

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON  
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ  
HERAUSGEGEBEN VON  
ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

MIT 6 TAFELN

EG



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1907



444

# Inhaltsverzeichnis

---

## I Abhandlungen

	Seite
Dei certi und dei incerti Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg . . . . .	1
Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt Von H. Holtzmann in Baden-Baden . . . . .	18. 161
Eisen als Schutz gegen Dämonen Von I. Goldziher in Budapest	41
Hippolyte Par Salomon Reinach à Paris . . . . .	47
Feralis exercitus Von Ludwig Weniger in Weimar . . . . .	61. 229
Der Robbengott Phokos Von Otto Kern in Rostock . . . . .	82
Mythologische Fragen Von Richard M. Meyer in Berlin [Schluß]	88
Aus dem Asklepieion von Kos Von Rudolf Herzog in Tübingen	201. 400
Chthonische und himmlische Götter Von Sam Wide in Upsala .	257
Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga Von Missionar J. Raum in Moschi am Kilimandjaro (Deutsch-Ostafrika) .	269
Zwei griechische Terrakotten Von A. Furtwängler in München	321
Die Festcyclen des römischen Kalenders Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg . . . . .	333
Mythische Reste in der Paradieserzählung Von Hugo Greßmann in Kiel . . . . .	345
Der Ursprung des Larenkultes Von Ernst Samter in Charlottenburg . . . . .	368
Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften Von Max Siebourg in M.-Gladbach . . . . .	393
Die Todsünden Von Marie Gothein in Heidelberg . . . . .	416

## II Berichte

1 Babylonisch-assyrische Religion Von C. Bezold in Heidelberg	104
2 Melanesien 1903/04 Von W. Foy in Köln . . . . .	129. 295. 510
3 Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Iudaica Von Oskar Holtzmann in Gießen . . . . .	485
4 Mikro- und Polynesien 1903/04 Von W. Foy in Köln . . . . .	521

**III Mitteilungen und Hinweise**

- Von Th. Nöldeke (Die Selbstentmannung bei den Syrern) 150; A. Körte (Das Land der Hyperboreer) 152; B. Kahle (Sommertag) 153; Alb. Ostheide (Zum Martinsfeste) 154; F. Boll (Zu Band IX S. 185, 2) 157; Bernhard Struck (Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde) 158; F. Rösiger (Der Examenmann in Schulpforte) 158.
- Von Hans Meltzer (Zentralasiatischer Aberglaube) 311; Julius Boehmer (Zu Genesis 1 und 2) 314; L. Deubner (Anitschkoffs Rituelles Frühlingslied) 318; (Primitive Vorstellung von der Seele) 319; (Hubert: Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie) 319; (Cumont: Über Mysterien des Sabazius und Judaismus) 319; (Mitteilung über Konrad Keßlers handschriftlichen Nachlaß) 319.
- Von Rostowzew (An den Herausgeber) 560; M. v. Waldberg (Voßlers Dantekommentar) 562; Otto Weinreich (Antike Himmelsbriefe) 566; Hans Meltzer (Kind und Korn) 567.
- Register Von Otto Weinreich 568.
-

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ZEHNTER BAND

ERSTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 5. FEBRUAR 1907



1907

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 7 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 16 Mark; mit der „Zeitschriftenschau“ der Hessischen Blätter für Volkskunde 20 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung 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 Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die III. Abteilung soll Mitteilungen und Hinweise bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenerer Erscheinungen, auch abgelegener und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Auf Wunsch wird den Abonnenten des Archivs die Zeitschriftenschau der Hessischen Blätter für Volkskunde (Verlag von B. G. Teubner) zum Preise von 4 Mark jährlich geliefert. Dort werden regelmäßig alle Beiträge zur Volkskunde aus Zeitschriften möglichst vollständig mit kurzer Inhaltsangabe aufgeführt und am Schluß des Jahrgangs ein sachliches Generalregister beigefügt. Der Preis für Archiv mit Zeitschriftenschau beträgt jährlich 20 Mark.

---

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Albrecht Dieterich in Heidelberg 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

---

## Dei certi und dei incerti

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Um die ältesten Vorstellungen der Römer vom Göttlichen zu begreifen, ist es notwendig, sich klar zu werden, wie die Menschen von den Ideen der Vernunft geleitet zur Annahme göttlicher Wesenheiten gelangen.

Die Gegenstände der Außenwelt sind uns nicht unmittelbar gegeben. Wir erhalten Kenntnis von ihnen nur durch die Reize, die sie auf unsere Sinnesorgane ausüben. Diese Reize, z. B. die Bewegung des lichttragenden Äthers, erzeugen in uns Empfindungen. Jedoch ist der Erregungszustand der Sinnesnerven, in den sie durch die Erschütterung der Ätherwelle geraten, noch nicht Empfindung; erst in unserem Geiste wird die Erregung des Nerves zur Empfindung. Entsteht die Erregung, die die Ätherwelle bewirkt, in einem Temperaturnerv der Haut, so ist die Empfindung Wärme; trifft dagegen die Ätherwelle den Sehnerv, so entsteht die Empfindung der Farbe, z. B. rot. Aber Empfindung ist noch keine Erkenntnis der Außenwelt. Erst durch das Spiel der Einbildungskraft und die ordnende Kraft des Verstandes gestaltet unser Geist die Empfindungen zu Erscheinungen, z. B. die Erscheinung eines roten Blattes. Durch einen dunkeln Vorgang unseres Gemütes bringen wir die Erscheinungen unter Begriffe. Begriff ist eine Vorstellung, die durch ein gemeinsames Merkmal gleichartige Erscheinungen zusammenfaßt, z. B. das Rot als

Begriff ist eine Vorstellung, welche alle Erscheinungen, in denen wir rot wahrgenommen haben, durch dieses gemeinsame Merkmal zusammenfaßt. Deshalb sagen wir, wir haben etwas begriffen, wenn der Prozeß der Aufnahme der durch die Sinne gegebenen Erscheinungen in den Verstand sich vollzogen hat. Dann sagen wir auch, wir verstehen die Sache, wir haben sie den Begriffen unseres Verstandes unterworfen, sie ist in unserem Verstande. Um den Begriff festzuhalten mit seinem ganzen möglichen Inhalt an Erscheinungen, schaffen wir ihm einen Namen, ein Wort, das ihn bezeichnet. Dieses Wort ruft in unserem Geiste den Begriff immer wieder hervor, z. B. das Wort rot. Von diesem Begriffe können wir wieder zurück zu den Erscheinungen niedersteigen, aus denen wir ihn abgezogen haben. Da die Erscheinungen fast immer durch das Sehorgan vermittelt werden, so sagen wir, wir kehren zurück zur Anschauung. Wie der große Meister des Denkens es ausgedrückt hat, Begriffe ohne Anschauungen sind leer, d. h. wir denken dabei keine bestimmten Erscheinungen; Anschauungen ohne Begriffe sind blind, erst durch den Begriff denken wir die Erscheinungen. Um mir den Begriff rot klar zu machen, d. h. mir bewußt zu werden, was ich bei dem Worte rot denke, muß ich die einzelnen Erscheinungen hervorrufen, z. B. rotes Blatt, rotes Tuch, rote Wolke, aus denen ich den Begriff rot als gemeinsames Merkmal abgezogen habe. Wer klar denken will, muß anschaulich denken, so denken, daß er die Erscheinungen schaut. Um dagegen rot als ein vielen Erscheinungen gemeinsames Merkmal zu denken, muß ich den Begriff rot aus ihnen abziehen, abstrahieren, sonst kann ich überhaupt nicht denken, sondern die Bilder der roten Erscheinungen folgen aufeinander beziehungslos, lassen gar keine dauernde Spur in meinem Denken zurück.

Wenn eine Reihe von Erscheinungen in der Anschauung so fest untereinander, wechselweise verknüpft sind, daß die eine Erscheinung immer notwendig alle anderen Erscheinungen

mit hervorruft, so empfinde ich einen Zwang der Verknüpfung dieser Erscheinungen zu einer Einheit, dem ich mich nicht entziehen kann. Z. B. ich sehe die Linde vor meinem Hause als eine Erscheinung, so ist das eine Verflechtung von Einzelerscheinungen: Größe, Gestalt, Gliederung des Stammes, der Zweige, Blätter, Blüten, alles in einer bestimmten Ausdehnung, Form, Farbe des einzelnen, alles sich gegenseitig bedingend. Dieser Zwang zur Verbindung der Einzelerscheinungen führt mich auf die Vorstellung einer gemeinsamen Ursache für alle diese Einzelerscheinungen, deren Verflechtung die Linde ist. Ich vergewissere mich über das Dasein dieser Ursache durch den Tastsinn, die Berührung. Hier finde ich etwas außer mir, das meinem Ich sich entgegensetzt, ihm entgegensteht, den Gegenstand. Ich darf aber nie vergessen, daß dieser Gegenstand kein Ding an sich ist, d. h. etwas, das unabhängig von meinem Geiste da ist. Der Gegenstand ist nur ein durch einen Schluß meines Verstandes geformtes Etwas.

An solchen Gegenständen der Außenwelt nehme ich Veränderungen wahr. Ich bemerke in der Verflechtung der Erscheinungen, die den Gegenstand ausmachen, einzelne Erscheinungen, die auftreten, um wieder zu vergehen. So nehme ich an jenem Lindenbaume wahr ein Zittern des Wipfels, eine Bewegung der Zweige, ein Rauschen der Blätter, ein Duften der Blüten. Woher kommen diese Veränderungen an den Gegenständen? Das ist die unendlich schwierige Frage für das erste Denken. Nun sind wir uns bewußt, daß wir selbst Veränderungen unseres eigenen Zustandes durch einen Entschluß unseres Willens hervorrufen. Wie wir unsere Gliedmaßen bewegen, so bewegt der Baum seine Zweige, wie wir unsere Stimme ertönen lassen, so der Baum sein Rauschen. Dies führt uns darauf, die Veränderung an den Gegenständen der Außenwelt auf Ursachen zurückzuführen, die unserem Willen gleichartig sind. Dann ist die uns umgebende Natur von

wollenden Ursachen erfüllt, deren Wirkungen überall da hervortreten, wo wir eine Veränderung an den Gegenständen der Außenwelt wahrnehmen.

Die unbestimmte Ursache solcher Wirkungen nennen die Römer numen, ein wollendes Wesen. Überall ist der Mensch im Naturzustande den Wirkungen des Numen ausgesetzt, die sein ganzes Leben bestimmen, deren Übermacht er sich nicht entziehen kann, so daß er durch Unterwerfung unter das Numen dessen schädlichen Einfluß abzuwehren, den günstigen herbeizurufen sucht. Diese Verehrung des Numen ist wieder eine Vorstellung, die der Mensch dem Verhältnis der Menschen untereinander entnommen hat. Wie der Schwächere unter den Menschen durch Unterwerfung, Verehrung, durch Gaben und Spenden den Willen des Mächtigeren sich geneigt zu machen sucht, so verfährt der Mensch auch gegenüber dem Numen. *Mars pater, te precor quaesoque ut sis volens propitius mihi.*

Wenn Veränderungen an den Gegenständen der Außenwelt auftauchen, um wieder zu vergehen, so steigert sich auch die Wirkung des Numen bis zu einer gewissen Höhe, um wieder zu verschwinden. In gewissen Augenblicken erreicht die Wirkung des Numen einen höchsten Grad, wird sinnfällig. Hier bemächtigt sich der Verstand der Erscheinung, bringt sie unter einen Begriff, indem er ihr einen Namen gibt. So sind die sich wiederholenden augenblicklichen Wirkungen des Numen im Namen festgehalten, z. B. der Blitz. Unter diesem Namen wird das Numen Gegenstand der Verehrung. Man ist sicher, indem man das Numen unter diesem Nomen als fulmen anruft, auch die bestimmte durch das Nomen bezeichnete Wirkung des Numen zu verehren.

Gerade weil das Numen seinem Wesen nach ganz unbestimmt ist und nur an seiner Wirkung kenntlich, die im Augenblick entsteht und vergeht, wurden die Römer bestimmt, jeden Augenblick der stärksten Wirkung zum Gegenstand der Verehrung zu machen. Wenn bei einer bestimmten Handlung,

die der Mensch vornimmt, die Wirkungen des Numen in einer Reihe von Augenblicken stärkster Äußerung hervortreten, so haben die Römer alle diese Augenblicke unter Begriffe gebracht, mit Namen belegt und sie vor Beginn der Handlung der Reihe nach angerufen, um sicher zu sein, daß für die ganze Dauer der Handlung das Numen den Menschen geneigt sein werde.

Am anschaulichsten ist diese römische Denkweise für die Bestellung des Ackers überliefert.<sup>1</sup> Beim Fluropfer hat nach Fabius Pictor der flamen außer Tellus und Ceres zwölf Götter anzurufen. Sie entsprechen ebensoviel Handlungen, *actus*, des Landmannes.<sup>2</sup> Der *vervactor* für das erste Durchhackern des Brachfeldes, der *reparator* für das zweimalige Durchpflügen, der *imporcitor* für das dritte und endgültige Pflügen, bei welchem die Furchen, *lirae*, gezogen und die Ackerbeete *porcae* aufgeworfen werden, der *insitor* für das Einsäen, der *obarator* für das Überpflügen nach der Aussaat, der *occator* für die Überarbeitung des Ackers mit der Egge, der *saritor* für das Jäten, *sarire*, oder Ausreuten des Unkrautes mit der Hacke, der *subruncinator* für das Ausraufen des Unkrautes, der *messor* für die Tätigkeit der Schnitter, der *convector* für die Einfahrt des Getreides, der *conditor* für das Aufspeichern des Getreides, der *promitor* für die Herausgabe des Getreides aus den Speichern. Solche Götter nannten die Pontifices<sup>3</sup> *proprii dii, qui singulis actibus praesunt*, besondere Götter, die den einzelnen Handlungen vorstehen. Das Anrufen einer solchen Götterreihe heißt *indigitare* und die Reihe der Götter, welche eine solche Litanei bilden, *indigitamentum*. Für alle Handlungen des Lebens hatten die Römer solche Litaneien.

<sup>1</sup> Usener *Götternamen*, 76.

<sup>2</sup> Servius *Georg.* 1, 21. Fabius Pictor hos deos enumerat quos invocat flamen sacrum cereale faeus Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Inporcitem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem.

<sup>3</sup> Servius *ad. Aen.* 2, 241.

Meist sind diese Götter nur innerhalb der Litaneien selbst Gegenstand der Verehrung. Aber es ist möglich, daß ein solcher Augenblicksgott sich loslöst aus der Reihe, daß das Numen, welches die durch ihn bezeichnete Wirkung hervorruft, Gegenstand besonderer Verehrung wird. Das ist geschehen bei dem *Conditor*. Dieser ist nach seiner Bildung ein nomen agentis, das eine Handlung, einen actus, bezeichnet. Indem bei der Bergung des Getreides ein dauernder Zustand eintritt, wird für das geborgene Getreide ein besonderes Numen *consus* angerufen, das wieder in seiner grammatischen Bildung die dauernde Wirkung des numen erkennen läßt.

Alle diese Wirkungen, die eintretenden Veränderungen an den Gegenständen der Außenwelt, werden betrachtet als Lebensvorgänge, nach Analogie des menschlichen Lebens und der Veränderungen, die dieses Leben im Zustande der Menschen hervorruft. Alles Leben beruht, nach menschlicher Art gedacht, auf männlicher Zeugung und weiblicher Empfängnis. Wie sollte man entscheiden, ob die Wirkung des Numen dieser oder jener Art sei? Daher ist es eine häufige Erscheinung in den Reihen der Indigitamenta, daß derselbe Begriff männlich und weiblich nebeneinander angerufen wird.<sup>1</sup> So steht neben Liber eine Libera, neben Faunus eine Fauna, Worte, die die schöpferische Kraft des großen Numen der Erde, Tellus, bezeichnen, für das Leben der Pflanzen und Tiere.<sup>2</sup>

Weit wichtiger für das Leben der Menschen als die Wirkungen, welche die Augenblicksgötter der Indigitamenta bezeichnen, sind jene, die als stetige Äußerungen des Numen erscheinen, wie das Licht, das vom Himmel niederströmt. Da diese Wirkungen dauernd auftreten, so sind sie auch Gegenstand dauernder Verehrung und erscheinen als Ausfluß weit mächtigerer Numina, als jene Augenblickswirkungen der Litaneien. Das Licht, das vom Himmel ausgeht, ist von allen

<sup>1</sup> Usener *Götternamen* 33. 77.

<sup>2</sup> *Westd. Zeitschr.* 24, 1905, 73 ff.

Wirkungen, die der Mensch von der Außenwelt erfährt, die mächtigste. Deshalb erhält der Himmel, der solche Wirkung entsendet, den höchsten Platz in der Verehrung. Das gleiche gilt von der Erde Tellus, die alle Pflanzen und Tiere und selbst den Menschen hervorbringt.<sup>1</sup>

Die dauernde Wirkung führt auch auf die Vorstellung einer dauernden Ursache, auf eine feste Umgrenzung des Numen, das sich von allen anderen göttlichen Einflüssen, die sich dauernd oder im Augenblick äußern, unterscheidet. Nun entdeckte man an den so umgrenzten Numen immer neue Wirkungen, wie am Himmel die Bildung der Wolken, das Niedergehen des Regens, die Erzeugung der Bewegung in der Luft bis zum Orkan, den feurigen Blitz, der den Wolken entfährt, mit seinem Nachhall, dem Donner. Waren diese Wirkungen ursprünglich als Augenblickswirkungen eines unbestimmten Numen erschienen und jede Wirkung, sobald sie sinnfällig wurde, z. B. der einzelne Blitz, einzeln verehrt worden<sup>2</sup>, so gewannen sie allmählich eine feste Beziehung auf eine gemeinsame Ursache, den Himmel, von welchem sie alle ausgingen. Unter den Erscheinungen der Atmosphäre tritt so eine feste Verknüpfung ein, ein wechselseitiges Sichbedingen. Der Zwang der Verbindung führte auch hier zur Bildung eines Gegenstandes, der aber mit einem Willen erfüllt ist, also einer Person. Diese Person sammelt die Wolken, gießt den Regen nieder, entsendet das Licht, schleudert den Blitz. Der persönlich gedachte Gott ist nicht anders entstanden als der persönlich gedachte Baum. Wie der im Baume lebende Wille sich in Wirkungen äußert, so auch der persönlich gedachte Himmel. Durch die feste Umgrenzung des Numen und die dauernden Wirkungen seiner Willensäußerungen ist der persönliche Gott erwachsen, der deus. Der Mensch hatte den Gott nach dem Urbild seines eigenen Geistes geschaffen.

---

<sup>1</sup> Dieterich *Mutter Erde*.

<sup>2</sup> Usener *Rhein. Mus.* 60, 1905, 1 ff.

Allerdings jene Sicherheit, welche für das Dasein der körperlichen Gegenstände der Außenwelt der Tastsinn durch die Merkmale der Ausdehnung und des Widerstandes gewährt, konnte man für die geistigen Personen nicht gewinnen. Aber auch die körperlichen Gegenstände halten wir nur deshalb für wirklich, nicht eingebildet, durch die Phantasie uns nur vorgespiegelt wie im Traume, weil sie etwas wirken. Die geistigen Persönlichkeiten wirken gleichfalls, also sind sie wirklich. So schlossen die Römer, und so schließen unsere Materialisten, wenn sie von den Kräften der Natur mit jenen Worten der Verehrung sprechen, welche die Gottesverehrer von Gott gebrauchen. Und doch beruht ihr Glaube an das Dasein jener Kräfte nur auf deren Wirkungen, wie der Glaube der Römer vom Dasein des Juppiter. Indem sie alles Geistige überwunden haben, sind sie in Wahrheit zur primitivsten Form römischen Denkens, zur Verehrung von Numina zurückgekehrt. Denn wenn das Wort Kraft in der Anschauung noch etwas bedeuten soll, so bedeutet es gewollte Wirkung. Die wahren Naturforscher, die alles sind, nur keine Monisten, haben den Begriff Kraft aus der Naturerklärung ausgeschaltet.

Nachdem der deus Gestalt und Persönlichkeit gewonnen, werden die Wirkungen, die einst sein unbestimmtes Numen geäußert hatte, zu seinen Eigenschaften. Auch als Eigenschaften sind diese Wirkungen Gegenstand der Verehrung, aber nur insoweit, als sie an dem deus erscheinen, der der Träger dieser Eigenschaft ist.<sup>1</sup> Eine dieser Eigenschaften bezeichnet das Wesen des Gottes am deutlichsten. Es ist eben jene Wirkung, die einst als die stärkste Äußerung seines Numen galt, wie am Himmel das Licht, an die sich die anderen Wirkungen anschlossen, als das festumgrenzte Numen entstand, aus dem der persönliche deus erwuchs. Im Gebet werden diese Eigenschaften angerufen, und der Name des Gottes, der der Träger

<sup>1</sup> *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 1903, 243.

der Eigenschaft ist, tritt im Besitz anzeigenden Genetiv hinzu.

Gellius N. A. 13, 33: *Compreccationes deorum immortalium, quae ritu Romano fiunt, expositae sunt in libris sacerdotum populi Romani et in plerisque antiquis orationibus. In his scriptum est: Luam Saturni, Salaciam Neptuni, Horam Quirini, Virites Quirini, Maiam Volcani, Heriem Iunonis, Moles Martis, Nerionem Martis.*

Am klarsten läßt sich die Bedeutung der Eigenschaftsgötter bei der Salacia Neptuni entwickeln. Neptunus ist der Gott der Quellen und fließenden Gewässer.<sup>1</sup> Salacia, die von salax abzuleiten ist, dieses wieder von salire, ist die Springkraft der Quelle, welche Eigenschaft das Wesen des Gottes Neptunus aufs schärfste bezeichnet. Neben Salacia stehen in den Inschriften die Vires Neptuni, seine Kräfte. Einst, als man das unbestimmte Numen der Quellen und fließenden Gewässer verehrte, rief man in einer Litanei seine Wirkungen an, darunter auch Salacia. Sie hat sich behauptet, alle anderen Wirkungen sind in das zusammenfassende Vires verblaßt. Doch sind damit die Einzelwirkungen aus dem Glauben nicht verschwunden. In einem Falle, den moles, Strebungen, des Mars läßt es sich noch zeigen, daß ihre besondere Wesenheit ganz stark empfunden wurde. Sie treten hervor in den Beinamen der Legionen, rapax die stürmisch andringende Kraft des Kriegsgottes, fulminata die mit der Gewalt des Blitzes wirkende Kraft, ferrata das feste Beharren im Widerstande.

Noch in einer anderen Weise wußten die Römer die langen Reihen der Litaneien zu verkürzen, indem sie das erste und letzte Glied nannten. So wurde der Gott des Anfanges Ianus angerufen als Patulcius Clusius, Namen, die die ganze Reihe der Wirkungen, die vom Beginn einer Handlung bis zu ihrem Ende verlaufen, zusammenschließen. Denn nach der Auffassung

<sup>1</sup> *Westd. Korr.-Bl.* 1896, 233.

der Römer bestimmt der Anfang mit Notwendigkeit das Ende. *Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis conualescere.* Als dieses Numen ganz persönlich geworden, wird Ianus am Anfange jedes Gebetes angerufen, damit sein Numen die im Gebete erflachte Wirkung während des ganzen Verlaufes der Handlung gnädig begleite.

Wie wir sahen, wurden die Wirkungen des Numen, durch deren Zusammenschluß der persönlich gedachte Gott, deus, entstand, als seine Eigenschaften verehrt. So treten diese Wirkungen wieder hervor in den Beinamen des deus, Juppiter Lucetius, der Sender des Lichtes. Einst, als man das unbestimmte Numen des Himmels verehrte, rief man das Licht selbst an.

Es ist aber auch möglich, daß eine Eigenschaft, welche eine stärkste Wirkung des Numen bezeichnet, in einem Stadium, wo die Bildung des abgegrenzten Numen schon vollendet war, sich loslöst und dauernd als die Wirkung eines selbständigen Numen verehrt wurde. Das geschah bei den Tempestates.<sup>1</sup> Diese Sturmgöttheiten sind für die Latiner die einzigen wirkenden Kräfte des Meeres. Als echte Bauern empfanden sie *παρὰ θῆν' ἀλὸς ἀτρογγέτοιο* nichts als das Grauen vor dem Wüten dieser Unholdinnen. Doch heißt Juppiter noch auf den Inschriften einer späten Zeit *tempestatium divinarum potens*. Die Tempestates sind Wirkungen seiner Potestas.

So stehen bei den Römern alle Formen des Göttlichen nebeneinander. Die Augenblicksgötter der Indigitamenta, die gar nicht auf ein einheitliches Numen zurückgeführt werden. Die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung, wie Consus und Tempestates. Das ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt, wie der Gott des Waldes Silvanus, der in der adjektivischen Bildung seines Namens das Numen noch erkennen

<sup>1</sup> *Westd. Korr.-Bl.* 1893, 112.

läßt, das im Walde waltet.<sup>1</sup> Endlich der persönliche deus, mit seinen Eigenschaften wie Juppiter. Es ist ein unendlicher Reichtum an Bildungen, der das Verhältnis des Menschen zur Natur zu erfassen sucht, allen Wirkungen des Göttlichen gerecht werden will, jedem Grade geistiger Entwicklung gemäß ist.

Der deus wurde immer persönlicher, dem Menschengeste immer ähnlicher gedacht, bis er endlich auch der Träger sittlicher Eigenschaften wird. Das Himmelslicht, persönlich Juppiter, das überall hindringt, dem nichts verborgen bleibt, wurde der Träger der sittlichen Eigenschaft des Rechtes und der Treue, so daß, wo immer die Menschen zu bindenden Satzungen zusammentreten, dem Rechte seinen Lauf lassen, dies nur geschehen kann unter dem Lichte des Himmels.<sup>2</sup>

Der zur vollen Persönlichkeit erstarkte Gott gewinnt auf Grund seiner sittlichen Eigenschaften eine selbständige Ausbildung, die die Naturwirkungen seines ursprünglichen Wesens ganz zurücktreten läßt. Am klarsten ist dies bei Mars, dessen Naturbedeutung durch die einseitige Betonung seiner Virtus, der männlichen Kraft, verdunkelt ist.<sup>3</sup> Er ist der Träger der nationalen Tugenden, Honos und Virtus<sup>4</sup>, das Urbild des Römers und so der Stammvater seines Volkes.

Das Himmelslicht wurde auch die Ursache für die Vorstellung eines Weltganzen.<sup>5</sup> Dieses Licht, das vom Himmel ausgeht, umspielt alle Gegenstände der Außenwelt und dringt von den fernsten Sternen zu uns. Indem wir den Strahlen des Lichtes folgen, verbinden wir die Gegenstände der Außenwelt, es leitet uns von der nächsten Umgebung in immer weitere Fernen bis in die Unendlichkeit des Weltraumes, und von den Sternen kehren wir zurück auf die festgegründete Erde. Der Gedanke eines großen Zusammenhanges der Natur, einer steten Wechselbeziehung aller Dinge unter dem Himmel

<sup>1</sup> *Philologus* 1902, 1 ff.

<sup>2</sup> Usener *Götternamen* 177 ff.

<sup>3</sup> *Philologus* 1902, 9 f.

<sup>4</sup> *Archiv für Religionsw.* 9, 309.

<sup>5</sup> Kant *Kritik der reinen Vernunft* 1. Aufl., 213.

entstand. Als der Himmel sich zum persönlichen Jupiter gestaltete, wurde dieser deus der Lenker des Weltganzen, das sein Licht durchströmt. Die anderen Götter treten hinter ihm zurück in ein Verhältnis der Abhängigkeit. Ein Reich der Götter entsteht nach Art des menschlichen Staates, wo jeder deus nach dem Maße seiner Wirkungen einen bestimmten Einfluß übt.

Auch jene römischen Götter, die so zu wirklichen dei geworden sind, verleugnen nie ganz ihren Ursprung aus den begrifflichen Göttern der Indigitamenta. Jene völlige Menschwerdung der Olympier Homers, deren Leben die durchsichtige Einkleidung menschlicher Verhältnisse ist, hat sich in der römischen Götterwelt niemals vollzogen. Götterehen, Göttersöhne kennt der römische Glaube nicht. Unnahbar bleiben sie den Menschen. Man ruft sie an im Gebete als pater und mater zum Zeichen der Unterwerfung unter ihren Willen, wie der Sohn dem Gebote des Pater familias sich fügt. Der sittlich strenge Gehorsam, der das Familienleben der Römer beherrscht, die Pietas, ist der Sinn der römischen *religio*.

Nur bei Tellus hat die geheimnisvoll-lebenschaffende Kraft dem Namen mater die physische Bedeutung dauernd erhalten. Neben ihr verehrten die Römer einst, gleich den alten Indern, nur das Morgenrot *mater Matuta*, als weibliche Gottheit. Wer je auf einem ragenden Gipfel der Hochalpen oder in der unbegrenzten Einsamkeit der Wüste das Erwachen des Tages erwartet hat, wie das erste leise Erröten des Osthimmels zu immer tieferem und tieferem Purpur sich steigert, bis endlich die strahlende Sonne aufleuchtet, der wird das Naturempfinden bewundern müssen, dem das Morgenrot das Licht gebar.

Doch war es den Römern unmöglich, aus ihrer Götterwelt einen Monotheismus zu erzeugen. Denn das festumgrenzte, begriffssichere Wirken der römischen Götter konnte niemals zu einer Einheit zusammenfließen. Das hätte die Wirkung in ihrer sinnfälligen Klarheit aufgehoben, jede Verehrung der Gottheit unmöglich gemacht.

Als am Ende des dritten Jahrhunderts das Christentum seinen Siegeslauf begann, war der Glaube der Römer im Volke völlig lebendig. Unter so vielen Zeugnissen will ich nur eines hervorheben, einen Altar, der in Wien gefunden wurde, aus der Zeit des Kaisers Probus. Man liest darauf folgende Götter: Neptuno, Salaciae, Nymphis, Danuvio, Acauno. Die Nymphae sind die persönlich gewordenen Vires Neptuni. Acaunus ist der Wienfluß.<sup>1</sup> Nun muß man bedenken, daß Salacia außer auf dieser Inschrift nur in jener Gebetsformel genannt wird. In dem halben Jahrtausend, das beide Zeugnisse trennt, hatte der Glaube unerschüttert weiter gelebt.

Die eisenharten Schädel der römischen Bauern wollten von dem Glauben ihrer Väter nicht lassen, wenn auch Isis, Tanit, Cybele in den Städten, Mithras in den Lagern längst Herrscher geworden waren. Daher die patres ecclesiae die Dämonen der pagani, der Bauern, als Blendwerk des Teufels zu bekämpfen nie müde wurden. Ohne allen Erfolg. Die Kirche mußte sich bequemen, die alten Heidengötter auf die Namen christlicher Heiligen zu taufen. So hatte sie Ruhe. Ein glänzendes Beispiel dieser Entwicklung besitzen wir in Heidelberg.<sup>2</sup> Auf dem Heiligenberg verehrten die Germanen den Lichtgott Wuotan. Die Römer setzten an seine Stelle den Mercurius Cimbrianus, der in seinem Beinamen den Germanen verrät. Die Kirche konnte ihn nicht meistern, bis Michael, der Dämonenkämpfer<sup>3</sup>, an seine Stelle trat. Seine Kirche liegt in Trümmern, sein Kloster deckt der Wald; denn unsere bildungsfrohe Musenstadt hat es nicht der Mühe wert gefunden, das Dunkel zu lösen, das über ihrer eigenen Vergangenheit ruht.

Nach dieser allgemeinen Darlegung über das Wesen der römischen Götter ist es möglich, den Begriff der dei certi und incerti festzustellen. Varros Ansicht wird klar ausgesprochen

<sup>1</sup> *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 1903, 246.

<sup>2</sup> Zangemeister C. I. L. XIII, 2 S. 224.

