders dankenswert Justin dialogue avec Tryphon (2 Bde.) von G. Archambault. Aber direkte Konkurrenz zu der Krügerschen Sammlung wie Labriolles, Tertullien de paenitentia, de pudicitia und de praescriptione haereticorum ist so wenig schön wie Grapins' Nachdruck der Schwartzschen Ausgabe der Eusebianischen Kirchengeschichte, da doch von dieser eine billige Editio minor vorliegt.

geben eine zuweilen sehr ausführliche Einleitung, sodann den Text mit französischer Übersetzung daneben, kurze Anmerkungen meist sachlicher, gelegentlich auch textkritischer Art, schließlich Register. Aus der Krügerschen Sammlung sind Preussens Tertullianschriften (I 2 de poenitentia, de pudicitia; I 3 de praescriptione haereticorum) in neuer Auflage erschienen. Ein Sammelwerk ist auch die Anthologie lateinischer geistlicher Dichtung, die der unermüdliche Guido Maria Dreves unter dem Titel „Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung“¹ zusammengestellt, und deren Herausgabe sein Mitarbeiter Cl. Blume nach Dreves' Tode übernommen hat. Aus der erdrückenden Fülle des Materials, das in den mehr als 50 Bänden der „Analecta hymnica medii aevi“ aufgespeichert ist, bringt dies Werk eine sehr reichhaltige Auswahl. Band I gibt die Hymnen von 109 bekannten Verfassern, von Hilarius († 366) bis zu Johannes Mauburnus († 1503) in chronologischer Ordnung, der zweite Band legt anonyme Hymnen nach den Zeiten des Kirchenjahres geordnet vor: die ganze Sammlung enthält fast tausend einzelne Lieder, jedes mit kurzer Notiz über die Quelle, eventuell Literaturverweisen und biographischer Einleitung. Proben frühbyzantinischer Kirchenpoesie bietet die 15 Hymnen, liturgische Stücke und Kontakien enthaltende Auswahl von P. Maas.²

An neuen Funden auf dem Gebiete der alten Kirche muß in erster Linie das Buch der Oden Salomos³ genannt werden, das sofort eine fast unübersehbare Literatur hervorgerufen hat: eine nähere Würdigung gehört in den Rahmen des neutestament-

¹ 2 Bde. Leipzig: Reisland 1909. 18.— M.

² P. Maas *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* I, anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhunderts. 0.80 M. (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 52/53).

³ Ein jüdisch-christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem Syrischen übers. von Joh. Flemming. Bearbeitet u. herausg. v. A. Harnack 1910 (in Texte und Unters. hrsg. v. Harnack u. Schmidt. III. Reihe V 4). 4.50 M. Handausgabe von Ungnad u. Staerck (Kleine Texte Nr. 64) Bonn 1910. 0.80 M.

lichen Berichtes. Hier mag der Aufsatz Gressmanns¹ genannt werden, der die fraglichen Poesien richtig als Produkte einer stark christianisierenden Gnosis faßt; er trifft darin mit Wendland zusammen, der in der 2. Aufl. seiner hellenistisch-römischen Kultur² das neue Odenbuch ähnlich wertet. Aus den Papyri des Berliner Museums haben C. Schmidt und W. Schubart einen Band altchristlicher Texte³ herausgegeben. Der Inhalt ist ziemlich bunt: Zwei Anthologien, aus den Basiliusbriefen die eine, aus Gregors v. Nyssa vita Mosis die andere, beide schon früher von Landwehr ediert. Ein wundervoll geschriebener Osterfestbrief des alexandrinischen Patriarchen Alexander aus der Zeit um 720 mit monophysitischer Polemik. Sodann einige Hermasfragmente und — bisher ein Unicum — ein Stück Ignatius. Schließlich Reste aus einem altchristlichen Gebetbuch und eine Reihe z. T. ganz interessanter Kleinigkeiten. R. Reitzenstein⁴ hat gleich nach Erscheinen dieser Ausgabe einen wesentlichen Punkt berichtigt und später in einer sehr ausführlichen Rezension⁵ zu einer Reihe von Problemen, die der neue Fund aufwirft, Stellung genommen. Zunächst behandelt er in sorgfältiger Interpretation die Lesarten des Ignatiuspapyrus, den er im Gegensatz zu den Herausgebern mehr negativ wertet: dabei werden mancherlei Fragen der altchristlichen Theologie berührt, nebenbei auch zu Harnacks Absage an die moderne religionsgeschichtliche Forschung⁶ Stellung genommen. Sodann wird das Gebetbuch behandelt. Reitzenstein hatte die von den Herausgebern nicht bemerkte Tatsache festgestellt, daß mitten unter den christlichen Gebeten sich das Schlußgebet aus dem hermetischen Poimandres befindet:

¹ *Internat. Wochenschrift* v. 22. Juli 1911.

² *Handbuch z. Neuen Test.* I² S. 185. Tübingen, Mohr 1912.

³ *Berliner Klassikertexte* Heft VI: *Altchristliche Texte* bearb. v. C. Schmidt u. W. Schubart. Berlin, Weidmann 1910. 10.— M.

⁴ *Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1910. S. 324 ff.

⁵ *Göttingische Gel. Anz.* 1911. S. 537—568.

⁶ Siehe unten S. 277.

die Frage, wie denn das überhaupt möglich sei, beantwortet er in der Rezension ausführlich. Zunächst stellt er noch einmal die Gründe zusammen, welche gegen eine Beeinflussung der hermetischen Literatur durch das Christentum sprechen. Sodann erörtert er kurz den Einfluß der griechischen Philosophie, unter Vorlegung eines hübschen Beispiels. Schließlich wird das Eindringen des hermetischen Gebetes in eine christliche Sammlung durch den Hinweis darauf begreiflich gemacht, daß es sich nicht um ein liturgisches Gemeindebuch handelt. Vielmehr hat ein Christ sich zum Privatgebrauch Gebete zusammengestellt, und dabei auch dieses ihm nicht etwa durch das Corpus Hermeticum, sondern als Einzelgebet bekannt gewordene Stück arglos eingegliedert. „An dem Gebet an sich, dessen Kraft und Schönheit noch wir empfinden, mochte dann der christliche Redaktor so wenig Anstoß nehmen, wie es jetzt hervorragende Theologen getan haben.“ Unter den von J. Bick¹ behandelten Palimpsesten der Wiener Hofbibliothek nehmen das Interesse des Kirchenhistorikers in Anspruch zunächst altlateinische Bruchstücke der Apostelgeschichte sowie der Briefe des Jacobus und Petrus (Codex 5), die nach Tischendorf und White nochmals neu verglichen und sauber abgedruckt sind. Bedeutsamer ist ein Text, den Bick als „ein apokryphes Sendschreiben der Apostel“ bezeichnet: C. Schmidt² hat erkannt, daß die zweite Hälfte dieses Stückes wirklich ein Apostelbrief ist, zu dem es eine koptische Parallele gibt, E. v. Dobschütz³ sah, daß die erste Hälfte des Textes ein Bruchstück der bisher nur höchst unvollkommen edierten Thomasapokalypse war, und E. Hauler⁴ hat darauf die beiden Partien einer erneuten Unter-

¹ *Wiener Palimpseste* herausg. v. Joseph Bick. Wiener Sitzungsber. phil.-hist. Kl. Bd. 159. Abh. 7.

² *Berl. Sitzungsber.* 1908. S. 1047—56.

³ Seine Mitteilungen bei Hauler s. Anm. 6, vgl. auch *Theol. Lit.-Ztg.* 1908, 437 ff.

⁴ „Zu den Bruchstücken der Thomasapokalypse“ in *Wiener Studien* 1908. Bd. XXX 2 S. 308—339.

suchung unterzogen, die Lesungen sichergestellt, Lücken ergänzt und gezeigt, daß wir in dem Palimpsest eine den sonst bekannten Handschriften gegenüber originalere Fassung vor uns haben. Vom I. Clemensbrief besaßen wir eine Übersetzung in achmimischer Mundart in einem Berliner, von C. Schmidt herausgegebenen Papyrus. F. Roesch¹ bringt nun aus einem Straßburger Papyrus eine zweite achmimische Übersetzung. Beiden Zeugen liegt dieselbe griechische Textform zugrunde, die sich durch das Ausscheiden der beiderseitigen Sonderfehler jetzt herstellen läßt. Dies zu tun und den Wert dieses neuen Zeugen richtig einzuschätzen, bleibt auch nach Roeschs Edition eine ungelöste Aufgabe. Dokumente der Gnosis bringt Wolfgang Schulz² dem modernen Publikum in deutscher nicht immer einwandfreier³ Übersetzung. Die Referate vor allem des Hippolyt, dann des Irenaeus, Texte aus apokryphen Apostelakten, Poimandres, „Mithrasliturgie“ u. a. werden in recht geschickter Bearbeitung und Stilisierung vorgelegt. Eine Anleitung zum Verständnis folgt jedem Text, dem Ganzen ist eine ausführliche Einleitung vorangeschickt, welche aber die breite synkretistische Basis der Gnosis nicht genügend zur Geltung bringt und deshalb kein richtiges historisches Verständnis der Gesamterscheinung vermittelt. Wer einen guten Überblick über die gnostischen Probleme wünscht, der lese Bousset Artikel „Gnosis und Gnostiker“ im nächst bevorstehenden Bande der Paulyschen Enzyklopädie⁴. Pfade, die vom Wege des Durchschnittstheologen weit abführen, bahnt G. Heinrici in zwei Abhandlungen der

¹ Bruchstücke des ersten Clemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Univ.-Bibl. herausgegeben von F. Roesch. Straßburg. 1910. 20.— M.

² W. Schulz *Dokumente der Gnosis*. Jena, Diederichs 1911. 8.— M.

³ Vgl. Stählin in d. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1910. S. 1202 ff. Koetschau in *Theol. Lit.-Zig.* 1911. S. 649 ff.

⁴ Paulys *Real-Enzyklopädie*. Neue Bearbeitung VII 2 S. 1502 bis 1547.

Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften¹. An Homer zuerst hat sich die gelehrte Exegese der Griechen gebildet, ist zur Wissenschaft erwachsen, dann Schulweisheit geworden und hat schließlich auch mit ernstem und scherzhaftem Frage- und Antwortspiel den Scharfsinn der Leser auf die Probe gestellt. Die griechische Bibel hat dies als Erbe übernommen, und auch an ihr hat sich gläubige Gelehrsamkeit und fürwitziges Alleswissenwollen in den gleichen Formen geübt. Das schwere Rüstzeug gelehrter Kommentare wurde in Stücke zerschlagen oder exzerpiert und mit verwandtem Material zu den exegetischen Sammelwerken verarbeitet, die wir Catenen nennen. Aber wem diese dicken Wälzer noch zu gelehrt und zur Benutzung zu umständlich waren, der griff zu den in Frage und Antwort abgefaßten Aporienbüchern: hier braucht man nicht lange zu suchen; sie enthielten nur was interessant war. Knapp und klar folgt Frage auf Frage, pünktlich erhält jede Frage ihre Antwort. Dieser bisher völlig vernachlässigten Literatur, die für die Kenntnis der Durchschnittsbildung und die geistigen wie theologischen Interessen der griechischen Kirche von bedeutendem Wert ist und auch inhaltlich viel Nützliches für den Religionsforscher gibt, widmet Heinrici seine Untersuchung und ediert eine Reihe der wichtigsten Texte.

Eine das gesamte Material umfassende „Geschichte der altchristlichen Literatur“ von den Anfängen bis ins VI. Jahrhundert hat H. Jordan² soeben vollendet. Er betont nachdrücklich, daß nicht die Inhalte und nicht die Verfasser der Literaturwerke Gegenstand der Literaturgeschichte sei, daß dieselbe vielmehr eine Geschichte der Formen sein müsse. So ist

¹ *Phil. hist. Kl.* Bd. XXVII Nr. 24. Zur patristischen Aporienliteratur. 1909 1.— M. und Bd. XXVIII Nr. 8 Griech.-Byzant. Gesprächsbücher u. Verwandtes. 1911. 3.60 M.

² H. Jordan *Geschichte d. altchristlichen Literatur* Lpz. Quelle & Meyer. 1911. 16.— M. geb. 17.— M. Der Preis ist unangemessen hoch (fast 50 Pf. für den Bogen) und wird das Buch vor allem den Studenten fernhalten.

denn sein Werk unter diesem Gesichtspunkt disponiert: Prosa: 1. Erzählungen und Geschichtsbücher, 2. Briefe, 3. Apokalypsen, 4. Reden und Predigten, 5. die Apologie, 6. der Dialog, 7. die Streitschrift, 8. Abhandlungen, 9. die Formen der Literatur der kirchlichen Ordnungen, 10. Symbole und Glaubensregeln, 11. die Formen hermeneutischer und kritischer Literatur, 12. die Übersetzungs- und Überlieferungsliteratur nebst zwei Anhangskapiteln: 13. die Sentenz, 14. Inschriften. Poesie: 1. das religiöse und kirchliche Lied, 2. die anderen Dichtungsformen. Über die Berechtigung einer derartigen Einteilung entscheidet nicht die theoretische Erörterung, sondern nur die Ausführung. Und da zeigt sich klar und deutlich der Vorzug, daß die Entwicklung der einzelnen Literaturgattung wirklich im Zusammenhang dargestellt werden kann und nicht, wie bei der Disposition nach den Verfassern, ganz heterogene Dinge zusammen behandelt werden müssen. Aber die Sache hat ihre sehr unerfreuliche Kehrseite: zunächst verschwinden die großen Persönlichkeiten der Autoren vollkommen, nur die kleinen Spezialisten kommen zu ihrem relativ kümmerlichen Recht. Jordan hat durch einen Paragraphen über die „literarischen Persönlichkeiten“, den er vorausschickt, dem Übelstand abzuhelpen gesucht, was natürlich so nicht möglich ist. Zweitens treten die großen Perioden mit ihren gemeinsamen Eigentümlichkeiten nicht scharf heraus. Ein plastisches Bild der treibenden literarischen Kräfte des zweiten etwa im Gegensatz zum vierten Jahrhundert kann niemand aus einer solchen glatt durchgehenden Darstellung gewinnen, das kann auch durch einen Paragraphen über „die kulturellen und literarischen Schichten“ nicht ersetzt werden. Jordan bemüht sich ehrlich und von durchaus richtigen Gesichtspunkten aus, den Leser zu belehren und ihn zum Verständnis der Probleme anzuleiten: aber der architektonische Aufbau des Ganzen erzielt nicht die notwendige Wirkung. Souveräne Inkonsequenz ist bei all solchen Dingen das einzig mögliche: nur sie kann das Problem einer wirkungsvollen, sachgemäßen Einteilung der

altchristlichen Literaturgeschichte lösen. Im übrigen zeugt das Buch von großem Fleiße und dem eifrigen Bemühen, die reiche moderne Literatur bis zum jüngst erschienenen Werk heranzuziehen und durch geschickte Auswahl und bequeme Anordnung dem Leser die eigene Arbeit zu erleichtern. Auch die Art, die Probleme anzufassen und das Werden und Wachsen der christlichen Literatur zu begreifen, trifft das Richtige und sticht wohltuend von der gerade auf diesem Gebiet noch vielfach üblichen Beschränktheit ab. Wenn mich das Buch als Ganzes doch nicht befriedigt, so liegt der Grund dafür darin, daß es nicht genügend in die Tiefe geht, nicht genug substantielle Nahrung bringt. Über die Rhetorik des Gregor v. Nazianz — (um ein Beispiel für viele zu nennen) lesen wir nur (S. 202): „Hier waren höchste Künstelei und das, was wir ‘Schwulst’ nennen würden, mit allen sanften und gewaltigen Tönen echter Beredsamkeit verbunden.“ Wir wünschen aber in einer Literaturgeschichte, die so energisch Nachdruck auf die Behandlung der Form legt, die Kunstmittel dieses Mannes im einzelnen genannt und gewürdigt zu bekommen: und das geschieht nirgendwo in ausreichender Weise. Eine Erörterung über Reim und Prosa, Rhythmus, Meyersches Klauselgesetz, Periodenbau u. dgl. sucht man vergebens, von Topik, Inhaltsschemata usw. ganz zu schweigen. Wie man altchristliche Literaturgeschichte behandeln muß, hat P. Wendland in dem Kapitel über „Christliche Apologetik“¹ gezeigt: hält man die entsprechende Partie Jordans (S. 211—242) daneben, so wird man begreifen, was ich bei ihm vermisste. Eine neue Zeitschrift, das *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*², redigiert von P. Labriolle, erscheint seit dem 1. Januar 1911: die vorliegende Probenummer bringt Aufsätze von Labriolle „Mulieres in ecclesia taceant“, Batiffol über die Grabschrift des Bischofs Eugenios v. Laodicea und Wilmart, der einen altertümlichen

¹ Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur* S. 150—160.

² Paris, Lecoffre; Abonn. für Ausland 7 Fr.

exegetischen Tractat über das Gleichnis von den 10 Jungfrauen ediert. Es folgen Miscellen, Rezensionen und kleine bibliographische Notizen. An literaturgeschichtlichen Monographien ist zu nennen das Programm von K. Jagelitz¹, der für Lactanz als Verfasser der Schrift *de mortibus persecutorum* eintritt. A. Elter² versucht den Dialog des Minucius Felix literarisch begreiflich zu machen als eine Art *Consolatio* für die Hinterbliebenen und Freunde des kürzlich verstorbenen Octavius: ihm zum Gedächtnis ist ein tatsächlich in Ostia stattgehabtes Gespräch aus der Erinnerung reproduziert und literarisch stilisiert worden. Wie wenig aber Minucius als Persönlichkeit zu bedeuten hat, zeigt gelegentlich der Schilderung eines Größeren Richard Heinze. In seiner Abhandlung über Tertullians *Apologeticum*³ erhalten wir eine bis in alle Einzelheiten dringende Analyse dieser Schrift, welche als Apologie in den Formen einer Verteidigungsrede vor Gericht den Schriftsteller Tertullian als den „genialen Advokaten der Sache, an die er glaubt“, besonders lebendig kennen lehrt. Mit der Untersuchung der Arbeitsweise Tertullians ist der Vergleich der ihm bekannten griechischen Apologeten organisch verbunden, und die Art der Behandlung analoger Gedanken bei Minucius Felix läßt diesen als den Unselbständigen, von Tertullian Abhängigen erscheinen. Besonders beachtenswert ist, daß Heinze der von Mommsen aufgestellten und allgemein akzeptierten Theorie, nach welcher das Christenbekenntnis resp. der Religionsfrevel überhaupt als *crimen maiestatis* angesehen wurde, den Boden entzieht (S. 333 ff.), und auch die Ansicht vom Fehlen eines eigentlichen Prozeßverfahrens, an dessen Stelle nur polizeiliches Einschreiten (*coörcitio*) getreten sei, als nicht gerechtfertigt ablehnt (S. 292,3).

¹ K. Jagelitz Über den Verfasser der Schrift *de mortibus persecutorum*, Wiss. Beilage z. *Jahresber. der vierten Städt. Realschule zu Berlin*. Ostern 1910. Berlin, Weidmann. 1.— M.

² Anton Elter *Prolegomena zu Minucius Felix*. Bonn, Georgi 1909.

³ *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Klasse.* 1910 Bd. 62 Heft 10. 6.60 M.

In diesem Zusammenhange sei auf Guimets¹ Aufsatz hingewiesen, der das Verhältnis zwischen Christen und Staat als beiderseitiges „Mißverständnis“ (malentendu) begreiflich zu machen sucht, und auf Schönaichs² Untersuchung über die erhaltenen „libelli“ vor 250 und den Charakter der Decianischen Verfolgung. Dem um 800 lebenden Bischof Theodor Abu Qurra, von dem wir eine Reihe griechischer Traktate besitzen, widmet als dem ersten christlichen arabischen Schriftsteller G. Graf³ eine Monographie, der elf arabische Traktate in deutscher Übersetzung beigegeben sind.

Die Entstehung der christlichen Kirche schildert mit solider Gelehrsamkeit und in eleganter Form P. Batiffol⁴ vom Standpunkt des Katholiken aus: es ist ein Vergnügen, seinen scharfsinnigen Darlegungen zu folgen und zu sehen, wie er protestantischen Vorurteilen und protestantischer Geschichtsanschauung häufig mit Erfolg zu Leibe geht. Nicht minder lehrreich ist es, die Stellen aufzuspüren, an denen der katholische Apologet über den Historiker den Sieg davonträgt und ihn die erforderlichen Hilfskonstruktionen vornehmen heißt. Ein gutes Beispiel liefert die Behandlung der Didache (S. 113): „Die Didache bezeugt die Teilnahme der ‘Hirten’ an der Lehrautorität der Kirche: Verachtet nicht die Bischöfe und Diakonen, denn sie sind für euch durch ihr Ansehen gleich den Propheten und Lehrern (15, 2).“ Aber der Text besagt „Wählet euch nun Bischöfe und Diakonen würdig des Herrn, Männer von mildem Sinn, ohne Gewinnsucht, wahrhaftig und erprobt. Denn auch

¹ E. Guimet *Les Chrétiens et l'empire Romain*. Paris, Nouvelle Revue 1909.

² G. Schoenaich *Die libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius*, Glogau, Hellmann. 1910.

³ Georg Graf *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân* (ca. 740—820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (= Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch X, 3/4). Paderborn, Schöningh. 1910. 12.— M.

⁴ Pierre Batiffol *Urkirche und Katholizismus*. Übersetzt und eingeleitet von F. X. Seppelt. Kempten, Kösel 1910. 4.50 M.

sie (καὶ αὐτοὶ) leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Verachtet sie also nicht, denn sie haben eine Ehrenstellung unter euch neben den Propheten und Lehrern (μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων).“ Das besagt klipp und klar, daß die Teilnahme am Propheten- und Lehramt bei Bischöfen und Diakonen etwas Sekundäres ist, eine Tätigkeit, die sie zu ihrer eigentlichen auch noch übernehmen, offenbar wenn geeignete Propheten und Lehrer nicht vorhanden sind. Auch ist es falsch, die Propheten als Wandermisionare zu bezeichnen: das ist ja eben das Charakteristische, daß zwar die Apostel unstet wandern, die Propheten und Lehrer aber sich in der Gemeinde niederlassen. Der modernistische Katholik J. Schnitzer¹ untersucht mit den Mitteln der modernen wesentlich protestantischen Kritik die Frage, ob Jesus das Papsttum gestiftet habe und verneint sie: die Worte Matth. 16, 18. 19 sucht er als eine um 190 in Rom erfolgte Interpolation nachzuweisen. Der bisherige Braunsberger Lyzealprofessor Hugo Koch² hat in ähnlicher Weise eine Abrechnung mit seiner Kirche gehalten in einer Studie über Cyprian und der römische Primat, in der er unter ausführlichem Eingehen auf die katholische Literatur den episkopalistischen Kirchenbegriff des karthagischen Bischofs entwickelt: das hat ihm natürlich sein Lehramt gekostet. Ein hervorragendes kirchengeschichtliches Werk hat in Abbé Duchesne Untersuchungen der alten französischen Bischofslisten³ eine zweite Auflage erlebt. Der vorliegende erste Band behandelt eine Reihe grundlegender Fragen. Zunächst betont Duchesne die auffällige Tatsache, daß die historisch brauchbaren unter den gallischen Bischofslisten — und es sind gar nicht

¹ Jos. Schnitzer *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Augsburg, Lampart & Co. 1910. 1.— M.

² G. Koch *Cyprian und der römische Primat*. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. (Texte u. Unters. hrsg. v. Harnack u. Schmidt. 35, 1) Lpz. Hinrichs. 1910. 5.50 M.

³ L. Duchesne *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. I. Provinces du sud-est. 2. éd. Paris, Fontemoing. 1907.

so wenige — sämtlich in relativ später Zeit anfangen. Lyon allein beginnt im 2. Jahrhundert, Toulouse, Vienne, Trier, Reims erscheinen Mitte des 3. Jahrhunderts, gegen 300 sieben andere Städte, alle anderen beginnen die Bischofsreihe erst mit Männern, welche dem 4. Jahrhundert angehören. Nachdem Duchesne noch darauf hingewiesen hat, daß in Oberitalien anscheinend die Sache ähnlich liegt, schlägt er eine Lösung vor. In ältester Zeit mag überhaupt nur in Lyon ein Bischof gewesen sein, welcher in die übrigen Gemeinden Presbyter delegierte, die ihm sämtlich unterstellt waren. Allmählich bildeten sich weitere Zentralen mit bischöflicher Spitze und langsam drang eine größere durch Aufstellung eigener Bischöfe sich bekundende Selbständigkeit der verschiedenen Städte durch. Diesen Entwicklungsprozeß nimmt Duchesne aber nicht nur für Gallien, sondern für die Kirche überhaupt an (S. 45). Harnack hatte in seiner Mission und Ausbreitung des Christentums (1902) S. 319ff. dieser bereits in der 1. Auflage vorgetragenen Hypothese Duchesnes nachdrücklich widersprochen: Duchesne hält seine These aufrecht; aber mit dem ihm von Harnack abgerungenen Zugeständnis, daß „Eusèbe est coutumier de ce langage peu précis“ (S. 44 Anm.) ist diejenige Stelle beseitigt, welche den stärksten Beweis für die Theorie zu liefern schien: wieviel Wahres trotzdem darin stecken mag, bedarf einer erheblich weiter greifenden Untersuchung. Es folgt sodann eine Übersicht über die kirchliche Geographie Süd-Galliens, eine Darstellung der Primatskämpfe von Arles, sowie eine Untersuchung der Quellen für die Bischofsgeschichte von Vienne: der *liber episcopalis Viennensis ecclesiae* wird auf S. 178—203 kritisch ediert. Und nun kommen Stadt für Stadt die Listen der Bischöfe mit den über die einzelnen erhaltenen Nachrichten unter Verweis auf die Quellen. Seinen Artikel „Kirchliche Verfassung“ in Haucks Realenzyklopädie hat Harnack¹ in etwas erweiterter Gestalt

¹ A. Harnack *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*. Leipzig, Hinrichs 1910. 6.60 M.

mit einer Abwehr gegen Sohms¹ Kritik seiner Theorie verbunden und mit einigen Anhängen versehen als Buch erscheinen lassen. Unter diesen letzteren sei hervorgehoben eine „Untersuchung über den Ursprung der trinitarischen Formel“, welche im stark betonten Gegensatz zu Usener „das Problem in festen Grenzen hält, jede Rücksicht auf babylonische, griechische oder kamtschadalische Dreiheiten vermissen läßt und die Formel in ihrer Entstehung als religiös-christliche und antijüdische zu begreifen unternimmt“ (S. 197f.): zum Teil aus diesem Grunde kann ich die gebotene Lösung nicht für erschöpfend halten. Einen Beitrag zur antiken Kulturgeschichte bietet die hübsche, reichlich mit Quellen- und Literaturbelegen versehene Studie von A. Steinmann² über Sklavenlos und alte Kirche. Nachdem er die traurige, rechtlose Lage der Sklaven in der alten Welt auseinandergesetzt hat, zeigt Steinmann, welche Elemente der altchristlichen Predigt diesem Stande zugute kommen mußten: das Problem hätte nur über den zu engen Rahmen der neutestamentlichen Quellen hinaus weitergeführt werden müssen. Der frühere armenische Patriarch von Konstantinopel, M. Ormanian³, hat in großen Zügen einen Gesamtüberblick über die armenische Kirche geschrieben: ihre Geschichte und Lehre, Hierarchie und Disziplin, Liturgie und Literatur werden in außerordentlich geschickter Weise knapp dargestellt und dem modernen Westeuropäer begreiflich und sympathisch zu machen gesucht. Es steckt ein gut Stück nationalistisch-armenischer Werbearbeit in dem lehrreichen Buch.

Die Geschichte des kirchlichen Dogmas hat zunächst eine Neuauflage von A. Harnacks⁴ Hauptwerk zu verzeichnen.

¹ R. Sohm *Wesen und Ursprung des Katholicismus*. Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. Bd. 27, Heft 10. Lpz. 1909. 2.40 M.

² A. Steinmann *Sklavenlos und alte Kirche*. M.-Gladbach, Volksverein. 1.20.

³ Malachia Ormanian *L'église Arménienne*. Paris, Leroux 1910.

⁴ A. Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Vierte neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage. 3 Bde. Tübingen, Mohr. 1909—10. 34.— M.

Über die Bedeutung dieses Werkes braucht kein Wort mehr gesagt zu werden: ist doch die ganze moderne dogmengeschichtliche Forschung unter seinem Einfluß entstanden und die Anerkennung des von Harnack hier Geleisteten wird auch im Lager der theologischen und konfessionellen Gegner willig gezollt. Die neue Auflage, auch äußerlich glänzend ausgestattet, bedeutet keine völlige Umarbeitung — es ist nicht eine Darstellung der Dogmengeschichte, wie sie Harnack jetzt schreiben würde —, wohl aber eine sorgfältige Revision der früheren, die auch den Text gelegentlich stark verändert, am meisten aber in den Anmerkungen zu spüren ist, wo der literarische Ertrag der seit der 3. Aufl. verflossenen 16 Jahre reichlich verwertet wird. Harnack setzt sich also hier mit der ganzen neueren dogmengeschichtlichen Arbeit, und zwar gelegentlich ziemlich eingehend, auseinander. Für den Leserkreis dieser Zeitschrift ist es von besonderem Interesse, daß Harnack die moderne religionswissenschaftliche Methode nicht nur schroff ablehnt, sondern auch an keinem Punkte einer ins einzelne gehenden Beachtung würdigt. Die Sätze über die Dunkelheit des Ursprungs „einer Reihe wichtiger und unwichtiger christlicher Vorstellungen, Ideen und Gebräuche“ — wozu Taufe, Verbreitung des Glaubens an die Jungfrauengeburt, Koordination von Taufe und Abendmahl, ja die Christologie in ihrem tiefsten Grunde gerechnet werden — stehen in der 4. Auflage (I 152) fast genau so wie vor 24 Jahren in der ersten, nur daß sie jetzt durch die Anmerkung erläutert werden: „Die Versuche, die neuerlichst gemacht werden, die Erklärung aus der vierten Dimension zu holen, d. h. aus Erscheinungen, die zum Teil noch dunkler sind als das zu Erklärende, zum Teil erst postuliert werden müssen, werden durch die Cooperation philologischer Gelehrter nicht eindrucksvoller.“ So werden (I 113₁) alle Ableitungen der Jungfrauengeburt aus antiker (griechischer und orientalischer) Mythologie abgelehnt und als „naheliegende und vollkommene Erklärung“ auf die Stelle Jesaias 7, 14 verwiesen. Nur den spärlichen

Gebrauch, der in den Ausführungen über die Entstehung des Dogmas von der Liturgie gemacht wird, rechtfertigt Harnack gegenüber den „modernsten Vorstellungen von Religionsgeschichte“ in einem kleinen Exkurs (I 806—8). In der einleitenden Übersicht über die Arbeit der Gegenwart fallen scharfe Worte gegen die durch Useners und anderer Gelehrter Forschungen wachgerufene „religionsgeschichtliche Schule“. „Was die historischen Arbeiten dieser Schule betrifft, so haben wir gewiß manches aus ihnen in Bezug auf inferiore Probleme und Nebenpunkte gelernt; aber das Neue — Hauptprobleme betreffend — erwies sich meistens nicht als wahr und das Wahre nicht als neu“. Nur Wendlands hellenistisch-römische Kultur wird als ein „nüchternes Werk“ von „hohem Wert“ bezeichnet, dessen Verfasser „wußte, daß er keine neuen Offenbarungen zu bringen, sondern einer längst gewonnenen Erkenntnis die geschichtlichen Farben zu geben hatte“ (I 46). Den tiefsten Grund für die Schärfe seiner Ablehnung gibt Harnack selbst treffend an. Er verwirft die „Überschätzung der mythologischen und folkloristischen Elemente, die natürlich auch die christliche Religion von Anfang an mit sich führte. Diese Überschätzung wiederum hat ihren Grund in der Unterschätzung der Reflexionskultur und Reflexionsreligion gegenüber dem »Ursprünglichen« und deshalb in dem mangelnden Verständnis des Wesens der höheren Religion d. h. der Religion überhaupt“ (I 45). Damit sind wir freilich bei einem Werturteil angelangt, über das sich nicht weiter diskutieren läßt: dem einen wird immer nur die Religion in ihren Höhenlagen von Bedeutung sein, der andere wird mit ebenso liebevollem Blick in die Seele des alten Mütterleins zu dringen suchen, das der Jungfrau Maria für des Sohnes Wohlergehen eine Kerze stiftet, als er sich in das System des Origenes versenkt. Wohl aber läßt sich darüber verhandeln, ob diese „mythologischen und folkloristischen Elemente“ auf das Entstehen oder die Weiterbildung des christlichen Dogmas in mehr als nebensächlichen Dingen Einfluß geübt haben.

„In Bezug auf das Sakramentale auch an einem Hauptpunkte“ gibt Harnack in einer Anmerkung zu dem eben zitierten Urteil zu: daß von der Christologie das gleiche zum mindesten nicht unwahrscheinlich ist, füge ich hinzu. Beides kommt in Harnacks Darstellung nicht zu seinem Recht.

Für den akademischen Gebrauch bestimmt sind die beiden knappen Grundrisse der Dogmengeschichte von Bonwetsch¹ und Seeberg². Mit der Geschichte des Abendmahls haben sich eine Reihe von Gelehrten beschäftigt. Der Pariser Theolog M. Goguel legt eine eingehende Studie³ über den Ursprung der Eucharistie und ihre Entwicklung bis auf Justin vor. Unter reichlicher Bezugnahme auch auf die deutsche Literatur wird zunächst die Frage nach dem Tatbestand des letzten Mahles Jesu und der Absicht des Herrn erörtert: dabei hält Goguel die Verse Luc. 22, 19 und 20 in der üblichen Form für original. Sein Resultat lautet dahin, daß schon die sog. Speisung der Viertausend eine Vorwegnahme des messianischen Freudenmahles bedeutete (S. 57), daß das letzte Mahl Jesu überhaupt kein Passahmahl war, weil es am 13. Nisan stattfand. Die Brotverteilung an die Jünger bedeutete für Jesus, daß er sich selbst den Seinen hingebe, d. h. „l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son coeur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore.“ Der Becher hat eschatologischen Sinn „ich werde ihn hinfort nicht mehr trinken, bis ich ihn mit euch im messianischen Reich trinken werde.“ Ein Befehl zur Wiederholung dieser Handlung ist

¹ N. Bonwetsch *Grundriß der Dogmengeschichte*. München, Beck 1909.

² R. Seeberg *Grundriß der Dogmengeschichte*. Lpz. Deichert 1910. 3.25 M.