<sup>3</sup> Gothein *Die Kulturentwicklung Süd-Italiens*, 111 ff.

in der schon erörterten<sup>1</sup> Stelle Servius ad Aen. 2, 141 *pontifices dicunt singulis actibus proprios deos praecesse. hos Varro certos deos appellat*. Wenn eine bestimmte Wirkung von einem sicher zu erfassenden Numen ausgeht, so ist der deus, der den actus, die menschliche Handlung, beeinflußt, certus. Es kann gar kein Zweifel darüber sein, welches Numen die Ursache der Wirkung war. So ist der Vervactor<sup>2</sup> ein certus deus. Denn nur von ihm geht die Wirkung aus, die sich bei der Handlung des ersten Pflügens äußert. Daher sagt auch Arnobius ganz richtig adv. gen. 2, 65: *dei certi certas apud vos habent tutelas, licentias, potestates, neque eorum ab aliquo id, quod eius non sit potestatis ac licentiae, postulatis*. Man ruft im Gebet immer jenes Numen an, von dem man die für den actus, den man vornimmt, entscheidende Wirkung erwartet. Juppiter fleht man um Regen an<sup>3</sup>, nicht Mars. Der persönlich gewordene deus ist vor allem ein deus certus. Varro hat den dei certi dei incerti entgegengesetzt und diese Götter in einem besonderen Buche seiner Antiquitates behandelt. Aus diesem Buche hat Augustinus c. d. 7, 17 die Worte aufbewahrt: *cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo*. Gewiß nicht. Denn nach dem Früheren sind dei incerti solche, wo die Wirkung nicht auf einen bestimmten Gott zurückgeführt werden kann, dann natürlich auch jene Götter, deren potestas nicht klar ist. Daß Varro dei certi jene Götter genannt, von denen er als Varro etwas wußte, jene incerti, von denen er in seiner beschränkten Weise eben nichts wußte<sup>4</sup>, das zu glauben, wie man uns jetzt zumutet, übersteigt allen Glauben.

Denn deus certus ist ein fester Begriff des römischen Pontifikalrechtes. Das sagt ausdrücklich Livius 27, 25: *Marcellum aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant, in quibus, quod, cum bello Gallico ad Clastidium aedem Honoris et*

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 5.    <sup>2</sup> Vgl. oben S. 5.    <sup>3</sup> Vgl. oben S. 7.

<sup>4</sup> Wissowa *Gesammelte Abhandlungen*, 306 ff.

*Virtutis vovisset, dedicatio eius a pontificibus impediabatur, quod negabant unam cellam amplius quam uni deo<sup>1</sup> recte dedicari, quia, si de caelo tacta aut prodigii aliquod in eo factum esset, difficilis procuratio foret, quod utri deo res divina fieret, sciri non posset; neque enim duobus nisi certis deis una hostia fieri.* Dei certi sind auch hier solche, von denen es feststeht, daß eine bestimmte Wirkung nur von ihnen ausgehen kann. Aber warum sind Honos et Virtus keine dei certi? Man muß bedenken, was virtus ist. Es ist die männliche gedachte Wirkung ganz im allgemeinen, von welchem Gotte sie auch ausgehen mag. Wir sahen oben, daß Neptunus vires besitzt, ebenso Quirinus virites. Mars hat Virtus, Nerio genannt. Juppiter äußert Virtus als Feretrius und Stator.<sup>2</sup> Demnach sind Honos et Virtus Eigenschaftsgötter, die nur durch den Träger, an dem sie erscheinen, bestimmte Beziehung gewinnen. Marcellus selbst hatte durch die Art seines Gelübdes den Zweifel begründet. Er gelobte vor der Schlacht sub conditione des Sieges Honos und Virtus einen Tempel. Die conditio existens, der Sieg, hatte die Unsicherheit geschaffen. Denn in jener Schlacht tötete er den Gallierkönig Viridomarus mit eigener Hand und gewann die spolia opima. Eine Tat, die die Wirkung des Juppiter Feretrius war, dem die spolia opima als Siegedank gebührten. Also war es seine Virtus, die die Wirkung, den Sieg, erzeugt hatte. Marcellus hatte an Mars gedacht, den gewöhnlichen Träger der Virtus Romana, und auf jeden Fall den Gott, dessen Virtus er meinte, nicht genannt. Daher der berechtigte Zweifel der rechtskundigen pontifices. Wenn ich dagegen Virtus als eine Sondergottheit verehere, wie Usener sagt, als einen proprius deus, wie der alte Varro sagt, so ist sie ihr eigenes Numen, und die Wirkung hat volle Bestimmtheit der Beziehung. Denn dann führe ich den Eigen-

<sup>1</sup> Die Lesart des Spirensis *amplius quam uni deo* ist einzig richtig, das *duobus* der anderen Handschrift falsche Verbesserung.

<sup>2</sup> *Festschrift für Otto Hirschfeld*, 245.

schaftsgott auf das zurück, was er ursprünglich war, einen Sondergott.

Gleichartige Wirkungen von verschiedenen Numina geäußert, können zu einer Göttergestalt mit eigenem Numen verschmelzen. Auf diese Weise ist Iuno geworden. Die Römer nannten *iuvenis* den Mann in der Vollkraft der Jahre. In ihm äußert sich die Iuno genannte Wirkung, das Mark und die Fülle, die sich immer erneuend erschafft. Als eine Wirkung des Juppiter ist es *Iuventas*, deren Kultstätte auf dem Kapitol älter war als der Tempel des Juppiter. Am Himmel erscheint sie als *Iuno Lucina*, das sich immer erneuende Mondlicht. Die schöpferische Kraft im Weibe, die immer neues Leben gebiert, ist Iuno, wie im Manne, die zeugende *Genius*. Im ganzen Volke wirkt Iuno *Populona*, und die alten Verbände des Geschlechterstaates, die *curiae*, verehren *Iuno Curitis*. Mars, der Gott des Sommerlebens der Natur, beginnt an den *Kalendae Martiae*, dem Festtage der *Matronae*, diese Wirkung zu äußern, die im Monate *Iunius*, an dessen *Kalendae* sein einziger Tempel geweiht ist, ihr höchstes Maß erreicht, um im Oktober abzusterben. Neben *Quirinus* steht *Iuno Quiritis*. Der den ganzen Verlauf der sich erneuenden Wirkung beherrschende *Ianus* heißt *Ianus Iunonius*. Auf mancherlei Weise äußert *Tellus mater* diese Wirkung, weshalb die Erdgöttinnen der Gallier, die *Matronae*, römisch *Iunones* heißen. Alle diese Wirkungen, in einer Göttergestalt zusammengefaßt, bilden *Iuno regina*, die Genossin des weltherrschenden *Juppiter optimus maximus*.

Das Werden und Weben der römischen Welt von Numina kann man im Bilde des Entstehens dieser körperlichen Welt anschauen. Wie die Körper in gasförmigem Zustand unsichtbar und unfäßbar schweben, so walten die religiösen Vorstellungen im Zustande der Augenblicksgötter in zahllosen Einzelgebilden. Die Gase verdichten sich zu flüssigen Körpern, erhalten Konsistenz mit der Neigung, in den ursprünglichen Zustand zurück-

zukehren, so verwachsen zahlreiche Augenblickswirkungen zu umgrenzten Numina, mit der Fähigkeit, sich wieder loszulösen. Der feste Zustand des Körperlichen ist ein Bild der festen Einheit der persönlichen dei, die wie das feste Körperliche in ihren Eigenschaften beharren. In den festen Körpern bildet der Menscheist immer edlere Formen, wie er den geschlossenen Stoff des persönlichen deus mit immer erhabenerem Leben erfüllt.

Solche Auffassung widerstreitet den herrschenden Lehren. Sie findet aber eine sichere Stütze in Useners tiefgedachtem, tiefgelehrtem Buche über die Götternamen.



# Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt

Von H. Holtzmann in Baden-Baden.

## I

Das schon seit einigen Jahren neuerwachte und unsere unmittelbare Gegenwart vielfach in überraschender Kräftigkeit bewegende Interesse für das „Leben-Jesu-Problem“ richtet sich naturgemäß in erster Linie auf die Quellenfrage. Gibt es denn hierüber überhaupt einen sicheren Anhaltspunkt? Negativ allerdings, sofern das vierte Evangelium als Geschichtsquelle mit den drei ersten nicht konkurrieren kann. In erster Linie handelt es sich jedenfalls immer um das zwischen den drei sog. Synoptikern bestehende schriftstellerische Verhältnis, und auch da hat sich die ganze Streitverhandlung längst zugespitzt in der mit den Namen Matthäus und Marcus gekennzeichneten Alternative.<sup>1</sup> Aber auch diese ist im Grunde mindestens, soweit literarische Kritik in Frage kommt, reif zur Entscheidung. Niemand, der die gleichzeitig (1899) erschienenen Bücher von P. Wernle „Die synoptische Frage“ und J. Hawkins „Horae synopticae“ wirklich gelesen hat<sup>2</sup>, zweifelt noch daran, daß die gemeinsame

<sup>1</sup> Vgl. den sachkundigen Bericht des Direktors des Priesterseminars in Perugia Umberto Fracassini *La critica dei vangeli nel secolo XIX. Studi religiosi* 1901, S. 30—52, 309—331.

<sup>2</sup> Das ist leider gerade bei berufenen wie unberufenen Teilnehmern an der Debatte erweislich selten genug der Fall. Mit Recht beklagt sich Harnack *Lucas der Arzt* 1906, S. 19 über die bei uns wahrnehmbare Unbekanntschaft mit Hawkins. Unter Hinweis auf Wernles Buch verzichten jetzt Johannes Weiß *Die Schriften des Neuen Testaments I*<sup>2</sup>, 1907, S. 36 und H. H. Wendt *Die Lehre Jesu*<sup>2</sup> 1901, S. 7 f. auf eine erneute Durchführung der „je länger, desto sicherer zur Geltung gebrachten sog. Zweiquellentheorie“, wonach nämlich die synoptische

Wurzel der synoptischen Texte, das eigentliche Stammkapital unserer Evangelien, im Marcus vorliegt, wie das übrigens schon vorher Herder und Lachmann, Wilke und Weisse, Ranke und Güder, Bruno Bauer und Volkmar, H. Ewald und Meyer, Hitzig und Reuß, A. Ritschl und K. Weizsäcker, A. und J. Réville von verschiedensten Ausgangspunkten aus dargetan hatten. Vollends in den letzten 40—50 Jahren ist die rein schriftstellerische Frage entschieden worden, soweit überhaupt ein literarisches Problem zu lösen ist, durch sorgfältigste Sprachvergleichung (der Marcustext ist bei den späteren in zwei charakteristischen Richtungen konsequent gräzisiert), durch Analyse des Aufbaues und der Komposition (die Gruppierung der einzelnen Stücke ist bei den späteren, die immer wieder zum Faden des Marcus zurückkehren, durch Um- und Neuordnung der bei diesem vorfindlichen Reihenfolge nach Maßgabe der eigentümlichen Gesichtspunkte des Matthäus und Lucas bedingt), durch Beachtung des gemeinsamen Sprachgutes (wo Matthäus und Lucas mit Marcus zusammengehen, sind die Worte und Sätze, darin sie übereinstimmen, immer diejenigen des Marcus, wo sie von diesem abweichen, entfernen sie sich auch voneinander), durch richtig angewandte historische Methode (ein Fortschritt in der zur Katastrophe führenden Entfaltung der messianischen Fahne nur noch im kurzen Evangelium zu konstatieren, in den längeren herrscht Gleichmäßigkeit, am durchgängigsten bei Johannes; ganz fehlt sowohl die legendarische Vorgeschichte des Matthäus und Lucas, als die metaphysische Einleitung des 4. Evangelisten). Man darf nur die anerkanntesten und verdientesten Forscher und Mitarbeiter, welche dieses Gebiet jetzt aufzuweisen hat, befragen: auf diesen Punkt stimmen fast alle, Deutsche wie Ausländer, Europäer

---

Evangelienliteratur sich auf den beiden Grundmauern des Marcus, bzw. Urmarcus, und der Spruchsammlung, bzw. Urmatthäus, erbaut. Weiter verweist Wendt mit Fug und Recht auch auf A. Jülicher *Einleitung in das Neue Testament*,<sup>5</sup> und<sup>6</sup>, 1906, S. 274 f., 297 f.

wie Amerikaner, zusammen, und für die überwiegende Mehrzahl ist die „Marcushypothese“ überhaupt keine Hypothese mehr.<sup>1</sup> Auf der Gegenseite begegnen neben gelehrten Vertretern der Tradition, wie A. Klostermann<sup>2</sup> und Th. Zahn<sup>3</sup>, von unabhängigen Forschern<sup>4</sup> jetzt nur noch A. Hilgenfeld<sup>5</sup> und A. Merx<sup>6</sup> — jener als in die Gegenwart hereinragender Zeuge

<sup>1</sup> Statt einer langen Liste sei hier bemerkt, daß mit Ausnahme der oben aufgeführten Gegner alle in den folgenden Anmerkungen weiterhin zu berücksichtigenden Autoren, darunter fast sämtliche Stimmführer der heutigen wissenschaftlichen Theologie, wofern sie überhaupt eine bestimmte Stellung zu dem Problem einnehmen, durchaus zu der Priorität des Marcus halten, wenn sie auch, wie sich zeigen wird, den Quellenwert desselben für Gewinnung eines wissenschaftlich gerechtfertigten Lebensbildes Jesu sehr verschieden abschätzen.

<sup>2</sup> *Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerte für die evangelische Geschichte* 1867.

<sup>3</sup> *Einleitung in das Neue Testament*<sup>2</sup> II, 1900. *Das Evangelium des Matthäus*<sup>2</sup> 1905. Hinter dem Gelehrten steht eine große Herde von Traditionalisten bzw. Ignoranten.

<sup>4</sup> Über Badham und die beiden Schweizer Hadorn und Bolliger und ihre dilettantenhaften Veröffentlichungen von 1896, 1898 und 1902 vgl. den *Theologischen Jahresbericht* der betreffenden Jahre. Ähnliches gilt von dem Dorpater Magister J. Frey *Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu* 1907.

<sup>5</sup> *Das Marcusevangelium* 1850. Seither unzählige Kundgebungen, zumal in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, zuletzt gegen H. Holtzmann 1902, S. 144—146, M. Schultze und Wrede 1903, S. 4—19, Wellhausen 1904, S. 180—228, 289—332, 462—524 und R. A. Hoffmann 1905, S. 309—311.

<sup>6</sup> *Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*. Übersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift. Erster Teil: Übersetzung 1897. Zweiter Teil, erste Hälfte: *Das Evangelium Matthäus* 1902; zweite Hälfte: *Die Evangelien des Markus und Lucas* 1905. Es wäre übrigens im höchsten Grade unbillig, wenn man die umfassende wissenschaftliche Leistung des berühmten Orientalisten nach den Abfällen beurteilen wollte, die sich gelegentlich für die literarische und historische Kritik unserer Evangelien ergeben, also auf einem Gebiete liegen, das dem Verfasser, wie er selbst weiß (II, 2, S. 173), erheblich ferner liegt, als die Textkritik, der seine Beiträge in erster Linie gelten. Außerdem ist auch hier zu beachten, daß er sich keineswegs als so unbedingt auf die Ursprünglichkeit der Vor-

einer durch die Namen Baur († 1860) und D. F. Strauß († 1874) denkwürdigen Vergangenheit, dieser im engen Anschlusse an seinen früheren Kollegen Holsten († 1897), der seinerseits, ähnlich wie auch Th. Keim († 1878) von „Alt-Tübingen“ beeinflußt gewesen war. Auf der Hilgenfeldschen Linie bewegt sich auch die wesentlich radikalere Kritik des Amerikaners Nathaniel Schmidt.<sup>1</sup> „Von solchen Forschern, die wirklich in diesem Gebiete leben und zu Hause sind, blieben nur ganz wenige übrig, die für die Zwecke der evangelischen Geschichte dem Marcus noch immer nicht die ihm errungene hegemonische Bedeutung zuerkennen.“<sup>2</sup>

Gleichwohl haben die ersten Jahre des gegenwärtigen Jahrhunderts eine Reihe von Angriffen auf die in Rede stehende Hypothese von geradezu überraschender und verblüffender Wir-

lage des syrischen Textes eingeschworen zeigt, wie man oft gemeint hat. Ausdrücklich lehnt er II, 1, S. XIV, 287 ein solches Verhalten ab und fordert, übt auch selbst nicht selten gegen seine sonstigen Voraussetzungen (z. B. II, 1, S. 80, 88 f., 284, II, 2, S. 22, 184 f., 188, 232) unparteiische Prüfung des gesamten Materiales von Fall zu Fall. Da er aber mehrfach den Vertretern der Ursprünglichkeit des Marcus „blendende, aber haltlose Theorien“, II, 2, S. 12, „von der Masse kolportierte Meinungen“, S. 14, zuerkennt und einem „großen System über die synoptischen Probleme“ S. 56, gegenüber die Unentbehrlichkeit einer Auseinandersetzung mit der in den vorgelegten Kommentaren herausgearbeiteten „Wortkritik“ betont, die S. 77, II, 1, S. 230 gelegentlich auch „Sachkritik“ werden kann, wird er es seinerseits nicht unbillig finden, wenn die Betroffenen sich zur Verantwortung melden und die Tragweite seiner Wortkritik untersuchen, sofern dieselbe den Untergang eines ganzen „Systems“ bewirken soll. Übrigens erkennt er im kanonischen Marcustext wenigstens „die Bearbeitung einer Urform“, S. 13, 56, so daß II, 1, S. VIII „sein Aufzug wohl relativ ursprünglich“ sein mag; aber auch so bleibt er II, 2, S. 13 „ein junges Werk“. Übrigens hat auch der ihm an Alter überlegene Matthäus II, 1, S. VIII „ortsfremde und verfärbte Zusätze erhalten“, wie die Kindheitsgeschichte; er weist II, 2, S. 173 f. auch in Kap. 24—26 mancherlei „sehr junge Stücke“ und zuvor schon II, 1, S. 329 Einschaltungen wie 23, 28 auf. Ihren Abschluß findet die synoptische Literatur II, 2, S. 175 f. 392 erst in Lucas.

<sup>1</sup> *The Prophet of Nazareth* 1905, S. 223, 228.

<sup>2</sup> P. W. Schmidt *Die Geschichte Jesu* II, 1904, S. 23 f.

kung gebracht, weil sie nicht etwa von Matthäusfreunden, sondern durchweg von solchen ausgingen, die mit den auf dem Wege der Literarkritik gewonnenen Resultaten von vornherein einverstanden waren. Nicht an der relativen Priorität des Marcustextes, sondern am geschichtlichen Wert der darin zur schriftlichen Fassung gelangten Überlieferung zweifeln sie. Diese nämlich sei in Wahrheit gar keine Überlieferung, sondern verdanke ihren ganzen Inhalt einer dogmatischen Reflexion der Urchristenheit auf das Leben ihres vielleicht erst infolge des Auferstehungsglaubens nachträglich zum Messias erhobenen und aller Wirklichkeit zum Trotz als solcher geschilderten Meisters. Der Vorstoß, welcher in dieser Richtung von Wredes berühmtem Buch über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien“ (1901) ausgegangen ist, hat in vielen Kreisen eine mehr oder weniger ernstlich empfundene Erschütterung der guten Zuversicht zum zweiten kanonischen Evangelium herbeigeführt. Zwar an der Priorität desselben im Vergleich mit Matthäus und Lucas zweifelt auch er keineswegs<sup>1</sup>, wohl aber daran, daß Marcus noch eine wirkliche Anschauung vom Leben Jesu besessen habe.<sup>2</sup> Der Ausfall des examen rigorosum, welchem der Evangelist hier von einer schärfster Fragestellungen kundigen und keine auf andersartige Voraussetzungen gestimmte Antworten duldenden Kritik unterzogen wurde, hat selbst in den Reihen der Marcusfreunde da und dort eine Art von Panik hervorgerufen, welche sich bald in einer auffallend leiser und gedämpfter abgetönten Darstellung der kritischen Sachlage, bald in vorsichtig angebrachter Verwahrung gegen jeden Verdacht eines allzu sorglosen Vertrauens oder gar eines unbedingten Anschlusses an irgendwelchen auf solcher Grundlage schon versuchten Aufbau des Lebens Jesu verriet. Ganz erheblich haben zu einem derartigen Erfolg aber auch Wellhausens Kommentare über „das Evangelium Marci“ 1903, „das Evan-

---

<sup>1</sup> S. 148 f.<sup>2</sup> S. 12 f., 21, 122 f., 129 f.

gelium Matthäi“ 1904, „das Evangelium Lucä“ 1904 nebst der „Einleitung in die drei ersten Evangelien“ 1905 beigetragen, sofern hier der als ältester Evangelist anerkannte Marcus besonders in seinen mittleren Kapiteln (8,27—10,45) in einer Weise dogmatisch belastet erscheint, daß sein Wert als Geschichtsquelle zwar nicht wie bei Wrede, dessen Versuch abgelehnt wird, förmlich zerrieben, aber doch immerhin gegen früher erheblich herabgemindert erscheint.<sup>1</sup>

Nach einer anderen Richtung findet Wredes radikale Kritik bei allem prinzipiellen Widerspruch willkommene Verwertung bei Bernhard Weiß, der seit 1872 in einer ganzen Reihe von Werken den Text des Marcus in eingehendster Weise auf Schritt und Tritt untersucht hat<sup>2</sup> und getrost behaupten kann,

<sup>1</sup> Den Eindruck Wellhausens bezeugt beispielsweise Harnack, wenn es ihm jetzt etwas schwerer als früher (*Chronologie der altchristl. Literatur* I, 1897, S. 652 f.) fällt, unser zweites Evangelium einem Manne zuzuschreiben, der ein Schüler und Freund des Petrus, ein Mitglied der Urgemeinde, ein Sohn der Maria, in deren Hause die ersten Gläubigen zusammenkamen, gewesen ist; habe dieser gleichwohl das Werk verfaßt, so „liegen bereits ein paar Traditionsschichten hinter ihm, die sich also in drei, höchstens vier Jahrzehnten gebildet haben müssen“. Vgl. *Lucas der Arzt* 1906, S. 86, 113: „Bei Marcus haben wir den Niederschlag mehrerer Traditionsschichten, sämtlich aus Jerusalem.“ Merklich ist der Einfluß Wellhausens auch bei Jülicher *Einleitung* S. 280 f., 320 f., *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung* 1906, S. 14—36, 46: „Wellhausen hat uns belehrt, daß in Marcus neben uralten Überlieferungen junge Nachtriebe stehen.“ Vgl. auch Wernle *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 57 f., 82 f.

<sup>2</sup> *Das Marcusevangelium und die synoptischen Parallelen* 1872. *Die Evangelien des Marcus und Lucas*<sup>3</sup> 1901. *Einleitung in das Neue Testament*<sup>4</sup> 1897, § 46. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*<sup>5</sup> 1903. *Das Leben Jesu*<sup>6</sup> 1902. *Das Neue Testament, Handausgabe I: Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung*<sup>7</sup> 1905. *Das Evangelium und die Evangelien* 1904. *Das Neue Testament, deutsch mit fortlaufender Erläuterung*<sup>8</sup> I: *Evangelien und Apostelgeschichte* 1906. *Die Geschichtlichkeit des Marcusevangeliums* 1905. Im letztgenannten Werk hat der Verfasser seine Anschauung von Entstehung, Zweck und geschichtlichem Wert des Marcus so bündig zusammengefaßt, daß ihm allein die folgenden Bezugnahmen gelten werden.

den Beweis für dessen Priorität so vollständig erbracht zu haben, daß daran nicht mehr zu rütteln ist.<sup>1</sup> Andererseits kann er sich jetzt auf Wrede dafür berufen, daß dieses älteste Evangelium in so hohem Maße nach rein schriftstellerischen Motiven aufgebaut, die Anordnung und Folge seiner einzelnen Erzählungen so wenig irgendwie historisch orientiert, von klarer Anschauung über Hergang und Entwicklung im Leben Jesu so ganz verlassen sein soll, daß die „neuere Kritik“, soweit sie sich nämlich der Anerkennung der Authentie und Geschichtlichkeit des Johanneischen Evangeliums entziehen will und doch anderswo noch irgend etwas von Pragmatismus im Leben Jesu wahrnehmen zu können glaubt, gänzlich in der Irre gehe.<sup>2</sup> In mancher Beziehung denkt auch Johannes Weiß ähnlich, der aber doch von Wrede, dessen Standpunkt er keineswegs teilt, noch stärker beeinflusst ist.<sup>3</sup>

Zur Verstärkung der Unsicherheit bei den einen, der Opposition bei den anderen hat es gedient, als unmittelbar nach Wredes Buch der Bremer Kalthoff, der einst selbst ein Leben Jesu, allerdings ohne ernstliche Stellung zu der synoptischen Frage zu nehmen, verfaßt hatte<sup>4</sup>, in mehreren Werken von sensationeller Wirkung das gesamte Urchristentum in einen auf römischem Kulturboden vollzogenen sozialen Prozeß, eine ökonomisch-politische Massenbewegung auflöste und die Berechtigung zu dieser den geschichtlichen Christus ganz beseitigenden Hypothese eben daraus ableitete, daß mit dem Fall des Quellenwertes sogar schon des ältesten Evangeliums jeder Versuch, am „Leben Jesu“ irgendeine Rettung vorzunehmen, aussichtslos geworden sei.<sup>5</sup> Damit ging er nun nach dem Urteil Stecks

<sup>1</sup> S. 19.      <sup>2</sup> Rückzug auf Johannes S. 4, 17, 39, 43 — 52.

<sup>3</sup> *Das älteste Evangelium* 1903. *Die Schriften des Neuen Testaments* I<sup>2</sup>, 1907, S. 35 f.      <sup>4</sup> *Das Leben Jesu* 1880.

<sup>5</sup> *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, 1902. *Die Entstehung des Christentums* 1904. *Was wissen wir von Jesus?* 1904. Ihm schließt sich an B. Kellermann *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums* 1906.

allerdings zu weit<sup>1</sup>, aber von dem Wredeschen Buche trug doch auch der Berner Theologe den Eindruck davon, „daß hier in der Tat wohl der rechte Einblick in das Wesen dieser Art von Literatur erschlossen ist.“<sup>2</sup>

Mit größter Entschiedenheit nahm seinen Standpunkt bei Wrede Albert Schweitzer, der, nachdem er sich in seiner ersten Schrift einfach auf den Boden der Marcushypothese gestellt und die Versicherung gegeben hatte, „daß hinter mancher hingeworfenen Behauptung viel mehr synoptisches Detailstudium steckt, als der erste Blick vermuten ließe“<sup>3</sup>, in seiner zweiten Veröffentlichung den „Untergang des Marcusevangeliums als Geschichtsquelle“ verkündigte<sup>4</sup> und der „modernen“ oder „liberalen Theologie“ wegen des Gebrauchs, welchen sie davon zur Gewinnung historisch gesichert scheinender Erkenntnisse vom Leben Jesu schon seit zwei Menschenaltern gemacht hatte, den Krieg erklärte. Nach ihm sind Bruno Bauer und Wrede die in ihrer Art einzig konsequenten kritisch-historischen Vertreter der Hypothese, wenn sie zu dem Resultat kommen, daß der Marcusbericht in sich unsinnig ist.<sup>5</sup> Dagegen hat jene Theologie, die den Irrtum der Vergangenheit in die Gegenwart hineinretten will, „kein Recht mehr, irgendeine Behauptung aufzustellen, ehe sie zu den neuen kritischen Grundfragen Stellung genommen hat“. Die „Grundfragen“, gestellt von Wredes „konsequentem Skeptizismus“ und Schweitzers „konsequenter Eschatologie“, „zernieren sie und zwingen sie die Schlacht anzunehmen“. Denn wenn auch nur ein Drittel der von beiden

---

<sup>1</sup> *Das Christusproblem: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 85—95.

<sup>2</sup> S. 87.

<sup>3</sup> *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (2. Heft der Schrift: *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums.*) 1901, S. VII. Vgl. z. B. S. 51.

<sup>4</sup> *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* 1906, S. 306.

<sup>5</sup> S. 357.

Kritikern gemachten Beobachtungen sich als richtig erweist, „so ist die modern-historische Geschichtsauffassung total ruiniert“.<sup>1</sup>

## II

Da es nicht so leicht ist, sich in dem gegenwärtigen Kampfgewühl zurechtzufinden, dürfte es als ein nicht unzeitgemäßes Unternehmen erscheinen, wenn hier in übersichtlicher Weise Orientierung geboten und gezeigt werden soll, sowohl was bei heutiger Sachlage die Marcushypothese nicht mehr oder überhaupt gar nicht zu leisten vermag, als auch was sich den Angriffen der literarischen wie der historischen Kritik gegenüber widerstandsfähig erwiesen hat und eventuell auch noch fernerhin den unabkömmlichen Ausgangspunkt für eine methodisch zu Werk gehende Erforschung des christlichen Urdatums bilden dürfte. Es sind fünf Punkte, auf die wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

In erster Linie ist die auf Seite aller Marcusfreunde wohl bekannte und anerkannte Tatsache zu betonen, daß die gesamte evangelische Schriftstellerei ihr Motiv nicht in einem historischen, sondern in einem religiösen, mit der Zeit sogar kirchlich und kultisch werdenden Interesse hat. „Die Evangelien sind ja keine Geschichtsbücher, sondern Lehr- und Werbeschriften“<sup>2</sup>, und speziell Marcus konnte treffend als „die erste große an Heiden und Heidenchristen gerichtete Apologie in der Form des Evangeliums“ erkannt und dargestellt werden.<sup>3</sup> Bezüglich der von theologischen Gesichtspunkten bedingten Auffassung

<sup>1</sup> S. 328. Was es damit auf sich habe, zeigt Jülicher *Neue Linien*, S. 1—11.

<sup>2</sup> Jülicher in P. Hinnebergs Sammelwerk *Die christliche Religion* 1906, S. 43. Derselbe in der *Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 294 nennt den Marcus einen „religiösen Agitator“.

<sup>3</sup> Wernle in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* I, 1900, S. 43. *Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, S. 39 f.

und Umbildung des geschichtlichen Stoffes besteht zwischen ihm und den späteren Evangelien nur ein Gradunterschied.<sup>1</sup> Von einem Zweck ist auch diese Darstellung beherrscht, und sie spricht das gleich in der ersten Zeile aus, falls dort der „Gottessohn“ textkritisch feststeht.<sup>2</sup> Jedenfalls bestätigen im weiteren Fortgang diesen Titel Stimmen aus dem Himmel 1, 11. 9, 7, wie aus der Hölle 3, 11. 5, 7, zuletzt auch aus dem Heidentum 15, 39, und Jesus selbst bekennt sich dazu 13, 32 Jüngern, wie 12, 6. 14, 61. 62 Gegnern gegenüber. Überwiegende Wahrscheinlichkeit geschichtlicher Treue kommt allerdings nur der letzteren Reihe von Stellen zu, während die Anreden, welche dort Gott, hier die Dämonen an Jesus richten, hinreichenden Anlaß zu Reflexionen auf damit in Zusammenhang zu bringende Tendenzen des Evangelisten geben.<sup>3</sup> Hier hat darum die Kritik Wredes geschickt eingesetzt (s. unten S. 31). Aber auch unter viel weniger skeptischen Voraussetzungen kann man an dem hier gebotenen Stoff immerhin „die Spuren des rastlos an ihm arbeitenden, sich mit ihm auseinandersetzenden religiösen Denkens der Ur-

<sup>1</sup> Pfleiderer *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*<sup>2</sup>, I, 1903, S. 665f. Jülicher *Neue Linien*, S. 70.