³ Maurice Goguel *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr*. Paris Fischbacher 1910. In ähnlicher Weise hat, Goguels und anderer Arbeit weiterführend, H. Barbier *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte Cène* das Problem behandelt, wie ich aus dem Referat in *Revue de l'hist. des rel.* 1911 Tome 64 No. 1. p. 117 entnehme.

selbstverständlich ausgeschlossen. Hiermit steht das „Brotbrechen“ der Urgemeinde von Jerusalem (Act. apost. 2, 42—47) gar nicht in Zusammenhang: dies ist vielmehr eine gemeinsame Mahlzeit, „un simple phénomène social en rapport avec le genre de vie que menaient les premiers Chrétiens“ (S. 131). Dagegen finden wir bei Paulus diese Sitte bereits in Beziehung zum Abschiedsmahl Jesu gesetzt und mit mystisch-sakramentalen Gedanken verknüpft: die Teilnehmer verbinden sich untereinander und mit dem sterbenden Christus zu einem Leibe und sie essen sein Fleisch und trinken sein Blut in realer Weise (S. 172. 179): hier haben hellenistische Vorstellungen eingewirkt. Die ganze heilige Handlung wird als Stiftung des Herrn betrachtet. Den Einfluß dieser Auffassung zeigen die vorliegenden Texte der Synoptiker und in breitester Weise die ganz von eucharistischen Gedanken durchsetzten Johanneischen Schriften. Bei Clemens Romanus 40. 41 begegnet dann der Gedanke des Opfers mit der Eucharistie verbunden, häufiger betont ihn die Didache in c. 14, wo sie die feierliche Sonntagseucharistie schildert: in den für Privateucharistien geltenden Kapiteln 9 und 10 zeigen sich aber deutlich die Reminiszenzen an die Altjerusalemer *κλῆσις τοῦ ἁγίου*, welche auf rein jüdischer Basis erwachsen war und noch keine Beziehung zum Abschiedsmahl Jesu hatte. Ignatius steht auf dem Boden der Gemeindetheologie: er spricht vom Genießen des Fleisches Christi, das für uns gestorben und auferweckt ist, als eines *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*, und redet von der durch die Eucharistie hergestellten Einheit der Gemeinde, Gedanken, bei denen freilich „une interprétation un peu symbolique“ nicht ausgeschlossen ist: von einer Einsetzung durch Christus spricht er nicht. Das tut um so nachdrücklicher Justin, der auch den Opfercharakter betont zusammen mit dem Gedächtnis des Leidens Christi: theologisch würdigt er die Eucharistie mehr in der Weise des Ignatius und Johannes als des Paulus. Der Briefwechsel des Plinius mit Trajan ist sicher interpoliert, vielleicht

ganz unecht. Inschriften und Katakombenbilder¹ geben wenig aus. Eine Kritik des geistvollen, gelegentlich stark subjektiv geschriebenen Buches muß ich mir hier versagen, da sie ohne Eingehen auf Einzelheiten nicht möglich ist, und vielfach ebenso hypothetisch bleiben würde wie die Aufstellungen des Verfassers. Das Gebiet ist eben der nach präzisen Resultaten strebenden historischen Forschung in den Anfängen unzugänglich: bei Paulus und in der Folgezeit läßt sich schon sicherer auftreten. Die außerhalb des Neuen Testaments liegende Literatur ist trotz vielfacher Breite im Vergleich zu knapp behandelt und die Beweisführung des Verfassers ist nicht immer klar. Interessante folkloristische Parallelen zur Eucharistie bringt Mrs. A. Brooke² in einer kleinen Studie über diesen Gegenstand bei. Der Kapuzinerpater E. Baumgartner³ versucht in breiter, oft mit wunderlicher Gelehrsamkeit gespickter Darstellung den Nachweis, daß die alte Kirche niemals eine mit der Agape verbundene Eucharistiefeier gekannt habe, sondern daß beide Dinge stets säuberlich voneinander getrennt gewesen seien. Die Hauptschwierigkeit bietet natürlich I. Kor. 11, 17—34: aber nachdem der Leser die gesamte Exegese der alten Kirche, der griechischen, syrischen und lateinischen, sodann die Scholastik und danach die neuere Literatur durchwandert hat, erfährt er, daß allein der hl. Johannes Chrysostomus sich mit Recht auf geschichtliche Reminiszenzen berufen kann. Zwar stammten seine Homilien zum I. Korintherbriefe aus der Zeit um 400, aber der antiochenischen Schule, welcher er angehörte, lagen die Kommentare der alexandrinischen Schule vor: deren An-

¹ Die aber nach Wilperts großem Werke hätten behandelt werden müssen! Und noch eins: warum hat auch dies sonst glänzend gedruckte Buch den typisch französischen Fehler, daß die griechischen Texte von Druckfehlern wimmeln?

² Mrs. A. Any Brooke *The Eucharist; a Study*. London, Nutt 1910. 6 p. net.

³ Ephrem Baumgartner *Eucharistie und Agape im Urchristentum*. Solothurn, Union 1909.

fänge sind zwar in Dunkel gehüllt, aber um 180 bestand sie „schon längstens“, so daß sie in ihrer Exegese zu unserer Stelle sich ganz gut auf positive historische Zeugnisse stützen konnte: daher stammt also in letzter Linie die Behauptung des Chrysostomus, daß es sich hier um eine Agape handele. Nach dieser Kraftleistung wundert man sich nicht mehr, daß es dem Verfasser gelingt, die deutlichen Hinweise auf das Abendmahl in I. Kor. 11, 23ff. unschädlich zu machen. Von ganz anderem Schlage ist das in zweiter Auflage vorliegende Büchlein des katholischen Patristikers Rauschen¹. Eine ganze Reihe der wichtigsten Fragen werden darin kurz abgehandelt und mit verständiger Ruhe beantwortet: auf die neuere Literatur wie auf die Quellen wird pünktlich verwiesen, so daß das Ganze zur ersten Orientierung durchaus empfohlen werden kann. Von tieferem Eindringen in die Probleme ist freilich keine Rede, und die Mannigfaltigkeit der altchristlichen Vorstellungen wird dem Leser nicht vor Augen geführt. Die Frage nach dem Alter der Lehre von der Realpräsenz Christi, der Transsubstantiation, des Opfercharakters der Messe, ferner die Einsetzung durch Jesus, Umstellung im römischen Meßkanon, Bedeutung der Epiklese, Häufigkeit und Vorbedingung der Kommunion sind die mit der Messe zusammenhängenden Themata, geheime und öffentliche Beichte, Grundsätze und Umfang der Kirchenbuße behandelt der zweite Teil der Schrift. Das Urteil Rauschens ist durchweg nüchtern, und von kirchlicher Gebundenheit nur insoweit beeinflußt, daß er eventuell von den sich bietenden Möglichkeiten die vom Dogma geforderte sich aneignet, was natürlich in einzelnen Fällen zu historischen Unzulänglichkeiten² führt. Es muß deutlich betont werden, daß es vielfach ganz

¹ G. Rauschen *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiberg, Herder. 2. A. 1910. 4.— M.

² Das gilt besonders von den Ausführungen über die Transsubstantiation, wo R. „mit dem 4. Jahrhundert einen gesicherten Boden betritt“ (S. 33): seine Abweisung der protestantischen Dogmenhistoriker ist da recht obenhin ausgesprochen.

unmöglich ist, von einer bestimmten Abendmahlstheorie eines Kirchenvaters zu reden: es gibt gewöhnlich mehrere Vorstellungsreihen, die unabhängig voneinander entstanden sind, und entsprechend nebeneinander auch bei demselben Theologen sich finden. So ist der Opferbegriff früh auf die Eucharistie angewendet worden: man hat nach- und dann nebeneinander das eucharistische Gebet, das Brot und den Wein als „Erstlingsgaben der Gemeinde“, den Leib und das Blut Christi als Gegenstand des Opfers bezeichnet. Man sieht klar, das Bedürfnis nach dem Besitz eines kultischen Opfers ist das prius, der begriffliche Inhalt die cura posterior; das gilt mutatis mutandis auch von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: hätte Rauschen das schärfer herausgearbeitet, so würde er z. B. Loofs' Darstellung¹ richtig haben würdigen können. Diese Schwierigkeit tritt auch in der Monographie Struckmanns² zutage, der die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien behandelt: denn eben an der entscheidenden Stelle (zu Luk. 22, 14 S. 122 A.) redet Cyrill auf der Basis der volkstümlichen Formeln so, daß man schon glaubt, er lehre volle Realpräsenz und Wesenswandlung der Elemente: das spitzt sich sogar noch zu: „damit wir nicht uns entsetzten, wenn wir Fleisch und Blut auf den heiligen Tischen der Kirchen liegen sähen“ — man erwartet die Fortsetzung „hat Gott den äußeren Anschein von Brot und Wein bleiben heißen“; es geht aber weiter „sendet Gott in die vorgelegten Gaben Lebenskraft und wandelt sie zur Wirksamkeit seines Fleisches, damit wir sie zum lebenspendenden Genusse haben mögen und gleichsam als lebenspendender Same in uns erfunden werde der Leib des Lebens.“ Das ist eben nicht volle Wandlung, sondern Einwohnung der göttlichen *δύναμις* in den Elementen, trotz aller realistischen Ausdrucksweise. Übrigens ist die Arbeit Struckmanns

¹ Art. „Abendmahl“ in Haucks Realenzyklopädie I 38 ff.

² Adolf Struckmann *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*. Paderborn, Schöningh 1910. 5.— M.

fleißig und als reichhaltige Materialsammlung auch für den wertvoll, der anders urteilt. L. Fendt¹ hat der Christologie des Nestorius eine fleißige Untersuchung gewidmet, die jetzt besonders zeitgemäß ist, weil wir durch Loofs² endlich eine brauchbare Sammlung der Nestoriusfragmente erhalten haben, und, um von kleineren Neufunden abzusehen, Bethune-Baker³ bedeutsames Material aus syrischen Handschriften, wenn auch fürs erste nur in englischer Übersetzung, veröffentlicht hat. Fendt gibt eine gute Übersicht über die Aussagen des Nestorius und versucht daraus die Theorie des so viel verkannten Mannes zu rekonstruieren. Und das lehrreiche Kapitel über die bösertige Konsequenzmacherei der gegnerischen Polemik leitet eine Schlußbetrachtung ein, in welcher es am Ende zu einer Ehrenrettung des Nestorius kommt: von Kirchenpolitik redet Fendt freilich nicht, und die gibt doch erst den Schlüssel zum Verständnis des erbitterten Kampfes. Der Versuch Stoffels⁴, die Mystik der Homilien des Makarius in ihrem historischen Zusammenhang zu begreifen, ist insoweit gelungen, als die Schrift ein nützliches und übersichtliches, wenn auch etwas breit geschriebenes Repertorium der Gedanken dieses Predigers bietet: auch der Hinweis auf Einflüsse der stoischen Naturphilosophie trifft das Richtige. Aber die vorangehende Darstellung der „mystischen Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Makarius“ zeigt, daß der Verfasser der Größe und Schwierigkeit seines Problems nicht gewachsen ist. Auch hätte die literarische Makariusfrage mit ganz anderer Gründlichkeit untersucht werden müssen: es gibt da noch zu viel Vorarbeit zu tun, ehe an eine volle Würdigung dieser Gedanken-

¹ Kaplan Dr. Leonhard Fendt *Die Christologie des Nestorius* (Straßburger Dissertation). Kempten, Kösel 1910. 3.— M.

² F. Loofs *Nestoriana*, Halle 1905.

³ J. F. Bethune-Baker *Nestorius and his Teaching*. Cambridge 1908.

⁴ Joseph Stoffels *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*. Bonn, Hanstein 1908. 3.50 M.

welt gedacht werden kann. Vom Standpunkt des katholischen Dogmatikers aus entwirft J. Mausbach¹ in seinem zweibändigen Werke eine Darstellung der Ethik Augustins. Er schreibt als Systematiker und ist allenthalben bestrebt, den Zusammenhang der augustinischen Anschauungen untereinander und ihre wesentliche Übereinstimmung mit der vorangehenden und nachfolgenden katholischen Auffassung darzutun, er schildert den Kirchenlehrer Augustin, und zwar sehr eingehend und mit liebevollem Versenken in seine Gedankengänge: sorgfältig werden die Quellenstellen zitiert. So unzweifelhaft es ist, daß auf diese Weise eine ganze Reihe wertvoller Berichtigungen und Vertiefungen der üblichen Anschauungen gewonnen sind, so birgt sich dahinter doch auch eine große Gefahr. Es wird leicht zu viel harmonisiert und das unvermittelte Nebeneinander historisch bedingter Anschauungen kommt nicht zur Darstellung. Als bedeutsamstes Beispiel dafür nenne ich die Erörterungen über die *civitas dei* und *civitas terrena*: daß Augustin bei der Konstruktion dieser Gegensätze mit einem alten Bilde arbeitet, das wir schon bei Hermas finden, und das er in bereits ausgeführter Gestalt von dem Donatisten Ticonius übernommen hat, erwähnt Mausbach überhaupt nicht. Daneben und unabhängig davon sind Augustins Ideale eines gut geordneten, ja eines christlichen Staatswesens entstanden. Daraus erklären sich aber eine ganze Reihe von Schwierigkeiten in der Zeichnung seiner „Staatslehre“, die wir also auch nicht verpflichtet sind, durch dialektische Vermittelung zu beseitigen. Ferner kommt die Entwicklung der augustinischen Gedanken nicht zum deutlichen Ausdruck: Mausbach betont häufig den Abstand der Lehren Augustins von den Neuplatonikern, aber er zeigt nicht, daß dieser Abstand in vielen Fällen erst das Resultat seiner langjährigen kirchlichen Tätigkeit ist, während er anfangs noch schematisch neuplatonisch denkt. Daß sogar die modernen Erkenntnisse

¹ Joh. Mausbach *Die Ethik des hl. Augustinus*. Freiburg i. B. Herder, 1909. 2 Bde. 15.— M.

über die Bekehrung und die gleich darauf folgende Zeit abgelehnt werden, habe ich mit Erstaunen gelesen. Auf die vielbehandelte Frage nach Alter und Herkunft des sog. athanasianischen Glaubensbekenntnisses, des „*Symbolum Quicumque*“¹ gibt der Jesuit Brewer, der schon in die Commodianfrage in origineller Weise eingegriffen hat, eine überraschende Antwort. Durch zahlreiche inhaltliche und stilistische Parallelen aus den Werken des Ambrosius weist er nach, daß eben der Mailänder Kirchenfürst der Verfasser des Symbols sei, und daß die eigenartige Form desselben sich daraus erkläre, daß wir in ihm einen psalmenartigen, für den Gemeindegesang in der Kirche bestimmten Hymnus vor uns haben.

In die Entstehungsgeschichte des christlichen Kultus führt in vorzüglicher Weise G. Loeschkes Vorlesung über „Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult“² ein, die in musterhafter Weise Knappheit des Ausdrucks mit Reichhaltigkeit des Inhalts verbindet: in den Anmerkungen gibt Loeschcke die wichtige Literatur an und setzt sich gelegentlich auch mit ihr auseinander. Die unter der Leitung von Swete und Srawley erscheinenden geschmackvoll ausgestatteten „*Cambridge Handbooks of Liturgical Study*“ sind handliche kurze Studentenbücher zur ersten Einführung in das Studium liturgischer Fragen. Erschienen sind Dowden über „Kirchenjahr und Kalender“ und Maclean³ über „die alten Kirchenordnungen“: beide orientieren gut, Maclean sogar reichlich gelehrt, über die Probleme. Dowden hätte aber die bahnbrechende Arbeit von E. Schwartz⁴ über „christliche und jüdische Ostertafeln“ nicht übersehen dürfen; für Maclean ist die Untersuchung desselben Gelehrten „über

¹ Vgl. Loofs in Haucks *Realenzyklopädie* II 177—194.

² G. Loeschcke *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult.* Bonn, Marcus & Weber 1910. 36 S. 0.80 M.

³ John Dowden *The church year and kalendar.* A. John Maclean *The ancient church orders.* Cambridge, University Press. 1910. je 4 sh.

⁴ *Abhandl. d. Göttinger Ges. d. Wiss.* N. F. Bd VIII Nr. 6. 14.—M. Berlin, Weidmann 1905.

die pseudapostolischen Kirchenordnungen“¹ zu spät erschienen, welche zum erstenmal die Geschichte dieser ältesten kanonistischen Sammlungen auf Grund des handschriftlichen Befundes zeichnet. Kellners Heortologie, die 1900 zuerst herauskam, liegt nunmehr bereits in dritter Auflage vor: es ist ein nützliches Nachschlagebuch, wie schon der Erfolg beweist, und auch gut im Zusammenhang zu lesen. Aber die kritische Behandlung der Probleme läßt öfter zu wünschen übrig und ist merkwürdig ungleichmäßig. Die Osterfestfrage, die verschiedenen Berechnungsversuche, Zyklen usw. werden ziemlich summarisch erledigt. Daß Ed. Schwartz hier wichtige neue Tatsachen ermittelt hat, erfährt der Leser mit keinem Wort. Die für eine Heortologie grundlegende Frage nach der Entstehungszeit der peregrinatio Aetheriae wird S. 47 in einer Anmerkung erledigt, und zwar im Sinne des traditionellen Ansatzes c. 380: Meisters Untersuchung², welche mit schlagenden Gründen die Pilgerreise in die Zeit um 530 verweist, wird überhaupt nicht erwähnt. Über das Weihnachtsfest wird dafür sehr eingehend referiert und Useners Annahme der ersten römischen Feier im Jahre 354 mit nicht stichhaltigen Gründen abgelehnt (S. 111); daß Usener sich inzwischen selbst korrigiert hatte³ und Duchesnes Gründe zu würdigen mußte, ist Kellner entgangen, der auch Duchesne zu reserviert behandelt (S. 111₃). Die Untersuchungen von Rauschen und Schwartz über die Datierungen der Chrysostomuspredigten werden nicht genannt. Mit Verwunderung habe ich S. 128 gelesen, daß sich „kaum eine Spur davon finde, daß Epiphanie im Abendlande den Charakter als Fest der Geburt Jesu gehabt habe“: im Missale Romanum lautet die Begründung der Danksagung in der Praefatio des Epiphaniastages noch heute *Quia cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos im-*

¹ *Schriften d. Wissensch. Gesellschaft in Straßburg.* Nr. 6. Straßburg, Trübner 1910. 4.— M.

² *Rhein. Mus.* 64, 337—392.

³ *Rhein. Mus.* 60, 465 ff.

mortalitatis suae luce reparavit und 'Infra actionem' wird Epiphanie als der Tag gepriesen, *quo Unigenitus tuus . . in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit*. Das genügt doch wohl. Eine interessante Studie über die Handauflegung im Urchristentum liefert J. Behm.¹ Beim Heilverfahren, Segnung, Taufe, Ordination, Aufnahme von Büßern und Ketzern in die Kirche wurde die Hand aufgelegt: zunächst stellt Behm das Tatsächliche fest und sucht die Ansicht der Quellen über die Bedeutung des Aktes zu ermitteln, dann folgt eine Sammlung religionsgeschichtlicher Parallelen und schließlich ein Abschnitt über die Bedeutung des Ritus: diese ist reale Kraftübertragung oder Mitteilung des heiligen Geistes. Noch bei Tertullian klingt die urchristliche Auffassung von der Taufe durch, daß das Wasserbad die Sünden tilge und die Handauflegung den Geist verleihe, wird aber schon überwuchert für den in der Folgezeit maßgebenden Gedanken von der Doppelwirkung des Wasserbades. Die Handauflegung ist also kein „blosses Symbol“, sondern entsprechend der urchristlichen — d. h. doch antiken — Weltanschauung ein „symbolum efficax“. Eine ähnliche heilige Handlung, den Exorzismus im Taufritual, untersucht Dölger.² Während die ältere Zeit der Taufe selbst die Kraft zuschreibt, den Heiden, welcher als Sünder und Götzendiener von Dämonen bewohnt ist, zu exorzisieren, findet sich um die Mitte des III. Jahrhunderts in den Thomasakten wie bei den Afrikanern die Sitte eines von der Taufe gesonderten Exorzismus: diese Sitte mag bald auch auf übertretende Juden und auf Kinder ausgedehnt sein. Ausführlich bespricht Dölger unter Abdruck der Formulare die Zeugnisse über den Ritus und bringt reich-

¹ Joh. Behm *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht*. Lpz. Deichert 1911. 4.50 M.

² F. J. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (= Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums hrsg. v. Drerup, Grimme u. Kirsch III 1. 2) Paderborn, Schöningh 1909. 5.— M. S. auch unten S. 297.

lich patristische Zeugnisse für den Glauben an die Realität der Austreibung eines persönlichen Dämons. Sodann zeigt er, daß das Ritual des Taufexorzismus von dem schon lange üblichen Exorzismus der (krankhaft) 'Besessenen' herübergenommen ist; und nun folgen alle Einzelheiten des Ritus: Fasten, Genuß von Brot, Wasser und Salz, Verhüllung des Hauptes, Barfüßigkeit, Nacktheit, Lösen des Haares und Ablegen des Schmuckes, Stehen auf einem Tierfell, Anblasen des Täuflings, Salbung mit Speichel und Öl, alles eingehend besprochen und mit gesundem Urteil und einer bei einem katholischen Theologen doppelt aner kennenswerten Unbefangenheit durch religionsgeschichtliche Parallelen erläutert. A. Baumstark¹, der bekannte Orientalist und Liturgiker, hat der Geschichte des Festbreviers und des Kirchenjahrs bei den syrischen Jacobiten eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, die auf handschriftlichen Studien vornehmlich in Jerusalem und Damaskus beruht und den Leser auf völlig unbetretene Pfade führt: Baumstark erörtert die einzelnen Bestandteile des festlichen Breviers: Cantica, Psalmen, biblische Lektionen, griechische Dichtungen in syrischer Übersetzung (Oktoechos des Severos) und originalsyrische Gesänge, griechisch-syrische Homilien und ursyrische Mîmrê u. a. m. Der zweite Teil schildert dann den Aufbau der einzelnen Teile des Officiums (Vesper, Matutin, Nachtofficium, Tageshoren und Complet) unter Vergleich der verwandten Formen des griechischen und lateinischen Breviers und der Angaben der aquitanischen Pilgerin Aetheria, deren Reise Baumstark übrigens auch noch ins IV. Jahrhundert setzt: eine Widerlegung Meisters (vgl. S. 287) kündigt er S. VIII an. Die Geschichte des Kirchenjahres baut sich gleichfalls auf eine Kombination der wenigen historischen Notizen und des Berichtes der Aetheria mit den liturgischen Handschriften und Kalendern

¹ Anton Baumstark *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten* (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. III 3—5) Paderborn, Schöningh 1910. 8.—M.

auf. Das Ganze ist „als eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit“ gedacht und legt den Hauptnachdruck auf die Nutzbarmachung des handschriftlichen Materials und die Formulierung der Probleme. Es ist kein bequem zu lesender Überblick, sondern ein Buch, das Nacharbeit verlangt und hoffentlich auch in gebührendem Maße findet.

Einen für den Religionshistoriker überaus reizvollen Stoff behandelt Günter¹ in seiner Studie über abendländische Legenden. Er faßt die Legende richtig als eine Form der Volkstheologie, die im mittelalterlichen Christentum von hoher Bedeutung gewesen ist. Um dem Leser ein anschauliches Bild zu geben, erzählt er zunächst drei Legenden des XII. Jahrhunderts: das Leben des Nikolaus von Trani, Kevin von Glendalough und Botos Marienlegende: damit ist sofort eine Übersicht über das übliche Wundermaterial gegeben. Das nächste Kapitel zeigt, daß die gleichen Motive auch in der griechischen vorchristlichen Kultur zu finden sind: das lehrt ein Überblick über die Legende bei Pausanias und anderen, vor allem Neuplatonikern. Aber nicht diese griechische Literatur will Günter eigentlich als Vermittlerin der Legendenmotive angesehen wissen: viel eher scheint ihm für eine solche Rolle der Talmud in Betracht zu kommen, dessen (haggadische) Legendenmotive er inhaltlich gruppiert in reichhaltiger Übersicht vorlegt, wobei er jeweils die christlichen (abendländischen) Parallelen beifügt. Das folgende Kapitel schildert die Wandlungen der abendländischen, in erster Linie der gallischen Legenden: zweimal, im 7. Jahrhundert und in der Zeit der Kreuzzüge, ist das Eindringen eines neuen, durch den Orient beeinflussten Geschmacks zu konstatieren. Schließlich beleuchtet das Schlußkapitel die subjektive Wahrscheinlichkeit der Legendenverfasser bei aller notorischen Fiktion. E. v. Dobschütz² hat hier mit Recht eine Würdigung des

¹ Heinrich Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* (= *Religionswissenschaftliche Bibliothek* hrsg. v. Streitberg u. Wünsch Bd. 2) Heidelberg, Winter 1910. 6.40 M. ² *Theol. Lit. Ztg.* 1911 Nr. 16 p. 490.

literarischen Gesichtspunktes vermißt. Das ganze Werk ist voll wertvollen Materials und geistvoller Gelehrsamkeit, aber es hat einen Grundfehler: die griechische Legendenliteratur (von der syrischen will ich schweigen) kommt darin so gut wie gar nicht zu Worte, und das ist unbillig gegenüber dem Talmud, der doch nur ganz sekundär als Quelle für abendländische Hagiographen angesprochen werden kann. Viel nötiger war es, die literarischen Beziehungen der griechischen Hagiographie zum Abendlande lebendig vorzuführen und an Beispielen zu verfolgen und auf dieser Basis dann das selbständige Weiterwachsen der abendländischen Legende zu schildern. Ohne die griechische Hagiographie ist die abendländische Entwicklung etwa von den Scillitanischen Märtyrerakten bis zu Gregor von Tours und von da bis zur Marienlegende des XIII. Jahrhunderts einfach nicht zu begreifen. An weitere Kreise wendet sich v. Wulfs Buch über Heilige und Heiligenverehrung¹: ohne gelehrte Diskussion und Eingehen auf die Probleme schildert er in schlichter Weise nach einer Einleitung über die urchristliche Weltanschauung die alten Martyrien, dann die Anfänge des Mönchswesens von den ersten ägyptischen Spuren bis auf Bonifatius; dann werden die Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung besprochen und Jerusalem und Rom als Wallfahrtsorte gewürdigt. Die Quellen für die einzelnen Angaben werden jeweils notiert, auch kurz die Literatur angegeben. Es ist ein Buch, in dem reichlich und anschaulich erzählt wird, was die Quellen uns von dem Leben und Treiben der Heiligen und ihrer Verehrer berichten. H. Siebert² untersucht das kirchliche Schrifttum des ausgehenden Mittelalters, welches sich auf Heiligen- und Reliquienverehrung bezieht: er gibt einen nützlichen

¹ Max v. Wulf *Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten*. Lpz. F. Eckardt. 1910. 6.— M.

² Hermann Siebert *Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung* (Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens *Gesch. d. dtsch. Volkes* hrsg. von Pastor. VI 1) Freiburg i. B. Herder, 1907. 2.— M.

Überblick über die einschlägige Predigt- und Erbauungsliteratur, die Legendensammlungen und Heiltumbüchlein. Die Anschauungen über die religiöse Bedeutung der Jungfrau Maria und die Nachrichten über ihre Verehrung in den ersten drei Jahrhunderten stellt E. Neubert¹ zusammen und erörtert sie eingehend: die religionsgeschichtlichen Probleme werden nicht berührt. Eine vielfach ganz lustig zu lesende, weil unfreiwillige, Parodie auf die religionswissenschaftliche Legendenforschung liefert A. Drews² mit dem Nachweis, daß Simon Petrus eine mythische Figur sei, zu deren Entstehung Mithras, Proteus, Semo, Schem, Janus u. a. m. beigesteuert haben.

In engerem Zusammenhange, als es zunächst erscheinen möchte, steht mit der Geschichte des christlichen oder auch des außerchristlichen Kultus ein Werk, das von den verschiedensten Kreisen wissenschaftlicher Forschung mit lebhaftem Dank begrüßt werden muß, weil es den Historiker in den Stand setzt, die für ihn wichtigsten chronologisch-astronomischen Berechnungen selbst mit größter Leichtigkeit auszuführen: R. Schrams *kalendariographische und chronologische Tafeln*.³ Wer von Hermann Usener die Methode religionswissenschaftlicher Forschung gelernt hat, der weiß, welche Bedeutung der Chronologie darin zukommt, und wird die Wohltat, welche ihm durch dieses neue Hilfsmittel erwiesen wird, zu schätzen wissen. Die Tabellen geben zunächst die Tage der julianischen Periode für den x ten Tag jedes Monats in folgenden Kalendern: julianisch-gregorianischer, alexandrinisch-julianischer, persischer, armenischer, ägyptischer, jüdischer, japanischer, chinesischer, mohammedanischer, indischer. Ohne irgendeine schriftliche Berechnung kann direkt aus den Tafeln abgelesen werden, daß

¹ E. Neubert *Marie dans l'église antenicéenne*. Paris. Lecoffre 1908. 3.50 frs.

² Artur Drews *Die Petruslegende*. Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. Frankfurt a. M. Neuer Frankf. Verlag, 1910. 1.— M.

³ Robert Schram *Kalendariographische und chronologische Tafeln*. Lpz. Hinrichs. 18.— M.

z. B. der 30. April 311 ein Montag und = 5 Pachon 27 der diokletianischen Ära = 24 Ijjar 4071 des reformierten jüdischen Kalenders ist u. dgl. m. Für Umwandlungen in Jahre der Stadt Rom, Spanische Ära, Byzantinische und Seleucidenära ist die Rechnung natürlich nach den bekannten, aber auf jeder Seite wiederholten Angaben noch bequemer zu bewerkstelligen. Vor allem aber ermöglichen diese Tafeln eine schnelle und bis auf ca. $\frac{1}{2}$ Stunde präzise Berechnung der Mondphasen, des Eintritts der Sonne in die Zeichen des Tierkreises und geben zugleich über Möglichkeit oder Notwendigkeit von Finsternissen Aufschluß. Das ist von größter Bedeutung für die Zeitrechnung aller der Völker, welche, wie die Juden vor der Kalenderfixierung, die Monate empirisch beim Anblick der ersten Mondsichel beginnen lassen oder ihre fehlerhaften Zyklen von Zeit zu Zeit durch primitive Mondbeobachtung korrigieren. Schram hatte schon früher in seinen „Hilfstafeln für Chronologie“¹ das gleiche Ziel angestrebt: aber noch blieb dem Benutzer viel zu berechnen übrig: das nunmehr vorliegende Werk ist von geradezu unübertrefflicher Bequemlichkeit, beschränkt also damit auch die Möglichkeit des Sichverrechnens auf ein Minimum. Bei dieser Gelegenheit seien die Leser auch auf Wislicenus² Hilfsbuch dankbar hingewiesen. Die Herstellung des christlichen Jahreskalenders und annähernde Berechnung der Mondphasen ermöglicht übrigens auch das anscheinend vergessene sehr brauchbare Kalenderkompendium Fleischhauers.³

Über christliche Denkmäler hat L. v. Sybel⁴ ein zusammenfassendes Werk geschrieben: ein zeitgemäßes Unternehmen, denn F. v. Kraus' Geschichte der christlichen Kunst I (1895) ist trotz aller ihrer Vorzüge veraltet und C. M. Kauf-

¹ Wiener Denkschriften math.-naturwiss. Klasse 1883 Bd. 45 p. 289–358.

² F. Wislicenus *Astronomische Chronologie*. S. Reimer, Berlin 1907. 21.— M.

³ O. Fleischhauer *Kalenderkompendium*. Gotha, Perthes 1884. 2.— M.

⁴ Ludwig von Sybel *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst*. Marburg, Elwert. 2 Bde. 1906–09. 15.50 M.

manns Handbuch der christlichen Archäologie (1905) eine unzulängliche Leistung.¹ v. Sybel reklamiert die Geschichte der altchristlichen Kunst für die klassischen Archäologen als integrierenden Bestandteil der Altertumswissenschaft: daß er infolgedessen eine ziemlich ausführliche Übersicht über die Geschichte der israelitischen und altchristlichen Literatur sowie eine mit babylonischen, ägyptischen, persischen und indischen Ausblicken versehene Darstellung des antiken Jenseitsglaubens vorausschickt, wird nicht jeder für notwendig halten, der seiner Hauptthese freundlich gegenübersteht. Der erste Band ist den römischen Katakomben und ihren Malereien gewidmet. Eingehend werden die Grabformen und die Art der Katakombenanlage und -ausstattung erörtert und durch Parallelen erläutert, wobei nur zu wünschen bleibt, daß die außerrömischen Katakomben und Grabanlagen hätten eine gründlichere Berücksichtigung finden mögen; jetzt werden sie nur anmerkungsweise oder — wie die großen sizilianischen Anlagen — gar nicht erwähnt. In der Besprechung der Katakombenbilder setzt sich v. Sybel vor allem mit Wilpert auseinander: insbesondere will er die sämtlichen Mahlzeitdarstellungen als Seligenmahle aufgefaßt wissen und zeigt überhaupt das Bestreben, den „Jenseitscharakter“ dieser Kunst stärker zu betonen; sogar für die einfachsten dekorativen Elemente wird eine dahin zielende symbolische Beziehung in Anspruch genommen. Im zweiten Bande wird zunächst das Problem Orient, Hellas und Rom in Auseinandersetzung mit Riegl, Wickhoff, Kraus und Strzygowski behandelt und dem Vorherrschen des griechischen Geistes, modifiziert durch die Stilforderungen der Epoche, das Wort geredet. Es folgt dann eine ausgedehnte Studie über die Sarkophage, welche vor allem bemüht ist, die absolute Chronologie dieser Kunstgattung zu ermitteln. Im Anschluß an Altmanns Arbeit über die antiken Sarkophage, den Frisuren der Kaiser und der Mit-

¹ Sehr brauchbar ist dagegen H. Leclercq *Manuel d'archéologie chrétienne*. 2 Bde. Paris, Letouzey et Ané. 1907.

glieder der kaiserlichen Häuser als den festen Punkten nachgehend, gelingt es v. Sybel, in ein bisher fast finsternes Gebiet an einigen Stellen Licht zu bringen: für das IV. und V. Jahrhundert spielt Graevens Beobachtung über das Tragen der *trabea* eine wichtige Rolle, auch die Reliefs des Konstantinobogens liefern Material; die Stilkritik hilft weiter. Es folgt eine Zusammenstellung der Elfenbeinarbeiten und eine Übersicht der Indizien zu deren Datierung. Das Kapitel über Architektur behandelt vorwiegend das Problem des Ursprungs der Basilika, und zwar in der einzig zutreffenden Weise des Rückgangs auf die hellenistische Saalform. Alles andere, auch Mosaik- und Miniaturmalerei, wird — leider — nur kurz skizziert. Das Ganze ist kein Lehrbuch, sondern ein auf mehreren Gebieten durchgeführter Versuch, der freudig zu begrüßen ist. Eindringlicher würde v. Sybels Darlegung wirken, wenn sie weniger breit gehalten wäre. Neues und sehr willkommenes Material bietet Rott¹ in seinen „kleinasiatischen Denkmälern“: er legt die Ausbeute einer 1906 zusammen mit K. Michel unternommenen Forschungsreise vor, die vor allem für die Kenntnis des kleinasiatischen Kirchenbaues, auf den Strzygowski zuerst aufmerksam gemacht hat, von reichem Ertrag gewesen ist. Basiliken der verschiedensten Formen sind da zutage getreten und werden in Grundrissen und zahlreichen, meist gut gelungenen photographischen Aufnahmen vorgeführt. So wird die von Niemann nur flüchtig skizzierte Kirche der Panagia von Adalia als eine ursprünglich fünfschiffige Basilika erkannt und die komplizierte Baugeschichte des jetzt dem Verfall geweihten Denkmals geschildert und durch Abbildungen, insbesondere sorgfältige Aufnahmen der ornamentierten Stücke, erläutert. Perge besitzt zwei wertvolle Basiliken mit Atrium,

¹ Hans Rott *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien*. Darstellender Teil. (= Studien über christliche Denkmäler hrsg. v. J. Ficker. Neue Folge. 5. 6. Heft.) Leipzig, Dieterich 1908. 25.— M.