<sup>2</sup> B. Weiß S. 53: „Er will also nicht interessante Geschichten erzählen, sondern den Glauben an Jesum als den Messias stärken.“ Vgl. Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 99f. Harnack *Lucas*, S. 115: „Weder die Lehre noch die Heilandstätigkeit interessierten ihn besonders; um göttliche Machttaten und Machtworte handelte es sich ihm, und die jüngere Tradition bot zweifellos schlagendere als die ältere.“ Jülicher S. 51: „Die Taten, in denen sich seine messianische Macht offenbart, die Zeugnisse von der Erde und vom Himmel her, die seine Gottessohnschaft beglaubigten, die Worte, in denen er sich selber als den Heiland, als im Besitz aller Geheimnisse der Zukunft, aller Weisheit enthüllte, und auch die wuchtigen Schläge, mit denen er im Geisterkampf den Trotz der Pharisäer und Genossen niederzwang, das gehörte hinein in sein Evangelium.“

<sup>3</sup> Bousset *Was wissen wir von Jesus?* 1904, S. 47: „Er will zeigen, wie in dem Gottessohn die Strahlen göttlicher Herrlichkeit in diese Welt hineinleuchteten.“ Sofern das an Joh. 1, 14 erinnert, kann Merx II, 1, S. 13 Marcus „auf dem Wege zu Johannes“ betreffen.

gemeinde entdecken“.<sup>1</sup> Nicht zu vergessen ist übrigens, wo es sich um den Einfluß der Zweckbestimmung auf die Darstellung handelt, daß Marcus im Unterschied von Matthäus höchstwahrscheinlich durchweg einen heidenchristlichen<sup>2</sup>, speziell einen griechisch-römischen Leserkreis im Auge hat.<sup>3</sup> Unter diesen Gesichtspunkt fällt so gut wie alles, was Merx, der ihn kräftig hervorhebt<sup>4</sup>, an diesem Evangelium wirklich mit Fug und Recht auszusetzen hat.

Im Anschlusse an die zugegebene, wenn auch schwer im einzelnen zu begrenzende Tragweite, die dem Zweckgedanken zukommt, ist nun aber zweitens überhaupt zu protestieren gegen die bei unberufenen Dreinrednern zuweilen begehrende Unterstellung, als seien die Vertreter der zur Debatte stehenden Hypothese harmlos genug, um sich im Besitz gleichsam eines photographisch genauen Niederschlags urapostolischer Erinnerungen zu wissen.<sup>5</sup> Die Tragweite des bekannten Zeugnisses des Papias bei Eusebius (Kirchengeschichte III, 39, 15), das den Evangelisten zum Dolmetscher des Petrus und nachgehends auch zum Aufzeichner zerstreuter Mitteilungen dieses Apostels über Taten und Reden Jesu macht, wird sehr verschieden bemessen, zuweilen sogar auf Null zurückgeführt, wo man nämlich jenes Zeugnis als so wertlos behandelt wie fast alle anderweitige Wissenschaft des zweiten Jahrhunderts von apostolischer Schriftstellerei.<sup>6</sup> Handelt es sich doch keineswegs um unmittelbare

<sup>1</sup> O. Frommel *Die Poesie im Evangelium Jesu* 1906, S. 33.

<sup>2</sup> So auch H. Zimmermann *Der historische Wert der ältesten Überlieferung von der Geschichte Jesu im Marcusevangelium* 1905, S. 10, 146 f., 171.

<sup>3</sup> So auch Harnack *Lucas*, S. 115.

<sup>4</sup> Nach II, 1, S. 384, II, 2, S. 69. 72. 173 ist Marcus vielfach anti-jüdisch übermalt, steht dem Judentum fern.

<sup>5</sup> Verfasser darf verweisen auf sein *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*<sup>9</sup> 1892, S. 384 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1,<sup>3</sup> 1901, S. 10 f.

<sup>6</sup> So noch neuerdings E. Schwartz *Über den Tod der Söhne Zebedäi* 1904, S. 20, Wellhausen *Einleitung*, S. 52 f., Harnack *Lucas*,

und einfache, sondern im Grunde um fünffache Erinnerung, nämlich erstlich des Petrus an Jesus, zweitens des Marcus an Petrus, drittens des Presbyters an Marcus, viertens der Mittelsmänner an den Presbyter, fünftens des Papias an die Mittelsmänner. Selbstverständlich kann in solchem Falle nur von relativer Zuverlässigkeit gesprochen werden, und selbst bei maximaler Einschätzung der anzunehmenden Bedingtheit der schriftstellerischen Leistung durch eine ihr zugrunde liegende Kunde vom geschichtlichen Sachverhalt wird allenthalben noch ein Medium übrigbleiben, durch welches diese hindurchgegangen sein muß, ehe sie zu der uns vorliegenden Fassung gelangen konnte. Zumeist wird dieses Medium im Gemeindeglauben zu suchen sein.<sup>1</sup> Ähnlich wie eine mancherlei Umwandlungen mit sich führende Fortbewegung nach Marcus zu Matthäus und Lucas hin nachweisbar stattgehabt hat, so wird auch vor Marcus ein bis zu ihm hinlangendes Wachstum des ursprünglichen Berichts im Munde der ersten Überlieferer bzw. ihrer unmittelbarsten Nachfolger anzunehmen sein.<sup>2</sup> Schriftliche Niederschläge derselben werden freilich schwer nachzuweisen sein.<sup>3</sup> Denn von derartigen

---

S. 114. A. Meyer *Theol. Jahresbericht* 1905, S. 235 spricht von *Petrus-Marcus-Legende*. Ermäßigte Skepsis bei Jülicher *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* XII, 1903, S. 290 f., 294, *Einleitung* S. 274 f., 319. Wernle *Quellen*, S. 55: „Die Tradition gehört zu denen, die sich nicht widerlegen, indes auch nicht beweisen lassen.“

<sup>1</sup> Jülicher *Neue Linien*, S. 70 findet die Kritik Wredes, Wellhausens und Harnacks enig in dem Satze, daß alle Überlieferung, Marcus und die Redensammlung mit eingeschlossen, „alte Geschichte und neuen Glauben in unlösbarer Vereinigung zeigt“.

<sup>2</sup> Wrede S. 89: „Daß der Prozeß erst nach Marcus begonnen habe, ist eine Ansicht, die keine Widerlegung verdient.“ Vgl. auch S. VI, 208, 274. Joh. Weiß I<sup>2</sup>, S. 38 f. weist nach, „daß der eigentliche Verlauf der Entstehung und Entwicklung unserer Kunde von Jesus zeitlich vor unseren Evangelien liegt“. „Der ganze Marcusstoff ist 40 Jahre lang ungeschrieben gewesen, bis er von Marcus in die feste Form eines Evangeliums gegossen wurde.“

<sup>3</sup> Harnack S. 115: „Daß bereits Marcus schriftliche Quellen gehabt hat, läßt sich nicht sicher nachweisen.“ Doch s. unten S. 30.

Erzeugnissen des Urchristentums ist, abgesehen von Paulinischen Briefen, in jenen dunkeln, vor dem Werk des Marcus liegenden Regionen nichts wahrzunehmen, als vielleicht dasjenige des Matthäus, nämlich nicht das nach ihm genannte, Ältestes und Spätstes in sich vereinigende und von Tendenzen künstlerischer wie theologischer Art am wenigsten freizusprechende, Evangelium, sondern ein diesem ersten sowie dem dritten kanonischen Evangelisten, soweit beide über den zweiten an Redestoff hinausragen, zu Gebote gestandenes Werk jenes Urapostels, falls nämlich überhaupt gerade ihm die auf alle Fälle anzunehmende Redenquelle zugeschrieben werden dürfte. Mag dieselbe auch für uns nur ihren allgemeinen Umrissen nach rekonstruierbar sein, sie erst bietet für unser Wissen um das, was Jesus war und wollte, das wertvollste Material, und schon darum kann bei den Vertretern dieser „Zweiquellentheorie“ von einer einseitigen Überschätzung des Marcus nicht gesprochen werden. Möglicherweise arbeitet derselbe sogar schon unter Voraussetzung und auf Grund jenes anderen Quellenwerkes.<sup>1</sup> Mögen ihm gar überdies noch weitere, nachher vergessene, schriftliche Aufzeichnungen vorgelegen haben, oder mag er gegenteils als „Urevangelist“ im strengen Sinne des Wortes zu gelten haben: ein mehr oder weniger dichter Schleier sagenhafter Verhüllung des Wirklichkeitsbestandes hatte den zu überliefernden geschichtlichen Stoff bereits umwoben, als derselbe seine doch höchstwahrscheinlich erstmalige Aufzeichnung in unserem Evangelium fand.<sup>2</sup> Schon die einzige Erinnerung

<sup>1</sup> So B. und Joh. Weiß, Titius, H. v. Soden, E. P. Gould *A commentary on the gospel according to St. Mark* 1896, S. XI f., während Wernle S. 59 bei der bloßen Möglichkeit stehen bleibt. Widerspruch bei Otto Schmiedel *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung* <sup>2</sup> 1906, S. 62.

<sup>2</sup> Einer der entschiedensten Vertreter nicht bloß der Priorität, sondern auch der wesentlichen Glaubwürdigkeit des Marcus, H. H. Wendt S. 9, beurteilt so die Stücke 5, 1—20. 6, 34—44. 56. 8, 1—9. 11, 12—14. 20—23.

an die Verklärungsszene genügt zur Exemplifizierung dieses Satzes.<sup>1</sup> Nicht minder ein Hinweis auf die 1, 34. 3, 11. 12. 5, 7. 7, 36 ersichtliche schablonenhafte Verallgemeinerung des Verkehrs Jesu mit den Dämonen.<sup>2</sup> Vollends unabweisbar wirkt der Eindruck der Tatsache, daß 6, 30—8, 26 eine ganze Folge von Begebenheiten, die sich um die beiden Speisungsgeschichten lagern<sup>3</sup>, in der Weise alttestamentlicher Doppelberichte zweiseitigen Reflex schon in dieser ersten schriftlichen Fassung gefunden hat.<sup>4</sup> In irgendwelchem, von Fall zu Fall zu bestimmenden Grade stellt somit schon die älteste uns zu Gebote stehende Quelle für das Leben Jesu eine Schöpfung der Urgemeinde dar: so viel steht als erstes Ergebnis aller Quellenstudien fest.

Drittens hat die hier verteidigte Position selbstverständlich mit der von der modernen Textkritik ans Licht gestellten Tatsache zu rechnen, daß der Text unserer Evangelien vor und auch bei der Kanonisation noch eindringendere und tiefer greifende Bearbeitung und Weiterbildung erfahren hat, als jemals nachher. Mehr als an sämtlichen übrigen Schriften des

<sup>1</sup> Nach W. Brückner *Protestantische Monatshefte* 1899, S. 156 f. gibt Marcus in den Erzählungen von Taufe, Versuchung, Verklärung, Feigenbaumwunder, Tempelvorhang und Grabengel sogar eine bewußt symbolische Darstellung. Eine symbolische oder typische Richtung nimmt da und dort wahr Joh. Weiß *Das älteste Evangelium*, S. 100 f.

<sup>2</sup> Wrede S. 23 f., 33 f. Vgl. übrigens Rauch *Das Messiasgeheimnis der Dämonischen: Protestantische Monatshefte* 1903, S. 31—36, Joh. Weiß S. 141—146. Dagegen wieder Wrede *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 1904, S. 169—177. Gegen beide B. W. Bacon ebenda 1905, S. 153—158. Wie H. Monnier *La mission historique de Jésus* 1906, S. 51 f. zeigt, handelt es sich dabei um die Generalisierung von Einzelberichten wie Marcus 1, 24. 5, 7 = Matthäus 8, 29.

<sup>3</sup> C. Clemen *Die Entstehung des Neuen Testaments* 1906, S. 54: „Hier und an manchen anderen Stellen müssen dem Evangelium also sekundäre Überlieferungen zugrunde liegen.“

<sup>4</sup> So alle Vertreter einer methodisch zu Werke gehenden Kritik, zuletzt B. Weiß S. 9. 33 f. und Joh. Weiß S. 205 f., diesmal sogar der sonst gern Eigenwege aufsuchende Albert Schweitzer 1901, S. 52 f., 1906, S. 381.

Neuen Testaments ist an den Evangelien korrigiert und emendiert, gestrichen und eingeschoben worden. Allenthalben begegnen Spuren wechselseitiger Angleichung und Konformation. So gut wie Anhänger der Matthäushypothese im einzelnen Falle Eintragungen aus Marcus in Matthäus annehmen müssen<sup>1</sup>, so unabweisbar drängen sich auch Fälle auf, die zu einem umgekehrten Verfahren nötigen.<sup>2</sup> Beispielsweise begegnet der spezifisch matthäische Ausdruck  $\delta \text{ πατήρ } \delta \text{ ἐν τοῖς οὐρανοῖς}$  einmal auch bei Marcus, nämlich 11, 25 in einem auch sonst matthäisch gearteten Verse (vgl. Matthäus 5, 24. 6, 14), welchem die recepta überdies noch den jedenfalls aus Matthäus 6, 15. 18, 35 gebildeten Vers 11, 26 nachfolgen läßt. Gleich isoliert wie in diesen beiden nur äußerlich ad vocem  $\text{προσεύχσθαι}$  in Zusammenhang mit 11, 22—24 gebrachten Versen  $\delta \text{ πατήρ}$ , so steht übrigens 13, 32 (= Matthäus 24, 36?) auch  $\delta \text{ υἱός}$  fast schon im Sinn der späteren Kirchensprache. Freilich weist gerade die eschatologische Rede, d. h. die von allen Synoptikern angenommene und nach verschiedenen Richtungen bearbeitete kleine Apokalypse, in deren Zusammenhang das merkwürdige Wort fällt, schon in der Fassung des Marcus kaum zu mißkennende Spuren von Redaktion auf; so einerseits 13, 24 der Wegfall des  $\text{ἐνθ' ἑώς}$  Matthäus 24, 29<sup>3</sup>, anderseits 13, 10 der die ökumenische Bestimmung des Evangeliums feststellende Zusatz.<sup>4</sup> Ähnlich wird es sich auch 1, 2 mit dem aus Matthäus 11, 10 = Lucas 7, 27 gewaltsam eingeschobenen, den angekündigten Jesajaspruch verleugnenden Zitat aus Maleachi<sup>5</sup> oder 4, 24 mit

<sup>1</sup> Beispielsweise erörtert Merx II, 1, S. 260, II, 2, S. 104f. einen solchen Fall an Marcus 9, 29 = Matthäus 17, 21.

<sup>2</sup> Harnack *Chronologie*, S. 700. Jülicher *Einleitung*, S. 284f.

<sup>3</sup> Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung*<sup>3</sup>, S. 374. So viele, namentlich auch B. Weiß S. 21. 23 und Merx II, 2, S. 144f.

<sup>4</sup> B. Weiß S. 23 sieht in 13, 10 den Beweis „dafür, daß Marcus sich nicht scheut, überlieferte Herrenworte nach den Erfahrungen seiner Zeit und für die Bedürfnisse derselben zu erläutern und zu deuten“.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. B. Weiß S. 37.

der aus Matthäus 7, 2 = Lucas 6, 38 ungeschickt in den Zusammenhang eingesprenkten Gnome verhalten. Zur Diskussion offen stehen also auch Fragen, wie ob 9, 1 das Reich Gottes etwa an die Stelle des ursprünglicheren Menschensohnes Matthäus 16, 28 getreten sei oder ob, wie Marcus 16, 9—20 zweifellos späterer Zusatz, so der ebenso zweifellose Einschub Joh. 7, 53—8, 11 ursprünglich seinen Platz zwischen Marcus 12, 17 und 18 gehabt habe.<sup>1</sup> Ganz ohne Rest geht die Rechnung mit dem gegenwärtigen Textbestand unserer Evangelien bei keiner der vorhandenen Quellentheorien auf. Aber Beobachtungen von durchschlagender Entscheidungskraft können durch Unstimmigkeiten in vereinzelt, unkontrollierbaren Fällen nie außer Kraft gesetzt werden. Dieser Kanon gilt für die Methodik der literarischen Kritik so gewiß, wie sogar für die Gesetze der Himmelsmechanik und der mathematischen Physik.

Die Tatsache, daß die Durchführung der Hypothese noch einen, wiewohl vergleichungsweise minimalen, Rest bestehen läßt, welcher in die Gesamtrechnung nicht aufgeht, hat die seit 70 Jahren fortwährend verhandelte und auch heute noch keineswegs zur Ruhe gelangte Frage nach einem Urmarcus hervorgerufen. Dieselbe ist eigentlich gestellt, sobald einmal zwischen unserem heutigen und einem vorauszusetzenden ursprünglichen Text unterschieden wird. In demselben Maße als die Zusätze und Interpolationen auf der einen, die Ausscheidungen und Kürzungen auf der anderen Seite sich häufen, wächst sich jener hypothetische Urtext zu einem hypothetischen Urevangelium = Urmarcus aus, der bald länger, bald kürzer ausgesehen haben soll, als unser kanonisches Evangelium, unter allen Umständen aber eine bei der Frage nach dem geschichtlichen Charakter des letzteren wohl zu berücksichtigende Vorstufe bilden würde. Nichts trägt zur Komplizierung des Problems, mit dem wir es hier zu tun haben, mehr bei als diese zwischen

<sup>1</sup> Vgl. mein *Lehrbuch der Einleitung* S. 357 und *Hand-Commentar zum Neuen Testament* I, 1, S. 93. 346f. 407. Dazu Merx II, 1, S. 87f.

den Vertretern der Priorität des Marcus selbst geführte Kontroverse über den Urmarcus, welchen noch immer die einen für ein Phantom<sup>1</sup>, die anderen für eine in mehr oder weniger deutlichen Umrissen der Forschung sich aufdrängende Gestalt und greifbare Größe halten.<sup>2</sup>

Die um Quellen für das Leben Jesu besorgte Forschung interessiert sich für die Urmarcusfrage besonders insofern, als dieselbe wie gerufen kommt, wo es gilt, die auf Petrus als

<sup>1</sup> So namentlich B. Weiß S. 19, H. Wendt S. 21, Barth *Die Hauptprobleme des Lebens Jesu*<sup>2</sup> 1903, S. 13, Albert Schweitzer 1906, S. 357.

<sup>2</sup> Vgl. *Lehrbuch der Einleitung*<sup>3</sup> S. 355. Zu den dort Genannten kommen neuestens z. B. noch G. L. Cary *The synoptic gospels* 1900, S. XXIVf., XXXII f., H. v. Soden *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 82, O. Pfleiderer I, S. 399f., O. Schmiedel S. 58f., welcher S. 64 in dem entdeckten Urmarcus „das sicherste Bollwerk gegen die die Geschichtlichkeit des Marcus und die Tatsache der Messianität Jesu auflösenden Tendenzen Wredes“ findet. Über und gegen die Urmarcushypothesen bei Joh. Weiß und Wellhausen vgl. Jülicher S. 280f. 287. Eingehend bis ins einzelste durchgeführte Konstruktionen geben neuestens A. Wright *A synopsis of the gospels in Greek*<sup>2</sup> 1903, R. A. Hoffmann *Das Marcusevangelium und seine Quellen* 1904 und E. Wendling *Urmarcus* 1905. Der Erstgenannte unterscheidet eine älteste Schrift mit den Parallelen bei Matthäus und Lucas und eine jüngere mit den nur bei Matthäus begegnenden Parallelen; der Redaktor verarbeitete beide. Der Zweitgenannte kennt ähnlich wie Blaß, Resch, Nestle, Gregory, Wellhausen, Pfleiderer und Zimmermann ein aramäisches Urevangelium, welches aber dem Evangelisten schon in zwei Formen vorgelegen haben soll, deren kürzere und ältere (U<sup>1</sup>), für Juden christen bestimmt, bei Matthäus, deren weitere, heidenfreundlicher gefärbte (U<sup>2</sup>) mehr bei Marcus und Lucas zutage treten soll. Zwei Vorstufen unterscheidet auch der dritte, nämlich Sprüche Jesu im knappen Erzählungsrahmen (M<sup>1</sup>) und ausführlichere, teilweise poetisch gehobene Wundererzählungen (M<sup>2</sup>); der Redaktor oder Evangelist verband beide Quellschriften, indem er sie mit Ergänzungen in dogmatisierender Richtung versah. Nach allen dreien wären nicht bloß zwei, wie z. B. bei Cary und v. Soden, sondern drei Schichten zu unterscheiden und demgemäß von Proto-, Deutero- und Tritomarcus zu reden. Für den Austrag der hier verhandelten Fragen nach der verhältnismäßigen Ursprünglichkeit der Marcusdarstellung überhaupt gewinnen wir kaum etwas bei irgendeiner dieser immerhin recht problematischen Theorien.

Gewährsmann weisende und über nicht wenige Anhaltspunkte im Evangelium selbst verfügende Tradition<sup>1</sup> mit der gegenteils Augenzeugenschaft ausschließenden Veranlagung eines Evangeliums zu vereinbaren, welches seinen Helden vorzugsweise zum Exorzisten und sein öffentliches Wirken zu einem Geisterkampf mit den Dämonen zu machen scheint.<sup>2</sup> An die Stelle eines petrinischen Urmarcus treten daher jetzt meist nur „Lieblingserinnerungen des Petrus“<sup>3</sup>, „Petrusberichte“<sup>4</sup>, „Petrusgruppen“<sup>5</sup> oder „Petruserzählungen“<sup>6</sup>, und zwischen die erste Aufzeichnung und deren Weiterbildung im jetzigen Evangelium legt sich eine breite Schicht volksmäßig dichtender Phantasie, unter deren treibendem Einfluß jene Erinnerungen zur Legende auswachsen konnten. Außerdem kommt der Urmarcus auch überall da gelegen, wo der jetzige Bericht in sich selbst an auffälligen Unklarheiten leidet und den Verdacht nahelegt, von inkompetentem Urteil und unberufener Hand herzurühren. Ein Beispiel solcher Konfusion liefert die Stelle 8, 34, wo vor Cäsarea Philippi, also auf heidnischem Boden, plötzlich „die

<sup>1</sup> Zahn *Einleitung in das N. T.*<sup>2</sup> 1900, II, S. 203 f. 214 f.

<sup>2</sup> So Hoekstra *Theologisch Tijdschrift* 1871, S. 129 f. und M. Schulze *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1894, S. 332; neuerdings besonders Wrede S. 22—32 und A. Meyer *Die Auferstehung Christi* 1905, S. 104 f. 350. Auch nach Harnack *Lucas*, S. 86 macht Marcus „aus Jesus nahezu ein göttliches Gespenst“.

<sup>3</sup> P. Ewald *Das Hauptproblem der Evangelienfrage* 1900, S. 26. Zimmermann S. 135. 193.

<sup>4</sup> Soltau *Unsere Evangelien* 1901, S. 34. 86, der S. 32. 70 f., wenn nicht auf einen Urmarcus, so doch auf einen Nebenmarcus hinauskommt. In der *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde* 1903, S. 171 läßt er die „Petrusberichte“ um das Jahr 70 von Marcus zu einem vollständigen Evangelium erweitert werden.

<sup>5</sup> W. Brandt *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums* 1893, S. 534 f. und besonders Wendt S. 10 f. 21 f.

<sup>6</sup> So nach Weizsäckers Vorgang jetzt Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 350 f. und H. v. Soden *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* 1904, S. 22 f., *Urchristliche Literaturgeschichte* 1905, S. 71 f.

Menge“ herbeigerufen werden kann, um im darauf folgenden Zusammenhang spurlos wieder zu verschwinden.<sup>1</sup> Eine mögliche Erklärung gibt B. Weiß mit dem Hinweis auf Lucas 14, 25 von der Voraussetzung aus, daß Marcus überhaupt Beeinflussung durch die gemeinsame Quelle der beiden Seitenreferenten aufweist.<sup>2</sup> Das durchschlagende Hauptmotiv für alle Urmarcuskonstruktionen bildeten stets einige unentfernbar Stellen, wo Matthäus und Lucas zwar offenbar an Marcus sich anschließen, zugleich aber gegen ihn bald in Auslassungen oder Zusätzen, bald auch im gemeinsam von ihm abweichenden Ausdruck unter sich auffällig übereinstimmen: Beobachtungen, die, wofern sie sich nicht aus der oben besprochenen harmonisierenden Tendenz der Abschreiber erklären lassen, unvermeidlich entweder zur Auskunft der Urmarcustheorie oder zur Annahme einer nebenhergehenden, sekundären Beeinflussung des Lucas durch Matthäus drängen.<sup>3</sup>

Viertens ist die im großen und ganzen richtige Annahme einer natürlichen Fortbewegung der Ereignisse bei Marcus im Unterschiede von der künstlerischen Anordnung bei dem großen Gruppen von Rede- und Erzählungsstoffen bildenden Matthäus auf seiten der Vertreter der Marcushypothese nicht etwa im Sinne eines absoluten Gegensatzes zwischen beiden Evangelien verstanden, vielmehr stets anerkannt, ja vielmehr erstmalig nachgewiesen worden, daß in seiner Weise auch Marcus eine

<sup>1</sup> P. Mehlhorn *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu* 1906, S. 60 zeigt, daß hier Matthäus 16, 24 im Vorteil ist. Denselben Umstand macht wiederholt geltend Albert Schweitzer 1901, S. 58 f. 1906, S. 295. 332. 345. 349. 380. 382, der aber der an sich richtigen Beobachtung sofort die Berechtigung entnimmt, den ganzen Abschnitt 8, 34—9, 30 für verworren und rätselhaft zu erklären, um dann solches „Durcheinander“ für seine Versetzung der Verklärungsszene vor das Petrusbekenntnis nutzbar zu machen.

<sup>2</sup> S. 27.

<sup>3</sup> Mein *Lehrbuch der Einleitung*<sup>3</sup> S. 356 f. Fracassini S. 317 findet hier die Achillesferse der Marcushypothese, ohne diese selbst darum zu verwerfen.

Sachordnung befolgt<sup>1</sup>, wenn er 2, 1—3, 6 eine Stufenfolge von fünf Konfliktsfällen bildet<sup>2</sup>, an deren Schlußpunkt richtig der 11, 18. 12, 13 gekennzeichnete Höhepunkt des Krieges zwischen Jesus und den Volksführern schon erreicht ist, indem die letzteren 3, 6 seinen Tod beschließen.<sup>3</sup> Gleichfalls liegen Gruppenbildungen vor 4, 24—34 (Ausweitung des Auftrittes, der den Vortrag des Gleichnisses vom Säemann veranlaßt hat, zu einem ganzen Gleichniskapitel)<sup>4</sup>, 9, 33—50 (in loser Ideenassoziation angereicherte Sprüche, die in dem hier schließenden Hauptteil noch keine Unterkunft gefunden haben)<sup>5</sup> und 10, 1—31 (Belehrungen über Ehe, Kinder und Besitz). Daß 10, 16 speziell die Vorstellung des Kindes als Vorbild wie eine andere Wendung des 9, 36. 37 vorliegenden Berichtes aussieht<sup>6</sup>, erinnert wieder an die oben (S. 31) gemachte Beobachtung über Verdoppelungen der Überlieferung. Immerhin sind beide Auftritte charakteristisch verschieden eingeleitet. Schließlich will man eine geschlossene Gruppe auch in der Reihe von Disputationen 12, 13—37 erkennen.<sup>7</sup>

Fünftens findet zwischen nicht wenigen Mitarbeitern an der Lösung des synoptischen Problems darin Übereinstimmung statt, daß Marcus bei sonstiger Farblosigkeit auf einzelnen Punkten seiner Darstellung durch paulinische Sprache und Vorstellungs-

<sup>1</sup> Eben diesen Gesichtspunkt benutzt B. Weiß S. 42 zur über-treibenden Behauptung einer „rein sachlichen Anordnung“ fast durch das ganze Evangelium.

<sup>2</sup> So die meisten, namentlich Wendt, H. v. Soden, Joh. Weiß, Jülicher und Wrede S. 123.

<sup>3</sup> Nur darum kann Wellhausen *Einleitung*, S. 90 gegen ein Geschichtsbild, demzufolge der Konflikt mit den Gegnern sich allmählich böseartig zugespitzt haben soll, einwenden: „Die Spannung bleibt sich gleich und erscheint in Kap. 2 und 3 mindestens so groß wie in Kap. 7 und 8.“ Albert Schweitzer S. 329 operiert mit 3, 6, als ob es ein chronologisches Datum sein sollte.

<sup>4</sup> Wellhausen S. 53. 62. 106.

<sup>5</sup> Weinel *Jesus im 19. Jahrhundert*<sup>2</sup> 1907, S. 75.

<sup>6</sup> Wellhausen S. 54f.

<sup>7</sup> Wendt S. 11f. 17.

welt beeinflußt erscheint. Auch die kolossalen Übertreibungen, wie begreifliche Entdeckerfreude bei Volkmar und Holsten solche verschuldet hat, ändern an der Sache nichts. Gegenüber mancherlei, gewöhnlich auf die angedeutete Ursache zurückzuführenden, Bemängelungen<sup>1</sup> sei hier nur beispielsweise<sup>2</sup> betont, daß die jeder geschichtlichen Wirklichkeit hohnsprechende Verstockungstheorie 4, 10—12<sup>3</sup> aus Röm. 9, 18—29. 10, 16—21. 11, 8. 10 verstanden sein will<sup>4</sup> und sogar in formeller Beziehung

<sup>1</sup> So Feine *Jesus Christus und Paulus* 1902, S. 135—149, und B. Weiß S. 54. Wernle *Synoptische Frage*, S. 198 f., *Quellen*, S. 57 beschränkt den Paulinismus auf die beiden Ideen des Universalismus und der Gesetzesfreiheit. Was er dagegen als der paulinischen Theologie zuwiderlaufend bezeichnet, gehört in Wahrheit nur zu der „Menge von Detailzügen, die gar nichts beweisen und beabsichtigen, sondern aus Freude am Geschehenen mitgeteilt sind“.

<sup>2</sup> Im übrigen vgl. die *Lehrbücher der Einleitung*<sup>3</sup> S. 384 und der *Neutest. Theologie* I, S. 432 f.

<sup>3</sup> Fiebig *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* 1904, S. 146 f., gibt sich nur zu viel Mühe, um die Vereinbarkeit der auf Verhüllung des Sinnes und Verstockung des zuhörenden Volkes zielenden Absicht, die hier Jesu zugeschrieben wird, mit seiner „obersten Absicht“, die nur darauf gerichtet sein konnte, dem Verständnis des Volkes zu dienen, zu erweisen. Merx II, 1, S. 213 fragt mit Recht, welcher Vernünftige Jesu die Absicht zuschreiben könne, in Gleichnissen zu reden, damit seine Zuhörer sich nicht etwa bekehren möchten. Daß sich Theologen wie Lütgert *Die Liebe im Neuen Testament* 1905, S. 100, Feine S. 143 und F. Barth S. 55 f. dem Wagnis gewachsen glauben, tut nichts zur Sache. Bousset *Jesus* 1904, S. 21: „Das ist dogmatische Weisheit einer späteren Zeit, die nichts taugt, und die nur das klare Bild Jesu verdunkelt“ — und zwar schon gleich bei Marcus. Ebenso Frommel S. 57: „Gipfel der Unnatur“. Wernle *Quellen* S. 62: „An dieser seiner Gleichnistheorie ist ja jedes Wort verkehrt: die Auffassung der Gleichnisse als Rätsel, die Unterscheidung der Draußenstehenden und der Eingeweihten, der Zweck der Verstockung.“ Da nun aber 4, 33 das einzig vernünftige Motiv der Gleichnisrede geboten wird, helfen R. A. Hoffmann S. 172 f. und O. Schmiedel S. 59 mit der Urmarcustheorie. Als Apologet macht sich dagegen Knoke verdient *Neue kirchliche Zeitschrift* 1905, S. 137—164.

<sup>4</sup> Wrede S. 54—65 findet die Stelle nur begreiflich unter Voraussetzung seiner Hypothese vom Messiasgeheimnis, und Albert Schweitzer S. 260 fragt an, auf Grund welcher Vorstellung „der älteste Evangelist

Erinnerung an 1. Kor. 14, 21. 22 verrät.<sup>1</sup> Womöglich noch deutlicher weist der ganz unjüdische Zusatz Marcus 10, 12 auf 1. Kor. 7, 13 zurück.<sup>2</sup> Beweiskräftiger als solche Einzelheiten ist der leider zu wenig beachtete Nachweis einer ganzen Reihe von Elementen des spezifisch paulinischen Sprachschatzes und Vorstellungsgehaltes, die von Marcus übernommen und entweder sein ausschließliches Eigentum geblieben<sup>3</sup> oder durch seine Vermittelung auch in die anderen Evangelien übergegangen sind.<sup>4</sup> Mag also unser zweites kanonisches Evangelium von

eine solche grauenhafte Theorie über die Gleichnisrede erfunden haben soll<sup>4</sup>. Aber er weiß es ja selbst, indem er S. 351 auf die Prädestination als „Motiv der Lehrbeschränkung“ verweist. Gesundes Urteil bewährt Goguel *L'apôtre Paul et Jésus-Christ* 1904, S. 217. 357. Erledigt ist die ganze Sache schon bei Jülicher *Die Gleichnisreden Jesu* I<sup>2</sup>, 1899, S. 120—148. Vgl. *Hand-Commentar* I, 1<sup>3</sup>, S. 72f., Joh. Weiß 1903, S. 52f., 1906, S. 100f., Pfleiderer I, S. 348. 402 und selbst E. v. Hartmann *Das Christentum des Neuen Testaments* 1905, S. 39. Nichtige Einsprache bei Zimmermann S. 43.