Sakristeien nach syrischer Art und Ansätzen zum Querschiff: Rott vermutet, sie seien schon im 4. Jahrhundert gebaut. Auf kappadokischem Gebiet finden sich mehrfach Kreuzkirchen mit hufeisenförmiger Apsis, oft ganz vorzüglich erhalten, am schönsten die Kirche der vierzig Märtyrer bei Skupi. Ferner ein Oktogon mit Kuppel und Apsis bei Suwara und Kuppelkirchen bei Tscheltek und Halvadere. Eine besondere Merkwürdigkeit Kappadokiens sind die Höhlenkirchen im Soanderetal mit ihren phantastischen Bauformen und gut erhaltenen Wandmalereien, die sich gelegentlich ins 11. Jahrhundert datieren lassen, während die Höhlenbauten selbst bis ins 6. Jahrhundert hinabgehen mögen (S. 135. 139. 154). In Lykien nehmen die großen Kirchenanlagen von Dere Ahsy und Myra und die aus guter Zeit stammenden Reste von Aladja Jaila das Hauptinteresse in Anspruch. Die Inschriften sind, soweit sie zu den Bauten in Beziehung stehen, jeweils bei der Beschreibung mitgeteilt: die sonstige epigraphische Ausbeute der Reise legt W. Weber in 110 Nrn. vor. Eine sehr dankenswerte Beigabe ist die von W. Ruge und E. Friedrich bearbeitete archäologische Karte von Kleinasien. In derselben Fickerschen Sammlung hat J. Reil¹, dem wir bereits eine gute Monographie über die Kreuzigungsdarstellungen verdanken, die Bildzyklen des Lebens Jesu untersucht, eingehend und mit sorgfältiger Berücksichtigung der Literatur. Im 4. Jahrhundert entwickelt sich der Wunderzyklus aus sepulkral-symbolischen Motiven: ob Kleinasien dabei die von Reil vermutete Rolle spielt, ist mir freilich sehr fraglich. Aber das Interesse an Wundern (und an alttestamentlichen Darstellungen) wird im Orient langsam verdrängt durch Bilder aus dem Leiden und der mit der Auferstehung beginnenden Verherrlichung Jesu sowie aus der Kindheitsgeschichte: während dieses, im 5. Jahrhundert zur vollen Stärke gelangenden Strebens vollzieht sich der Zusammenschluß der beiden Reihen

¹ Joh. Reil *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu* (Studien usw. N. F. 10) Leipzig, Dieterich 1910. 5.— M.

zum Vollzyklus des Lebens Jesu, aus dem seit dem 6. Jahrhundert auf dem Gebiete syrisch-palästinensischer Kunst die Zyklen zur Illustration der großen Kirchenfeste und der auf palästinensischen Pilgerandenken zuerst auftauchende meist fünfgliedrige „Pilgerzyklus“ abgeleitet werden. Schönewolf¹ hat, von Ficker angeregt, die Untersuchung der Auferstehungsdarstellungen unternommen; aber nur den Anfang hat er vollenden können, dann hat ihn ein früher Tod seiner Arbeit entzogen; sein Lehrer Ficker hat die Herausgabe des opus postumum übernommen. Die meist sogenannte symbolische Darstellung der Auferstehung durch ein kranzgeschmücktes Christusmonogramm am Kreuz, unter dem Soldaten stehen, hält Schönewolf nur für ein durch das Constantinische Labarum und in etwas auch durch das Votivkreuz in Jerusalem beeinflusstes Triumphsymbol von „schwebender Stimmung“ ohne Beziehung zur Auferstehung, was mir nicht wahrscheinlich ist. Dagegen werden die Auferstehungsdarstellungen palästinensischer Pilgerandenken (Frauen am Grabe) zutreffend mit dem Grabüberbau selbst in Verbindung gebracht und das bekannte in Lichtdruck beigegebene Münchener Elfenbein als eine hellenisierte Form des gleichen Bildes gut gewertet. Eine ganz ausgezeichnete Leistung ist Dölgers² Untersuchung des christlichen Fischsymbols. Sehr behutsam und sorgfältig geht Dölger vor, jede Hypothese, jede Möglichkeit untersucht er und kommt dabei auf allerlei Seitenwege, die ihn aber doch nie vom Thema abbringen. Das Resultat des auf umfangreichem Zeugenverhör aufgebauten ersten (religionsgeschichtlichen) Teils

¹ Otto Schönewolf *Die Darstellung der Auferstehung Christi*. Ihre Entstehung und ihre ältesten Denkmäler (Studien usw. N. F. 9). Leipzig, Dieterich 1909. 3.— M.

² F. J. Dölger *ΙΧΘΥΣ Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*. I. Band: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchung, zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentslehre. (Supplement der Römischen Quartalschrift). Freiburg i. B. Herder 1910. 16 M. Vgl. auch meine Anzeige in *Theol. Lit.-Ztg.* 1912.

ist etwa folgendes: das Symbol des Fisches für Christus hat innerhalb der christlichen Gedankenwelt seinen zureichenden Grund in den um die Taufe gruppierten Vorstellungen: die (christliche) Aberkiosinschrift gibt dieselben zutreffend wieder: Christus, der in der Taufwasserepiklese herabgerufene Logos, ist der Fisch, welcher in der Taufquelle lebt und von der Hand der heiligen Jungfrau d. h. der Kirche den Gläubigen stets als eucharistische Speise gereicht wird. Den äußeren Anstoß zur Wahl gerade dieses Symbols, das in Kleinasien zuerst auftaucht, mag die Rolle des Fisches im Kult der Atargatis und dem damit verwandten der thrakischen Reiter geboten haben. Jüdischen Einfluß — wie ihn Scheftelowitz in Jahrgang XIV dieser Zeitschrift vertritt — lehnt Dölger als nicht genügend belegt ab. Sein zweiter Teil, die epigraphische Untersuchung bringt eine ausführliche Behandlung aller *IXΘΥΣ*-Inschriften, durch zahlreiche Reproduktionen erläutert: dabei fällt auch für andere Fragen mancherlei ab, z. B. Isopsephie und *XMI* (S. 298 ff.), der *Σωτήρ*-begriff S. 406 ff. u. a. Unter Ablehnung der Hypothesen Eglis und Mowats entscheidet sich Dölger (S. 405), wohl mit Recht dafür, daß „das früher entstandene Fischsymbol die Transcribierung des *ἰχθύς* zu *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* gebracht hat.“ Das Buch ist, ebenso wie die Studie von E. Krebs¹ über den Logos ein erfreuliches Zeichen dafür, daß man auch in den Kreisen der katholischen Theologen das traditionelle Vorurteil gegen die religionsgeschichtliche Methode abzulegen beginnt.

¹ Engelbert Krebs *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre (Freiburger Theol. Studien hrsg. v. Hoberg u. Pfeilschifter. 2) Freiburg i. B. Herder. 1910.

5 Hagiographisches und Verwandtes

Von **Ludwig Deubner** in Königsberg

Im folgenden soll kurz über einige neuere Arbeiten berichtet werden, von denen der Redaktion dieses Archivs Exemplare zur Besprechung überwiesen sind.

Ein wichtiges allgemeines Hilfsmittel stellt der Hagiographische Jahresbericht für die Jahre 1904—1906 dar, herausgegeben von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., Kempten und München, 1908. Der gewaltige Stoff, der trotz aller Knappheit 304 Seiten füllt, ist planmäßig disponiert: ein allgemeiner Teil faßt das einschlägige Material in acht Kapiteln zusammen, unter denen hier besonders das dritte (Religionsgeschichtliches, Mythen und Folklore, S. 14ff.) hervorgehoben sei, ein spezieller, der 227 Seiten umfaßt, verzeichnet in alphabetischer Reihenfolge unter jedem Heiligennamen die auf seinen Träger bezügliche Literatur. Ein Heiligen- und Autorenverzeichnis beschließt das Werk. Der Standpunkt ist katholisch. Neben diesem alle Einzelheiten registrierenden Bericht haben wir eine großzügige Darstellung von Stand und Aufgaben der hagiographischen Forschung erhalten durch Albert Ehrhards Abhandlung: Die griechischen Martyrien, Schriften der wiss. Ges. in Straßburg Nr. 4, Straßburg 1907. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die Überlieferungsgeschichte der Menologien; reiche Literaturangaben weisen dem Neuling den Weg. — Für Seminarübungen hat Hans Lietzmann einen Sonderabdruck von Antonius' Leben des h. Symeon Stylites in drei Fassungen veranstaltet (Leipzig 1908); die vollständige Bearbeitung dieses Heiligenlebens, die Lietzmann in Verbindung mit seinem Seminar lieferte, ist in den Texten und

Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Lit. Bd. 32, 4 erschienen. Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums macht Hermann Müller Mitteilungen (Paderborn 1908): er verzeichnet die zu Gebote stehenden Quellen einschließlich der Übersetzungen ins Lateinische, Syrische, Armenische, Koptische, Altslawische sowie des Eusebianischen Berichts nebst dessen Übersetzungen und bespricht das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Fassungen an der Hand einzelner Stellen. Wilhelm Friedmann, *Altitalienische Heiligenlegenden*, Gesellschaft f. roman. Lit. Bd. 14, Dresden 1908, veröffentlicht in veronesischem Dialekt geschriebene Legenden einer Florentiner Handschrift aus der 1. Hälfte des XIV. Jahrhunderts, die meist der *Legenda Aurea* entnommen sind. Die Einleitung zu den Texten enthält Bemerkungen über die Handschrift und die Quelle der Legenden, sowie besonders eine Darstellung der sprachlichen Form; auch die den Texten folgenden Anmerkungen nehmen auf die sprachlichen Eigentümlichkeiten Bezug; ein Glossar ist angehängt. Auf eine volkscundliche Einzelheit macht der Verfasser selbst aufmerksam: die Namen der Ungeheuer Leviathan und Onachus sind in Lematar und Ynogu verunstaltet (VIII 25f.). Raffaele Magnanelli sammelt in seinen *Canti narrativi religiosi del popolo italiano* novamente raccolti e comparati I, Roma 1909, verschiedene Fassungen volkstümlicher Gedichte, die sich mit den Schicksalen der Heiligen Alessio, Barbara, Caterina martire, Caterina peccatrice, Giuliano und Lucia beschäftigen. Vor den Gedichten findet man kritische und historische Bemerkungen zu der Legende des betr. Heiligen, sowie eine italienische Wiedergabe ihrer Hauptfassung oder -fassungen. Hinter den Gedichttexten wird das Verhältnis ihrer Fassungen untereinander und zur Legende erörtert. Allgemeines Interesse bietet eine Abhandlung von Emil Katuźniacki, *Über Wesen und Bedeutung der volksetymologischen Attribute christlicher Heiliger*, Sonderabdruck aus der Jagić-Fest-

schrift, Berlin 1908. Es handelt sich um eine lange Reihe von Heiligen verschiedener Völker, aus deren Namen volketymologische Schlüsse auf ihre Wirkungssphäre gezogen sind — der Ausdruck 'Attribute' ist nicht glücklich. So heilt z. B. Rosa nach deutschem Glauben den Rotlauf oder die Rose (S. 15). Der Verf. gibt eine Liste von 79 solcher Heiligennamen und betrachtet sie einleuchtend als eine moderne Analogie zu den von Usener charakterisierten, begrifflich durchsichtigen Sondergöttern: an diese sei das heidnische Volk so gewöhnt gewesen, daß es sich nach dem Übertritt zum Christentum umgekehrt aus der Namensform der Heiligen ihre Tätigkeit abstrahiert und so Name und Wirkung wieder in Zusammenhang gebracht habe. Von Wert ist die Bemerkung, daß die offenbaren Neubildungen, die sich unter den von Usener behandelten litauischen Götternamen fänden, an dem Wesen der gesamten Erscheinung der Sondergötter nichts änderten, sondern nur spätere Triebe derselben religiösen Begriffsbildung darstellten. Die mustergiltige Spezialuntersuchung eines ikonographischen Typus liegt vor in dem weite Ausblicke gewährenden Buche von Paul Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde*, Bibliothèque des écoles françaises 101, Paris 1908. Eine große Anzahl von Marienbildnissen zeigt die Mutter Gottes, wie sie ihren Mantel schützend um Gruppen von Menschen breitet, die zu ihren Füßen knien. Perdrizet weist nach, daß der Typus von den Cisterciensern geschaffen ist, auf Grund einer Legende, die Caesarius von Heisterbach erzählt und deren Vorbilder möglicherweise in die heidnische Zeit hinaufreichen. Der Mantel, auch sonst als Symbol des Schutzes bekannt, bedeckt ursprünglich nur die der Jungfrau besonders nahestehenden Cistercienser. Die Dominikaner übernehmen den Typus und schaffen eine Konkurrenzlegende. Andere Orden, dann die Bruderschaften, folgen. Die dominikanische Rosenkranzverehrung führt zu einer Rosenkranzmadonna, die unter ihrem Mantel die ganze Christenheit vereinigt, ein Ausdruck der universalistischen Tendenzen des

Ordens. Von einem Dominikaner war auch das *Speculum humanae salvationis* verfaßt, das eine bildliche Darstellung der Sünder unter dem Mantel der Madonna enthielt. Das vielgelesene Werk hat zur Verbreitung des Manteltypus jedenfalls ein gutes Teil beigetragen. Dazu kommen zahlreiche Bilder, die, wie Perdrizet zeigt, als Weihgeschenke gegen die Pest aufzufassen sind, die seit Mitte des XIV. Jahrhunderts die Gemüter beunruhigte. Wir sehen Maria ihren Mantel um die Menschheit breiten, während vom Himmel die Pfeile oder Wurfspere der Pest herabgeschossen werden, die an dem Mantel abprallen. Neben diesem speziell umbrisch-franziskanischen Typus steht der dominikanische der drei Pfeile: Krieg, Teuerung und Pest, die Gott gegen Habsucht, Stolz und Luxus entsendet. Schließlich entwickelt sich der Typus der Mater omnium. An diese geschichtliche Darlegung schließen sich Erörterungen über die Typen der Beschützten, über die Typik der Madonna und ihres Gefolges, über seltenere Darstellungen. Auch Heilige übernehmen schließlich den Schutzmantel, besonders die hl. Ursula. Ein Anhang bespricht den Typus der fürbittenden Maria, die Jesus oder Gottvater ihre entblößte Brust zeigt: sein Ursprung findet sich in einer Predigt des Arnold von Bonneval (XII. Jahrh.). Den einzelnen Kapiteln des Buches sind ausführliche ikonographische Verzeichnisse beigefügt. In dem Programmhefte (VIII 1910, 1 ff.) des Archivs für Kulturgeschichte, das soeben in den Verlag von B. G. Teubner übergegangen ist und dessen neuer Entwicklung man auf Grund des vom Verlag und Herausgeber aufgestellten Programms und der Namen der Mitarbeiter mit Spannung entgegensehen darf, befindet sich ein Aufsatz Stückelbergs über Heiligengeographie, in dem die Wichtigkeit einer kartographischen Darstellung der Heiligenkunde durch einige Spezialfälle anschaulich erläutert und eine Reihe leitender Gesichtspunkte für die Herstellung solcher Karten gegeben wird.

Einen sehr nützlichen Führer durch die neugefundenen Menasheiligtümer bietet das Büchlein von Carl Maria Kaufmann: *Der Menastempel und die Heiligtümer von Karm Abu Mina*, Frankfurt a. M. 1909, mit zahlreichen Abbildungen. Es enthält eine Beschreibung der Entdeckung der Heiligtümer, der Reiseroute, der Geschichte des Tempels sowie der Ruinen und Funde. Ein Teilnehmer der Kaufmannschen Expedition, J. C. Ewald Falls, hat eine flotte feuilletonistische Schilderung verfaßt, die unter dem Titel *Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste* in den Frankfurter zeitgemäßen Broschüren als 3. Heft des 25. Bandes unter Beigabe von 9 Originalaufnahmen erschienen ist (Hamm i. W. 1905). Dem rührigen Bonner Gelehrten Karl Leopold Goetz gebührt das Verdienst, das deutsche Publikum auf einen außerordentlich wichtigen Mittelpunkt altrussischen Christentums aufmerksam gemacht zu haben. Sein Buch *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands*, Passau 1904, behandelt in einem ersten Teile die Geschichte des Klosters, das sich aus bescheidensten Anfängen, und zwar aus unterirdischen Anlagen heraus entwickelte, weshalb auch die späteren oberirdischen Bauten den Namen Höhlenkloster führten. Der zweite Teil liefert eine Darstellung der Wirksamkeit der Mönche sowie ihrer Stellung zu Fürsten und Geistlichkeit. Nachdrücklich wird die nationale und kulturelle Bedeutung dieser einzigartigen Gründung hervorgehoben. Beachtenswert sind die Angaben über Wunder, die die Mönche vollführten, S. 168 ff. Von dem wertvollen Werke des Dorpater Privatdozenten Karl Konrad Graß, *Die russischen Sekten*, ist der II. Band, *Die weißen Tauben oder Skopzen*, zur Hälfte erschienen, die Geschichte der Sekte bis zum Tode des Stifters umfassend, Leipzig 1909. Wir erhalten gründliche und sorgfältige Untersuchungen über die Person des Stifters Seliwanow, seine Schicksale und die Ausbreitung seiner Lehre. Eine lange Reihe eingelegter Urkunden gewährt interessante, zuweilen erschütternde Einblicke

in das Treiben der Skopzengemeinden. Für religiöse Ekstase ist hier interessantes Material zu finden.

Endlich sei eine Arbeit von Richard Engdahl erwähnt, Beiträge zur Kenntnis der Byzantinischen Liturgie, Neue Studien z. Gesch. d. Theologie u. d. Kirche 5, Berlin 1908. Der Verf. ediert nach einer Karlsruher Handschrift griechische liturgische Texte: die Liturgien des Chrysostomus und Basilios und die *ὑψώσις τῆς παναγίας*, zum Teil mit alter lateinischer Übersetzung. Es folgt eine minutiöse Besprechung der einzelnen rituellen Akte der Proskomidie, unter Heranziehung gedruckter Texte der beiden genannten Liturgien, eine Erörterung über die von byzantinischen Theologen vorgetragenen symbolischen Deutungen der besprochenen liturgischen Akte sowie der dabei verwendeten rituellen Gewänder, endlich einige allgemeine Bemerkungen über die Proskomidie. Hingewiesen sei auf die Literatur über griechischen Ritus in Italien (S. 85f.).

III Mitteilungen und Hinweise

Der vierte internationale Kongreß für Religionsgeschichte findet vom 9.—13. September 1912 in Leyden statt. Vorgesehen sind folgende Sektionen: 1. Naturvölker und allgemeine Fragen. 2. China und Japan. 3. Ägypten. 4. Semiten. 5. Islam. 6. Indien und Iran. 7. Griechen und Römer. 8. Germanen, Kelten und Slaven. 9. Malayen und Polynesier. 10. Christentum. Anmeldungen für Vorträge sind zu richten an das Bureau des Kongresses, Leiden, Plattoen 71. R. W.

Zu den nordkaukasischen Steingeburtssagen

Die dankenswerten Zusammenstellungen, die A. v. Löwis of Menar in diesem Archiv XIII 509 ff. 641 ff. gegeben hat, scheinen mir einiger nicht ganz unwichtiger Ergänzungen fähig. Zunächst möchte ich zu der S. 520 vertretenen Hypothese jüdischen Einflusses darauf hinweisen, daß die rabbinische Armillussage bei weitem nicht das älteste Zeugnis für den jüdischen Glauben an das Wunder der Steingeburt darstellt. Wenn Johannes der Täufer (Matth. 3, 10 u. 11) den Juden zuruft: *δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τοῦτων¹ ἐγείραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ*, so konnte er darauf rechnen, daß die Zuhörer sich an Jes. 51, 2 erinnern würden, wo es heißt: „Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid²,

¹ Einige Erklärer vermuten, es handle sich hier um die zwölf am Jordanufer errichteten Malsteine des Galgal, die nach Josua 3, 20 (cf. 8) als Sinnbilder der zwölf Stämme galten. Ähnlich wie bei dem griech. *λάας*—*λαοί* in der Deukalionsage (Gruppe Hdb. 441,7) nimmt T. K. Cheyne Enc. Bibl. 4284 bei Jes. 51, 2 ein Wortspiel zwischen *bānim* 'Kinder' und *'abānim* 'Steine' an. Das ist kaum nötig, wenn auch möglich. Sicher betonte der Täufer den Gleichklang von aram. *b'najja* = *τέκνα* und *'ab'najja* = *λίθοι*.

² Vgl. hierzu Jes. 48, 1: „Ihr, die ihr aus dem Quell Judas hervorgeht“ und ψ 68, 27: „Ihr vom Quell Israels.“ Vgl. Prov. 5, 15 den figürlichen Gebrauch von *be'er* = Brunnen und *b'or* = Zisterne für 'Weib' bzw. *cunnius*.

blickt hin auf Abraham, euren Ahnherrn, und Sara, die euch gebar, denn als einzelnen habe ich ihn berufen und ihn gesegnet und gemehrt.“¹ Der prophetische Verfasser hat diese Zeilen gewiß in einem auch vom jahvistischen Standpunkt unverfänglichen Sinn gemeint. Aber das Gleichnis für die Nachkommenschaft, die dem Patriarchen von Gott wunderbarerweise in einem Alter erweckt worden war, wo die zeugende Kraft schon versiegt, so daß der Unfruchtbare mit Recht einem dürren Felsen² verglichen werden kann, hat doch höchstwahrscheinlich eine Steingeburtssage zum mythologischen Hintergrund; ja es scheint, als ob der Ausspruch des Johannes sich am ehesten verstehen ließe, wenn es zu Jes. 51, 2 damals einen volkstümlichen Midrasch gab, der erzählte, wie Gott dem greisen Patriarchen aus einem besonderen Felsen — im Gegensatz zu „diesen Steinen (hier)“ — einen Stammhalter erweckte. Die Elemente dieser Legende ergeben sich unschwer aus der bekannten Galat. 4, 25 vorgetragenen Namenserklärung von ‘Hagar’ aus dem Arabischen: τὸ δὲ Ἑβραῖον ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ. In der Tat heißt ḥaḡar — der schwächere Hauchlaut ח für כ im masoretischen Text setzt eine andere, im Galaterbrief ebenfalls verwertete Etymologie voraus⁴ — arabisch ‘Stein’, ‘Klippe’, ‘Fels’, so daß die Ἀγαρηνοὶ oder Hagariten der Bibel entweder die ‘Stadtleute’ oder die ‘Söhne des Steines’ sind. Beides würde sehr gut auf Petra-Selah, den uralten befestigten Knotenpunkt der nord-arabischen Karawanenstraßen, das ‘Kadesh’ oder Heiligtum jenes ‘Steines’ oder ‘Felsens’ passen, der noch im Koran (II 58, VII 160)

¹ Der letzte Satz ist vielleicht eine erklärende Glosse, da gleich darauf wieder ein ‘Denn’ folgt.

² Vgl. zur Vorstellung des dürren Felsens Jes. 41, 13: „Ich will auf kahlen Höhen Flüsse hervorberechen lassen“; Psalm 118, 8: „der den Felsen in einen Wasserteich verwandelt“.

³ So — ohne Σινᾶ, das ein alter, besonders zu erklärender Einschub ist, wenn es nicht einfach aus der vorigen Zeile wiederholt ist — mit Bousset nach der alten lateinischen Übersetzung.

⁴ Ἑβραῖον ἀποδοικεῖ τῇ ὥν Ἑβραῖον; offenbar zunächst weil hagar im äthiopischen und einigen arabischen Dialekten ‘Stadt’ bedeutet (Th. Nöldeke *Enc. Bibl.* 1933, 2 mit dem Hinweis darauf, daß tatsächlich mehrere arabische Siedlungen diesen Namen führen; Hommel *Grundr.* 163, 3). Überdies hat Hugo Winckler *Enc. Bibl.* 4642 f. auf das arab. ḥagr = Mittag bzw. Mittags- und Kulminationspunkt hingewiesen. Das erklärt sowohl die Beziehung auf Jerusalem, das als Mittel-, Nabel- und Gipfelpunkt der Welt galt, als die Einschlebung Σινᾶ, da nach Winckler a. a. O. auch dem Sinai-Horeb die gleiche kosmologische Bedeutung vindiziert wurde. Die volle Berechtigung, den Namen Hagar aus dem Arabischen zu erklären, ergibt sich daraus, daß Hagarham-Mizrit Gen. 16, 1 gegenwärtig nicht mehr als Hagar die Ägypterin, sondern als Hagar aus Muzri (Nordarabien) verstanden wird (*Enc. Bibl.* 316, 2). Vgl. neuerdings Rich. Hartmann ZATW XXX 1910 S. 146 f.

schlechtweg *el haġar* heißt. Da anderseits feststeht¹, daß der Steinfetisch von Petra unter dem Namen *Χααβον* in der nabatäischen Zeit als jungfräuliche und Muttergöttheit gegolten hat, da ferner die Identität dieser *Χααβου* mit der Ka'aba der Koreischiten in Mekka längst erkannt ist¹, liegt nichts näher, als die bei dem gut unterrichteten, des Arabischen kundigen Euthymius von Zygabene² erhaltene byzantinische Abschwörungsformel³ heranzuziehen, in der tatsächlich von einer Hierogamie des Abraham mit der Hagar auf dem heiligen Stein, der Ka'aba von Mekka, die Rede ist: ἀναθηματίζω . . . τὸν (sc. ἐν Μένῃ οἴκῳ προσευχῆς ὄντα) λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα· τιμᾶσθαι δὲ (φασὶ) τοῦτον ὡς ἐπάνωθεν αὐτοῦ τῇ Ἀγαρ ὀμιλήσαντος τοῦ Ἀβραάμ, ἣ ὡς αὐτῇ τὴν κάμηλον προσδῆσαντος⁴ ὅτε τὸν Ἰσαὰκ ἐμελλε θύειν. Es ist klar, daß dieses seltsame, harte Brautlager sich nur dadurch erklären läßt, daß eben *el Haġar*, der 'Stein' selber, als göttliche Braut des „erhabenen Vaters“ *Ab-ram*, des Gatten oder „Herrn der Šarah“ oder Šaraj⁵, d. h. des Dhu-'l-Šarah oder Dusares oder Dhu Šamawij, des Himmelsherrn, galt, der natürlich selbst im Ritual durch seinen heiligen, aus den Schilderungen des Dusaresidols von Petra⁶ bekannten Steinfetisch dargestellt war, so daß diese Ver-

¹ Vgl. Blochet, *Revue de linguistique* XXXV 1902 p. 5 ff. und Eisler, *Philol.* LXVIII p. 121 ff.

² Bei Niketas Choniates. *Thesaur. orthodox. ex ms.* bei Lenormant *Lettres assyriolog.* II p. 126, 1.

³ Über diese vgl. Montet, *Revue de l'hist. des relig.* 1906 I p. 145, II p. 231; Clermont-Ganneau, *Rec. arch. or.* 1906 VII p. 255 und neuerdings Fr. Cumont *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux Musulmans*, *Revue de l'hist. des relig.* LXIV p. 143 ff.

⁴ Dieses 'Anbinden' des Kamels am heiligen Stein versteht man am besten an der Hand einer von Nöldeke ZDMG 38, 143 erörterten Weihinschrift mit der Widmung zweier goldener Kamele an den Himmelsgott Dhu-Šamawij; Spuren im Inschriftstein lassen erkennen, daß die goldenen Kamele auf ihm als auf einer Basis befestigt waren. Denselben Tatbestand zeigt die in Puteoli gefundene Weihinschrift CIs II 157, wo dieselben zwei goldenen Kamele als dem Dusares aufgestellt erscheinen. Endlich kann auch an das Anbinden des Opfertieres gedacht werden, da ja arabische Kamelopfer u. a. aus einer vielbehandelten Stelle der Vita des heiligen Nilus (W. Robertson Smith *Religion of the Semites* ² p. 218) bekannt sind.

⁵ Nöldeke ZDMG 40, 183; 42, 484 und Lagarde Übers. 92 f. haben längst darauf hingewiesen, daß diese zwei biblischen Namensformen auf die Gleichwertigkeit der Endungen ܐܪܗ und ܐܪܗܝ im Arabischen zurückweisen. Die Bedeutung 'Herrin' wird Gal. 4, 23 (παῖδίσκη und ἐλευθέρᾳ nach Gen. 16, 1) in Gegensatz zu Hagar gestellt (εἰς δουλείαν γεννώσα, ἥτις ἐστὶν Ἀγαρ), offenbar wegen des assyr. *agru*, *agarru* Sklave.

⁶ Suid. s. γ. θεὸς Ἀρης: λίθος μέγας τετραγώνος ἀτύπωτος. ὁ δὲ οἶκος ἄπας πολύχρυσος ἦν. Max. Tyr. Diss. VIII 5: Ἀράβιοι, σέβουσι μὲν, ὄντινα δέ, οὐκ οἶδα· τὸ δὲ ἄγαλμα εἶδον, λίθος ἦν τετραγώνος.

mählung der beiden λίθοι sich ähnlich dargestellt haben dürfte, wie die von Heliogabal gefeierte Hochzeit des Steines von Emesa mit dem der Tanit von Karthago.¹ Die *consummatio matrimonii* scheint einerseits durch die altsemitischem Brauch gemäße Überzeltung der Steingöttin² angedeutet, anderseits aber möglicherweise auch durch menschliche Vertreter in einer entsprechenden „heiligen Handlung“ dargestellt worden zu sein. Wenigstens könnte die Legende, daß die beiden Steine Asaph und Nailâ unweit der Ka'aba die Leiber eines Frevlerpaares seien, das durch den Zorn der Gottheit wegen einer im Tempel selbst vollzogenen μιξίς im Aktus selbst versteinert worden wäre³, derartiges durchblicken lassen. Wie immer aber symbolisch die Befruchtung des mütterlichen Steinidols zur Veranschaulichung kam, sicher ist, daß nach der entsprechenden Frist die Geburt eines göttlichen Sprößlings gefeiert wurde, so daß der Stein in der Zwischenzeit als schwanger gegolten haben muß, ferner daß der Göttersproßling des Steinidols als Ahnherr der B'nê Hagar gegolten hat. Auf arabischem Boden geht also jedenfalls der Glaube an eine Steingeburt⁴ durchaus nicht „im letzten Grunde auf Traumvorstellungen und Erlebnisse zurück“ (v. Löwis p. 521), sondern vielmehr — wie die meisten Mythenmotive — auf Tatsachen des Kultes.

So bleibt noch zu erörtern, ob die Juden, die unter König Amaziah Selah-Petra eroberten und deren (freilich zum Teil späte nachexilische) *toldôth Abraham* in der Hagarepisode unverkennbar edomitischen, d. h. arabisches Gut bewahrt haben, auch die Vorstellung von der Steingeburt mit ihren feindlichen Nachbarn teilten. Diese Frage kann nun m. E. — auch abgesehen von der späten Armillussage — kaum anders als bejahend beantwortet werden. Es ist bekannt genug, daß der Namen 'Fels' (*zur*), der Jes. 51, 1 auf Abraham angewendet wird, in einer ganzen Reihe von Stellen⁵ als Bezeichnung Jahwes auftritt: nun heißt es ausdrücklich in dem alten sog. Moseslied Deut. 32, 18 unmittelbar neben v. 16 „(Jeschurun) verstieß Gott, der ihn gemacht hatte“: „An den Felsen, der dich erzeugte (צִידֵי יְהוָה), dachtest du nicht, und vergaßest den Gott, der dich geboren (אֱלֹהֵי מִוִּלְדֵּיךָ). Das Volk

¹ Herodian V 35, Dio Cass. 79, 12; in diesem Archiv 1908, 226.

² Siehe *Philologus* LXVIII S. 120 f. und den Artikel *kiswah* in Hughes Dictionary of Islam 2806.

³ Kazwini und Yakut bei Lenormant a. a. O. 235. Ähnlich werden Hippomenes und Atalante wegen ihrer Liebesvereinigung im Tempel der Göttermutter Kybele zu Theben in Löwen verwandelt (Ov. Met. X 686 ff.).

⁴ Robertson Smith *Lect. on the relig. of the Sem.* I 86, wo nach Gruppe *Myth. und Rel. gesch.* 439, 1 arabische Sagen von der Geburt der Menschen aus Steinen angeführt sind, konnte ich nicht einsehen.

⁵ Vgl. Gray *Hebrew Personal Names* p. 165 f.

hat sich also neben der rechtgläubigen Lehre von der Schöpfung des Menschengeschlechts auch noch die 'heidnische' Vorstellung einer physischen Abstammung der Ahnen von der Gottheit erhalten, wobei die letztere bezeichnenderweise gerade hier noch unter dem urtümlichen Bild des Felsens eingeführt erscheint. Obwohl die deuteronomistische Schreiberschule das Bild unbedenklich übernommen hat, sind doch so grobe Paganismen nicht ungerügt geblieben: „schämen werden sich müssen, sagt Jeremias (2, 27), die vom Hause Israel, samt ihren Königen, ihren obersten Beamten, ihren Priestern und ihren Propheten, die zum Baum (oder 'Holz'; עץ) sagen «Mein Vater bist Du» und zum Stein «Du hast mich geboren».¹ Ich hoffe, anderswo ausführlich zu zeigen, daß das Bild von der kreißenden und gebärenden 'Jungfrau Zion'², der „gemeinsamen Mutter aller“³, insofern hierher gehört, als צירן nur eine alte Bezeichnung des heiligen Steines⁴ und ursprünglich den Namen jenes heiligen Felsens darstellt, nach dem die alte Jebusiterburg von Jerusalem benannt ist, den die Juden als 'ebēn sh'thijah und die Mohammedaner als *as-Salra* einer besonderen Verehrung heute noch würdigen. Die weit ältere Eroberung von Jerusalem und die dadurch bewirkte Übernahme des 'Zion'heiligtums der alten jebusitischen Opferhöhe kann daher vor dem verwandten Kult des viel später und bloß vorübergehend unterworfenen Selah-Petra bei der Erklärung des jüdischen Glaubens an die Steingeburt eines göttlichen Ahnen den Vorrang beanspruchen.

Trotzdem also feststeht, daß der Glaube an die Steingeburt den Juden seit ältester Zeit vertraut war und trotzdem niemand den Einschlag jüdischen Volkstums in dem der nordkaukasischen Stämme bezweifelt, scheint mir die Zurückführung jener Sagen der Ge'ezenen und Osseten auf jüdische Vorbilder in Ermangelung jeder spezifisch jüdischen Färbung im einzelnen überaus bedenklich. Die

¹ Hier wäre also die Hierogamie eines dendritischen Idols mit einem weiblich gedachten Stein vorausgesetzt, etwa wie in Indien die heilige Tulasistaude alljährlich mit dem mystischen Schwarzstein Salagrama vermählt wird (Frazer *Lectures* p. 157). Die Verbindung eines (Altar-)steines mit einem Baum ist typisch für ursemitische Heiligtümer; vgl. z. B. Josua 24, 26 f. den Stein unter der Eiche im Heiligtum Jahwes zu Sichem. Die von den Propheten beklagte „Unzucht unter dem grünen Baum“ könnte als magische Darstellung einer Hierogamie gelten.

² Jes. 66, 8.

³ Ps. 87, 5 mit Wellhausen dem griech. μήτηρ Σιών, ἐρεῖ ἄνθρωπος; folgend und mit Furneß (in Haupts Polychrombibel) übersetzend: „Aber jeder nennt Zion seine Mutter, von ihr ist jeder abstammend, er selbst, der Höchste, hütet sie.“

⁴ 2. Kön. 23, 7, Jerem. 31, 21, Ezech. 39, 15 (gr. σάκος). Die Vokalisation *ziün* im masoretischen Text ist bloß deteriorierend nach *schikkuz* = Gräuel, wie bei *Sikkuth* für *Sakkut*, *Gillul* etc.

wirkliche Quelle dieser Legenden wird vielmehr unzweifelhaft durch die schon von dem Anonymus N. S. T. und von Vsevolod Miller (Arch. XIII 509, 1, 2) angezogenen kleinasiatischen Mythen von der Steingeburt des Agdistis und des Diorphos gewiesen, zu denen sich noch die monumental leicht zu belegende Sage vom Ursprung des Mithras *πετραγενής* selber stellen läßt; und zwar vor allem schon deshalb, weil die Diorphossage, die wahrscheinlich zu dem lykischen Apollonheiligtum beim lykischen Araxa gehört, durch den Pseudo-Plutarchischen Traktat *de fluviis* 23, 4 — dessen notorische Unzuverlässigkeit hier, wo er sich mit unverfälscht bodenständiger Überlieferung so offenkundig berührt, wohl am wenigsten eingewendet werden darf — geradezu an den Südsüdhang des Kaukasus versetzt wird; dort heißt es nämlich, der felsgeborene Heros sei nach seinem Tode in den gleichnamigen Berg am Araxes verwandelt worden. Da außerdem eine ganze Reihe sicherer Zeugnisse für den Mithras(Mihr)kult der Armenier zu Gebote stehen¹, während andererseits das Nachleben des hethitischen Paredros der Kybele, des Attis *ערי* in der Gottheit 'Gati' der Grusinier² überaus wahrscheinlich ist, sehe ich wirklich keinen Grund, warum die nordkaukasischen Steingeburtssagen nicht in erster Linie auf das Vorbild der Kybelemythen über die *petra genetrix* bzw. *ara genesis*³ zurückgeführt werden sollten. Was unter einem solchen 'gebärenden Stein' zu verstehen ist, habe ich bereits im Philologus LXVIII 135f. ausführlich zu zeigen versucht. Durch dieselbe Pseudo-Plutarchische Schrift *de fluviis* (12, 3) ist uns die Nachricht erhalten, man habe im Sangariosfluß eine Art von Stein gefunden *τετυπωμένην ἔχων τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν*, eine Kennzeichnung, die Falconet⁴ scharfsinnig auf jene nicht seltene Gattung von Meteoriten bezogen hat, die von den Mineralogen wegen ihrer blasigen, an die *μήτρα* erinnernden Hohlform Hysterolithen genannt werden. Dieselben Steine werden in Indien unter dem Namen der Salagramas hoch geschätzt.⁵ Der anikonische Fetischstein der Kybele mit dem *typus Matris Deum*, der Meteorstein der Kaaba *ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης* ἔχων waren zweifellos Aërolithen dieser

¹ Gelzer *Ber. Sächs. Ges. Wiss. hist.-phil. Kl.* XLVIII 1896, 103, Cumont *TMCM* II 234f.