<sup>1</sup> Jülicher S. 144.

<sup>2</sup> So auch noch Merx II, 2, S. 114f., trotzdem daß der von ihm bevorzugte sinaitische Syrer das Weib sogar dem Manne vorangehen läßt. Vgl. II, 1, S. 384: „Zwischen Matthäus und Marcus steht die ganze von Paulus vollzogene Umbildung des jüdischen Messiasbegriffes.“

<sup>3</sup> Hawkins S. 155 zählt 22 solche Wörter auf.

<sup>4</sup> Um Nachweis und Sammlung von Paulinismen machten sich verdient H. v. Soden in dem Sammelwerk *Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker gewidmet* 1892, S. 143f. 150f. und Titius in dem Sammelwerk *Theologische Studien, B. Weiß dargebracht* 1897, S. 325f. Das Verzeichnis ließe sich wohl noch vermehren, z. B. durch Hinweis auf die Formel *Χριστὸν εἶναι* 9, 41 = 1. Kor. 1, 12. 3, 23; 2. Kor. 10, 7; Röm. 8, 9. Wenn Marcus 10, 38. 39 die Taufe (fehlt Matthäus 20, 22. 23) Zusatz wäre, so wäre dies wohl auf Einfluß von Röm. 6, 4 zurückzuführen. So Merx II, 2, S. 128. An reichlichen Beispielen nachgewiesen wird der Einfluß der paulinischen Sprache und Gedankenwelt neuerdings von W. Brückner *Protest. Monatshefte* 1900, S. 426f., Menzies *The earliest gospel* 1901, S. 38f. und Joh. Weiß *Das älteste Evangelium* S. 42—95. Jülicher *Realencyklopädie*, S. 293 verweist auf 9, 23. 10, 45. Vgl. auch Pfleiderer I, S. 339, Barth S. 11 und Soltau S. 27. Berührungen mit Paulus, sogar reichlicher als bei Lucas, findet R. A. Hoffmann S. 13. 180. 564. 643 wenigstens in der Form U<sup>2</sup>. Un-

dem historischen Marcus selbst<sup>1</sup> oder auf Grund irgendwelcher Aufzeichnungen desselben von einem doch wohl nur wenig späteren Zeitgenossen abgefaßt sein:<sup>2</sup> auf alle Fälle gehört es in den paulinischen Kreis hinein, womit noch keineswegs gesagt ist, daß sein Verfasser als ein paulinischer Christ, sei es auch nur in dem sehr bedingten Sinne, wie solches ja von vielen neutestamentlichen Schriftstellern gilt, zu betrachten sei.<sup>3</sup>

berührt davon meint Albert Schweitzer S. 303: „Es wäre doch einmal an der Zeit, daß man, statt immer paulinische Einflüsse bei Marcus zu behaupten, solche nachweise.“

<sup>1</sup> So neuerdings noch Jülicher *Realencyklopädie* S. 294 und Harnack *Lucas* S. 113f. Auch Albert Schweitzer S. 377 sieht in den Wundererzählungen keine Instanz gegen die Autorschaft des Aposteljäüngers.

<sup>2</sup> So z. B. H. v. Soden S. 75f.

<sup>3</sup> Darum sieht Harnack S. 115 in ihm zwar einen Mann aus der Umgebung des Paulus, dem aber, wie alle „Theologie“, so auch diejenige des Paulus fremd geblieben ist. Ebenso Jülicher *Neue Linien* S. 61. W. Brückner *Die Christologie des Marcusevangeliums: Protestantische Monatshefte* 1900, S. 415—438 zeigt, daß hier nach Maßgabe des leitenden Zweckgedankens (s. oben S. 27) gestaltete Verarbeitung ältester Überlieferung vorliegt.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

## Eisen als Schutz gegen Dämonen

Von I. Goldziher in Budapest

Die Verwendung verschiedener Metalle, besonders des Eisens als Mittel zur Abwehr schädlicher dämonischer Einflüsse ist in den abergläubischen Übungen der verschiedensten Volkskreise verbreitet, und der Glaube an diese schützende Kraft kommt in den mannigfachsten Formen zum Ausdruck. Man vergleiche z. B. nur die Mitteilungen des Plinius über die Verwendung von Eisengeräten *contra noxia medicamenta* und *adversus nocturnas lymphationes*.<sup>1</sup> Vielleicht ist es ein von den Römern übernommener Brauch, vor dem in einem für solche Dinge überaus wichtigen Kapitel der *Tōsiftā* (Ende des II. Jhds. n. Chr.) aus jüdisch-monotheistischem Gesichtspunkt als „emōritischer (heidnischer) Gewohnheit“ gewarnt wird. „Wer einen Stab . . . aus Eisen unter seinen Kopf legt.“<sup>2</sup> Sehr verbreitet ist solche Verwendung des Eisens in Indien. Aus Bengalen wird mitgeteilt: „Iron is a sovereign protection against evil spirits and is frequently used, either as a case, or in specially auspicious forms, such as a piece of the edge of a ploughshare, the first nail driven into a boat, or *jalkāmṭhi*, an iron weight fastened to a fishing net.“<sup>3</sup> Nach dem Glauben der

<sup>1</sup> *Hist. nat.* XXXIV c. 44.

<sup>2</sup> *Tosefta* . . . herausgegeben von M. S. Zuckermann (Pasewalk 1880) S. 117, 26 Tractat Schabbāth c. 6 (7), 13.

<sup>3</sup> A. N. Moberly *Amulets as agents in the prevention of disease in Bengal* (Memoirs of the Asiatic Soc. of Bengal, Vol. I no. 11 p. 231); in der Note zu dieser Stelle sind spezielle Beispiele angeführt; vgl. *ibid.* p. 245. 247.

Dajaks dient Eisen zur „Verstärkung der Seele“ und wird als Sühnmittel angewandt, um den Zorn der Dämonen über eine begangene Verfehlung zu neutralisieren.<sup>1</sup> Bei den Gajō verordnen die Guru bei manchen Krankheiten, daß der Kranke einen eisernen Ring am Finger trage als „Verstärker der sëmangat“ (Lebensgeist) „waaran dus wel de beschouwing ten grondslag ligt, dat de kracht van het ijzer door die vortduurende aanraking zich aan het onstoffelijke in den mensch mededeelt“.<sup>2</sup>

In den Vorstellungen mohammedanischer Völker kann der Glaube an die abwehrende Kraft des Eisens vielfach beobachtet werden. Spuren davon sind in der alten Literatur des Islam erhalten geblieben.

Zunächst beachten wir eine hierher gehörige Notiz in Ibn Saad's Biographien Muhammeds, seiner Gefährten usw., deren Herausgabe jetzt im Auftrage der Königl. Preußischen Akademie durch E. Sachau im Verein mit anderen Orientalisten im Gange ist. Die durch Ibn Sa'd (gest. 845) gesammelten Überlieferungen enthalten manche in der verwandten Literatur vernachlässigte Einzelzüge, die zum Teil auch für die Volkskunde und die Kenntnis populärer religiöser Auffassungen nutzbar gemacht werden könnten. In dem kürzlich von Eugen Mittwoch publizierten Halbband, der sich auf die Prophetologie des Islam mit besonderer Beziehung zu den Anfängen Mohammeds erstreckt, wird erzählt: Die Frauen gaben der Mutter Mohammeds, Amina bint Wahb, als sie mit dem Prophetenkinde schwanger war, den Rat, Eisen um Arme und Nacken zu hängen; sie befolgte diesen Rat; aber nach einigen Tagen gewahrte sie, daß die Eisenspangen zerschnitten waren, dann hing sie dieselben

<sup>1</sup> M. C. Schadee *Bijdrage tot de Kennis van den Godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan*; Einleitung S. 13, 17 (Bijdragen tot de Taal — Land — en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië 1903, S. 332, 335).

<sup>2</sup> C. Snouck Hurgronje *Het Gajōland en zijne bewoners* (Batavia 1903) S. 311.

nicht wieder um.<sup>1</sup> Das Eisen sollte wohl zum Schutz des Embryo gegen schädliche Einflüsse dienen, ebenso wie die Heilsprüche<sup>2</sup>, die in der vorangehenden Erzählung ihr von einem Engel angeraten werden. Der Prophet bedürfe solchen Schutzes nicht; dies wird durch die Zersprengung der Schutzmittel ausgedrückt. Es ist zu beachten, daß die Verwendung von metallenen Werkzeugen gerade zum Schutz von Wöchnerinnen<sup>3</sup> und Neugeborenen dient. Daß sich solche abergläubische Übungen trotz des Islam im Volke erhielten und Gegenstand der Polemik theologischer Puristen waren, zeigt uns folgende von Buchārī (gest. 870) überlieferte Erzählung: „Man pflegte neugeborene Kinder vor ‘Ajischa (die Gattin des Propheten) zu bringen, damit sie für die Kleinen den göttlichen Segen erbitte. Einmal brachte man einen Knaben. Als sie das Kissen fortlegte, bemerkte sie, daß man unter das Haupt des Kindes ein Schermesser gelegt hatte. „Wir tun dies, sagten die Leute, um das Kind vor den Dämonen (al-dschinn) zu schützen.“ Da nahm ‘Ajischa das Messer und schleuderte es fort. Sie verbot ihnen fortab die Übung dieses Brauches und sagte: Der Gesandte Gottes hat allen Zauber untersagt.“<sup>4</sup> Gerade diese Art des Zaubers, die in ähnlicher Form in aller Welt verbreitet ist<sup>5</sup>, lebt auch unter den islamischen Völkern fort. In Persien

<sup>1</sup> Bd. I T. I *Biographie Muhammeds bis zur Flucht* (Leiden 1905) S. 60, 25.

<sup>2</sup> *ibid.* Z. 24 ist das Wort *al-šamad* zu streichen (der Prosareim: wāhid—hāsīd) vgl. *Ibn Hišām* ed. Wüstenfeld 102, 4.

<sup>3</sup> Auch in der *Tōsiftā* l. c. 117, 10 wird unter den emōritischen Bräuchen erwähnt: „wer Eisen an die Beine des Bettes einer Wöchnerin befestigt.“

<sup>4</sup> *al-Adab al-mufrad* (Stambul 1309) S. 180. In dieser Sammel-schrift sind Ḥadīth-Sprüche zusammengetragen, die Buch. in seine große Šaḥīḥ-Redaktion nicht aufgenommen hatte. Das Buch ist bei Brockelmann *Gesch. d. arab. Literatur* I 159 einzutragen.

<sup>5</sup> Bei Juden, s. Leopold Löw *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur* (Szeged 1875) S. 77. Aus verschiedenen Gebieten Ungarns, wo das Verbergen des Messers unter das Kissen üblich ist, werden im Zu-

schützt man die Wöchnerin und ihr neugeborenes Kind gegen den ihnen besonders während der ersten sechs Tage nach der Geburt nachstellenden häßlichen Dämon *Āl* damit, daß man ein Schwert oder eine andere Waffe unter das Kissen der Frau verbirgt.<sup>1</sup> In der Türkei kommt ein ähnliches Schutzmittel auch gegen andere von den Dämonen befürchteten Schäden in Anwendung. Vor dem Keuchhusten, den man als einen gegen das betroffene Kind gerichteten Würgeversuch des Dschinn betrachtet, schützt man die Kleinen damit, daß man ein Messer mit schwarzem Stiel unter ihr Kissen verbirgt.<sup>2</sup> Auch dem der Beerdigung harrenden Toten legt man ein schwarzstieliges Messer auf den Bauch.<sup>3</sup> Dieser Brauch soll wahrscheinlich dem Wunsche entsprechen, den Toten vor den ihn umlauernden Dämonen zu schützen. Merkwürdigerweise hat er nicht die Mißbilligung jener Theologen zu erleiden, die ähnliche Übungen des Volksaberglaubens mit Berufung auf die Sunna bekämpfen. Aber man entzieht ihn, da er einmal zu tief eingewurzelt ist, um dem Puritanismus der Theologen zu weichen, durch eine anscheinend natürliche Erklärung dem Gebiet des Aberglaubens. Der aus Feş stammende Mohammed al-'Abdari, bekannt als Ibn al-Hāddsch (gest. in Kairo 1336), der ein eigenes Buch über die Mißbräuche im gesellschaftlichen und religiösen Leben der östlichen Länder schrieb<sup>4</sup>, erwähnt unter den normalen Gebräuchen der Totenbehandlung: „Man lege

sammenhang damit verwandte Übungen mitgeteilt. Das Leintuch der Wöchnerin wird mit vier Nägeln, oder auch mit Messern und Gabeln befestigt. Verläßt die Wöchnerin zeitweilig das Bett, wird vor diesem ein Messer in die Erde gesteckt, verläßt sie das Zimmer, wird das Messer in die Türschwelle gestochen; Temesváry *Előítételek, népszokások és babonák a szülészet körében* (ungarisch; *Volksbräuche und Aberglauben mit Beziehung auf die Geburt*, Budapest 1899) S. 71, 72.

<sup>1</sup> Houtum-Schindler *ZDMG.* XXXVI S. 85; E. G. Browne *A year amongst the Persians* (London 1893) S. 166.

<sup>2</sup> Julius Mészáros *Az oszmán-török nép babonái* (ungarisch; *Aberglaube des osmanisch-türkischen Volkes*) in *Ethnographia* XVII (Budapest 1906) S. 25. <sup>3</sup> *ibid.* S. 29. <sup>4</sup> *ZDPV* XVII S. 116.

auf seinen Bauch ein Eisenstück oder ein Messer, und wenn solche nicht zur Hand wären, ein befeuchtetes reines Tonstück“; als Grund wird die Verhütung der frühzeitigen Verwesung angegeben.<sup>1</sup> Dies kann freilich nicht das Motiv jenes Brauches gewesen sein.

Aus einigen der eben angeführten Beispiele konnten wir ersehen, daß die Vorstellung von der schützenden und abwehrenden Kraft des Eisens an die Verwendung geformter eiserner Gegenstände geknüpft wird (Messer). So wie bei vielen europäischen Völkern ist es auch bei Mohammedanern, besonders im Maghreb, das Hufeisen, dessen Anwesenheit glückbringende oder unheilabwehrende Kraft zugeschrieben wird. „Les commerçants arabes clouent un fer à cheval dans leur magasin afin de faire augmenter l'importance de leur négoce (Algérie, Tunisie Maroc).“<sup>2</sup> In denselben Gebieten wird als Schutz gegen das böse Auge ein Hufeisen über das Haustor gehängt.<sup>3</sup>

Auch in der Kosmographie des Kazwīnī (gest. 1283) werden die abwehrenden Tugenden des Eisens erwähnt. Jedoch kann man aus der Umgebung, in der seine Daten mitgeteilt werden, folgern, daß er seine Kunde nicht aus islamischen Quellen schöpft. Erst zitiert er Aristoteles dafür, daß man als Mittel gegen unruhigen Schlaf Eisensplitter um den Körper hängt. „Ein anderer sagt — so fährt er dann fort —: Wer etwas Eisen bei sich hält, dessen Herz wird stark, Beängstigung und böse Gedanken werden von ihm entfernt, seine Seele wird munter, und böse Träume schrecken ihn nicht; auch sein Ansehen wird bei den Menschen erhöht.“<sup>4</sup>

Eine besonders bemerkenswerte Spielart der dämonenabwehrenden Verwendung des Eisens ist die, wenn man die

<sup>1</sup> *al-Madchal* (Alexandria 1293) III S. 8.

<sup>2</sup> Achille Robert *L'Arabe tel qu'il est* (Alger 1900) S. 45.

<sup>3</sup> Alfred Bel *La Djâzzya, Chanson arabe* (*Journ. asiat.* 1902 II S. 360) S. 179 des S. A.

<sup>4</sup> el-Cazwinis *Kosmographie* ed. Wüstenfeld I S. 207.

Vertreibung der Dämonen nicht durch gegenständliche Intervention des Metalls, sondern schon durch bloße Nennung seines Namens erwartet. Gegen den Wirbelwind, der als von einem Dschinn geritten betrachtet wird<sup>1</sup>, schützen sich die heutigen Ägypter, indem sie ihm zurufen: *ḥadīd jā masch'ūm* „Eisen, oh Unseliger“!<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> S. meine *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I S. 204; II S. CVIII.

<sup>2</sup> Lane *Manners and Customs of modern Egyptians*<sup>5</sup> (London 1871) I p. 283, *Arabian Society in the middle age* (London 1883) p. 36, vgl. auch M. Grünbaum *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* (Berlin 1901) S. 102.

---

## Hippolyte

Par **Salomon Reinach** à Paris

Certains philologues modernes, à l'exemple de Pott, voient dans le nom d'Hippolyte, *Ἰππόλυτος*, une désignation empruntée aux occupations d'un conducteur de char: *Ἰππόλυτος*, „celui qui délie les chevaux“, *der Rosseausspanner*.

Bien qu'adoptée par M. de Wilamowitz, cette étymologie est mauvaise, d'autant plus que la fonction de délier ou de dételier les chevaux est la moins importante et la moins noble de celles qui incombent à leur conducteur, lequel s'en décharge volontiers sur ses valets.

Les anciens avaient reconnu la seule explication raisonnable: pour eux, *Ἰππόλυτος* est celui qui est déchiré ou dépecé par des chevaux, *distractus equis*, comme dit Virgile.<sup>1</sup> *Ἰππόλυτος*, „déchiré par les chevaux“, est un composé tout à fait analogue à *νυμφόληπτος*, par exemple, qui signifie „saisi“ ou „possédé par les nymphes“.

Deux objections pourraient être faites et doivent être écartées dès l'abord.

Le nom d'Hippolytos, dira-t-on, est donné encore à d'autres personnages de la Fable que le fils infortuné de Thésée, entr'autres à un géant et, sous la forme féminine, Hippolyté, à une Amazone; n'en faut-il pas conclure qu'il tire son origine d'un acte ordinaire de la vie des héros et non d'une catastrophe aussi peu commune que l'écartèlement ou le déchirement? Je réponds que le nom d'Hippolytos, dieu de Trézène, remonte à une très haute antiquité, antérieure à toute littérature, et qu'une fois entré dans la circulation, il a pu être attribué,

<sup>1</sup> Virg. *Aen.* VII, 768.

tant au masculin qu'au féminin, à d'autres personnages mythiques, sans qu'on s'inquiétât d'en démêler le sens primitif.

Une seconde objection pourrait porter sur la force singulière que l'étymologie des anciens prête à *λύειν* dans le composé *Ἰππόλυτος*; ce verbe, dans la grécité classique, signifie „déliver“ et non pas „mettre en morceaux“, *distrahere*. Mais, d'abord, si les anciens, meilleurs juges que nous en la matière, ont traduit *Ἰππόλυτος* par *distractus equis*, c'est qu'ils sentaient que *λύειν* avait pu signifier *distrahere*; en second lieu, l'affaiblissement du sens des mots est un phénomène bien connu de la sémantique et *λύειν* a pu signifier primitivement *distrahere*, comme „gêner“, au XVII<sup>e</sup> siècle encore, signifiait „mettre à la torture“. Enfin, lorsque l'on trouve dans Homère l'expression *λύειν ἀγορήν*, au sens de „dissoudre une assemblée“, il est évident que la force du verbe se rapproche beaucoup, dans cette locution, de l'acception postulée par l'étymologie d'*Ἰππόλυτος*, celle de „disperser“, „mettre en morceaux“.

Les philologues se seraient aisément mis d'accord à ce sujet si la fable d'Hippolyte, telle que nous l'a transmise Euripide, comportait un „déchirement“ du héros. Mais Euripide est un poète raffiné; il s'adresse à un auditoire délicat; il a certainement atténué, peut-être à la suite d'autres poètes, ce qu'il y avait de rude et de grossier dans la tradition. L'Hippolyte d'Euripide, pour retenir ses chevaux furieux, a passé les rênes autour de son corps; le char heurte un obstacle, une roue se brise, Hippolyte tombe à terre, embarrassé dans les guides, et les chevaux le traînent tout sanglant sur les rochers. Blessé à mort, mais sans avoir perdu aucun membre, il peut encore apparaître sur la scène, recevoir les consolations d'Artémis et pardonner à son père. Donc, dans la tragédie grecque que nous possédons, il n'y a pas, à proprement parler, de déchirement, de *διασπασμός*. Dans le récit d'Ovide<sup>1</sup>, le caractère primitif

<sup>1</sup> Ovide *Métam.* XV, 514 sq.

du récit est moins effacé; les membres d'Hippolyte sont emportés en lambeaux, ses entrailles tombent sur le sol:

*Viscera viva trahi, nervos in stirpe teneri,  
Membra rapi partim, partim reprensa relinqui . . .*

Dans l'*Hippolyte* de Sénèque, le corps du héros est véritablement mis en pièces; ses chiens cherchent partout ses membres épars et Thésée lui-même veut les recueillir pour recomposer ce qui reste de son fils:

*Maestaeque domini membra vestigant canes . . .  
Disjecta genitor membra laceri corporis  
In ordinem dispone et errantes loco  
Restitue partes . . .*<sup>1</sup>

En vain allèguerait-on que Sénèque est postérieur à Euripide et qu' il l'a évidemment imité; Sénèque connaissait d'autres tragédies, d'autres poèmes sur la même catastrophe et le réalisme horrible de sa description n'est pas un simple produit de sa fantaisie. L'*Hippolyte* de Sénèque est véritablement *distractus equis*, conformément à l'étymologie de son nom; l'*Hippolyte* d'Euripide est seulement traîné par ses chevaux, *raptatus*, parce que le goût attique est venu atténuer la tradition.

Prudence, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, connaissait une peinture murale représentant la mort d'Hippolyte.<sup>2</sup> Il s'en est inspiré pour décrire le martyr de saint Hippolyte, attaché à des chevaux furieux et mis en pièces dans leur galop effréné, *feris dilaceratus equis*.<sup>3</sup> La critique a reconnu depuis longtemps que le supplice de saint Hippolyte n'a rien d'historique et que le nom du saint — on distingue plusieurs martyrs du même nom — en a seul suggéré tous les détails.<sup>4</sup> Mais, suivant la tradition hagiographique, saint Hippolyte n'a pas seulement été traîné

<sup>1</sup> Sen. *Hippol.* 1108 sq.

<sup>2</sup> Prudence *Contra Symmach.* II, 66. <sup>3</sup> Prudence *Peristeph.* XI, 87.

<sup>4</sup> Duchesne *Histoire ancienne de l'Eglise* t. I., p. 321; Dufourcq *Etude sur les gesta martyrum romains* p. 207; Delehaye *Légendes hagiographiques* p. 85.

par des chevaux; il a été écartelé. Cette légende est restée familière au moyen-âge; elle a inspiré encore, vers 1460, le beau tableau de Thierry Bouts, représentant le martyr de saint Hippolyte, qui fut commandé, pour l'Eglise Saint-Sauveur de Bruges, par un certain Flamand nommé Hippolyte de Berthoz.<sup>1</sup> Ainsi la donnée primitive qui se reflète dans le nom même d'Hippolyte, celle d'un corps déchiré et mis en pièces, s'est conservée dans la tradition populaire relative au saint homonyme plus fidèlement que dans la version toute littéraire d'Euripide. L'hagiographie n'a pas ajouté à la légende; elle a comme enlevé le vernis qui la recouvrait.

Il résulte de ce qui précède que la tradition primitive de la mort d'Hippolyte, le *ισθὸς λόγος* de son culte à Trézène, ne doit pas être cherché dans la tragédie d'Euripide, mais reconstitué à l'aide des textes accessoires et des légendes parallèles dont nous disposons.

Pour Euripide, Hippolyte est un éphèbe chaste et même misogyne, qui méprise la déesse de l'Amour et devient une victime mémorable de sa vengeance. Mais le poète n'ignore pas que cet éphèbe est un dieu.<sup>2</sup> Quand Artémis, sa protectrice, paraît à la fin du drame, elle annonce au héros expirant qu'il recevra de grands honneurs à Trézène, que les jeunes filles, avant de se marier, lui offriront des boucles de leurs cheveux, qu'elles lui apporteront, pendant de longs siècles, un tribut de deuil et de larmes, qu'elles célébreront son infortune dans leurs chants. Ces indications se rapportent évidemment au culte d'Hippolyte à Trézène et concordent avec les témoignages d'autres auteurs.<sup>3</sup> Hippolyte possédait, à Trézène, un temple et une ancienne statue de culte; un prêtre à vie était attaché à son sanctuaire; on y célébrait des sacrifices annuels.<sup>4</sup> Hippolyte,

<sup>1</sup> Friedländer *Meisterwerke der niederländischen Malerei* p. 22.

<sup>2</sup> Cf. Wide *De sacris Troezeniorum* p. 84.

<sup>3</sup> Euripide *Hippol.* 1425 sq.; Pausanias II, 32, I; Diod. IV, 62.

<sup>4</sup> Cf. Wide *op. laud.* p. 81.

disait-on, avait été ressuscité par Asklépios et doué par lui d'une vie éternelle.<sup>1</sup> Au temps de Pausanias, les Trézéniens niaient que le temple d'Hippolyte fût son tombeau et prétendaient qu'il avait été transféré parmi les astres; cela prouve simplement qu' Hippolyte était un dieu local, un dieu de l'ancienne espèce, distinct des Olympiens immortels d'Homère, un dieu qui mourait, qui ressuscitait, dont on montrait le tombeau. L'intervention d'Asklépios dans la légende ne peut être que secondaire, car Asklépios, on le sait assez, est un tard-venu dans le Panthéon grec comme dans l'art grec, où les peintres de vases ne l'ont jamais représenté. Dans la légende béotienne d'Actéon, le chasseur, déchiré par ses chiens furieux, est ressuscité par le centaure Chiron, dieu guérisseur bien plus ancien qu' Asklépios. Or, nous savons par un passage de Xénophon<sup>2</sup> qu' une tradition faisait d'Hippolyte l'élève du centaure Chiron. Il est donc probable que, dans la version primitive, Hippolyte, déchiré par ses chevaux comme Actéon par ses chiens, était ressuscité, lui aussi, par Chiron; la proximité de Trézène et d'Epidaure, le sanctuaire le plus fameux d'Asklépios, fit substituer ce dieu nouveau à Chiron dans la légende trézénienne. Il n'est pas sans intérêt de constater que le centaure Chiron est un dieu-cheval et que la survivance d'une divinité chevaline se reconnaît aussi dans le culte d'Asklépios, en particulier dans les ex-voto de ce dieu où la présence du cheval a été diversement expliquée.

Le fait essentiel à retenir, c'est qu' Hippolyte mourut de mort violente et ressuscita pour devenir immortel. Par là même il se rattache étroitement à une classe de héros assez nombreux dans la mythologie antique, qui ont été victimes d'un déchirement sauvage, d'un *σπαραγμός*, et qui ont ensuite recouvré une vie éternelle: Dionysos Zagreus, Adonis, Penthée, Orphée, Actéon. Ces dieux, dont l'exégèse postérieure localise

<sup>1</sup> Apollod. III, 10, 3; Eratosth. *Καταστ.* 6; Horace *Carm.* IV, 7, 25.

<sup>2</sup> Xenoph. *De Venatione* I, 1, 12.

la mort et la résurrection dans le temps, sont l'objet de cérémonies annuelles, où l'on pleure leur mort, où l'on fête leur renaissance; preuve que dans une forme plus ancienne de la légende sacrée, fidèlement conservée par le rituel, ces dieux mouraient et renaissaient périodiquement. Quand Euripide fait prédire par Artémis que les vierges de Trézène pleureront Hippolyte et couperont leurs cheveux en son honneur, il parle évidemment d'un rite encore en usage à l'époque où il écrivait et d'un rite annuel ou périodique, analogue à celui que célébraient les femmes de Byblos pour Adonis, celles de Thrace pour Orphée, celles de Béotie pour Penthée. Tous ces mythes, auxquels on peut ajouter celui d'Osiris, offrent des caractères communs: le déchirement de la victime, sa mort, les lamentations des fidèles, la résurrection en gloire accompagnée d'une explosion de joie. Ainsi la légende d'Hippolyte n'est plus isolée, comme un fait-divers des âges héroïques de la Grèce; elle rentre dans une série considérable et nettement définie d'usages religieux ou cultuels. Hippolyte, le héros misogyne de la tragédie athénienne, était, à l'origine, tout autre chose que la personification d'un idéal un peu ascétique de moralité; c'était une victime déchirée par des chevaux, que l'on pleurait et qui ressuscitait annuellement.

Personne ne voudrait admettre que les Trézéniens, même à une période très reculée de leur histoire, eussent coutume d'immoler chaque année une victime humaine en lui infligeant le supplice de Ravailac. Alors même qu'on ne reculerait pas devant une hypothèse aussi absurde, il resterait le fait inexplicable de la résurrection. C'est ce fait même, essentiel à la tradition locale de Trézène, qui, éclairé par de nombreux exemples analogues, doit nous mettre sur la voie d'une interprétation plus raisonnable. Là où un animal est considéré comme sacré et immolé en qualité de victime divinisée ou divine, sa résurrection, du moins apparente, est assurée par l'existence d'un autre individu de la même espèce, qui vient

immédiatement prendre sa place et jouir des mêmes honneurs jusqu'au jour où il sera victime à son tour. C'est que le culte des animaux, sous sa forme la plus ancienne, celle dont on trouve encore tant d'exemples chez les sauvages de nos jours, ne s'adresse pas à un individu, mais à l'espèce; l'individu ne fait qu'incarner le génie bienfaisant de l'espèce dans les actes du rituel qui ont pour but d'assurer la participation des fidèles à la puissance magique dont l'espèce divine est investie.

Mannhardt a démontré qu'Adonis, tué par un sanglier, pleuré et ressuscité suivant la tradition anthropomorphisée qui nous reste, n'était primitivement autre chose qu'un sanglier sacré. J'ai essayé de montrer, à mon tour, marchant sur les traces de Mannhardt et de Frazer, que Dionysos Zagreus était un taureau, Penthée un faon, Orphée un renard, Actéon un cerf. *Je crois pouvoir affirmer aujourd'hui que l'Hippolyte trézénien était un cheval.*

Avant d'aller plus loin, je dois dire quelques mots de Lycurgue et de Diomède, deux divinités thraces qui, à l'époque classique, paraissent étroitement apparentées à Arès, mais réduites à la condition de héros. Lycurgue est déchiré par des chevaux, c'est à dire *ἰπόλυτος*, pour avoir insulté Dionysos.<sup>1</sup> Diomède possède des chevaux qui déchirent des hommes et qui lui sont enlevés par Héraklès. Mais Diomède, comme l'a déjà soupçonné Klausen, est un dieu-cheval: les Vénètes lui sacrifient des chevaux blancs, il fonde en Italie les villes d'*Equus Tuticus* et d'*Argippa* (*Ἄργος Ἰππιον*), il a pour femme *Euippa*, il enlève les chevaux de Rhésos, etc. Le seul fait que l'on sacrifie des chevaux à Diomède atteste sa nature chevaline primitive; donc, la tradition relative à ses cavales androphages a besoin d'être interprétée. Ces cavales ne sont pas des quadrupèdes, mais des femmes thraces masquées en cavales et qui se disent des cavales comme ailleurs elles se déguisent en

<sup>1</sup> Cf. le *Lexicon* de Roscher, p. 2194.

renardes et se disent des renardes (*bassarai*). L'objet du sacrifice est Diomède lui-même, le cheval blanc. Du jour où la victime fut considérée comme humaine, c'est à dire où l'anthropomorphisme l'emporta, on parla des cauales androphages de Diomède.<sup>1</sup> Ainsi Lycurgue, Diomède, Hippolyte sont des hypostases de divinités chevalines, déchirées périodiquement au cours de sanglants sacrifices; une trace de leur très ancienne affinité se reconnaît peut-être dans la tradition qui attribue à Diomède, venu à Trézène, l'institution du culte d'Hippolyte ressuscité.