² Vgl. Marr *Bogi jazičeskoj gruzij* (Götter des heidnischen Grusiniens), russ. in den *Zapiski vost. otdj. imp. russk. arch. obščestva* XIV 1902 S. 22f. Die Aussprache des 'ajin im Anlaut als ghajin ist etwas ganz Gewöhnliches.

³ Mithreische Inschrift ed. Cumont *CRAIBL* 1905 p. 150, cf. des Verf. *Weltenmantel* etc. S. 729, 5.

⁴ *Mem. Acad. Inscr.* XXIII 213ff. Vgl. hiezu Arch. XIII 512 in der Čeč. Fassung I den „gespaltenen Stein“. ⁵ *CRAIBL* 1900 p. 472ff.

besonderen Form.¹ Weitere Beispiele der gleichen Interpretation solcher Baitylien bietet u. a. der emesenische, auf dem berühmten aureus des Uranius Antoninus² und den Münzen des Heliogabal³ abgebildete Stein mit dem *cunnius*-Symbol an der Basis, eine in Petra gefundene Stele mit unmißverständlichen Eintiefungen in dieser Anordnung . . .⁴ etc. etc. Die Zeugnisse, die es wahrscheinlich machen, daß an derartigen Steinen ein Fruchtbarkeitszauber durch sakrale Masturbation geübt wurde (vgl. die Version in Kabard. I bei v. Löwis p. 511, 2) habe ich anderswo⁵ gesammelt und möchte sie hier nicht wiederholen. Nur auf Fargard VIII 51 — wonach der Samenfluß nächtlicher Pollutionen als Opfer für die Erdgöttin Armaiti⁶ galt — will ich ausdrücklich verweisen, weil man hier deutlich sieht, wie sekundär gegenüber dem Ritual, der unerschöpflichen Quelle der Mythenbildung, jene 'Traumerlebnisse' hereinspielen, die v. Löwis als Urgrund jenes Sagenkreises ansprechen möchte.

Zur Bestätigung und Ergänzung des Voranstehenden seien endlich noch einige Einzelheiten besprochen: der Schmied, der mit Hammer und Zange den Sprößling aus dem Stein befreit (Arch. XIII 510 u. 514), entspricht jenen Darstellungen des Zrvan — eben jener Gottheit, die die *ara genesis* oder *petra genetrix* durch Spermazauber befruchtet⁷ — mit Hammer und Zange auf der Statue von Ostia (Cumont Nr. 80 fig. 68 TMCM II 238).⁸ Das Wäschereinigen im Fluß, mit dem die Mutter bei der Empfängnis beschäftigt ist, würde der bekannten *lavatio* des Kybelesteines, nach den *gaudia Magnae Matris* bezw. den engverwandten Plynterienriten entsprechen, das Ausbreiten von Hosen auf dem Stein aber (513) der häufig nachweisbaren Bekleidung des Baityls. Der 'alte Hirt' würde sein Gegenstück an Attis-Papas, dem ποιμὴν λευκῶν ἄστρων⁹ finden. Der seltsame Zug, daß der Knabe glühend aus dem Stein fährt (511), zusammengehalten mit den Sagen, wonach Satan durch Funkenschlagen aus Steinen andere Teufel schafft (523, 2), erinnert auffallend an den schon von Cumont TMCM II 71 herangezogenen Hymnus des Prudentius zur Anzündung der Osterkerze (Cathemerinon V 1 p. 26, Dressel), in welchem die Verse

¹ Philologus a. a. O.

² *Revue numismat.* 1843 p. 273 ff. Taf. XI Nr. 1.

³ Cohen IV p. 503, Roscher ML I 1230, auch als Titelblatt zu Dietrichs *Aberkiosinschrift* abgebildet.

⁴ Dalman, Petra S. 73, cf. 311.

⁵ *Weltenmantel* 465, 1.

⁶ Auch diese Gottheit wurde unter dem Namen Armuz bei den heidnischen Grusiniern verehrt; Marr l. c.

⁷ Ibid. 443—459. ⁸ Ibid. Fig. 50.

⁹ Gruppe 1531,4.

Incussu silicis lumina nos tamen | Monstras saxigeno semine quaerere | Ne nesciret homo spem sibi luminis | In Christi solido corpore conditam | Qui dici stabilem se voluit petram | Nostris igniculis unde genus venit zweifellos auf mithreische Vorstellungen zurückgehen¹ und das Mysterium der Steingeburt zum Funkenschlagen mit Stahl (dem häufig abgebildeten Messer des neugeborenen Gottes? oder dem Hammer des Zrvan?) und Stein in Beziehung gesetzt wird. Daß Gott durch Zertrümmern eines Steines nach mordvinischer Sage (523, 2) den Teufel ins Leben ruft, entspricht der iranischen Vorstellung, wonach Mithras aus dem Innern des Welteies — das von den Alchemisten² als *Μιθριακὸν μυστήριον* des λίθος ὃς οὐ λίθος bezeichnet wird — entspringt, während zugleich aus der oberen Hälfte des eiförmigen Felsens der gute Himmels-gott, aus der unteren der dunkle Satan Ahriman hervorgeht.³ Wenn endlich der Stein zweimal (513 und 523, 2) als blau beschrieben wird, so läßt sich das wohl ohne weiteres auf den blauen Himmel deuten, der ja nach iranischer Vorstellung⁴ aus Stein besteht. Selbst der scheinbar bedeutungslose Einzelzug, daß sich der Hirt einmal (514) in die weißen Hände der Satanoj, in anderer Fassung aber in ihre Brüste verliebt, würde trefflich dazu stimmen, daß die Brüste⁵ und die emporgehobenen Hände, bzw. eine Hand allein⁶, typische Symbole der großen vorderasiatischen Muttergöttin sind.

Nach alledem wird man wohl kaum bestreiten, daß die Vergleichung der Mithras- und Kybelemythen für das Verständnis der kaukasischen Steingeburtssagen weit mehr zu leisten imstande ist, als die vereinzelt, noch dazu selbst von entstellten Traditionen römischer Mithras- und Kybelemythen kaum unbeeinflusste rabbinische Armilluslegende.

¹ Man könnte unschwer den ganzen an Gottvater gerichteten Sang in heidnische Form bringen und als Anrufung des mithreischen Äon fassen, indem man im v. 4 *Mithrae fidelibus* für *Christi f.*, v. 10 in *deae solido* für in *Chr. s.*, v. 11 *quae* für *qui* einsetzt.

² Die Zeugnisse *Weltenmantel* 524, 4, cf. 411 ff. 48.

³ Ibid. p. 416f.

⁴ Cumont *Westdeutsche Zeitschr.* XIII 1894 S. 88.

⁵ Die hethitische Hieroglyphe der zwei Brüste <D> bezieht Hommel *Grundriß* 52, 2 — mit Rücksicht auf die häufigen 'Astarten'idole mit dem bekannten Gestus der in die Hände gepreßten Brüste — auf die weibliche Hauptgottheit des Landes. An das vielbrüstige, mit dem Ritus des Busenopfers zusammenhängende Idol der ephesischen Göttin brauche ich kaum zu erinnern. Den Namen Anahita haben Jensen und Blochet längst zur Wurzel *nahada* = 'vollbusig sein' gestellt. Ebenso erklärt sich *Χαφσὺ* = *παρθένης* bei Epiphanius aus arab. ka'ab „Mädchen mit voller Brust“. ⁶ *Philologus* LXVIII 180f.

Rachepuppen aus Mexiko und Verwandtes

Im Museum of Ethnology zu Cambridge fand ich unter den dort ausgestellten, für mexikanische Volkskunde so ungemein interessanten Objekten der Starr-Collection auch zwei kleine Wachspüppchen, welche die Bezeichnung PD 1910 27, 28 tragen. Nach



Abb. 2.

dem beiliegenden Zettel stammen sie aus Zacualco in West-Mexiko. Das eine der Figürchen (Abb. 1) zeigt in den größten Zügen die Umrisse der aufrechten menschlichen Gestalt. Es ist mit einem schwarz karrierten Lappen umwickelt und mit roten Fäden fest umschnürt. Die Arme sind unter der Umhüllung nicht besonders kenntlich, unter der auch die Beine verschwinden, die ebenfalls mit dem Tuche umwickelt sind. Das andere Exemplar (Abb. 2) ist nackt, die Arme sind nicht erkennbar, die Beine sind ganz an den Körper herangezogen, der auffallend große Kopf ist auf die Brust gedrückt: es ist die Lage der „Hocker“ oder des Embryo. Auch dieses Figürchen ist mit roten Fäden gebunden.



Abb. 1.

Was die Besprechung der beiden Stücke hier aber vor allen Dingen rechtfertigt, ist der Umstand, daß beide Puppen durchbohrt sind, die größere Figur mit Nadeln, die kleinere mit Dornen. Dadurch stellen sie sich auf eine Stufe mit den klassischen Defixionspuppen, die allmählich immer mehr bekannt werden, und deren Verwendung auch in anderen

Ländern nachgewiesen ist.¹ Die Zahl der Nadeln beträgt, soweit sich erkennen ließ, sieben, die der Dornen vier.

Wie mir K. Th. Preuß mitzuteilen die Freundlichkeit hatte, sind derartige Puppen aus Mexiko bisher nicht bekannt. Fr. Starr gibt in dem Katalog seiner Sammlung (*Catalogue of a Collection of Objects illustrating the Folklore of Mexiko*, London 1899) folgende Beschreibung von der Verwendung der Figürchen:

To harm a person through witchcraft, make a figure of him in wax and wrap it in rags. What ever is done to it occurs to the victim as well. When a person thinks himself being thus harmed, he counteracts the injury by a similar procedure. To fill the person with boils, corn is parched before the figure.

Bei der besser zu beurteilenden größeren Puppe sind die Nadeln an charakteristischen Stellen eingebohrt: in die Augen, in den Mund, durch die Mitte der Brust und zwei in den Unterleib; endlich sind die Beine durch eine weitere Nadel zusammengeheftet. Zu den Defixionen dieser Körperteile mag man Audollent, *Defixionum tabellae*, Index S. 487 vergleichen. Bei der kleineren Figur stecken die Dornen sämtlich in der Brust. Die Personen, die in diesen Wachspuppen symbolisch dargestellt sind, sollten also durch diesen Zauber der Bindung und Nagelung geschädigt, vielleicht sogar getötet werden. Die Vorlage der Abbildungen verdanke ich der Vermittelung des Direktors, Herrn A. von Hügel.

Aus dem leicht vergänglichen Wachs ist uns, soweit mir bekannt geworden ist, aus der klassischen Antike eine solche „Rachepuppe“ nicht erhalten. Doch stehen ihr die Bleifiguren, die verschiedentlich veröffentlicht wurden, ganz nahe, denn auch sie haben ja keinem anderen Zweck gedient. Im *Philologus* LXI 1902 S. 26 ff. hat Wünsch bei der Publikation einer Zauberpuppe das literarische Material vollständig herangezogen. Daraus sei hier nur erwähnt, daß das Wachs für unsere Zwecke besonders beliebt war (S. 29), und im Pariser Papyrus (*Denkschriften der Wiener Akademie* XXXVI, S. 52), sowie bei Theokrit II 28 genannt wird. Über Anfertigung von Wachspuppen s. auch Weinreich, *Der Trug des Nektanebos* S. 6. Besonders interessant ist Horaz Sat. I 8, 26 ff., wo die beiden Zauberinnen zwei Puppen herstellen, eine größere aus Wolle, welche als Todesdämon gilt, und eine kleinere aus Wachs, die den zu Schädigenden vertritt (Kuhnert, *Rhein. Mus.* II. 1894 S. 44), also unserem mexikanischen Figürchen entspricht. Das Verbrennen von solchen Puppen aus Wachs findet sich bei Abt (*RGVV* IV S. 157) behandelt.

¹ F. Skutschs Ausführungen in der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, herausgeg. von Th. Siebs, S. 529 waren mir beim Schreiben dieser Zeilen noch unbekannt.

Weitere Bleifiguren haben kürzlich Nogara und Mariani in der *Ausonia* IV, 1909, S. 31 ff. publiziert. Sie stammen aus einem Grabe des 7.—6. Jahrhunderts in Savona, sind aber ihrem Stil nach im 4. Jahrhundert gefertigt. Es ist ja bekannt, daß man, um dem symbolischen Zauber mehr Kraft zu verleihen, auch die Täfelchen im Grabe barg.

So treten auch hier Puppen an Stelle des Menschen, wie es in den verschiedensten Religionen nachgewiesen worden ist (Archiv VIII 1905 S. 473 Sternberg; X 1907 S. 374 ff. Samter). Das Durchstechen in symbolischem Sinne wird bei Wunsch a. a. O. als in Japan, Schottland, Deutschland und Spanien geübt und bekannt bezeichnet (vgl. *Globus* LXXIX 1901 S. 109 ff.). Nadeln und Dornen sind in unserem Falle gewiß nur an die Stelle der Nägel getreten, jedenfalls aus keinem anderen Grunde, als weil sie bequemer zur Hand waren und bei der Weichheit des Materials genügten. Welchen Wert die Nägel als Bannmittel hatten, ist bekannt; vgl. Wunsch, *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* S. 43 und neuerdings Boll, *Griechischer Liebeszauber aus Ägypten* auf zwei Bleitafeln des Heidelb. arch. Instituts, S. 3.

In unserem Falle aber haben Nadeln und Dornen nicht genügt, um den Gegner zu binden. Wir sahen, daß die Figuren noch mit Fäden fest umwickelt sind, um dem Verzauberten jegliche Gegenwehr unmöglich zu machen. Daß dies mit einem roten Faden geschah, ist sicherlich kein Zufall. Aus von Duhns reicher Materialsammlung (Archiv IX 1906 S. 1 ff.) kennen wir die Bedeutung, welche „Rot und Tod“ im Altertum miteinander verband. Besonders bemerkenswert sind die nachträglich von Janiewitsch gegebenen Bemerkungen (Archiv XI 1908 S. 406 f., viel Material bei Weinreich, *Heilungswunder RGVV VIII 1* S. 97 ff.). Nach ihm ist in Rußland noch heute die Sitte vorhanden, den Sarg mit roten Fäden zu umwinden, ja sogar quer über die Leiche des Toten einen roten Faden zu legen. In Verbindung mit dem jetzt nachgewiesenen Brauch aus Mexiko darf man vermuten, daß es sich auch in Rußland um nichts anderes handelt als darum den Toten unschädlich zu machen, daß anstatt den Toten selbst zu fesseln, man den Sarg umschnürt, dann nur noch als letzte Andeutung einen roten Faden quer über die Leiche legt. Im Archiv für Anthropologie 1907 S. 347, und 1909 S. 561, hat Andree die Vermutung ausgesprochen, daß auch die sogenannte Hockerstellung nichts anderes sei als ein Binden des Toten an allen Gliedern. Dem hat Pfuhl in den *Göttinger gel. Anzeigen* 1910 S. 830 Anm.¹ widersprochen und die Stellung als die Lage eines Schlafenden erklärt, was auch mir wahrscheinlicher ist. Die Haltung unserer kleinen Puppe nun erinnert auf das lebhafteste an diejenige der Hocker; sollte es

sich hier — im Gegensatz zu den eigentlichen Hockern — um eine derartige Bindung in derselben Stellung handeln? Doch kann man auch noch auf eine andere Vermutung kommen.

Die Lage des Embryo ist der des Hockers so ähnlich, daß man auch bei dem letzteren schon an die Beziehungen des Menschen zur Erde, des Kindes zu seiner Mutter, gedacht hat. In der Stellung, die er vor seiner Geburt einnahm, wird er nach dem Tode wieder dem Mutterschoße zurückgegeben (A. Dieterich, Mutter Erde 27, Anm. 6). So schön und poetisch dieser Gedanke ist, so wenig scheint er mir doch den wahren Absichten jener Leute zu entsprechen, die das Grab mit Steinen überhäuften, um der Rache des Toten zu entgehen. Aber ob für unseren Fall nicht doch an die Stellung des Embryo gedacht werden kann? In der oben wiedergegebenen „Gebrauchsanweisung“ ist ausdrücklich das Umwickeln der Puppe mit einem Lappen gefordert, die kleinere von beiden aber ist nackt. Dazu kommt die übermäßige Größe des Kopfes, der mehr als die Hälfte des übrigen Körpers beträgt. Sollten wir, wenn wir diesen Umstand mit der eigentümlichen Stellung vereinigen, vermuten dürfen, daß es sich in unserem Falle doch um einen Embryo handelt? Daß dieser mexikanische Zauber versucht, schon das Kind im Mutterleibe zu „binden“ oder zu töten?

Daß sich mit dem noch ungeborenen Kinde der Zauber beschäftigt, ist bekannt, auch daß dieses Kind schon vor seiner Geburt durch eine Puppe symbolisch dargestellt wird. So spricht Foy im Archiv X 1907 S. 138 von einer Sitte der melanesischen Frauen, die Puppe eines Knaben zu nähren, um männliche Nachkommenschaft zu erzielen (vgl. auch S. 557). Im Archiv IX 1906 S. 198 f. erwähnt Sudhaus Sprüche von Hebammen, die Wehen zu beschleunigen, zu mildern. Auch verhindern konnte man die Geburt.¹ Doch soll dies durch die Bindung unserer Puppe kaum erreicht werden; viel eher würde es dem Zauber entsprechen, wenn durch ihn das Kind kurz nach der Geburt sterben, oder eine Totgeburt erfolgen soll. Die eigentümliche Stellung der Puppe, ihre Proportionen und die Nacktheit führt darauf, daß durch die Tötung des Kindes im Mutterleibe durch unseren Zauber einer jungen Mutter das größte Weh angetan werden soll. In anderer Weise sind kauernnd gebunden einige Bleifigürchen aus Tell Sandahannah (Bliss and Macalister, Excavations in Palestine 1898—1900 Taf. 85).