Pour suppléer au peu que nous savons touchant ce dernier culte, nous possédons quelques vers de Virgile, d'Ovide et de Stace, ainsi qu'un passage de Pausanias, sur le culte du héros Virbius à Aricie.<sup>2</sup> Le fait que les anciens ont assimilé le Virbius latin à Hippolyte, ressuscité par Asklépios et transféré en Italie par Artémis, n'autorise point à croire que le culte d'Hippolyte ait passé de Trézène dans le Latium, mais bien que ces deux cultes, dérivés de rituels zôolâtriques analogues, présentaient beaucoup de traits communs.<sup>3</sup> Or, l'on racontait que Virbius avait été déchiré par des chevaux et qu'en raison de cette aventure aucun cheval ne pouvait pénétrer dans le bois sacré de ce héros.<sup>4</sup> Les interdictions de ce genre sont assez fréquentes et généralement expliquées par une historiette à laquelle l'interdiction elle-même a donné lieu. Mais il y a quelque raison de croire que l'animal exclu *d'ordinaire* d'un

<sup>1</sup> Je crois que les chevaux qui dévorent Glaukos à Potniai en Béotie comportent une explication analogue; voir l'indication des textes dans la *Griechische Mythologie* de Gruppe, p. 83.

<sup>2</sup> Virg. *Aen.*, VII, 774; Ovide *Métam.*, XV, 544; Stace *Silves*, III, 1, 55; Pausanias, II, 27, 4.

<sup>3</sup> M. Wissowa voit dans Virbius un démon secourable aux femmes en couches! L'assimilation de Virbius à Hippolyte serait due à l'analogie du rituel de la *Diana nemorensis* d'Aricie avec celui de l'Artémis taurique. Bien entendu, il n'attache aucune importance au tabou des chevaux (*Wissowa Religion und Kultus der Römer*, 1902, p. 200).

<sup>4</sup> Ovide *Fastes*, III, 266; Virg. *Aen.* VII, 778.

bois sacré, d'un temple ou d'un autel, n'est autre que la forme primitive du dieu adoré dans cet endroit; on l'y introduit à titre *exceptionnel* pour le sacrifier. L'exemple le plus probant est fourni par le rituel du culte d'Aphrodite à Chypre. En temps normal, le sacrifice du porc était interdit, car le porc passait pour odieux à Aphrodite depuis qu'un sanglier avait tué Adonis; mais une fois par an, le 2 avril, des sangliers étaient sacrifiés à l'Aphrodite Cypriote.<sup>1</sup> A une époque où le sens primitif du rite s'est oblitéré, on croit que l'animal est exclu d'un lieu ou d'un culte parce que la divinité lui tient rigueur et qu'on l'y sacrifie exceptionnellement — comme le bouc à Dionysos — pour satisfaire la vengeance divine. Il est donc possible, comme l'a déjà supposé M. Frazer<sup>2</sup>, que le culte de Virbius à Aricie ait comporté le sacrifice annuel d'un cheval, analogue à celui qu'on accomplissait à Rome, le 15 octobre de chaque année, sur le Champ de Mars.<sup>3</sup> Le caractère archaïque de ce dernier sacrifice est marqué par ce que nous savons du rituel, qui comporte l'avulsion de la tête de l'animal et d'autres pratiques plus dignes de Peaux Rouges que de Romains. Ce „cheval d'octobre“ était sacrifié à Mars, divinité anthropomorphe qui, comme toutes celles du Panthéon gréco-romain, a recueilli la succession de plusieurs divinités animales; mais pour le Mars latin, comme pour l'Arès grec, dont les dieux-chevaux Lyncurge et Diomède sont les proches parents, il est certain qu'ils ont hérité, dans une large mesure, du culte autrefois très répandu du cheval.

Dans la Grèce et dans l'Italie classiques, le sacrifice du cheval est relativement rare; là où il se rencontre, c'est sous l'aspect d'une survivance, d'un rite prêt à tomber en désuétude.<sup>4</sup> On en relève des exemples dans les cultes de Poseidon et des

<sup>1</sup> Rob. Smith *Religion der Semiten*, p. 220; cf. Frazer *Golden Bough*, 2<sup>ème</sup> éd., t. II, p. 314.      <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>3</sup> Festus *October equus*, p. 178; cf. Wissowa *Religion und Kultus*, p. 132.      <sup>4</sup> Cf. *Revue celtique*, 1906, p. 8.

Fleuves, d'Hélios, de Diomède et du héros scythique Toxaris, héros guérisseur comme Chiron et Asklépios, dont nous avons déjà signalé les caractères chevalins.<sup>1</sup> Les Salentins, de souche illyrienne, avaient un dieu-cheval nommé Menzana auquel on sacrifiait des chevaux.<sup>2</sup> Poseidon et Hélios, à l'époque classique, sont étroitement associés au cheval; Hélios conduit un char et Poseidon est le dieu-cheval par excellence, ἵππιος. J'ai déjà dit que Diomède était certainement un dieu-cheval. Il résulte de là que les dieux et les héros auxquels les anciens sacrifiaient des chevaux avaient tous, à une époque plus ancienne, été conçus eux-mêmes comme des chevaux; nous retrouvons ici ce thème si familier aux religions antiques, et pourtant si obstinément méconnu jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, de l'animal divinisé sacrifié par ses fidèles et probablement, du moins dans les rituels primitifs, dépecé et mangé tout cru par eux.

Suivant la tradition anthropomorphique qu'a popularisée Euripide, Hippolyte est encore essentiellement un héros équestre, non seulement parce qu'il entretient des chevaux et excelle à les conduire, mais parce qu'il est le petit-fils de Poseidon Hippios. Poseidon, le dieu principal de Trézène<sup>3</sup>, et Hippolyte, le dieu et le héros local, sont des divinités anthropomorphes, héritières des religions primitives qui avaient pour objet le culte et pour drame mystique le sacrifice du cheval.

Dans ces religions primitives, il paraît certain que les fidèles, mus par le désir de s'assimiler à l'animal divin qu'ils sacrifient et qu'ils mangent, s'affublent préalablement de sa dépouille et se désignent par son nom. Ainsi j'ai montré que les femmes thraces qui sacrifiaient le renard Orphée s'habillaient en renardes et s'appelaient renardes (*bassarai*); de même les

<sup>1</sup> Les sacrifices de chevaux offerts à Arès par les Amazones sont scythiques et d'ailleurs mal attestés (Groupe *Griech. Mythol.*, p. 322, 572).

<sup>2</sup> Festus *October equus*.

<sup>3</sup> *Τροιζήν ἱερὰ ἐστὶ Ποσειδῶνος* (Strabon, VIII, p. 373).

femmes béotiennes qui sacrifiaient le cerf-Actéon s'habillaient en biches et s'appelaient biches à cette occasion. Il n'est pas prouvé, mais il est très vraisemblable que partout où nous trouvons en Grèce des prêtres, des fidèles ou des initiés portant des noms d'animaux — *ἵπποι, πῶλοι, ταῦροι, βόες, ἄρκτοι, μέλισσαι, κόρακες, λέοντες* etc.<sup>1</sup> — on doit reconnaître, dans les désignations qu' a conservées le rituel, le souvenir de mascarades complétées par une „prise de nom“. Ces opérations magiques, antérieures au sacrifice, ont pour but de réaliser, extérieurement d'abord, l'identification au dieu, l' *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, que le sacrifice et la théophagie doivent parfaire.

S'il y a quelque vérité dans cette manière de voir, il faut qu'elle trouve une application vraisemblable là même où les textes précis nous font défaut. Or, dans le cas d'Hippolyte, notre méthode s'applique sans difficulté. Nous avons vu que ce nom avait autrefois désigné, à Trézène, un cheval sacrifié et déchiré par ses fidèles. Les fidèles du cheval sacré devaient se dire et se croire des chevaux, *ἵπποι*. Donc, le cheval était déchiré ou dépecé par des chevaux; il était bien *ἰππόλυτος*, d'après le sens que nous avons attribué à ce mot. Peut-être était-il appelé, plus anciennement, „le cheval\* dépecé par des chevaux“, *ἵππος ἰππόλυτος*; mais il pouvait aussi être dit *θεὸς ἰππόλυτος* ou *δαίμων ἰππόλυτος*, par suite de l'aversion très répandue chez les primitifs pour la mention pure et simple d'un nom sacré.

Lorsque la Grèce passa de la zoolâtrie à l'anthropomorphisme, les légendes se modifièrent plus librement que les rituels; mais, retenues en quelque sorte par les pratiques du culte, elles ne purent jamais se transformer complètement. Si l'animal est désormais au second plan, il ne disparaît pas; on le retrouve en qualité de compagnon, de victime, quelquefois de persécuteur du dieu. Mais il continue à jouer dans la légende un rôle

<sup>1</sup> Cf. Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 1598, n. 3.

important que l'exégèse mythologique ne peut ignorer et qui lui fournit même une méthode d'investigation très sûre quand elle cherche à restituer les formes primitives du rituel et du mythe.

Hippolyte, devenu un éphèbe austère, reste étroitement associé au cheval tant par son genre de vie que par son genre de mort; il est probable d'ailleurs qu'on lui sacrifiait un cheval comme à Diomède, qui passait, je l'ai déjà dit, pour lui avoir construit un temple et avoir institué des sacrifices en son honneur. Pourquoi, se demandèrent les exégètes, sacrifie-t-on un cheval à Hippolyte? Pour venger le héros qui a été déchiré par ses chevaux. Pourquoi les chevaux d'Hippolyte sont-ils devenus furieux, comme les chiens d'Actéon? Parce qu'une divinité les a rendus tels, et cette divinité doit être Poseidon, le dieu par excellence des chevaux.<sup>1</sup> Qu'avait donc fait Hippolyte pour mériter sa colère? A cette question, il y avait probablement plusieurs réponses, comme on alléguait différents motifs du supplice d'Orphée et du supplice d'Actéon; mais il se trouve que la tradition littéraire ne nous en a conservé qu'une seule. Hippolyte, chasseur et conducteur de chevaux, a le goût des plaisirs virils; il préfère la déesse de la chasse à celle de l'amour. C'est cette dernière qui s'est vengée de ses dédains. La déesse de l'amour est Aphrodite, mais c'est aussi Phèdre „la brillante“, qu' Hippolyte a outragée en repoussant ses avances.<sup>2</sup> La partie proprement romanesque de l'histoire, l'épisode de Phèdre qui punit la froideur d'Hippolyte en le calomniant, est le thème connu d'un conte populaire déjà familier à l'Égypte et dont l'histoire biblique de Joseph fournit un exemple. Quant à l'introduction de Thésée dans l'histoire, elle s'explique soit par les relations du héros athénien avec les Amazones, héroïnes

<sup>1</sup> Poseidon lance un taureau marin contre les chevaux d'Hippolyte; le taureau est si bien un animal sacré de Poseidon que des prêtres de ce dieu à Ephèse s'appellent *ταύροι* (Athénée, X, 25, p. 425 c).

<sup>2</sup> On a déjà reconnu que Phèdre est une „hypostase“ d'Aphrodite (Wide *De Sacris Troezeniorum*, p. 86).

équestres et chasseresses — Hippolyte était fils de Thésée et d'une Amazone — soit par la part que les tragiques athéniens du V<sup>e</sup> siècle, Sophocle et Euripide, prirent à la fixation définitive de la tradition.

L'association étroite qui existe entre Hippolyte et Artémis, comme entre le Virbius latin et la Diane d'Aricie, comporte sans doute une explication mythologique; mais pour présenter à ce sujet des hypothèses acceptables, il faudrait m'engager dans de longs développements sur les composantes animales d'Artémis et les relations de cette déesse avec les Amazones de la fable. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces difficiles questions.

Je n'ai pas jugé utile, au début de ce mémoire, d'examiner et de réfuter les rares explications du mythe d'Hippolyte qui ont été tentées de nos jours. Peut-on vraiment discuter l'opinion d'Ulrich Köhler, qui voit dans le récit de la mort d'Hippolyte près de Trézène un souvenir des éruptions sous-marines, assez fréquentes, nous dit-on, sur cette côte volcanique?<sup>1</sup> Mais cette opinion est encore raisonnable en comparaison de celles qui sont nées, à la honte de la philologie du XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'école et sous l'inspiration d'Adalbert Kuhn. D'après l'Anglais Cox, auteur de l'ouvrage extravagant *Mythology of the Aryan Nations*<sup>2</sup>, Hippolyte fils de Thésée serait un doublet de Phaéon fils d'Hélios, le soleil conçu non plus comme un héros triomphant, mais comme un héros malheureux, victime du taureau marin qui symbolise la nuée d'orage. Decharme observe avec raison que cette explication — ainsi qualifiée par un excès d'indulgence — ne rend pas compte de toute la légende d'Hippolyte; mais lui-même, marchant sur les traces de Preller, aboutit à des conclusions non moins absurdes.<sup>3</sup> Hippolyte serait, cette fois, un doublet de Phosphoros, l'étoile matinale, qui, avant le lever du jour, brille au ciel, où la lune, sa mère, règne encore en

<sup>1</sup> Köhler *Hermes*, t. III, p. 312.      <sup>2</sup> Cox *Mythology*, t. II. p. 66.

<sup>3</sup> Decharme *Mythologie de la Grèce*, p. 520.

maîtresse (la lune, c'est l'Amazone mère d'Hippolyte); bientôt l'étoile Hippolyte excite les désirs de l'Aurore, qui est Phèdre, comme Phosphoros éveilla ceux d'Aphrodite et, chassé du ciel par le soleil, il disparaît à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer.<sup>1</sup>

Quelque opinion que l'on puisse avoir sur la nouvelle méthode d'exégèse dont j'ai déjà soumis aux savants plusieurs exemples<sup>2</sup>, je veux croire qu'on lui rendra du moins cette justice qu'elle s'appuie sur des faits rituels, sur des données et des analogies précises, et qu'elle ne va pas, comme celle qui l'a précédée, se perdre „à l'horizon au milieu des vapeurs de la mer“, sans rien expliquer, sans tenir compte d'aucun rite et sans ménager, circonstance très aggravante, les plus audacieux défis au bon sens.

---

<sup>1</sup> Déjà Pott avait voulu expliquer la mort d'Hippolyte victime de Phèdre comme une image du crépuscule!

<sup>2</sup> Dans mes deux volumes intitulés *Cultes, mythes et religions*, ainsi que dans mon mémoire sur Actéon (*Conférences du Musée Guimet*, Paris, 1906).

# Feralis exercitus

Von Ludwig Weniger in Weimar

## B Das weiße Heer der Phoker

### III

1. Lobeck hat die Behauptung aufgestellt und daran festgehalten, daß sich vor Onomakritos keine Spur des Mythos vom Tode des Zagreus finde. Er tritt der Auffassung Otfried Müllers entgegen, welcher örtliche Sage von Delphi als die Quelle bezeichnet, aus der Onomakritos seine Darstellung der Orgien abgeleitet habe. O. Müller beruft sich auf die im zweiten Abschnitt unserer Darstellung behandelte Kriegslist der Phoker.<sup>1</sup> Offenbar wird man seiner Ansicht beipflichten müssen. „Den Grund und Kern solcher Orgien zu erdichten“, sagt Welcker mit Recht, „und ihnen, ohne an im Volk von jeher gegründete Vorstellungen von der Natur des Gottes anzuknüpfen, so große Gewalt über die Gemüter auf Jahrhunderte hin zu verschaffen, vermochte ein einzelner nicht.“<sup>2</sup> Onomakritos lebte zur Zeit der Peisistratiden und verweilte noch um Ol. 73, 4 (485 v. Chr.) beim Perserkönige (Hdt. 7, 6 f.). Die Zeugnisse über Zagreus aber reichen bis auf das epische Gedicht Alkmaionis und Aischylos' Tragödie Sisyphos hinauf.<sup>3</sup> Als daher nicht viele Jahre vor dem Kriegszuge des Xerxes von

<sup>1</sup> *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 223 ff.

<sup>2</sup> Lobeck *de morte Bacchi* 13, 1; *Aglaophamus* S. 615. K. O. Müller *Prolegomena* 390 ff. Welcker *Gr. Götterl.* 2, 637.

<sup>3</sup> *Etym. Gud.* S. 227 Ζαγρεὺς ὁ μεγάλως ἀγρεύων, ὡς Ἰοτνία γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυπέριστα πάντων ὁ τὴν Ἀλκμαίωνίδα γραφῆς ἔφη· τινὲς δὲ τὸν Ζαγρέα υἱὸν Ἴαιδου φασίν, ὡς Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ Ζαγρεῖ τε νῦν με καὶ πολυξένῳ χαίρειν'.

Ol. 75 (480 v. Chr.) die Phoker, durch den elischen Seher Tellias angestiftet, jene Kriegslist anwandten, muß der Mythos von der Zerreißung des Dionysos durch grimme Unholde, die in weißer Färbung ihren Überfall unternahmen, bereits in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein. So viel ist festzuhalten, um danach eine oft besprochene Behauptung des Pausanias (8, 37, 5) zu beurteilen. „Titanen“, heißt es dort, „hat zuerst Homer in die Dichtung eingeführt, und zwar als Götter unter dem sogenannten Tartaros. Die Worte stehen im Eide der Hera. Von Homer hat Onomakritos den Namen der Titanen übernommen, als er dem Dionysos die Orgien zusammenstellte, und er hat gedichtet, daß die Titanen dem Dionysos die Vollzieher seiner Leiden waren“: *Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς πόλῃσιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἡρας ὄρκῳ τὰ ἔπη. παρὰ δὲ Ὅμηρου Ὀνομάκριτος παραλαβὼν τῶν Τιτᾶνων τὸ ὄνομα Διονύσῳ τε συνέθηκεν ὄργια, καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν ἀντουρογούς.* Die Stelle des Homer, auf die sich Pausanias bezieht, die einzige, in der das Wort *Τιτῆνες* vorkommt, ist Ilias 14, 278f., wo Hera dem Schlafgotte schwört, ihm Pasithea zum Weibe zu geben: *ἄμυνε δ' ὡς ἐκέλευε, θεοὺς δ' ὀνόμηνεν ἅπαντας τοὺς ὑποταρταρίους, οἱ Τιτῆνες καλέονται.* Gemeint sind die Titanen kurz vorher auch in den auffordernden Worten des Hypnos 273f.: *ἵνα νῶϊν ἅπαντες μάρτυροι ᾗς' οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἄμφις ἐόντες.* Ohne ausdrückliche Bezeichnung als Titanen werden Iapetos und Kronos genannt Ilias 8, 479: *σέθεν δ' ἐγὼ οὐκ ἀλερίξω χωομένης, οὐδ' εἶ κε τὰ νεύατα πείραθ' ἔκηαι γαλήης καὶ πόντου, ἵν' Ἰαπετός τε Κρόνος τε ἤμενοι οὐτ' ἀγῆς Ἰπερίονος ἠελίοιο τέρποντ' οὐτ' ἀνέμοισι, βαθὺς δέ τε Τάρταρος ἄμφις.* Ferner steht 5, 898 *ἐνέρτερος Οὐρανίωνων*, wobei an die verstoßenen Uranoskinder gedacht ist. Endlich wird 8, 13ff. der Tartaros beschrieben als neblig, in weiter Ferne gelegen, wo der tiefste Abgrund unter der Erde liegt, mit eisernen Toren und eherner Schwelle, so weit unter

dem Hades befindlich, wie der Himmel von der Erde entfernt ist.

Hat Pausanias recht in dem, was er von Onomakritos' Neuerung sagt, — und es ist kein Grund, daran zu zweifeln —, hat er also recht darin, daß Onomakritos aus der einen, oben angeführten Homerstelle, in der die hypotartarischen Götter Titanen genannt werden, — eine Stelle, welche durch die übrigen nur unwesentlich erweitert wird —, den Namen „Titanen“ bei der Zusammenstellung der dionysischen Orgien entlehnt hat, so folgt daraus, daß vor dieser Entlehnung der Name Titanen für die Dämonen, die das Dionysoskind überfallen und zerrissen haben, noch nicht bekannt war. Wohl aber mußten diese Wesen selbst, wenn auch namenlos, bereits im Glauben der Menschen vorhanden sein. Das liegt in den Worten *καὶ εἶναι τοὺς Τιτᾶνας τῷ Διονύσῳ τῶν παθημάτων ἐποίησεν αὐτουρογούς*, in welchen Worten auf *Τιτᾶνας* der Ton zu legen ist. Er dichtete, daß die Titanen die Vollzieher der Leiden waren; vorher sah man irgendwelche andere dafür an, solche, die bis dahin noch niemand mit den Titanen identifiziert hatte.

Für die folgende Untersuchung kommt nicht viel darauf an, welcher Umstand den Onomakritos veranlaßt haben mag, den Titanennamen aus Homer auf die Verfolger des Dionysos zu übertragen. Die Ilias bietet nur insoweit Anhalt, als es Götter sind, die in die tiefste Tiefe verstoßen waren, wobei der Dichter ohne Zweifel vorausgesetzt hat, daß diese Verstoßung eine Strafe war, die sie wegen ihrer Feindschaft gegen die himmlischen Götter erlitten. Vermutlich hat die durch Hesiod (Th. 468 ff.) bezeugte, zu Onomakritos' Zeit bereits vorhandene, besonders in Kreta ausgebildete, an dortige Örtlichkeiten geknüpfte, jetzt auch durch merkwürdige Funde aus ältester Zeit bestätigte Sage von der Geburt des Zeuskinde und seiner Verfolgung durch Kronos und andere Titanen die Veranlassung gegeben, diese Gestalten auf den ähnlichen Mythenkreis von den Leiden des Dionysos zu übertragen.

Allerdings waren ja auffallende Vergleichungspunkte vorhanden. Auch hier bildete ein Gotteskind den Mittelpunkt, dessen Erscheinen eine neue Götterverehrung einleitet, das auf Höhen eines Waldgebirges von göttlichen Pflegerinnen aufgezogen wurde, um das sich freudejubilendes Treiben entfaltete, von Kureten und Nymphen umgeben, die ebenso tanzen und lärmten, wie Satyrn und Mainaden um den jungen Dionysos. Auch vom Tode des Zeus wurde in Kreta gefabelt und sein Grab gezeigt, wie das des Dionysos in Delphi.<sup>1</sup> Lauter Erscheinungen übereinstimmender Art. Es konnte nicht fehlen, daß auch sonst die beiden Sagenkreise und Dienste vermischt wurden.<sup>2</sup> Durch diese Tatsachen durfte Onomakritos wohl veranlaßt werden, die, auch in anderer Hinsicht für die Rolle der verfolgenden Unholde brauchbaren, Titanen Homers in seine orphische Dichtung<sup>3</sup> aufzunehmen, aus der sich dann die Vulgata der Orphiker und des Volksglaubens niedergeschlagen hat.

Für unsere Zwecke ist es wichtig, festzustellen, daß die Dämonen, welche das göttliche Kind und seine Umgebung auf den Höhen des Parnassos dort oben über Delphi überfielen und in Stücke zerrissen, nach der älteren, vor Onomakritos' Dichtung vorhandenen Auffassung nicht als Titanen gegolten haben. Daß sie aber in weißer Färbung sich nahten und in solcher Erscheinung ihr Werk der Vernichtung verrichteten,

<sup>1</sup> Daß Onomakritos die kretische Sage benutzte, führt bereits O. Müller aus, *Prolog.* 392. 395. Grab des Zeus: die Stellen bei Lobeck *Aggl.* 903. Rohde *Psyche* <sup>1</sup> 122.

<sup>2</sup> Vgl. besonders das schon früher herangezogene Bruchstück aus Euripides' *Kretern*, wo der kretische Priester des mystischen Zeus spricht v. 10 ff. ἀγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμενῃ, καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτὰς τὰς τ' ὁμοφάγους δαίτας τελέσας Μητρί τ' ὀρεῖα δᾶδας ἀνασχόν, καὶ Κουρήτων Βάκχος ἐκλήθη ὄσιωθεῖς. Πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω . . . (aus Porphyr. *de abstin.* 4, 19). *Feralis exercitus* II, *Archiv f. Rel. W.* IX, 1906 S. 241.

<sup>3</sup> Das Hauptwerk waren die *τελευταί*, darin die Zagreussage. Lobeck *Aggl.* 384; Gerhard *Orpheus u. d. O.* S. 72. 147; Abel *Orphica* S. 224 f.

darf als ursprünglicher Sagenzug angesehen werden.<sup>1</sup> Die Titanen überhaupt, also Kronos, Rhea, Iapetos, Atlas und die anderen, hat man sich nie als weiße Gestalten gedacht. Nirgends findet sich eine Nachricht dieser Art; dem widerspricht es ja auch, wenn gesagt wird, daß jene Unholde sich die Gesichter beschmierten, um dadurch unkenntlich zu werden.<sup>2</sup>

2. Die Untersuchung hat nun darauf einzugehen, welche Grundlagen es waren, auf denen die dämonischen Verfolger des Dionysos auf dem Parnassos entstanden sind.

Für uns bildet das in der Ilias (6, 130f.) von der Mißhandlung des Gottes und seiner Ammen durch den thrakischen Lykurgos Berichtete die älteste Form der Sage. Lykurgos wird als *κρατερός* bezeichnet, der mit den himmlischen Göttern den Streit aufnahm, des rasenden Dionysos Pflegerinnen über das heilige Nyseion hinjagte, so daß sie alle miteinander die *θύσθλα* (d. i. eigentlich Opfergerät, hier wohl Fackeln und Thyrsosstäbe) auf die Erde warfen, da sie von dem männer-tötenden Lykurgos mit dem Ochsenschläger, dem Doppelbeile, verletzt wurden. Dionysos, in die Flucht gejagt, taucht in die Meereswooge, und Thetis nahm den Geängsteten auf ihren Schoß; denn gewaltiges Zittern vor dem Schreien des Mannes hatte ihn ergriffen. Dem Lykurgos zürnten von da an die Götter; Zeus machte ihn blind, da er allen Unsterblichen verhaßt geworden war: *Δρύαντος υἱὸς κρατερός Ανκούργος* — — *ὃς ποτε μαινομένοιο Διωνύσοιο τιθήνας σεῦε κατ' ἡγάθειον Νυσήμιον· αἱ δ' ἄμα πᾶσαι θύσθλα χαμαὶ κατέχευαν, ὅπ' ἀνδροφόνιο Ανκούργου θεινόμεναι βουπλήγι. Διώνυσος δὲ προβηθεῖς δύσεθ' ἄλως κατὰ κύμα, Θέτις δ' ὑπέδεξάτο κόλπῳ*

<sup>1</sup> Wenn das Bestreichen des Gesichts mit Gips später auch im mystischen Apparate des kretischen Zeus begegnet, so liegt darin eine Übertragung vor.

<sup>2</sup> Nonn. *Dion.* 6, 169 *γύψῳ κερδαλέῃ χρυσθέντες. δόλω δ' ὕπο-δύντων Τιτάνων* Clemens *Cohort.* S. 5. Vgl. Abel *Orphica* S. 225. 230.

δειδιότα· κρατερὸς γὰρ ἔχε τρόμος ἀνδρὸς ὁμοκλή· τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου πάϊς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν ἦν, ἐπεὶ ἀθανάτοισιν ἀπήθετο πάσι θεοῖσιν.

In dieser einfachen Gestaltung des Mythos sind die Grundzüge der von den Orphikern nachmals bis in viele Einzelheiten ausgebildeten Leiden des Dionysos enthalten: Spiel des Gottes und seiner Begleitung auf Bergeshöhe, Angriff und Mißhandlung durch rohe Gewalt, Verschwinden des Überfallenen, Bestrafung des Frevlers. Aischylos' *Lykurgia*, eine Tetralogie, hatte dies im ersten Stücke, den *Edonen*, an das Sophokles im Chorgesange der *Antigone* 955 ff. anknüpft<sup>1</sup>, weiter ausgeführt. Dionysos erscheint an der Spitze seines *Thiasos*, dem außer den *Mainaden* auch Männer angehören, und übernimmt selber die Strafe des Übeltäters.<sup>2</sup> Weiteres bietet die boiotische Sage von *Pentheus*, die Aischylos und Euripides für die Bühne bearbeitet hatten. In Euripides' *Bakchen* heißt *Pentheus*, der Sohn des aus der Drachensaat entsprossenen *Echion* und der *Kadmochter Agaue*, ein wildblickendes Ungeheuer, nicht ein menschliches Geschöpf, einem mordgierigen Giganten gleich: ὄν 'Εχίων ἐφύτευσε χθόνιος, ἀγριώπων τέρας, οὐ φῶτα βρότειον, φόνιον δ' ὥσπερ γίγαντ' ἀντίπαλον θεοῖς (540 ff.). Ein wirklicher Kampf zwischen zwei Heeren, des *Pentheus* und seiner Krieger gegen *Dionysos* und seine *Mainaden*, findet statt. Den Übeltäter ereilt auch hier die Strafe von seiten des Gottes selbst; seine Mutter *Agaue* sieht ihn; die *Mainaden* machen Jagd auf ihn und reißen ihn in Stücke. Man erkennt: das Abweichende in der *Pentheussage* liegt beidemal darin, daß nicht *Dionysos* vernichtet wird, sondern selbst das Strafgericht durch Zerreißen

<sup>1</sup> 961 ff. κείνος ἐπέγνω μανίαις ψάσαν τὸν θεὸν ἐν κερτομίαις γλώσσαις. παύεσκε μὲν γὰρ ἐνθέους γυναικας εὐίον τε πῦρ, φιλαλόλους δ' ἠρέθειζε μούσας.

<sup>2</sup> Aeschyli fr. 57 Nauck.

vollziehen läßt. Was auf dem Parnassos ihm widerfahren, das verrichtet auf dem Kithairon er an Pentheus. Und so auch anderwärts. Das Zerreißen jedoch ist charakteristischer Zug in beiden Fällen und bleibt es auch sonst. Die Mainaden zerreißen Tiere, als Rehe, Ziegen, Kälber, Stiere, und verschlingen das rohe Fleisch, *κατὰ μίμησιν τοῦ περὶ Διόνυσου πάθους*.<sup>1</sup> Der Gott selbst wird zu einem wilden Dämon, *Ἀγριώνιος*, der gleichfalls rohes Fleisch verzehrt, *Ῥμάδιος*, *Ῥμηστής*, Stiere vertilgt, *Ταυροφάγος*, Menschen umbringt, *Ἀνδροποροράστης*. Was Pentheus von den Mainaden erlitt, traf in gleicher Weise den thrakischen Orpheus, dessen Zerreißung durch die bakhischen Weiber das göttliche Drama wiederholt.<sup>2</sup> Der gleiche Zug ist es, wenn auch Medeia den Absyrtos zerstückelt; ebenso den greisen Aison, um ihn zu verjüngen, und selbst den Iason. Dasselbe geschieht dem Pelias durch seine Töchter. Der Sage entspricht der Kultus. Vor allem in Boiotien. Der Name des Monats Agrionios zeugt von dem Ansehen des Festes, das ihm den Namen gab, und das in Orchomenos, wie in Theben, trieterisch gefeiert wurde. Die Minyaden widerstrebten dem Dionysosdienst und wurden zur Strafe in Raserei versetzt, so daß sie, nach Menschenfleisch lüstern, das Los warfen, welche von ihnen den eigenen Sohn zum Opfer weihen sollte, der nun, wie ein Reh, zerrissen ward. Seitdem hießen die Männer des unseligen Hauses *Ψολόεις*, „Rauchgeschwärzte“, wegen der Trauerkleidung, die sie trugen, die Frauen *Ὀλείαι*, in dem Sinne von *ὄλοαί*, Verderberinnen, Mörderinnen.<sup>3</sup> Ein Jahr über das andere wurde in Orchomenos an den Agrionien eine Flucht dieser Frauen und ihre Verfolgung durch den Priester des Dionysos veranstaltet, der ein Schwert trug und das Recht hatte, zu

<sup>1</sup> Phot. *νεβρίξειν*.

<sup>2</sup> Procl. *ad Plat. Remp.* S. 398 Ὁρφεὺς ἔτι τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος τὰ θμοια παθεῖν λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ.