¹ Über Zaubersprüche und Amulette, die mit der Geburt zusammenhängen, vgl. auch Ilberg in diesem Archiv XIII 1910 S. 4, nach Soranos von Ephesos.

Erwähnt sei ferner, daß in dem einzigartigen Museum für Folklore in Antwerpen, in dem ein so erdrückendes Material für modernen Aberglauben angehäuft ist, auch Beispiele von symbolischer Zauberei und Defixion vertreten sind.

Über Schädigung eines Menschen durch an einem Wachsbild vorgenommenen Zauber berichtet auch Bodin in seinem Buche „La demonomanie des sorciers“ (Rouen 1604) S. 301, worauf Herr Dr. Karl Christ-Rom mich hinzuweisen die Freundlichkeit hatte. Ich teile die Stelle im Auszug mit:

Im Jahre 1574 wurde ein Edelmann, der im Prozeß zu Tode verurteilt war, in Besitz eines Wachsbildes gefunden: „ayant la teste et le coeur percé avec d'autres caracteres, qui fut (peut estre) l'une des principales causes de sa mort“.

Im Jahre 1578 berichtete der englische Gesandte nach Frankreich, daß man in einem Misthaufen drei Wachsbilder gefunden habe, welchen der Name der Königin von England und anderer Leute aufgeschrieben war. Der Pfarrer des Dorfes Islington bei London solle sie angefertigt haben. Bodin fügt hinzu, daß die näheren Nachrichten über den Prozeß noch nicht eingetroffen seien.

Am erwähnenswertesten ist, fährt Bodin fort, die Geschichte des Königs Duffus von Schottland, der keine Nachtruhe finden konnte, während er sonst ganz wohl war. Nachts aber war er bald in Schweiß gebadet, bald litt er an trockener Fieberhitze. Endlich kam ihm das Gerücht zu Ohren, „que les Moraves, j'entens ceux d'Escosse, alors ennemis des Escossais, . . . avaient des Sorciers à gages pour faire mourir le Roy d'Escosse. On envoya Ambassadeurs en Moravie au bourg de Fores, où les sorcieres rotissoient une image de cire portant le nom du Roy, et versantes dessus une liqueur, de quoy Douenald Prevost du lieu, adverty par les Ambassadeurs, les surprint sur le fait, et apres avoir confesse, elles furent bruslees toutes vives, et au mesme instant le Roy d'Escosse recouvra santé.“ Bodin erinnert dann an das Geschick des Meleager und schließt seine Betrachtung mit den Worten: „Mais Platon en l'onzième livre de Loix, confirme ce discours des images de cire que font les sorcieres, et ne faut s'esbahir comment cela fut sceu.“

Zum Schluß sei noch auf einen australischen Brauch hingewiesen, der in der Zeitschrift „Zur guten Stunde“ XX 9 mit einer Zeichnung erläutert wird. Es ist eine nur am Tage stattfindende Zeremonie. „In einem magischen Kreise wird eine hölzerne oder tönerner Nachbildung des Übeltäters — in unserem Falle eine treulose Frau — niedergelegt, an der durch Stechen und Schießen mit Speeren und Pfeilen zunächst die „kleine“ Rache genommen wird. Lautet das Urteil auf Todesstrafe, so wird das Faksimile unter geheimnisvollen Beschwörungen und Gemurmel der an dieser

eigenartigen Rechtsprechung und Verurteilung beteiligten nur männlichen Stammesgenossen verbrannt oder verscharrt.“

Heidelberg

Rudolf Pagenstecher

Zu Archiv XIV, 423 ff.: Erst nach der Drucklegung meines Aufsatzes 'Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient' bin ich darauf aufmerksam geworden, daß Diels, Ein orphischer Demeterhymnus (Festschrift Th. Gomperz dargebracht) S. 8f. auch die Meinung vertritt, daß die semitische Bedeutung der Siebenzahl in vorhomerischer Zeit (2. Jahrtausend) in die griechische Religion eingedrungen ist. Er fährt fort: „Denn im Apollokult und was damit zusammenhängt, ist infolge der Bedeutung des Mondes und seiner Phasen für die alten Feste, genau wie im Orient, ein Kult der siebentägigen Fristen entstanden, der nachher, wie dort, sich im sakralen wie profanen Leben ausgebreitet und der Siebenzahl den Charakter einer typischen gegeben hat.“ Die Ähnlichkeit und der Unterschied meines Aufsatzes und des hier Ausgeführten ist leicht ersichtlich. — Ebenso nach der Drucklegung ist mir das neue Werk von Roscher zugegangen: Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Bd. 28 Nr. 5.

Lund

Martin P. Nilsson

Der Ritus des Küssens bei den Juden

Dieser jüdische Brauch verdient schon wegen der Erwähnung in den Evangelien eine eingehendere Schilderung. Judas trat an Jesus heran, begrüßte ihn und küßte ihn (vgl. Ev. Matth. 26, 49 *κατεφίλησεν αὐτόν*; Mark. 14, 44; Luk. 22, 47). Die Rabbinen halten drei Arten des Küssens für wehevoll: das Küssen beim Abschiednehmen (vgl. Rut 1,14), beim Weißen (I Sam. 10,1) und beim Wiedersehen (Exod. 4,27; s. Gen. r. 70, 12; Koh. r. s. v. *כִּסּוּס*; Rut r. K. II; Exod. r. K. 5,10; Agadat Samuel K. 14). Der berühmteste Judaskuß war von der letzterwähnten Art. Nach langem oder kürzerem Abschied sahen sie sich das erstemal wieder und die Form der Begrüßung bestand im Kusse. Beim Abschiede war es Sitte, sogar leblose Gegenstände zu küssen; so küßten beim Betreten oder Verlassen des heiligen Landes viele die Felsen der Grenzstadt Akko (vgl. b. Ketubot 112 a; j. Schebiit 35c, j. Pesachim 10,1). Das Küssen lebloser Gegenstände zum Zeichen besonderer Verehrung war jedoch kein speziell jüdischer Brauch, denn ein Agadist erzählt in einem Königsleichnisse, das gewiß dem Leben abgelauscht ist: einst verließ ein König in seinem Zorne seinen Palast, beim Weggehen küßt er die Wände und die Säulen seines Palastes und weint bitterlich (s. Pesikta ed. Buber p. 114b, Midr. Echa ed. Buber p. 29). Daß der Kuß bei den Orientalen eine wichtige Rolle spielt, ist ja bekannt, und ein Lehrer

des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, rühmt die Meder seiner Zeit, weil sie nur die Hand küßten (vgl. b. Berachot 8b). Bei den Juden war die Sitte verbreitet, den Kopf, d. h. die Stirne oder den Mund, zu küssen, wie uns die weiter anzuführenden Stellen zeigen. Allerdings kannten sie auch zum Zeichen der Unterwerfung und Reue den „Pantoffelkuß“.

Der Ritus des Küssens galt als ein Zeichen 1. der Verehrung, 2. der Weihe oder Titelverleihung, und 3. der Unterwerfung. Als Zeichen der Verehrung wird er in einer Legende erwähnt. So oft der König Josaphat einen Schriftgelehrten von der Ferne bemerkte, erhob er sich von seinem Sitze, umarmte ihn, küßte ihn und nannte ihn „Rabbi, Rabbi, mein Herr, mein Herr“ (vgl. Midr. Psalmen, ed. Buber, p. 118; b. Ketubot 103b und b. Makkot 24b, zum Titel vgl. Ev. Matth. 23,6). Diese Legende befolgt den Zweck, den Schriftgelehrten, die von allen Seiten Angriffen ausgesetzt waren, unter den Vornehmen und Aristokraten Gönner und Beschützer zu erwirken mit dem Hinweis auf den König von Judäa, der trotz seiner königlichen Würde es nicht verschmähte, den Gelehrten Achtung und Ehrerbietung zu erweisen. Vielleicht dachten die Zeitgenossen bei der Erwähnung dieses Namens an eine bestimmte und wohlbekannte Persönlichkeit.

Viel häufiger war der zeremonielle Kuß bei der Weihe oder Inauguration der Kandidaten oder Schriftgelehrten. Der Kuß war immer mit einem Spruch verbunden, der den Schriftgelehrten auszeichnen oder weihen sollte. So heißt es von R. Jochanan ben Sakkai, dem sein Schüler Eleazar ben Arach folgte und ihn bat: „Halte mir einen Vortrag über die Schöpfungsgeschichte.“ R. Jochanan b. S. sagte ihm: „Weißt du es denn nicht, daß man über diesen Gegenstand einem Einzelnen keinen Vortrag hält, nur wenn er bereits den Gelehrtentitel bekommen hat?“ Hierauf R. Eleazar ben Arach: „Erlaube mir (sc. den Vortrag zu halten)“ . . . er stand auf, küßte ihn aufs Haupt und sagte: Gelobt sei der Gott Israels, der einen Sohn geschenkt unserem Vater Abraham“ etc. (Tosefta p. 234 Z. 1 ff., j. AZ. 2a, b. Hag. 11a) Ebenso wird die Ordination, doch unter anderen Umständen, des Eleazar ben Hyrkanos geschildert (Abot d. R. N. K. 6,3; vgl. Horowitz, Sammlung kleiner Midraschin I p. 7—15). Diese Art der Inauguration finden wir auch bei anderen Schriftgelehrten, wenn sie eine neue Lehre hören. Oft dürfte diese Zeremonie nur ein Zeichen der Freude sein über eine neue Lehre. So bei R. Simon ben Jochai (laut r. s. v. צאִיגָה, Exod. r. K. 52), bei dem Agadisten R. Aba ben Kahana (j. Horajot 3.5) und dem Amoräer Samuel (j. Ber. 3d). Wir wollen nicht unerwähnt lassen den Fall, wo der Kuß als Zeichen der Unterwerfung dient. Im verloren gegangenen Jalamdenu (s. Jalkut 243c) macht Einer Geschäfte mit seinem Nächsten. Infolge des Handels ent-

steht ein Streit und Einer beschimpft den Andern, hierauf geht (der Beschimpfte) zum Gerusiarchen und man legt den Schuldigen auf die Strafbank und er bekommt seine Strafe. Nach der Strafe geht er und küßt die Füße des Gerusiarchen. Wahrscheinlich wurde diese recht demütigende Zeremonie deshalb eingeführt, um die Autorität der Gemeindebehörden zu retten.¹

Skotschau

A. Marmorstein

Die Leberschau in talmudischer Zeit

In Babylonien spielte, wie wir jetzt unterrichtet sind, die Wahrsagekunst eine große Rolle. Die Leberschau hatte eine besondere Bedeutung, wie die zahlreichen Texte zeigen (vgl. Bezold, Ninive und Babylon, p. 90 und Winkler-Zimmern, KAT³ p. 605 N. 6). Der Prophet Ezechiel (21, 26) hat schon auf diese Form der Zukunftsdeutung hingewiesen. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß noch im vierten Jahrhundert diese Kunst in Palästina blühte. R. Levi, ein palästinensischer Amoräer der dritten Generation bemerkt zum bereits erwähnten Verse im Ezechielbuche: כהרין ערבאה דדוה נכים אימראחמי בכבדא (vgl. Koh. rabba K. XVII s. v. ירשב דיפער, Midr. Echa, ed. Buber, p. 20, Jalkut Ezechiel z. St.): wie der Araber, der ein Schaf schlachtet und die Leber beschaut. Die palästinensischen Araber haben also noch im vierten Jahrhundert diese Kunst verstanden, die der Amoräer nicht näher beschreibt.

Skotschau

A. Marmorstein

Die Zahl der Frommen

Wir wollen hier auf eine eigenartige jüdische Vorstellung hinweisen, die vielleicht mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat. Es sind die Vorstellungen, daß die Welt einer bestimmten Anzahl von Männern bedarf, die in jeder Beziehung tadel- und makellos sind, damit sie bestehen kann. Die Vorstellung hat zur Grundlage die Anschauung, daß die meisten der Staubgeborenen sündhaft sind — ein Übel, dem man schwer abhelfen kann. Die Zahl wird verschieden angegeben, so wird von 30 Gerechten (Pesikta ed. Buber, p. 88a, Midr. Psalmen ed. Buber 26b, j. A.Z. 2.1, GR. K. 19), von 31 (Num. r. K. 10.5), von 36 (b. Sukka 45b, b. Sanh. 97b) und schließlich von 45 (b. Chulin 92a) gesprochen. Wir werden es hier wahrscheinlich mit einer rein jüdischen Vorstellung zu tun haben, die in anderen Kreisen keine Parallele hat.

Skotschau

A. Marmorstein

¹ Ich kann jetzt (bei der Korrektur) noch auf eine denselben Gegenstand behandelnde, lehrreiche Schrift von A. Wünsche verweisen (Der Kuß in Bibel, Talmud und Midraš, Breslau, 1911), die mir erst nach dem Einsenden dieser Zeilen in die Hand gekommen ist.

Inhalt

Seite

I Abhandlungen	1
Der Totemismus von Edgar Reutenskiöld in Upsala	1
Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands) by Gerald Camden Wheeler, London University	24
Das ägyptische Pantheon von Günther Roeder in Breslau	59
Zwei Richtungen im Judentum von S. A. Horodezky in Bern	99
Volks Glaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends von Richard Hartmann in Leiden	137
Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien von Gawril Kazarow in Sofia. Mit einer Tafel	153
Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger von C. Spieß in Togo. Mit einer Abbildung	162
II Berichte	171
1 Philosophie 1907—1911 von Max Wundt in Straßburg Els.	171
2 Babylonisch-assyrische Religion von C. Bezold in Heidelberg	203
3 Äthiopische Religion von C. Bezold in Heidelberg	242
4 Geschichte der christlichen Kirche von Hans Lietzmann in Jena	260
5 Hagographisches und Verwandtes von Ludwig Deubner in Königsberg	299
III Mitteilungen und Hinweise	305
Der vierte internationale Kongreß für Religionsgeschichte, vom Herausgeber; Zu den nordkaukasischen Steingeburtssagen von Robert Eisler in Feldafing; Rache puppen aus Mexiko und Verwandtes von Rudolf Pagenstecher in Heidelberg, mit zwei Abbildungen; Zu Archiv XIV, 423 ff: 'Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient' von Martin P. Nilsson in Lund; Der Ritus des Küssens bei den Juden, Die Leberschau in talmudischer Zeit, Die Zahl der Frommen von A. Marmorstein in Skotschau.	

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, R. Herzog (Basel) „Filialgründungen der Asklepieia“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „Ἱερὰ ἀρχαῖα φθέρματα“, O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen“, H. Hepding (Gießen) „Εὐεργέται“, K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“, R. M. Meyer (Berlin) „Schwurgötter“, E. Mogk (Leipzig) „Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen“, O. Gruppe (Berlin) „Die eherne Schwelle“

und der thorikische Stein“, S. A. Horodezky (Bern) „Der Zaddik“, L. Fahz (Frankfurt a. M.) „Ein neues Stück Zauberpapyrus“, O. Pertold (Prag) „Der singhalesische Pilli-Zauber“, A. Jacoby (Weitersweiler, Els.) „Ein hellenistisches Ordal“, G. A. Gerhard (Heidelberg) „Zur Legende vom Kyniker Diogenes“, W. Fröhner (Paris) „Göttergaben“, J. Scheffelowitz (Cöln a. Rh.) „Das Hörnermotiv in den Religionen“.

VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

Albrecht Dieterich: Kleine Schriften

Herausgegeben von Dr. Richard Wünsch

Professor an der Universität Königsberg i. Pr.

Mit einem Bildnis und zwei Tafeln. [XLII u. 546 S.] gr. 8. 1911.

Geh. M. 12.—, in Leinwand geb. M. 14.—

Entsprechend einem vielfach geäußerten Wunsche, es möchten die nicht immer bequem zugänglichen „Kleinen Schriften“ Dieterichs in einer Sammelausgabe vereinigt werden, bietet der vorliegende Band sämtliche Aufsätze, soweit sie nicht selbständig in Buchform erschienen sind. Der Herausgeber hat sich darauf beschränkt, Nachträge einzufügen, die sich in Dieterichs und Useners Handexemplaren fanden, und Verweise zuzusetzen, wo derselbe Gegenstand in verschiedenen Schriften behandelt ist. Als neu enthält der Band zwei Aufsätze „Verhüllte Hände“ und „Der Untergang der antiken Religion“, von denen der letztere aus Dieterichs Notizen zu seinen Vorträgen und aus Nachschriften zusammengestellt ist.

QUELLEN UND FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DES AUGSBURGISCHEN GLAUBENSBEKENNTNISSES

Herausgegeben von Wilhelm Gussmann

In zwei Bänden

I: Die Ratschläge der evangelischen Reichsstände zum Reichstag von Augsburg 1530

1. Teil: Untersuchungen. [VIII u. 545 S.] gr. 8. 1911. — 2. Teil: Texte. [IV u. 422 S.] gr. 8. 1911. — Beide Teile zusammen, geheftet M 28.—, in Leinwand gebunden M 32.—. (Einzeln sind die Teile nicht käuflich.)

Der vorliegende erste Band behandelt die kirchengeschichtlich, dogmenhistorisch und symbolisch betrachtet gleich bedeutsamen, zum größten Teil bisher noch völlig unbekannten schriftlichen Vorbereitungen zu dem Augsburger Reichstag, die sogenannten „Ratschläge“, schafft Klarheit über den tatsächlichen Bestand, untersucht die noch erreichbaren Schriftstücke nach ihrem Ursprung, ihrer eigentümlichen Gedankenwelt, ihrer geschichtlichen Wirkung und stellt zuletzt die wichtigsten von ihnen zusammen. Zugleich wird hier auf Grund dieser Niederschriften zum ersten Male die Augustana in den Zusammenhang mit den übrigen reformatorischen Bestrebungen und Ideen der Zeit gestellt, indem durch sie die treibenden religiösen Kräfte und Gegensätze deutlich zutage treten, die den Hintergrund bilden für die sie alle zusammenfassende und zugleich überwindende Augsburger Konfession.

Hierzu Beilagen von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) in Gießen, Georg Reimer in Berlin W. 35 und von B. G. Teubner in Leipzig, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.