<sup>3</sup> Vgl. *Μοῖρα* ὄλοή *Il.* 16, 849. 21, 83. *Od.* 24, 29. *Κῆρ* ὄλοή *Il.* 18, 535.

töten, welche er einholte.<sup>1</sup> Daß der nachjagende Priester die Rolle des Dionysos spielt, der vom einst Verfolgten zum Verfolger geworden ist, leuchtet ein. In Chaironeia<sup>2</sup> suchen an den Agrionien die Frauen den Dionysos als Entflohenen; dann lassen sie davon ab und sagen, er sei zu den Musen gegangen und halte sich bei ihnen verborgen; darauf folgt ein Festmahl, an dessen Schlusse sie sich Rätsel aufgeben. Zu Potniai wurde dem Dionysos Aigobolos statt eines blühenden Knaben, den sie früher nach delphischer Weisung geopfert hatten, eine Ziege dargebracht (Paus. 9, 8, 2). Von Theben soll Dionysos nach Argos gekommen sein. Auch dort hatte man ein Fest Agrionien; es war mit Totendienst verbunden, und die Sage erzählte von rasenden Weibern, die das Fleisch ihrer Kinder verzehrt hatten, insbesondere auch von den Töchtern des Proitos.<sup>3</sup> In Kreta wurde von den Mainaden ein lebendiger Stier mit den Zähnen zerrissen. In Chios, Lesbos, Tenedos opferte man dem Dionysos Omadios einen Menschen und riß ihn in Stücke. In Athen wurden noch unter Themistokles dem Dionysos Omestes drei persische Jünglinge geschlachtet.<sup>4</sup> Überall begegnen in verschiedenen Brechungen die nämlichen Züge, wie in der an den Parnassos geknüpften und von den Orphikern im einzelnen ausgeführten Legende: Verfolgen, Jagen, Zerreißen, sei es des Gottes durch seine Feinde, oder in Vertauschung der Rollen eben dieser Feinde durch den Gott selber und die Seinen. Im einzelnen treten Örtlichkeit auf Bergeshöhe, Nacht, Fackeln, Opfer, Weingenuß, Rausch, Lärm, Tanz, Vermummung hinzu.

<sup>1</sup> Plut. *Qu. Gr.* 38 S. 299 (*Feralis ex.* II a. O. 241, 2). Dies geschah wirklich einmal durch den Priester Zoïlos. Aber die Untat hatte sich überlebt, und den fanatischen Pfaffen traf die Strafe der Götter und Menschen. <sup>2</sup> „Bei uns“ sagt Plutarch *Symp.* 8 pr. S. 717.

<sup>3</sup> Hesych. Ἀγριάνια νεκρία παρὰ Ἀργείοις ἑορτὴ ἐν Ἀργεὶ ἐπὶ μιᾷ τῶν Πρωτότων θύγατρων. Apollodor. 3, 5, 2. 2, 2, 2.

<sup>4</sup> Jul. Firm. S. 9. Porph. *de abstin.* 2, 55. Clemens *Protr.* 42 S. 36. Plut. *Them.* 13.

Die zügellose Raserei des Dionysos und seines Thiasos kann der wilden Jagd der germanischen Sage, mitunter auch dem wütenden Heere verglichen werden, und wie gelegentlich aus der festlichen Darstellung gedachter Vorgänge im Kultus nüchterne Wirklichkeit wurde, lehrt die Geschichte der Chier, die ins Gebiet von Smyrna eingefallen waren, als die Leute sich der Orgien wegen in die Berge begeben hatten. Denn vom Waffentanze zu Ehren des Gottes stürzten die Männer, ein wütendes Heer, auf die Feinde und vollzogen den bakchischen Ritus an deren Leibern.<sup>1</sup>

3. Wir sehen, das Urbild jener Dämonen, die als erster Onomakritos mit dem Namen Titanen bezeichnet hat, ist in solchen Gestalten, wie der thrakische Lykurgos, des Dryas Sohn, und der von dem Mainadenchor als „wildblickendes Ungetüm, nicht von menschlicher Art, sondern einem blutgierigen Giganten gleichend“ geschilderte Pentheus gegeben. „*Άγριοι θεοί*“ heißen die Titanen bei Hesychios. Man hat sie sich auch in riesiger Gestalt vorzustellen, wie die später ihnen oft gleichgestellten Giganten.<sup>2</sup>

Um das Wesen dieser ungeheuerlichen Dämonen und ihre mythologische Bedeutung weiter zu ermitteln, empfiehlt es sich, von den weiblichen Gliedern des bakchischen Thiasos auszugehen, die als *Βάκχαι*, *Μαινάδες*, *Θυιάδες*, *Άἴναι* bezeichnet werden, bakchische, rasende, stürmende, packende Weiber. Auf dem Parnassos heißen sie ausschließlich *Θυιάδες*. Bei Hesiod (fr. 36 Göttl.) wird Thyia Tochter des Deukalion genannt.

<sup>1</sup> Aristid. *Or. in Smyrn.* 1, 230 *Χτοί ποτε πλεύσαντες ἐπὶ τὴν πόλιν ὡς ἐρήμην αἰρήσοντες τῶν ἀνδρῶν ἀπόντων ἐν τῷ ὄρει, ἀπέτυχον τῆς πείρας, ἐνόπλιον δὴ τότε ὀρχησαμένων τῷ Διονύσῳ καὶ τὰ βακχεῖα ἐν τοῖς ἐκείνων σώμασι τελεσαμένων.*

<sup>2</sup> Auch im dionysischen Mythos gleichgestellt, z. B. von Varro bei Servius V. *Georg.* 1, 160 *Liber pater — quem Orpheus a Gigantibus dicit esse discerptum.* Über den in Tritaia und Amphissa in die bakchische Winterzeit fallenden Monat Gigantios s. *Feralis ex.* II, a. O. 239.

Deukalion galt als alter König von Lykoreia oder soll mit der Arche dort gelandet sein; von ihm stammte das priesterliche Geschlecht der Hosier ab. Auf dem Unterweltsbilde des Polygnotos in der delphischen Lesche war Chloris dargestellt, auf den Schoß der Thyia gelehnt. Pausanias (10, 29, 5) bemerkt dazu, Thyia habe den Poseidon, Chloris dessen Sohn Neleus, zum Ehemanne gehabt. Poseidons Beziehungen zu Delphi sind bekannt.<sup>1</sup> Thyia galt als Tochter des Autochthonen Kastalios und Mutter des Delphos von Apollon. Diese Thyia nun soll zuerst dem Dionysos geopfert und Orgien geführt haben: Pausanias 10, 6, 4 *ιεραῖσθαι τε τὴν Θυίαν Διονύσῳ πρῶτον καὶ ὄργια ἀγαγεῖν τῷ θεῷ*. Nach ihr sollen dann alle die Weiber, welche dem Dionysos rasen, von den Menschen Thyiaden genannt worden sein. Bei Herodot 7, 178 wird Thyia als Tochter des Kephissos bezeichnet, des Landesstromes von Phokis, und von ihr soll ein Ort Thyia den Namen bekommen haben, wo noch zu des Geschichtschreibers Zeit ihr Temenos bestand. In dieser Ortschaft Thyia hatten die Delphier den Winden einen Altar errichtet und brachten ihnen Opfer: *οἱ Δελφοὶ τοῖσιν ἀνέμοισιν βωμόν τε ἀπέδεξαν ἐν Θυίῃ, τῇ περὶ τῆς Κηφισοῦ θυματρὸς Θυίης τὸ τέμενός ἐστι, ἐπ' ἧς καὶ ὁ χῶρος οὗτος τὴν ἐπωνυμίην ἔχει, καὶ θυσίησι σφραγ μετήσαν.* Dieses Zeugnis bietet neben der Etymologie des Wortes den Schlüssel für das Verständnis der Bedeutung.

*Θυιάς* oder *θυιάς* ist im wesentlichen dasselbe wie *θύελλα*: Sturmwind, Windin, Windsbraut. Schon bei Homer ist *θύελλα* oder sind die *θύελλαι* wie persönliche Wesen gedacht, die rauben und davontragen, wie Helena spricht (Il. 6, 345) *ὣς μ' ὄφελ' ἤματι τῷ, ὅτε με πρῶτον τέκε μήτηρ, οἴχεσθαι προφέρουσα κακὴ ἀνέμοιο θύελλα εἰς ὄρος ἢ εἰς κῦμα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης*, und ähnlich an anderen Stellen.<sup>2</sup> Mit der Auffassung der Thyiaden als Dämoninnen des Windes stimmt die

<sup>1</sup> Paus. 10, 29, 5. 5, 6. 24, 4. Aesch. *Eum.* 27. Plut. *Symp.* 9, 6 p. 741 a.

<sup>2</sup> Vgl. *Od.* 4, 515. 727. 5, 419. 10, 48. 20, 63. 23, 316.

Sage, wie ihre gottesdienstliche Verrichtung. Thyiaden und Mainaden rasen, toben, lärmern, jagen, fangen, zerreißen, wie der Sturm; sie singen, tanzen, spielen, wie der Wind es tut, der, im Wirbel sich drehend, mit singendem Geräusch einherfährt, heult und braust, die Wolken vor sich hintreibt, den Staub emporjagt, Blätter hascht und damit spielt, Sträucher und Buschwerk, auch Werke der Menschen, zerreißt, Äste und Stämme zerbricht, je höher oben, desto stärker, nirgends so sehr, als auf den Gipfeln der Berge. Diese Anschauung bekundet sich in der Umgegend des pythischen Heiligtums ganz deutlich eben in dem Windorte Thyia, wo von Delphi aus den Winden geopfert wurde. Wahrscheinlich war es dieselbe Ortschaft, welche sonst Anemorea, „Windbergen“, heißt, schon bei Homer (Il. 2, 521), das heutige Arachova, die gleichfalls ihren Namen erhalten hatte, weil sie den Winden ausgesetzt und rauh war.<sup>1</sup> „Es liegt 3000 Fuß über der Meeresfläche, erreicht also fast die Höhe des Brockens. Die Witterung ist im Winter sehr rauh, und der Petrites, die darüber emporragende Felswand, sendet heftige Nordstürme und Schneegestöber auf das Dorf herab, die im November des Jahres 1826 nicht weniger als das Schwert des Karaïskakis und seines tapferen Heeres der großen türkischen Armee des Mustambeï den Untergang bereiteten.“<sup>2</sup> Eine Inschrift erwähnt den Ortsnamen *Ἀνεμαῖαι*. Auch der Name der nach Herodot zwischen Daulis und Delphi zu suchenden Ortschaft *Αἰολίδαι* (oder *Αἰολιδέες*) ist zu beachten, insofern, als die Bewohner als Söhne des Windgottes Aiolos gelten mochten.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Schol. Il. 2, 521 *Ἀνεμώρειαν· αὕτη μεταξὺ κείται Φωκίδος καὶ Δελφῶν ἐφ' ὕψηλοῦ τόπον, ὅθεν καὶ οὕτως ὀνομάσθη παρὰ τὸ καταπνεῖσθαι αὐτὴν σφοδρῶς.* Strabon 9, 423 *Ἡ δ' Ἀνεμώρεια ὀνομάσται ἀπὸ τοῦ συμβαίνοντος πάθους· καταγίξει γὰρ εἰς αὐτὴν ὁ καλούμενος κατοπτήριος* (Ulrichs: *Κατοπτεντήριος*) *χῶρος, κρημνός τις ἀπὸ τοῦ Παρνασοῦ διήκων.* Schol. Il. a. O. *ἀνεμώδη καὶ δυσχειμερον παρὰ τὸ καταγίξασθαι ἀπὸ τοῦ Κατοπτεντηρίου.*

<sup>2</sup> Ulrichs *R. u. F.* 1, 129. 140.      <sup>3</sup> *CIG* 1688. Hdt. 8, 35.

Somit dürfen die Thyiaden der Sage als Windfrauen gelten, ähnliche Gestalten, wie die Harpyien, die in der Odyssee den Thyellen gleichgestellt sind.<sup>1</sup> In der Ilias ist die Harpyia Podarge die Mutter der göttlichen Rosse Xanthos und Balios, die sie in Stutengestalt vom Windgotte Zephyros geboren hatte (16, 149). Harpyien sind der Wortbedeutung nach *δαίμονες ἀρπακτικαί* (Suid.), raffende, packende Dämonen, und dem entspricht, was von ihnen im Mythos berichtet wird. Den gleichen Sinn hat *Ἀήνη*, die Packende, die, wie der Jagdhund, ihre Beute ergreift und zerreißt.<sup>2</sup> Zur Winterzeit und auf Bergeshöhe treiben die Windgeister am liebsten ihr Wesen. Dem delphischen Monate Dadophorios entspricht der attische Maimakterion, der von Zeus *Μαιμάκτης*, d. i. dem wütenden Stürmer, den Namen hat<sup>3</sup>, und die ganze Winterzeit galt in Delphi als bakchische, thyiadische.

Ist Dionysos Zagreus seinem Namen nach der Erzjäger, *ὁ μέγας ἀγρεύων*, wie er in Euripides' Bakchen 1020 der *Θηραγρευτής* heißt, so bilden die Thyiaden des großen Jägers Jagdfolge, daher sie denn auch ganz gewöhnlich mit der Jagdbeute, Stücken erlegter Tiere, versehen und mit dem Fell eines Hirschkalbes, der Nebris, bekleidet sind. Thyone heißt Dionysos' Mutter neben Semele.<sup>4</sup> Man erkennt, daß der Gott dem wilden Jäger der germanischen Sage verglichen werden darf. Er und sein Thiasos bilden die wilde Jagd der Griechen. Wie das Hoto, Hoto des wilden Jägers, so erscholl in dunkler

<sup>1</sup> *Od.* 20, 66. 77; vgl. 1, 241. 14, 371.

<sup>2</sup> O. Ribbeck *Anfänge und Entwicklung des Dionysoskultes in Attika* 1869, S. 13, 3. Vgl. Dilthey *Arch. Z.* 6, 1873, 90. Roscher *Hermes d. Windgott* 39. A. Dieterich *Νενία* 56, 1. 2.

<sup>3</sup> Harpocr. S. 191 *μαιμάκτης δ' ἐστὶν ὁ ἐνθουσιώδης καὶ ταρακτικός, ὡς φησὶ Ἀνσιμαχίδης ἐν τῷ περὶ τῶν Ἀθήνησι μηνῶν ἀρχὴν δὲ λαμβάνοντος τοῦ χειμῶνος ἐν τούτῳ τῷ μηνὶ ὁ ἀήρ ταραττεται καὶ μεταβολὴν ἔχει.*

<sup>4</sup> Hymn. Hom. 34, 21 *σὺν μηνὶ Σεμέλη ἦνπερ καλέουσι Θνώνην.* So auch im delphischen Hymnos des Philodamos; ferner Pind. *Pyth.* 3, 177 mit Schol. Schol. *Ap. Rh.* 1, 636. Diod. 4, 25. Charax *fr.* 13 bei Müller *FHG* 3, 639 Nonnos 1, 26ff. 80 u. 8. Cic. *N. D.* 3, 23.

Sturmnacht das εἶος, εἶος der Bakchen; wie jener den erlegten Eber, Pferdeschenkel, menschliche Glieder, so führen die Mairaden Teile von Rehen oder Stieren und zerreißen Kinder.<sup>1</sup> Den Zwölfnächten entspricht die heilige Winterzeit um die Bruma.

Aber Zagreus, der göttliche Jäger, wird selbst wieder von höheren Gewalten gejagt, jenen „Titanen“ des Onomakritos. Wir sahen oben, wie vielfach dieser Rollentausch begegnet, und sind daher berechtigt, die für Zagreus, den Erzjäger, erkannte Wesenheit, jedoch in gesteigertem Grad, auf seine Verfolger zu übertragen. Er selber tut anderen, was ihm widerfährt. „Wenn ein starker Gewappneter seinen Palast bewahrt, so bleibt das Seine mit Frieden; wenn aber ein Stärkerer über ihn kommt, so nimmt er ihm seinen Harnisch, darauf er sich verließ, und teilt seinen Raub aus.“ Ist Zagreus der starke Gewappnete, so sind die Stärkeren, die über ihn kommen, die weißgefärbten Unholde. Somit wird man in der Urform dieser Gestalten gleichfalls Sturmdämonen erkennen. In Titane bei Sikyon, wo nach der Ortssage Titan auf Bergeshöhe zuerst gewohnt haben soll, war ein Altar der Winde, wo der Priester alljährlich in einer bestimmten Nacht Opfer brachte und auch außerdem eine geheimnisvolle Darbringung in vier Gruben vornahm, um die Wildheit der „Geister“ zu zähmen; dabei sang er Zauberlieder der Medeia.<sup>2</sup> Daß die vier Gruben die Himmelsgegenden bezeichnen, liegt nahe; unter den Geistern (πνεύματα) aber sind offenbar die wehenden Stürme zu verstehen. Die Titanen des Onomakritos erscheinen hiernach als Sturmriesen, die zwar auf dem Parnassos hausen, aber nicht als eigentümliche Dämonen bloß Delphi angehören, sondern

<sup>1</sup> Auch die Hexen tun dies, vgl. J. Grimm *D. Myth.* 2, 884f.

<sup>2</sup> Paus. 2, 11, 5: — ἐς κορυφήν ὄρους ἤξασιν, ἐνταῦθα λέγουσιν οἱ ἐπιχώριοι Τιτᾶνα οικῆσαι πρώτον. 2, 12, 1: ἐκ τούτου τοῦ λόφου καταβᾶσιν, ἠκοδόμηται γὰρ ἐπὶ λόφῳ τὸ <ἐν Τιτάνη Ἀθηναῖς> ἱερόν, βωμός ἐστιν ἀνέμων, ἐφ' οὗ τοῖς ἀνέμοις ὁ ἱερεὺς μιᾷ νυκτὶ ἀνὰ πᾶν ἔτος θύει. δρᾶ δὲ καὶ ἄλλα ἀπόρητα ἐς βόθρου τέσσαρας, ἡμερούμενος τῶν πνευμάτων τὸ ἄγριον, καὶ δὴ καὶ Μηδείας, ὡς λέγουσιν, ἐπωδᾶς ἐπάδει.

dem Gebirg überhaupt, auch der Gegend von Tithorea, Gestalten der germanischen Sage entsprechend, am meisten den Reifriesen der nordischen.<sup>1</sup> Die weiße Färbung erklärt sich aus dem Schnee und Eis der winterlichen Jahreszeit auf dem Hochgebirge. Wenn, wie Plutarch berichtet, die Genossinnen des geschichtlichen Thyiadenkollegiums wirklich einmal in Gefahr waren, unter Schnee und Eis zu erstarren<sup>2</sup>, so lernt man daraus das Wesen ihrer Verfolger erkennen: an ihnen, den Ammen des Dionysos, zeigten eben die Winterriesen einmal in voller Wirklichkeit ihre Macht und ihren Zorn.<sup>3</sup> Um Winters Anfang, wenn der Dithyrambos erweckt wird, treiben die minder rauhen Windgottheiten, Zagreus und seine Jagdgenossinnen, kurze Zeit noch unbehelligt, ihr „Spiel, die Wolkenjagd“; dann kommen über sie jene starken Gewappneten, die eisigen Stürme der Winternacht, und treten an ihre Stelle, zerreißen die Wolken in Schneegestöber und Hagelschauer. Da erstirbt der Pflanzenwuchs bis auf den innersten Kern; nur tief in Stamm und Wurzel bleibt der Lebenskeim bis zur Auferstehung und Wiedergeburt, wenn die linden Lüfte erwachen, im jungen Lenze, wie aus dem Herzen des zerrissenen Gottes ein neubelebter Leib ersteht. Analogien zur germanischen Sage bietet auch das Kochen der Glieder des zerrissenen Gottes im Kessel und das menschenfresserische Gelüste der Unholde.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Mogk *Mythologie* in Pauls *Grundriß* I, 1041.

<sup>2</sup> *de primo frigore* 18 S. 953; ἐν δὲ Δελφοῖς αὐτὸς ἦκουες, ὅτι τῶν εἰς τὸν Παρνασσὸν ἀναβάντων βοηθῆσαι ταῖς Θεάσιν ἀπειλημμέναις ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ καὶ χιόνος οὕτως ἐγένοντο διὰ τὸν πάγον σκληραὶ καὶ ξυλώδεις αἱ χλαμίδες, ὡς καὶ θραύεσθαι διατεινομένας καὶ δῆγγεσθαι.

<sup>3</sup> In Elis heißt der Sohn des Dionysos und der Physkoa Narkaios, der Erstarre. Darüber und über die Beziehung zu den ozolischen Lokrern s. Weniger *Kollegium d. 16 Frauen* 2. 14. 16.

<sup>4</sup> Vom Herzen s. Lobeck *Agl.* 557. 559 ff. Wir haben die Einzelheiten der orphischen Lehre absichtlich übergangen und ebenso die erstaunlich ähnlichen Einzelzüge der germanischen Sage, verweisen aber auf J. Grimm 454. 874. 3, 307; Wolf *Beitr.* 362. 365. Vgl. H. E. Meyer *Myth.* 143 ff. 150. 158. Roscher *Hermes d. Windgott* 39.

In Wolkenkesseln brauen die Riesen nach deutschem Volksglauben, und der Ausdruck vom Brauen, wenn die Nebel um das Waldgebirge wogen, ist noch heut im Schwange. Dort haust der Unhold, der den Namen „Wind und Wetter“ trägt, hoch auf den Bergen, von denen er die Wolken wegschiebt, wie Zeus im homerischen Gleichnis (*Ilias* 16, 297), und helle, kalte Luft herstellt.<sup>1</sup>

Darf man nach alledem die von Onomakritos als „Titanen“ benannten weißen Dämonen, die auf dem Parnassos hausten, den Zagreus zerrissen und seine Genossen verjagten, als Sturmrecken, Reifriesen, Winterunholde auffassen, Zagreus als wilden Jäger und die Thyiaden als Windinnen, so ist der Schluß, daß die örtliche Sage in ihrem Kern auf ein höheres Alter, als den Beginn des fünften Jahrhunderts, da Onomakritos noch lebte und die phokische Kriegslist spielte, zurückreicht, wohl gerechtfertigt. Sie mag durch die Eindrücke der großartigen und eigentümlichen Natur des Hochgebirges gefördert worden sein, wie die Geschichten vom Rubezahl in Schlesien und die Teufels- und Hexensagen im Harz. Anregung und Ausbildung aber verdankt sie dem thrakischen Volksstamme, von dem der orgiastische Dionysosdienst nach Phokis und Boiotien und weiterhin in Griechenland gekommen ist.

4. Daß der Dionysosdienst, nach seiner wilden Seite, thrakischen Ursprungs ist, darf als eine Tatsache bezeichnet werden, die seit lange feststeht und von A. Rapp und E. Rohde

<sup>1</sup> J. Grimm *D. Myth.* 454. — Schließlich fährt der Blitz unter die Titanen und stürzt sie in die äußerste Tiefe des Tartaros. Vgl. J. Grimm a. O. 835: „Die schwedische Volkssage weiß von Riesen, die, wenn Thors Blitz durch die Lüfte fährt, aus Furcht davor unter manchen Gestalten, zumeist als Knäuel oder Kugeln, vom Berge herab auf die Wiesen rollen und Schutz bei den Mähdern suchen.“ Weiteres gibt Mannhardt *Antike Wald- und Feldkulte* 99, 1. Ein Gleiches geschah vom Berge des Kronos bei Olympia; der Zusammenhang weist auf die Titanomachie. Vgl. Derkylos bei [Plutarch] *de fluv.* 19, 4.

mit neuen Mitteln erwiesen worden ist.<sup>1</sup> Er blühte besonders bei den südlichen Stämmen der Thrake, welche die Hellenen am besten kannten, von der Mündung des Axios bis zum Hebros in den Berglandschaften des Pangaios, des Orbelos, der Rhodope, bis hin zum Haimos. Dort ist auch die Lykurgos- und Orpheus-sage heimisch. Herodot nennt Dionysos neben Ares und Artemis als einzigen Gott der Thraker.<sup>2</sup> Sein geläufigster Name ist Sabos oder Sabazios, ebenso bei den benachbarten und stammverwandten Phrygern<sup>3</sup>, die Glauben und Kultus weiter ausgestaltet haben. Auch in Makedonien hatte der orgiastische Dienst des Gottes Boden gefunden und wurde noch zu Alexanders Zeit eifrig gepflegt.<sup>4</sup> Stämme oder Schwärme dieser Thraker sind frühzeitig über Thessalien, wo einzelne hängen blieben, in Griechenland eingewandert und haben ihre Religion nach Phokis und Boiotien mitgebracht. Das phokische Daulis ist als thrakischer Königssitz aus Thukydides (2, 29) bekannt; noch zu Pausanias' Zeit wohnte dort ein durch Größe und Kraft hervorragender Menschenschlag.<sup>5</sup> Südöstlich davon, an der boiotischen Grenze, lag die Ortschaft Trachis, das ist Thrakis. Nach Aristoteles war Euböia von Thrakern besiedelt, die von Abai in Phokis kamen. Nach Hellanikos hatten Thraker Orchomenos genommen und die Einwohner vertrieben.<sup>6</sup> Auch in Theben saßen einmal Thraker; sie wurden verjagt und ließen

<sup>1</sup> A. Rapp *Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*, Progr. 1882. E. Rohde *Psyche* 299 ff. 319 ff.

<sup>2</sup> Hdt. 5, 7 θεοὺς δὲ σέβονται μόνους τοῦσδε, Ἄρεα καὶ Διόνυσον καὶ Ἄρτεμιν.

<sup>3</sup> Strabon 12 S. 572. A. Rapp a. O. 13 ff.

<sup>4</sup> Plut. *Alex.* 2; vgl. Lobeck *AgI.* 292.

<sup>5</sup> Paus. 10, 4, 7 οἱ δὲ ἐνταῦθα ἄνθρωποι πλῆθος μὲν εἰσιν οὐ πολλοί, μεγέθει δὲ καὶ ἄλκι καὶ ἐς ἐμὲ ἔτι δοκιμώτατοι Φωκίων.

<sup>6</sup> Aristoteles bei Strabon 10, 445. Hellanikos fr. 71 Müller, aus Ulpianus *ad Demosth. de cor.* S. 73 (ed. H. Wolf Bas. 1572) ἐκλήθη δὲ Μοννόχιον, ὡς φησιν ὁ Διόδωρος, παραφέρων τὰ Ἑλληνικοῦ λέγοντος, ὅτι Θρακίης ποιεῖ στρατεύσαντες κατὰ τῶν οἰκούντων Ὀρχομενὸν τὸν Μινωεῖον τῆς Βοιωτίας ἐξέβαλον αὐτοὺς ἐκεῖθεν. Vgl. Rapp a. O. S. 6.

sich am Parnassos nieder.<sup>1</sup> Mit solchen Nachrichten zusammen bekundet die Übereinstimmung in den Grundzügen von Sage und Dienst ausreichend und einleuchtend die Herkunft der parnassisch-delphischen Dionysosverehrung von den Thrakern. Vielleicht ist Dionysos im pythischen Heiligtume früher zu Hause gewesen als Apollon. Sein Dienst mag von den thrakischen Einwanderern, die ihren Gott auf Bergen zu verehren gewohnt waren, unter den Eindrücken der großartigen und wechselnden Gebirgsnatur des Parnassos auf diese Höhen übertragen und zugleich nach Pytho übermittelt worden sein, wo das bereits vorhandene Erdorakel den Thrakern bekannte Züge und Anknüpfungspunkte darbot. Denn auch die thrakischen Satrer besaßen auf ihren Bergen ein Orakel, in dem durch Frauenmund geweissagt wurde; es gehörte dem Dionysos.<sup>2</sup> Feuerschein im Dionysosheiligtume zeigte den Bisalten ein fruchtbares Jahr an; ihm entspricht der ähnliche Vorgang in der korykischen Grotte.<sup>3</sup> Daß die Gedanken an thrakischen Einfluß in Delphi selbst lebendig waren, sogar in verhältnismäßig später Zeit noch, beweist das Geschlecht der Thrakiden, das Philomelos im phokischen Krieg ausgerettet hat.<sup>4</sup>

Hierzu kommt die im Dionysosdienste zu Delphi, wie an anderen Orten Griechenlands, festgehaltene und auch bei den

<sup>1</sup> Ephoros bei Strabon 9, 401: <Βοιωτοί> ὑπὸ Θρακῶν καὶ Πελασγῶν ἐκπεσόντες ἐν Θετταλίᾳ συνεστήσαντο τὴν ἀρχήν — — εἶτα — — ἐξέβαλον τοὺς μὲν Πελασγοὺς εἰς Ἀθήνας — — τοὺς δὲ Θρακῆας ἐπὶ τὸν Παρνασσόν.

<sup>2</sup> Hdt. 7, 111 οὗτοι οἱ τοῦ Διονύσου τὸ μαντήμιον εἰσι ἐκτεμημένοι. τὸ δὲ μαντήμιον τοῦτο ἔστι μὲν ἐπὶ τῶν οὐρέων τῶν ὑψηλοτάτων, Βησσοὶ δὲ τῶν Σατρῶων εἰσι οἱ προφητεύοντες τοῦ ἱεροῦ, πρόμαντις δὲ ἡ χρέουσα κατὰ περ ἐν Δελφοῖσι. Vgl. Eurip. *Hec.* 1267. Suet. *August.* 94. Paus. 9, 30, 9.

<sup>3</sup> Aristot. *mir.* 122. Philoxen. fr. 14. Antig. *mirab.* 127, 141. So beruhen wohl auch die mehrfach erwähnten φαναὶ Βακχίου auf einem verwandten Sagenzuge. S. *Feralis ex.* II a. O. S. 237.

<sup>4</sup> Diod. 16 24 καταλαβόμενος τὸ μαντήμιον τοὺς τε Θρακίδας καλουμένους τῶν Δελφῶν ἐναντιούμενους ἀνεῖλε καὶ τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐδήμεισε.

Thrakern bestehende Einrichtung der Trieteris. Die Boioter, sagt Diodor, und die anderen Hellenen und Thraker hatten die trieterischen Opferdarbringungen für den Gott eingeführt und lebten des Glaubens, Dionysos vollziehe in dieser Zeit seine Erscheinungen bei den Menschen. Daher finden sich in vielen der hellenischen Städte ein über das andere Jahr die Weiber zu den Bakchosfeiern zusammen, und die Mädchen schwingen den Thyrsos und nehmen in jubelnder Begeisterung an der Verehrung des Gottes teil.<sup>1</sup> Wenn man sieht, daß der griechischen Zeitrechnung in geschichtlicher Zeit fast überall die mehr oder minder ausgebildete Schaltform der Oktaeteris zugrunde liegt, die weiter als ein Jahrhundert über den Beginn der Olympiadenrechnung zurückreicht, so erscheint die Benutzung einer ganz anderen Schaltform — denn eine solche ist die Trieteris und keineswegs eine Aufteilung der Tetraeteris — in hohem Grade bemerkenswert. Es wird sich kaum ausmachen lassen, ob diese Einrichtung uralter, gemeinsamer Völkerbesitz der Zeit vor der besseren Schaltung durch das achtjährige Großjahr gewesen ist, oder ob sie erst von den Thrakern mitgebracht wurde, die sie mit anderen Völkern des Nordens teilten.<sup>2</sup> Offenbar beruht die Trieteris auf einem Jahre von 360 Tagen, das die Monate rund zu je 30 Tagen rechnete und nach zwei Jahren das entstehende Zurückbleiben von 10 Tagen und 11 Stunden hinter dem Sonnenjahr als besondere Zeit zugab. In diesen rund 11 Tagen ist die Julzeit der Germanen mit den 12 heiligen Nächten inbegriffen, eine Einrichtung von so un-

<sup>1</sup> Diod. 4, 3 *καὶ τοὺς μὲν Βοιωτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας καὶ Θρᾷκας — — καταδείξει τὰς τριετηρίδας θυσίας Διονύσῳ καὶ τὸν θεὸν νομίζειν κατὰ τὸν χρόνον τοῦτον ποιεῖσθαι τὰς παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανείας. διὸ καὶ παρὰ πολλαῖς τῶν Ἑλληνίδων πόλεων διὰ τριῶν ἐτῶν βακχεῖά τε γυναικῶν ἀθροίζεσθαι, καὶ ταῖς παρθένοις νόμιμον εἶναι θυροσφορεῖν καὶ συνενθουσιάζειν εὐαξούσας καὶ τιμώσας τὸν θεόν.* Von der allgemeinen Anschauung zeugt Ovid. *M.* 9, 641ff. 6, 587ff.

<sup>2</sup> Z. B. den skythischen Budinern jenseits des Tanais nach Hdt. 4, 108 *καὶ τῷ Διονύσῳ τριετηρίδας ἀνάγουσι καὶ βακχεύουσι*; Herodot glaubt an hellenischen Einfluß.

verwüstlicher Dauer und so hohem Alter, wie die ersten astronomischen Erkenntnisse überall. Sie ist auch heute noch in Sage und Aberglauben der Völker nicht ausgestorben.<sup>1</sup>

Zu diesem gemeinsamen Besitze der Hellenen und Thraker kamen endlich die verwandten Beziehungen des dionysischen Glaubens zu Tod und Grab, Verschwinden und Auferstehen. Wie stark diese Gedanken im thrakischen Volksbewußtsein lebendig waren, war längst bekannt; neuerdings ist es auch durch Inschriften bestätigt worden.<sup>2</sup> Gerade diese Gedanken wurden von den Orphikern weiter gebildet und besonders von den delphischen Theologen gepflegt. Ist Dionysos Zagreus, wie wir früher sahen, Nyktelios und Isodaites, so bekundet das seine Bedeutung als Hades. Schon Herakleitos hat diese beiden Götter einander gleichgesetzt.<sup>3</sup> „Um Gott der Toten zu werden, mußte er ihnen vorangehen“, sagt Welcker mit Recht, und so bekommt er sein Grab in der Orakelhöhle von Delphi und macht diese Stätte in ihrer Art zur heiligsten der alten Welt. Daraus erklärt sich denn auch, daß dem Dienste des Gottes ein Zug der Trauer anhaftet. Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt: beides findet sich im dionysischen Glauben und Kultus vereint, wie denn Tragödie und Komödie aus ihm entsprungen sind. So erscheinen auch die Thyiaden oft düster und schweigend, und ein schwermütiger und stummer Ernst

<sup>1</sup> Wo die Julzeit jährlich gefeiert wird, beruht sie auf dem Unterschiede des Sonnenjahres von  $365\frac{1}{4}$  und des Mondjahres von 354 Tagen. Auch die Ägypter schalteten jährlich, indem sie ihrem 360 tägigen Jahre 5, und alle 4 Jahre 6 Schalttage zufügten. Daß in Delphi der einst das Jahr um die Winterwende begann, bekundet die Semestertheilung seines Kalenders. In Boiotien hatte sich der alte Jahresanfang erhalten.

<sup>2</sup> Vgl. A. Rapp in dem mehrerwähnten Programm *Über die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien*. E. Rohde *Psyche* 319ff. A. Dieterich *Nexia* S. 73f.

<sup>3</sup> Plut. *de Ei* 9, S. 389a. *Is.* 28, S. 362a. *καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος Ἔιδης καὶ Διόνυσος ὁντός, ὅτεφ μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν* κτλ. Clemens *Protr.* II S. 30 P.

haftet ihnen selbst in der Kunst an.<sup>1</sup> Mainadengräber gab es, wie wir sahen, mehrere in Griechenland. Die Sechzehn Frauen von Elis verrichteten Grabesdienst zu Ehren der heimischen Heroen und Heroinen.<sup>2</sup> Der Monat Poitropios in Delphi war, als der der Grabesruhe des Gottes, ernst, der Buße gewidmet.<sup>3</sup> Dionysos selbst wird Heros, im Sinn eines Verstorbenen — so rufen ihn die Sechzehn in Elis in dem erhaltenen Adventsliede<sup>4</sup> —, Herr der Seelen und Geister. Der uralte Seelenglaube kommt in seiner Verehrung mit besonderer Stärke zur Geltung. In diesem Sinn ist Zagreus, der wilde Jäger, nun auch Totengott und Seelenfänger geworden. Das gottbegeisterte Rasen priesterlicher Frauen ist nachahmende Darstellung des schwärmenden Totenzuges.<sup>5</sup> So findet die Bezeichnung *Feralis exercitus* auch auf diesem Gebiet Anwendung.

Daß die Seelen in Wind und Sturm einherfahren, wurde zur Erläuterung germanischen Glaubens früher dargelegt.<sup>6</sup> Da ist es denn bemerkenswert, daß, wie in Delphi, so auch in der thrakischen Heimat der Windkultus eine große Rolle spielt. Thrakien galt den Griechen als Land der Winde. „Bei dem Doppelfelsen der dunklen Klippen ist das Gestade des Bosphoros und der Thraker ungastliches Salmydessos, wo des Boreas und der Windsbraut Oreithyia Tochter dem Phineus vermählt war und unerhörtes Leid erfuhr.“<sup>7</sup> Aus den Schluchten der thrakischen Berge fährt der Nordwind und wühlt das Meer auf; auch in den Rhipaien wird er hausend gedacht, einem fabelhaften Gebirg im höchsten Norden, bei den Hyperborei-

<sup>1</sup> Dilthey *Arch. Z.* 6, 1874, 81 ff. 91f. Rohde *Psyche* 305, 1. 333, 1. Roscher *M. L.* 2, 2, 2565 f. s. v. Melaina. Weniger *Koll. d.* 16 *Fr.* 18 ff.

<sup>2</sup> Mainadengräber s. *Feralis ex.* a. O. S. 240. Abh. 16 *Fr.* S. 20.

<sup>3</sup> Weniger *D. Collegium d. Thyiaden* S. 13.

<sup>4</sup> Ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσε, Φαλλῶν ἐς νῶν ἀγρόν, ἐς νῶν σὺν Χαρίτεσσιν τῷ βοείῳ ποδὶ θύων, ἄξιε ταῦρα! Plut. *Qu. Gr.* 36 S. 299. *Is.* 35 S. 364. Weniger *Koll. d.* 16 *Fr.* S. 8.

<sup>5</sup> Dilthey a. O. S. 91. <sup>6</sup> *Feralis exercitus* II, a. O. S. 217 ff.

<sup>7</sup> Soph. *Ant.* 966 ff.

ern.<sup>1</sup> Wenn Boreas eigentlich Oreas mit Digamma ist, so paßt seine Bedeutung als Bergsturm um so mehr zur Oreithyia, der Bergwindin, der Thyiade der Höhen.<sup>2</sup> Aber auch Zephyros hat bei Homer seine Höhle in Thrake, wo ja Iris ihn aufsucht, um den Leichenbrand des Patroklos anzufachen, und die anderen Winde bei ihm schmausend antrifft. Am anderen Morgen kehren Boreas und Zephyros über das thrakische Meer wieder heim.

<sup>1</sup> Rhipäen, d. i. Windstöße; vgl. Sophokles *Ant.* 137 *ῥίπαις ἐχθίστων ἀνέμων.*

<sup>2</sup> Ὀρειθῦα gleich Ὀρεσίθῦα. *Etym. M.* S. 823, 43 *παρὰ τὴν ὄρειδοτικὴν καὶ τὸ θύω τὸ ὄρω γίνετα ὄρειθῦα, κατ' ἔκτασιν τοῦ ο εἰς ω.* Vgl. Wörner in Roschers *M. L.* 3, 1, 948.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

## Der Robbengott Phokos

Von Otto Kern in Rostock

L. Radermacher hat seinen Aufsatz über den Schutzheiligen zur See St. Phokas in diesem Archiv VII 1904 S. 445 mit den Worten geschlossen: 'Vielleicht ist der Name Phokas, an *φώκη* phoca erinnernd und von dem gleichen Stamme abgeleitet, schuld daran, daß der Heilige zum Schutzgeist der Schiffe wurde; seine Verehrung in einem Zentrum des östlichen Seeverkehrs [Sinope] wird dazu beigetragen haben, den Ruf seines Namens weithin zu verbreiten.' Wenn sich jetzt unabhängig von christlichen Zeugnissen Phokos als ein griechischer Sondergott nachweisen lassen sollte, werden Radermachers Ausführungen erhöhte Bedeutung bekommen, und es wird dann schwerlich noch zweifelhaft sein können, daß der Klabautermann des Schwarzen Meeres St. Phokas, den Asterios für das 6. Jahrhundert bezeugt, Namen und Bedeutung einem dem Ursprung nach wahrscheinlich thessalischen Gott verdankt.

Daß es einen Heros Phokos im griechischen Altertum gegeben hat, ist aus mannigfachen Zeugnissen längst bekannt. Auch seine Beziehung zum Meere ist schon betont worden (v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen S. 245 Anm. 9); nur muß jetzt, da es sich um die Wiedergewinnung des Sondergottes Phokos handelt, von dieser ausgegangen werden. Zunächst ist der Name von *φώκη*, Robbe, nicht zu trennen. Phokos ist der Robbengott, der über eine Herde dieser Meereswesen genau so gebietet, wie der Meergreis Proteus bei Ägypten auf der Insel Pharos, dessen Herkunft aus den Gewässern der Chalkidike Wilamowitz a. a. O. S. 27 nachgewiesen hat. Pro-

teus ist der Aufseher über die Robbenherde der Meereskönigin Halosydne; Phokos ist der Sohn der Nereide Psamathe schon im Anhang zu Hesiods Theogonie V. 1004. Die Personifikation des Meeressandes als Mutter des Robbengottes ist schwerlich die Erfindung eines Dichters oder Genealogen, sondern alte Volkssage. Auch der berühmtere Robbenherrscher Proteus ist später in nahe Verbindung mit der Psamathe gebracht worden. Nach Euripides Helena 7 ist Psamathe nämlich die Gemahlin des Proteus und die Mutter des Theoklymenos und der Eido (Eidothea).

In dem Anhang zur Theogonie wird die Nereide Psamathe in Parallele zur Thetis gesetzt: Psamathe *διὰ θεάων* gebiert als Gattin des Aiakos *διὰ χουσέην Ἀφροδίτην* den Phokos, Thetis als Gemahlin des Peleus den Achilleus. Nicht zufällig stehen diese beiden Nereiden hier zusammen; sondern zwei thessalische Sagen stellt der Nachdichter Hesiods in engere Beziehung. Das eine Meermädchen, die *θεὰ Θέτις ἀργυρόπεζα*, vermählt sich mit dem Mann vom Pelion, das andere, Psamathe, mit dem Robbengott der Halbinsel, auf der das Peliongebirge liegt. Denn eng ist die Verbindung von Peleus und Phokos in der Sage, nach der beide Halbbrüder sind. Schon die Alkmaionis erzählte von der Ermordung des Phokos durch Peleus und seinen anderen Stiefbruder Telamon (Schol. Eurip. Andromache 687). Mit dem Eponym der Phoker hat diese Geschichte wohl ursprünglich nichts zu tun, hat doch auch Wilamowitz a. a. O. S. 246 Anm. 9 mit Recht bemerkt, daß die Ermordung des Phokos durch die phokische Sage aufgehoben sei. Der Eponym der Phoker ist von dem Gott Phokos zunächst jedenfalls ganz fernzuhalten. Letzterer aber ist als thessalischer Heros bereits vor 600 mit Aiakos und seinem Hause verbunden worden; denn die Alkmaionis (vgl. über ihr Alter E. Bethe, Thebanische Heldenlieder S. 156) setzt dies voraus. Aiakos zeugt mit Endeis, der Tochter des Skiron, zunächst den Telamon und Peleus und darauf mit Psamathe

den Phokos. Auf seine Vermählung mit Psamathe ist nun ein Motiv übertragen, das aus der Peleus- und Thetissage allbekannt ist: Psamathe verwandelt sich in eine *φάκη διὰ τὸ μὴ βούλεσθαι συνελθεῖν αὐτῷ* und gebiert ihm danach den Phokos (Schol. Eurip. Andromache a. a. O.; Apollodor Bibliothek III 158). Die Verbindung des Aiakos mit Psamathe bezeugt indirekt dann auch Pindar Nem. V 13 *Ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ζηνὸς ἦρωας ἀλχηματὰς φντυθεντίας καὶ ἀπὸ χροσεῶν Νηρηϊδῶν Αἰακίδας ἐγέραιρον*. Die Geschichte von dem unnatürlichen Tode des Phokos ist eine Legende, die an das magnetische Heiligtum anknüpft. Auch St. Phokas ist den Märtyrertod gestorben.

Über das Wesen des Robbengottes von Magnesia sagt das Beste sein Name, der zum alten Fetischkult hinführt. Vielleicht wurde der alte Robbengott in Gestalt eines ausgestopften Robbenfells verehrt wie der Triton von Tanagra (vgl. dazu z. B. Wernicke, Archäol. Jahrbuch III 1887, 114). Über den Schutz, den das Robbenleder gegen Hagel gewährt, vgl. die Stellen bei O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte II S. 800, 3.

Diesem Phokos und nicht dem späteren Eponym der Phoker, wie Pausanias meint, hat schließlich wohl auch Polygnot in seiner Nekyia ein Denkmal gesetzt (Pausanias X 30, 3; C. Robert, Nekyia des Polygnot S. 14, der seine dort vorgetragene Konjektur auf S. 66 zurückgenommen hat). Nach Pausanias waren Phokos und Iaseus dargestellt, der eine in knabenhaftem Alter, der andere bärtig (so ist dem Sinn nach die Überlieferung mit Siebelis, Bekker und Schubart zu ändern). Iaseus nimmt aus der linken Hand des Phokos einen Ring. Pausanias faßt den Siegelring als Symbol der Freundschaft zwischen Phokos und Iaseus auf, und Robert hat S. 82 die scharfsinnige Vermutung vorgetragen, daß unter Iasos der Triopassohn Iaseus zu verstehen sei, und so Iaseus und Phokos die die Stiftung der Lesche symbolisierende Gruppe bilden,

Iasos als Vertreter der Stifterin Knidos, Phokos als der von Delphi. Aber Robert hat gegen diese Deutung selber einen schwerwiegenden Einwand gemacht, der jedoch leicht entkräftet werden kann, wenn man eine ungenaue Beschreibung des Pausanias annimmt. Denn nach ihr betrachtet Iasos den ihm von Phokos übergebenen Ring. Ist Roberts Erklärung richtig, müßte Phokos als der Empfänger des Ringes auf dem Bilde dargestellt sein. So schwer es mir wird, von der so überaus blendenden Vermutung meines verehrten Lehrers abzugehen, scheint mir doch der Weg zu einer anderen Deutung offen zu stehen. Iasos ist seinem Ursprung nach höchst wahrscheinlich ein alter thessalischer Heilheros und von Iason, dem Führer der Argonauten, nicht zu trennen (Usener, Götternamen S. 156). Die Verbindung des alten Robbengottes mit dem Heilheros kann also eine sehr alte sein. Den Ring aber, den Phokos dem Iasos übergeben hat, kann man wohl mit dem Meer in Verbindung setzen. Nicht nur an den aus der Theseussage bekannten Ring ist zu erinnern. Sondern viel näher liegt noch der Gedanke an einen im Bereich von Seegöttern vorkommenden Ring, an den eisernen Ring von Samothrake (Lucretius VI 1040 und Plinius, Nat. hist. XIII 6, 23; vgl. Archäol. Anz. 1893 S. 130). So mag auch das Vorkommen des Iasion in der Kultlegende der Kabiren von Samothrake von Bedeutung sein (Preller-Robert, Griech. Mythologie I<sup>4</sup> S. 855. 857).

Diese Ausführungen über den Gott Phokos scheint nun ein kleiner Inschriftfund zu bestätigen. Im Jahre 1899 bereits habe ich in Larisa im Volksschullehrerseminar, dessen weiter Hof ein wahres Inschriftmuseum geworden ist, eine aus nur fünf Buchstaben bestehende Inschrift wohl des vierten vorchristlichen Jahrhunderts abgeschrieben, die dann von Zekidis in der *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική* 1900 S. 62 Nr. 24 herausgegeben ist. Der Stein stammt aus der Nähe des ehemals bedeutenderen Hafens Tchaiesi, der eine halbe Stunde südlich von der Mün-

dung des Salamvria (Peneios) gelegen ist. Aus dem in der Nähe des jetzt verödeten Hafens auf umwaldeter Höhe der Ossa liegenden Kloster *Ἀγίου Δημητρίου Κομνηνοῦ* (Georgiadis *Θεσσαλία. Ἐν Ἀθήναις* 1880 S. 146) soll die Inschrift im Sommer 1899 nach Larisa gebracht worden sein. Sie steht auf dem weißen Marmorfragment einer kleinen mit einem Giebel gekrönten Stele (0,41 m hoch, 0,08 m dick und breit 0,018 m).

Die hier folgende Abbildung ist nach meiner Skizze und Abklatsch gefertigt worden und lehrt, daß nur zwei Buchstaben rechts ergänzt werden können.



Für einen Grabstein scheint die Stele — nach meiner Kenntnis der thessalischen Grabmonumente wenigstens — gar zu klein zu sein; es läge dann die Ergänzung *Θέ[ων] Φώκ[ου]* nahe, wie ich mir vor dem Steine notiert habe, oder auch *Θέ[ων] Φώκ[αίου]*, wie mir F. v. Hiller vorschlägt. Zekidis wagt keine Vermutung. Die Stellung des *Θ* erst über dem *Ω* und die Analogie einer ganz ähnlich geformten Weihstele, die ich in der Nähe des alten Glaphýrae im Dorfe Kapurna im

Hause des Demetrios Agiotes abgeschrieben habe (IG IX 2 nr. 411: *Ἐρμῶν ἐξά|μενος Διονύ|σῳ τήνδε (sc. στήλην<sup>1</sup>)| ἀνέθηκε | καὶ Παρμένι|χος καὶ Νί|κ[α]νδρος*), legen mir den Gedanken nahe, die Buchstabenreste zu einer Weihinschrift für den Gott Phokos auszudeuten:

*Θ ε [ῶ ι]*

*Φ ώ κ [ω ι].*

Da nun das Kloster des heiligen Demetrios zwischen Tchaiesi und dem in wundervoller romantischer Gegend ge-

<sup>1</sup> Vgl. Wilhelm *Bull. Hell.* XXIX 1905 S. 405 ff.

legenden *Κόκκινος Νερό* (oder *Ρεῦμα*) liegt, in dessen Nähe sich altgriechische Mauerreste und eine Inschrift aus römischer Zeit gefunden haben, und wo deshalb gewöhnlich die Lage des alten Eurymenai vermutet wird, stammt diese Weihinschrift wohl aus einem in der Nähe dieser Stadt unmittelbar am felsigen Strande Magnesias einst befindlichen Heiligtum des Phokos. Dieses Heiligtum braucht kein Tempel gewesen zu sein, sondern nur ein Temenos, wie vermutlich jener *κῆπος* des St. Phokas bei Sinope war, von dem Asterios erzählt. Man könnte dann auch, was Hiller vielleicht mit Recht vorzieht, annehmen, daß der Stein ein Grenzstein des Temenos war, und demnach *Θε[οῦ] Φώκ[ου]* ergänzen. Dann hätte die Inschrift ihre beste Parallele in dem Horosstein *Θεοῦ Ταύρου* von Thespiai (IG VII 1787).

---

Diese Zeilen waren schon gedruckt, als ich auf Ernst Maaßens Aufsatz „Die Griechen in Südgalien“ (Österr. Jahreshfte IX 1906, 181) aufmerksam wurde, der den Phokas von Sinope als Nachfolger des alten Robben- oder Delphinreiters auffaßt, über den er „Griechen und Semiten“ S. 75 gehandelt hat.

---

# Mythologische Fragen

Von Richard M. Meyer in Berlin

[Schluß]

## II Mythologische Schemata

In seiner „Poetik“ hat Scherer nachdrücklich auf „vor-mythologische Novellenschemata“ hingewiesen; aber wie dies prächtige Buch so merkwürdig wenig Wirkung getan hat — zum Teil mag Ungeschick des jugendlichen Herausgebers die Schuld tragen, mehr noch die Angriffe, die nach des Gefürchteten Tode ein geradezu fanatischer Haß hervorsprudeln ließ —, so ist auch dieser Wink wenig beachtet worden. Immer wieder bin ich erstaunt, in höchst sorgsamem Arbeiten, nicht selten auch gerade bei unseren Herren Lehrern von der klassischen Philologie, Ähnlichkeiten der Form und des Inhalts vermischt zu sehen: Übereinstimmungen, die sich einfach aus der Benutzung analoger Schemata ergeben, werden als Beweise für innere Abhängigkeit mißbraucht, wie wenn man etwa aus den Anklageformularen zweier Staatsanwälte deduzieren wolle, X habe von Y abgeschrieben.

Gewisse Mittel der Erzählungskunst stellen sich fast unvermeidlich bei jedem besseren Erzähler ein: steigende Spannung (gern durch bestimmte Zahlen erhöht: drei immer schwierigere Hindernisse u. dgl.; vgl. Müllenhoff, Märchen und Sagen aus Schleswig-Holstein und Lauenburg, S. XIII; allgemein meine Stilistik S. 166 f., 172 f.; L. F. Weber, Märchen und Schwank S. 18), Ausmalen der Situation, wirksamer Schlußeffekt (des Näheren s. R. Petsch, Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen; vgl. meine „Kriterien der Aneignung“ S. 11). Kommen nun

solche psychologische Details noch zu einem gemeinsamen „Schema“ hinzu, so kann eine so weit gehende Ähnlichkeit nicht in Verwunderung setzen, wie ein isländischer Mythos und eine ozeanische Sage (vgl. ebd. S. 14; Ztschr. d. Phil. 32, 137f.) sie aufweisen. Von direkter Abhängigkeit ist deshalb noch keine Rede. Hierüber später noch mehr.

Ich möchte nun ein paar der geläufigsten Schablonen aufweisen, durch die die primitive Erzählungskunst ihre Farben hindurchzuzeichnen pflegt.

Zwei von ihnen hängen miteinander eng zusammen. In den „Rechtsaltertümern“ (Vierte Ausgabe bes. v. A. Heusler und R. Hübner, 1, 298) hat J. Grimm darauf hingewiesen, daß die Zahlen 11, 12, 13, d. h. die Zwölfzahl, ihre Vermehrung und ihre Verminderung um Eins oft gleichwertig auftreten. Daß hier mehr als Zufall vorliegt, verbürgt schon eine tiefgreifende Erscheinung: die Bildung von Kardinalzahlen durch Abzählen oder Zuzählen zu einer Grundzahl: got. *tvaliþ*, lat. *undeviginti* u. dgl. In der Tat handelt es sich um zwei uralte und überallhin verbreitete Ausdrucksformen, die man algebraisch mit den Formeln  $n + 1$  und  $n - 1$  ausdrücken könnte. Mythologisch ist die zweite, folkloristisch die erste häufiger und wichtiger. Ich bezeichne hier das erste Schema mit dem Schlagwort „Der Überschüssige“, das zweite mit der Überschrift „Alle außer —“.

### 1 Der Überschüssige

Unter den biblischen Anklängen im Freidank führt W. Grimm (Erste Ausgabe S. LXXIV) zwei an, die auf das häufige Schema „heilige Zahl mit Überschuß“ zurückgehen:

Prov. 30, 15, 16 *Tria sunt insaturabilia, et quartum, quod nunquam dicit 'sufficit': infirmus, et os vulvae, et terra, quae non satiatur aqua; ignis vero nunquam dicit 'sufficit';* vgl. Vrid. 69, 5.

Prov. 30, 18, 19 Tria sunt difficilia mihi, et quartum penitus ignoro: viam aquilae in coelo, viam colubri super petram, viam navis in medio mari, et viam viri in adolescentia; vgl. Vrid. 128, 6.

Die drei zuerst aufgezählten Stücke also dienen nur als Vorbereitung, als Türhüter, die für das vierte Hauptstück die Pforte weit öffnen. Dies tritt noch deutlicher z. B. in Walthers von der Vogelweide berühmtestem Spruch hervor (8, 4f.): drei Dinge will er erwerben — zwei davon sind Ehre und Habe, das dritte aber, das sie ganz in den Schatten stellt, ist die Gnade Gottes.

Nun wäre aber aus dieser Ähnlichkeit für W. Grimms Lieblingshypothese, daß Walther der Dichter des Vridanc sei, keinerlei Nahrung zu ziehen; denn die Figur ist so allgemein volkstümlich deutsch, wie sie es hebräisch ist. In den „Rechtsaltertümern“ spielen (a. a. O. S. 303f.) die „Zugabzahlen“ eine große Rolle, besonders bei Fristen: 50 Jahr und ein Tag, 100 Jahr und ein Tag (S. 309), woraus dann allgemein die Redensart „nach Jahr und Tag“ stammt (Alb. Richter, Deutsche Redensarten, S. 63). Die Frist gilt erst dann als voll verstrichen, „wann in die außer ihr liegende Zeit eingetreten wird“ (R.A. S. 304). Doch gilt das gleiche Prinzip auch bei anderen Maßbestimmungen: die „Priestermandel“ (fehlt Deutsches Wörterb. 7, 2123) hat nach Büchseles Zeugnis (Erinnerungen eines Landgeistlichen, S. 59) ein Ei mehr; und ebenso verlangt man bei Zins und Tribut ein gehäuftes Maß, gerüttelt und geschüttelt voll. Ob damit wirklich nur dem Geiz entgegengewirkt werden soll? Ich glaube eher, es soll der Schein der Freiwilligkeit durch den Überschuß gewahrt werden. Jedenfalls ist diese Art zu messen und zu rechnen dermaßen volkstümlich, daß Zeitangaben wie „eine gute Stunde“ einigen Zuwachs, Preisangaben wie „ein guter Groschen“ eine bestimmte Vermehrung allgemein verständlich voraussetzen. Vielleicht von hier aus, aus dem volkstümlichen Gebrauch der

„Zugabe“ (des „Trinkgeldes“), erklärt sich die Sitte der 101 Salutschüsse (während anderswo, s. u., 101 eine Unglückszahl ist). Ebenso wird bei den Franzosen der Zeitraum von 14 Tagen als 'une quinzème' bezeichnet, und so ließen sich die Belege für den „Überschüssigen“ im Volksgebrauch leicht häufen.

Von hier aber gleiten wir leicht in die Mythologie. In kleinbürgerlichen Familien gilt es noch heute als Anstandsregel, daß ein Stück auf der Schüssel liegen bleiben muß; man nannte es sonst wohl „den Respekt“, und H. Heine hat aus seiner Kindheit von diesem unverletzlichen Restbissen erzählt. Weshalb blieb er übrig? Weil es zu gierig ausgesehen hätte, die Schüssel leer zu essen? So wird man es rationalistisch aufgefaßt haben; ursprünglich aber blieb wohl ein Stück übrig für die Hausgeister oder für andere hohe Gäste: die Juden ließen für den Propheten Elias, fromme Christen wohl für den Herrn Christus einen Platz am Tische frei.

Der „Überschüssige“ ist also eigentlich der Meistberechtigte, wie in der griechischen Gerichtsverfassung das 31. Mitglied des Areopags der König ist (J. Grimm S. 303 Anm.). Jedenfalls gehört er durchaus in die Zahl, und deshalb ist bei uns  $n + 1$  eine grammatische Einheit geworden: „mit tausend und ein Gründen“, nicht „mit tausend und einem Grunde“ (Wülfing, Was mancher nicht weiß, S. 165). Ist doch auch in dem berühmtesten Fall dieser Zählung, den 1001 Nächten der Scheherasade, die letzte, entscheidende Nacht in die Zahl eingeschmolzen: wogegen etwa in Leporellos 'ma in Hispagna mille e tre' man nur die unglaublich große Zahl hört. In dieser hyperbolischen Verwendung ist das Schema ebenfalls volkstümlich; z. B. in der armenischen Heldensage (Ztschr. d. Vereins f. Volksk. XII, 1902, S. 268 Anm.):

Nach ihrem Wuchs, ihrer Figur du etwa fragst:

Vierzig Ellen und noch eine dazu.

Nach ihrer Stirne Breite du etwa fragst:

Sieben Ellen und noch eine dazu.

Wir haben also das Schema des „Überschüssigen“ in dreifacher Verwendung: 1) die Hauptsache wird aufgespart, 2) eine freiwillige (oder so scheinende) Zugabe wird geleistet, 3) ein Riesenmaß wird ausgedrückt. Von diesen Verwendungen ist die dritte stilistisch, die zweite folkloristisch zu beachten; mythologisch kommt nur die erste in Betracht.

Wir sprachen schon von dem Stuhl für den Propheten Elias; mit solchen Sitten ist vielleicht auch der von Shakespeare so meisterhaft ausgenutzte leere Stuhl Banquos in Verbindung zu bringen. Jedenfalls aber liegt das Schema zwei weltberühmten Mythen zugrunde. Bei der Geburt Dornröschens werden die Feen eingeladen: „Es waren ihrer dreizehn im Reiche; weil der König aber nur zwölf goldene Teller hatte, so mußte eine von ihnen daheim bleiben.“ Also: es waren zwölf Feen im Lande, und die dreizehnte; diese aber ist die wichtigste, und weil sie außen bleibt, rächt sie sich, indem sie Zank stiftet — ganz genau wie Eris bei der Hochzeit des Peleus! Man braucht also nicht mit Löning (Deutsche Mythen-Märchen, S. 20) die dreizehn Monate des altgermanischen Jahres zu bemühen, wobei die Unterscheidung der zwölf guten und der einen mächtigsten bösen Fee ganz aufgehoben wird: es handelt sich einfach um die Vernachlässigung der „Überschüssigen“. Denn genau so erscheint auch in dem eddischen Gedicht Lokasenna der ungeladene Loki, als zwölf göttliche Wesen mit Odin als dem Dreizehnten versammelt sind, und rächt sich durch Zank und Zwist.

Von hier aus versteht man denn, wie bei den Indern 101 eine Unglückszahl wird (Grill, 100 Lieder des Atharva-Veda, S. 187): die Zahl ist voll, was dazu kommt, verdirbt die heilige Rundung. Also gerade das Gegenteil jener anderen Anschauung, wonach erst der Überschüssige die Zahl voll macht. Diese Vorstellung von der Schädlichkeit des Überzähligen lebt ja noch kräftig in der abergläubischen Furcht vor dem Dreizehnten fort: Judas ist der Loki in der Gemeinschaft Christi.

Natürlich darf nicht jeder Fall eines „Überschüssigen“ auf dies Schema zurückgeführt werden: es kann sich auch ein Tag (wie der „krumme Mittwoch“: Bilfinger, Ztschr. f. d. Wortforschung 4, 254) oder ein Monat (Schaltmonat) aus rechnerischen Notwendigkeiten ergeben. Wo aber in Mythen oder Riten die Überzählung begegnet, da liegt das vielverbreitete Schema vor, auf dessen mehrfache Benutzung also keinerlei Annahme speziellerer Zusammenhänge gestützt werden darf.

## 2 Alle außer —

Vielleicht ist auf keinem Gebiet menschlicher Wißbegier mehr Scharfsinn verschwendet worden, als auf dem der Mythologie — besonders wenn wir die philosophische Metaphysik in diesen Begriff mit einbeziehen —; und wiederum kaum irgend in einer Mythologie mehr als in der germanischen. Und, um die Klimax zum Gipfel zu führen: die größten Triumphe hat dieser (wie ich wenigstens glaube) irgehende Scharfsinn in der Herleitung der Mythen von Odin und Balder aus christlichen Quellen gefeiert. (Ich sage: in ihrer Herleitung aus diesen Quellen; eine leichte christliche Anfärbung der späten Berichte ist ein ganz anderes Ding.)

Die Vergleichenngen der Balderlegende mit der Passionsgeschichte stützen sich nun durchweg mit Nachdruck auf zwei Punkte. Erstens: vor Balders Tod werden alle schädlichen Werkzeuge und Waffen „in Bann getan“; nur ein Mistelzweig wird übersehen, mit dem ihn dann der blinde Hödur erschießt, und ebenso berichtet (worauf zuerst Conrad Hofmann hinwies) das jüdische Pamphlet Toledoth Jeschu, daß Jesus sich gegen alles Holz fest gemacht hatte, indem er es in Eid nahm, so daß er nur an einem großen Kohlstengel erhängt werden konnte. Zweitens: die Unterwelt will Balder wiedergeben, wenn die ganze Welt um ihn weint; die ganze Welt weint um ihn — außer dem als Riesin Thökk verkleideten Bösewicht Loki. Und ebenso weint um Christi Tod die ganze Natur. Hier

allerdings verwischen die Identifikatoren fast durchweg den wesentlichen Unterschied, daß um Christus alles weint (Bugge, Studien über d. Entstehung d. nord. Götter- u. Heldensagen, übers. von O. Brenner, S. 59; Golther, Handbuch d. germ. Mythol., S. 372; E. H. Meyer, Mythol. d. Germanen, S. 401), um Balder — alles außer einem Wesen, wogegen auf Parallelen, die zu dem christlichen Bericht genauer stimmen (insbesondere die Adonisklage) Bugge selbst (a. a. O.) aufmerksam gemacht hat.

Aber in beiden Fällen beruht die Ähnlichkeit, wie ich meine, nur auf der Verwendung des Schemas „Alle außer —“ durch den altnordischen Mythos.

Der erste Fall, daß dem Gott-Helden nichts schaden kann — außer einem Ding, gehört zusammen mit den zahllosen Belegen der „relativen Unverwundbarkeit“ in Heldensage und Mythos. Achilleus ist unverwundbar — außer an der Ferse. Siegfried ist unverwundbar — außer an der Stelle, die das Lindenblatt bedeckt hat. Oder in anderer Form: wie Balder nur durch den Mistelzweig verwundet werden kann, läßt sich Ilion nur durch die Pfeile des Herakles (die Philoktet verwahrt) einnehmen. Ganz ebenso in der „höfischen Volks-epik“, z. B. bei Ariost (12, 48—49; 15, 78). Oder wieder in anderer Gestalt: Macbeth kann von niemand gefällt werden, der vom Weibe geboren ist — Macduff aber ist vor der Zeit aus der Mutter Leib geschnitten. So bis in die anekdotische Entartung der neueren Zeit hinein: Jud Süß sagte höhnisch, man könne ihn nicht höher hängen, als der Galgen sei; deshalb ward ein Galgen über dem Galgen errichtet. Wo irgendein Körper durch Zauber „fest“ ist, da gibt es ein Mittel, durch das der Zauber aufgehoben wird, und wenn er mit Keulen totgeschlagen werden müßte.

Mythus und Sage sind unerschöpflich in Variationen des Themas. Dem Kaiser Friedrich II. wird prophezeit: er werde in der Blumenstadt sterben, d. h. er werde nicht sterben, ehe

er sie betritt; so vermeidet er Florenz — und stirbt in Firenzuola. Der Königin Elisabeth von England wird Tod im Bett prophezeit; sie legt sich nicht mehr hinein, stirbt aber doch in den Bettkissen. Oder die Pointe wird wieder anekdotisch umgebogen, wie in der von Platen behandelten Harmosanfabel.

Die psychologische Wurzel der Formel ist leicht zu erraten: es ist die Spannung. Der Held ist eigentlich unverwundbar — und soll doch sterben, und zwar als Held sterben. Es liegt also eigentlich ein Unterfall der „erfüllten Unmöglichkeiten“ vor, eines häufigen Schemas in Sage und Mythologie: Tannhäuser kann nur absolviert werden, wenn die dürre Gerte blüht, d. h. eigentlich nie — nun aber blüht sie. Oder, auf die Spitze getrieben, wieder in einer Heiligenanekdote: Gott und der Teufel würfeln um eine Seele; Satan wirft mit drei Würfeln 18, Gott aber — 19 (vgl. Kästners „Sinngedichte und Einfälle“, Zweite Sammlung, Frankfurt und Leipzig 1800, S. 232. Noch H. Kurz hat in „Schillers Heimatsjahren“ das Motiv bei Oberst Riegers Zwangswerbung verwertet).

Wie nahe sich dies Schema mit dem vorigen berührt, machen Grenzfälle ersichtlich. In dem eddischen Gedicht Reginmal z. B. soll für den getöteten Ottar Lösegeld gezahlt werden: der Otterbalg (er hatte sich in den Fisch verwandelt) soll innen und außen ganz mit Gold bedeckt werden. Das geschieht — aber ein Barthaar sieht noch heraus; und daran knüpft sich weiteres Verhängnis. Also: alles war bedeckt außer — und deshalb wird als letzter Beitrag zum Lösegeld dem bloßen Gold das Allerwichtigste, der goldtropfende Ring Andvaranant, erst noch hinzugefügt.

Wie schon hier das Märchenhafte besonders zu betonen ist, liebt auch sonst das Märchen dies Schema besonders. So etwa in dem Märchen von den zwölf Brüdern (Br. Grimm 1, Nr. 9): elf gehen aus und holen Essen, Benjamin bleibt zu Hause; oder am schönsten in dem Märchen von den sieben

Raben: alle Brüder hat das Schwesterchen erlösen können — nur einer hat statt eines Armes noch den Rabenflügel.

Bei der Beliebtheit dieses Schemas also dürfen wir auf seine Verwendung in zwei einander fernen Mythen nichts bauen. Und das gilt erst recht von dem zweiten Fall, in dem Baldermythus und Passionsgeschichte — diese wieder erst in später Ausschmückung! — eine Schablone gemein haben. Alles weint um Balder — außer Loki. Alles weint um Christus — und hier kann man in der Parallele sogar über Bugge herausgehen, denn die Volkssage erzählt, die Zitterespe allein habe sich geweigert; deshalb zittere sie zur Strafe bis auf diesen Tag. Ich nehme eine sicher unabhängige weitere Parallele, aus Japan. Eine Göttin treibt alle Fische zusammen und fragt sie: „Wollt ihr dem erlauchten Sohne der himmlischen Gottheit ehrfurchtsvoll dienen?“ (nämlich als Nahrung). Alle erklären sich bereit. „Nur der Trepang sagte nichts“ — deshalb wurde sein stummer Mund aufgeschlitzt. „Daher ist heutzutage der Mund des Trepang geschlitzt“ (Florenz, Japanische Mythologie, S. 273). Die beiden ätiologischen Märchen von Zitterespe und Trepang sind auf das gleiche Schema gebaut — auf dasselbe, dem die einschränkende Vollständigkeitsangabe bei Balders Tod angehört: alle sind bereit, außer —.

Man vergleiche mit solchen rein technischen Übereinstimmungen die sachlichen, z. B. zwischen dem Baldermythus und dem finnischen von Lemminkäinens Tod (Kauffmann, Balder, S. 242f.; K. Krohn, Finnische Beiträge zur germ. Mythologie, bes. S. 212), so sieht man handgreiflich, wo die Vergleichbarkeit aufhört, rein stilistisch zu sein.

Natürlich ist auch hier zu warnen, daß man nicht überall, wo „einer gegen die Welt“ steht, unsere Formel suche. Stets hat sich der Dichter als Einsamer gefühlt, von dem alten Minnesänger Dietmar von Aist („wenn die ganze Welt Ruhe hat, kann ich allein nicht schlafen“, „Minnesangs Frühling“, 32, 9) bis zu Victor Hugo („*et s'il n'en reste qu'un, je serai celui-là!*“).

Stets hat der Sänger seinen Helden weit über alle gestellt („Der Mann ist er gewesen, da alles versank, der mutig auf zum Himmel den Säbel noch schwang“). Aber wo das Schema „Alle außer —“ zur Grundlage der Handlung gemacht wird, da haben wir überall ein Beispiel uralter, weil in der Psychologie der Erzählung selbst begründeter Erzählungskunst.

### 3 Raub des Rangzeichens

Über den Begriff des mythologischen Rangzeichens habe ich in meiner schon erwähnten Untersuchung über das Wunder in der Edda (Ztschr. f. d. Phil. 31, 318f.) gehandelt. Ich verstehe darunter das begriffliche Gegenstück zu dem konkreten „Attribut“: diejenige auszeichnende Eigenschaft oder Kraft, durch die ein Wesen als Angehöriges seiner Klasse kenntlich wird. Rangzeichen der indischen Götter ist zum Beispiel, daß sie nicht schwitzen; Rangzeichen der Riesen überall ihre Körperkraft, der Zwerge ihre Gewandtheit. Oft wird das Rangzeichen unmittelbar zum Attribut: Thor, der Riese unter den Göttern, besitzt einen Kraftgürtel, wie Aphrodite einen Schönheitsgürtel; die Pfeile symbolisieren Apollons sichere Treffkraft u. dgl. m.

Wie die Primitiven bekanntlich durchaus nicht „formlos“ sind, sondern Europens übertünchter Höflichkeit ein strenges Zeremoniell gegenüberstellen können, so beachten sie auch die Rangverhältnisse der göttlichen Wesen mit Genauigkeit. Auch das Märchen ist darin sehr sorgfältig, wie L. F. Weber (Märchen und Schwank, S. 56) hübsch nachweist. Ein Zauberer, der auftritt, muß natürlich zaubern, wie der König in der Volksphantasie immer die Krone auf dem Haupt und der Onkel in der Kinderzeichnung immer die Zigarre im Mund hat — oder aber — es ist etwas Besonderes vorgegangen.

Diese Anschauungsweise geht unmittelbar ins Christentum über. Schon die Urchristen verlangen von den „Geistesträgern“ Erkennungszeichen der charismatischen Gabe (v. Dobschütz, Das

apostolische Zeitalter, S. 57). Allmählich bildet sich ein ganz bestimmter Typus des „Heiligen“ heraus, zu dessen Rangzeichen nahe Berührung mit dem Überirdischen gehört: Ankündigung vor der Geburt, Begleitung durch Engel — vor allem aber die Wunderkraft (Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, S. 56). Gewiß betont H. Joly (*Psychologie des saints*, S. 69f.) mit Recht: „Nicht die Enthüllungen, Visionen, Weissagungen machen das Wesen der Heiligkeit aus, sondern die Heiligkeit der Person verleiht ihnen Wert“; gewiß gibt es Heilige ohne Wundertaten und kein Geringerer als Johannes der Täufer ist das berühmteste Beispiel. Nichtsdestoweniger hat die Kirche wie das Volk immer entschiedener äußere Beglaubigung verlangt, und Joly selbst wie lange vor ihm viel ausführlicher Görres in der „Christlichen Mystik“ stellt diese Rangzeichen zusammen — z. B. die Gebetkraft, die Fernsicht, die Aufhebung der Schwerkraft — gerade wie päpstliche Bullen bestimmte Bedingungen für die Heiligsprechung aufstellen. Je naiver aber das Volk denkt, desto materieller faßt es diese Attribute; „heilig sein“, sagt Bernoulli in seinem mythologisch so ungemein ergiebigen Werk über die „Heiligen der Merowinger“ aus der Anschauung jener Zeit heraus, „heißt mit Himmelskraft geladen sein“ (S. 268f.). Aber auch der moderne Psycholog muß nach greifbaren Kennzeichen suchen, wie es James in seinen berühmten *Varieties of religious experience* unternimmt.

Bei der Wichtigkeit dieser Abzeichen ist es von größter Bedeutung, daß ihr Träger sie wahrh. Wenn dem Gott Thor (in dem berühmten Gedicht Hamarsheimt) sein Hammer gestohlen wird, so ist er nicht nur seiner wichtigsten Waffe beraubt, sondern auch seiner Ehre, wie ein Merowingerkönig, dem man die langen Haare abgeschnitten hat, wie ein moderner Offizier, dem man Degen und Portpee nimmt.

Aber gerade diese Paradoxie reizt; und deshalb fehlt nirgends das mythologische Schema vom Raub des Rangzeichens. Hebräisch: Simsons, des Nasiräers, Kraft liegt in seinen Locken;

sie werden ihm abgeschnitten und er ist ohnmächtig. Bei den Indern: die reine hohe Frau des edlen Brahmen hat einen sündigen Blick — und das Wasser ballt sich nicht mehr in ihrer Hand. Bei den Germanen: der Riesenfürst entwendet dem Riesengott den Hammer, und der stolzeste der Asen muß sich beugen, sich verkleiden, sich verstellen.

In der Regel wird das Rangzeichen wiedergewonnen; doch bleibt es z. B. in der Parialegende verloren. Natürlich aber sucht stets der Verlierer es wiederzugewinnen.

Ein besonders geeignetes Motiv ist nun ein Rangzeichen, dessen Verlust übermenschliche Wesen zu menschlichen degradiert. Gewisse göttliche Frauen, Walküren, Schwanenjungfrauen kennzeichnet das Federgewand: es ist das äußere Sinnbild der Flugkraft. Für die nordische Walküre lautet die feststehende Formel: „sie ritt durch Luft und Meer“, d. h. sie bewegt sich frei in allen Elementen. Eingeschränkter ist die Gabe, nur in der Luft sich bewegen zu können. Diese eben ist an das Federkleid gebunden. Wie nun aber Harun al raschid sein Königskleid ablegt, machen auch diese Halbgöttinnen es sich zuweilen bequem: wollen sie sich im Wasser bewegen, so hindert das Fluggewand. Sie legen es ab — gleich ist ein Räuber zur Stelle und sie sind auf die Erde gebannt.

Für dies fast a priori zu deduzierende Schema gab ich schon früher (vgl. oben S. 89) eine altnordische und eine ozeanische Parallele; nun füge ich drittens eine japanische hinzu (Florenz, Japanische Mythologie, S. 305).

#### Der kleine See Ikago (das Federkleid).

Nach der Überlieferung der Alten:

„Der kleine See Ikago im Gau Jogo im Distrikt Ikago im Lande Afumi liegt im Süden des Gaus. Acht Himmelsmädchen kamen alle in Schwäne verwandelt vom Himmel hernieder und badeten sich im südlichen Hafen des Sees. Da bemerkte (ein gewisser) Ikatomi, der sich auf dem Berge im Westen befand, von ferne das Ungewöhnliche in der Gestalt dieser Schwäne, und indem er bei sich dachte, daß es wohl

Göttinnen sein müßten, ging er heran und fand, daß es Göttinnen waren. Da verliebte sich Ikatomi in sie und vermochte sich nicht wieder hinweg von der Stelle zu begeben. Heimlich schickte er seinen weißen Hund (vor), ließ durch ihn das himmlische Gefiederkleid der jüngsten der Schwwestern wegstehlen und verbarg es.

Die Himmelsmädchen bemerkten alles, und die sieben älteren flogen in den Himmel hinauf. Die jüngste allein konnte nicht wegfliegen, alle Himmelspfade waren für sie ewig versperrt, und sie wurde eine Erdbewohnerin. Diese Bucht, wo die Himmelsmädchen sich badeten, ist es, die man in der Jetztzeit Conni-ura, d. i. Götterbucht, nennt. Ikatomi vermählte sich mit der jüngsten Schwester der Himmelsmädchen und wohnte hier mit ihr. Sie bekamen endlich Söhne und Töchter. Der Söhne waren zwei und der Töchter zwei. Der ältere der Söhne hieß Omischiru, der jüngere Nashitomi; die ältere Tochter hieß Iseri-hime und die nächste Naserihime. Sie wurden die Urahnen der Murazi von Ikago. Nachher suchte die Mutter ihr Himmelsflügelkleid heraus, zog es an und stieg in den Himmel hinauf.

Ikatomi lag nun allein im verlassenen Bette und seufzte ohne Unterlaß.

Mag selbst — was ich mir nicht denken kann — zwischen den beiden exotischen Versionen ein Zusammenhang bestehen — mit der Völundavkrída wird man dies schwerlich behaupten wollen, und dennoch teilt sie mit der japanischen Mythe sogar das lyrische Ausmalen der erotischen Sehnsucht des verlassenen Gatten! Ich kenne kein überraschenderes Beispiel für die Macht, die das gemeinschaftliche Schema auf die Gestaltung der ganzen Erzählung ausübt.

Es sei darum hiermit genug. Ich möchte wohl noch andere Fälle hinzufügen, z. B. das Schema der Vorzeichen, das als ein Einzelfall der Rangzeichen aufgefaßt werden kann: besonders wichtige Ereignisse kündigen sich an, schicken ihre Diener voraus. So die Geburt des Heiligen (Delehayé a. a. O.; Christus und Buddha!), ihr Tod (die Vorahnung, durch beängstigende Träume veranlaßt, hat wieder in der Behandlung der Balderlegende eine große Rolle gespielt, als ob weder Julius Cäsar noch die Könige im Nibelungenlied dergleichen erlebten; vgl. Hensen, Über die Träume in der altnordischen Literatur). Vor allem sendet natürlich das Jüngste Gericht Boten vor sich her, in der Apokalypse wie in der Völuspa;

und auch ihre Eigenart ist verwandt, weil sie eben überall den Zusammenbruch aller natürlichen und sittlichen Weltordnung symbolisieren.

Doch unsere Beispiele genügen wohl schon, um zu beweisen, wie viel stärker, als es in der Regel geschieht, mit formalen Elementen in der Mythen- und Sagenvergleichung gerechnet werden muß. Dem unschätzbaren Vorrat inhaltlicher Übereinstimmungen, wie ihn der unendliche Sammlerfleiß der Felix Liebrecht, Wilhelm Hertz, Reinhold Köhler, Johannes Bolte und gleich verdienter ausländischer Forscher — ich nenne nur Joseph Bédier — zusammengetragen und wie ihn nun Frazers „Golden bough“ zu einer Art abschließender Ordnung gebracht hat, muß eine Übersicht der formalen Übereinstimmungen, eine Tabelle der wichtigsten mythologischen Schemata und epischen Kunstmittel zur Seite treten, damit wir nicht so oft Tokayer und Johannisberger für den gleichen Wein erklären, weil sich die Flaschen ähnlich sehen!

### III Ein religionsgeschichtliches Dogma

Nur anhangsweise sei hier ein Problem angerührt, das zwar für die meisten Religionsforscher gar kein Problem mehr zu sein scheint. J. Burckhardt formuliert es in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ (S. 40) so: „Wieweit sind die Religionen gestiftet?“

Darauf antwortet man heute unisono: gar nicht! Sie sind das Produkt langsamer, volkstümlicher Entwicklung; es gibt keine Religionsstifter. Ganz apodiktisch erklärt schon 1811 der Philosoph Fr. H. Jacobi: „So haben einzelne Menschen ebensowenig Religion und Sprache erfunden und erdacht, als das Sehen und Hören“ (Th. Mundt, Der Philosoph für die Welt, S. 224).

Auch hier ist der Einfluß einer herrschenden Grundanschauung nicht zu verkennen. Gegen die rationalistische Vor-

stellung der *tres impostores* oder doch der ein „Lügendewebe“ spinnenden Priester hat sich seit der Romantik eine berechnete Opposition erhoben. Nun soll der einzelne ganz verschwinden, so daß z. B. Schrader (Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, 2, 736) sich nicht einmal mehr einen einzelnen Erfinder der germanischen Runenschrift vorzustellen vermag, wie ihn Wimmer so durchaus wahrscheinlich gemacht hat.

Aber schon regt sich auch wieder gegen diese „Vertilgung des Einen“ eine Reaktion. Ivo Bruns nennt (Vorträge und Aufsätze, S. 28) Sokrates geradezu einen „Religionsstifter ohne Dogma, ohne Mythos“; Wilamowitz hält wenigstens die Gestalt des Charon für Erfindung eines einzelnen Dichters (vgl. Archiv f. Religionswissenschaft, 8, 197); Rohde hat den alten Spruch, daß Homer die griechischen Götter gemacht habe, bis zu einem gewissen Grade zur Anerkennung gebracht. Vor allem aber ist es der alte Burckhardt, dessen postumes Wort sich kräftig zugunsten der alten Anschauung erhebt. „Jedenfalls“, fährt er (a. a. O.) fort, „sind die Religionen wesentlich als die Schöpfungen einzelner Menschen oder einzelner Momente, d. h. eben der Fixierungsmomente ruckweise, strahlenweise entstanden.“ „Ein deutliches Zeichen einmaliger Stiftung“, fügt er hinzu, „und ohne solche gar nicht denkbar ist z. B. das Aufkommen von zwölf Zodiakalgöttern.“ Ebenso entschieden äußert er sich (S. 108) über die Zendreligion: „Und zwar kann diese nur eine einmalige und plötzliche von einem großen (sehr großen) Individuum getragene gewesen sein, weshalb denn an Zerduschts Persönlichkeit nicht zu zweifeln ist.“ In der Tat hält die neueste Forschung (Bartholomae, Zarathustras Verspredigten, S. 132) diese für ausgemacht, wenn sie auch die Originalität seiner Leistung einschränkt.

Und in der Tat kommt hierauf ja alles an. Man lese nur in dem schönen von R. Steig kürzlich herausgegebenen Briefwechsel Achims v. Arnim mit den Brüdern Grimm die Kontroverse über das Wesen der Volkspoesie —, und wie schwer

ist der Begriff des poetischen „Schaffens“ zu erfassen! Wo fängt das *ποιεῖν* an?

Wie nun aber niemand individuelle künstlerische Schöpfung ganz leugnen wird, so steht doch auch weitgreifender Einfluß einzelner auf die Entstehung von Religionen fest. Man mag sich gegen die merkwürdige „Reformation“ des Pharaos Amenophis IV. skeptisch verhalten; man mag die heute so laut geäußerte Ansicht, Paulus oder gar Augustinus sei der wahre Stifter der christlichen Religion, verwerfen. Aber auch für den Propheten des Islam nimmt Grimme (Mohammed, S. 72) eine wirkliche Religionsstiftung an; und vor allem: haben wir nicht im hellen Licht der Geschichte die Tatsache des Mormonentums? Ein einzelner hat diese Religion gestiftet — in Anlehnung an das Christentum gewiß; aber welche Religion entstand ohne solche Anlehnung? Eine Winkelreligion, mag man verächtlich meinen; aber die Ausdehnung einer Religion ist schließlich doch nicht ihr wesentlichstes Merkmal!

Ich glaube, auch hier müssen wir uns vor doktrinärer Verallgemeinerung hüten. Gewiß, kein Lykurg hat unabhängig von aller Welt ein Gesetzbuch gebräut; aber der Code Napoléon ist doch wesentlich das Werk von einzelnen. Auch Religionsstifter sind nicht deshalb unmöglich, weil sie dem modernen Geschmack widersprechen; und die undogmatische Religionsforschung soll vor allem sich selber vor wissenschaftlichen (d. h. unwissenschaftlichen) Dogmen behüten!

## 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. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) 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 Babylonisch-assyrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

Die deutschen Ausgrabungen in Westasien haben seit unserem letzten Bericht<sup>1</sup> eine erfreuliche Erweiterung erfahren, indem vom 18. September 1903 an außer in Babylon<sup>2</sup> auch in Kalat Schirgät, der Stätte der alten assyrischen Reichs-

---

<sup>1</sup> Bd. VII, S. 193 ff. — Für die bibliographische Vervollständigung der nachstehenden Ausführungen vgl. L. Schermans *Orientalische Bibliographie* Bd. XVII, Ss. 192 ff., 221 ff.; Bd. XVIII, S. 218 ff.; ferner ZA XVIII, Ss. 107 ff., 236 ff., 397 ff.; XIX, Ss. 163 ff., 433 ff. und C. Brockelmanns kurze Übersichten ZDMG 58, 1904, S. 252 ff.; 59, 1905, S. 193 und 60, 1906, S. 255 f.

<sup>2</sup> Dort wurden von R. Koldewey im Ninmagh-Tempel zwei Statuenpostamente gefunden: *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft*, März 1904, Nr. 21, S. 6 f.

hauptstadt Assur, gegraben wird, über deren bloßzulegende Tempel und andere Baulichkeiten Frdr. Delitzsch eine Art Programm entwarf.<sup>1</sup> W. Andraes umfangreiche Arbeiten an dieser Stätte sind erfolgreich gewesen: zumal die sehr ausgedehnten, dem Landesgott Assur geweihten Tempelanlagen Escharra, bzw. Echarsag(gal)kurkura, an deren Stelle vielleicht in parthischer Zeit ein Herakles(?)-Tempel trat<sup>2</sup>, sind ausreichend bestimmt<sup>3</sup> und die Ruinen des Anu- und Adad-Tempels in Angriff genommen worden.<sup>4</sup> Die althergebrachte Annahme von der Orientierung solcher Anlagen wird durch Andraes Messungen stark in Zweifel gezogen.<sup>5</sup> Von Kleinfunden sind hier besonders ein gewellter dreigeflammter Blitz aus Gold, sowie getriebene Kupferbeschläge einer Götterstatue zu nennen.<sup>6</sup> Interesse erwecken die verschiedenen, meist aus assyrischer Zeit und zum Teil kontemporär nachweisbaren Bestattungsarten in Gräften, Topf-, Hock- und Wannensarkophagen, Stülp-, Kapsel-, Ziegel-, Scherben- und Erdgräbern<sup>7</sup> und die gelegentlichen Beigaben, die auf mehr oder minder zeremonielle Totenopfer deuten.<sup>8</sup> Die Feststellung von 32, zum Teil ziemlich vollständig erhaltenen Hausgrundrissen einer neu- und spätassyrischen<sup>9</sup> Privatansiedelung läßt kaum einen Zweifel darüber, daß hier ebenso wie in Babylon die Toten nicht auf gemeinsamen Friedhöfen, sondern in den Häusern der Stadt,

<sup>1</sup> In denselben *Mitteilungen*, Dez. 1903, Nr. 20, Ss. 18, 33 ff.

<sup>2</sup> Ebd. Sept. 1905, Nr. 28, S. 58 f.

<sup>3</sup> Ebd. März 1904, Nr. 21, S. 30 ff.; Juni 1904, Nr. 22, Ss. 12 ff., 37 ff.; April 1905, Nr. 26, S. 23 ff. (dort auch Weihinschriften); Mai 1905, Nr. 27, S. 12 ff.

<sup>4</sup> Ebd. Sept. 1905, Nr. 28, S. 19 ff.; Mai 1906, Nr. 31, S. 29 ff.

<sup>5</sup> Ebd. S. 41 ff.

<sup>6</sup> Ebd. Ss. 17 f., 38.

<sup>7</sup> Ebd. Mai 1905, Nr. 27, S. 19 ff.; Sept. 1905, Nr. 28, Ss. 29, 37; Nov. 1906, Nr. 32, S. 25.

<sup>8</sup> Ebd. Nov. 1904, Nr. 25, S. 52 ff.; Mai 1905, Nr. 27, S. 29 ff.; Mai 1906, Nr. 31, S. 8 ff.

<sup>9</sup> Zur Datierung vgl. ebd. Nov. 1906, Nr. 32, S. 9 f.

dicht unter dem Fußboden beigesetzt wurden.<sup>1</sup> — Ein Restüme über die Resultate der neuen französischen Ausgrabungen in Susa, über die vier reichillustrierte Prachtbände mir erst kurz vor der Niederschrift dieser Zeilen zu Gesicht kamen<sup>2</sup>, muß einem künftigen Bericht vorbehalten bleiben. — H. V. Hilprechts Vortrag über die Ausgrabungen im Bel-Tempel zu Nippur ist in englischer Sprache erschienen.<sup>3</sup> Von der zum Teil unerquicklichen Literatur über die Kontroverse der „Tempelbibliothek“ dieses Bel-Heiligtums sei nur M. Jastrows jüngste, besonnene Schrift „Did the Babylonian Temples have Libraries?“<sup>4</sup> erwähnt. — Über die von J. E. Banks an den babylonischen Ruinenstätten des alten Larsa und zu Bismaya oder Bismya geleiteten Ausgrabungen, darunter der Entdeckung eines Tempels mit Pyramide und einer durch Statuen geschmückten Plattform sind mir zunächst nur vorläufige Berichte bekannt geworden.<sup>5</sup> — Eine dankenswerte gedrängte Gesamtübersicht über die neueren westasiatischen Ausgrabungen enthält Ch. Fosseys „Manuel d'Assyriologie“.<sup>6</sup>

Von großem Wert für die Religionsgeschichte versprechen neue, zum Teil umfangreiche Keilschrifttexte zu werden, die in den Berichtjahren teils ohne teils mit Übersetzungen und Erklärungen erschienen sind. Von der offiziellen Publikation des Britischen Museums „Cuneiform Texts“ sind seit unserem

<sup>1</sup> Ebd. Juni 1904, Nr. 22, S. 22; Mai 1906, Nr. 31, S. 46.

<sup>2</sup> J. de Morgan, *Délégation en Perse. Mémoires*. Tome V, Paris 1904; tomes VI—VIII, Paris 1905.

<sup>3</sup> *In the temple of Bél at Nippur*. With 57 illustrations. Philadelphia 1904.

<sup>4</sup> Im *Journal of the American Oriental Society* XXVII, 1906, p. 147 ff.

<sup>5</sup> Vgl. R. Fr. Harper im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, pp. 207 ff., 260 ff.; J. E. Banks ebd. XXI, pp. 57 ff., 64; XXII, pp. 29 ff., 139 ff. und in der *Sunday School Times* vom 8. Juli 1905, p. 375 sowie H. N. Fowler im *Amer. Journ. of Arch.* 1905, pp. 100, 340 und 1906, p. 96.

<sup>6</sup> *Tome premier (Explorations et fouilles, etc.)*, Paris 1904, p. 48 ff. Dazu dess. Verfassers *L'Assyriologie en 1903* im *Journ. asiat.*, Sept.-Oct. 1904, p. 244 ff.

letzten Bericht sechs neue Teile ausgegeben worden<sup>1</sup>, von denen vier religiöse Texte enthalten. Außer einer Reihe altbabylonischer Weihinschriften (in Part XXI), einem in zwei Exemplaren erhaltenen Brief eines Königs (Assurbanipal?) über Kopien magischer Texte (Pt. XXII, plate 1) und der Wiederholung der sogenannten *Mappa Mundi* aus ZA IV, 369f. (ebd. pl. 48) sind an dieser Stelle die Ausgaben mehrerer Tafelserien zu nennen, die in gewohnter Weise nach den Angaben in des Ref. „Catalogue“ und ohne dessen Nennung zum erstenmal ediert wurden. Drei dieser Serien berühren sich eng mit den Texten über Leberschau und werden von dem alten, in der Bibliothek zu Ninive angefertigten Katalog solcher Texte eingeleitet (Pt. XX); drei weitere Serien (Pt. XXIII) enthalten kurze Gebete und Beschwörungen gegen allerlei Krankheiten, gegen die Belästigung durch die Geister der Abgeschiedenen, verbunden mit Totenopfern, und gegen Fiebererscheinungen.<sup>2</sup> — Aber auch an Textpublikationen von privater Seite ist kein Mangel. Fr. Thureau-Dangin beschenkte uns mit einer sorgfältigen Edition altbabylonischer Inschriften aus Tello, die zum Teil schon durch ihre Daten mit der Angabe von Tempelbauten und Stelenweihungen Interesse beanspruchen.<sup>3</sup> Als besonders wertvoll erweisen sich die trefflichen Transkriptionen und Übersetzungen, die derselbe Gelehrte von den Inschriften aller Priesterfürsten und Könige von „Sumer und Akkad“ in einem handlichen Bande vereinigt hat.<sup>4</sup> Ein Einblick in das Wesen der „sumerischen“ Religion wird durch diese verlässige Grundlage nun auch Nichtassyriologen ermöglicht. Dazu mag anhangs-

<sup>1</sup> *Cuneiform texts from Babylonian tablets, etc., in the British Museum, Parts XVIII—XXIII (300 Plates)*. Printed by Order of the Trustees. London 1904/06.

<sup>2</sup> Wenn anders der Serientitel „Wenn auf einen Mann ein „Feuer“ = Fieber herabkommt“ vor sechzehn Jahren von mir richtig erfaßt wurde.

<sup>3</sup> *Recueil de tablettes chaldéennes*. Paris 1903.

<sup>4</sup> *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad. Transcription et traduction*. Paris 1905.

weise die Bemerkung gestattet sein, daß endlich in den letzten Jahren die nachgerade ins Stocken gekommene Erforschung des Sumerischen auf breiter Grundlage eine nachhaltige Förderung erfahren hat, die auch der Religionswissenschaft zugute zu kommen verspricht.<sup>1</sup> — Aus assyrischer Zeit reihen sich hieran die Fortsetzungen von Ch. Virolleauds Arbeiten über astrologische Inschriften und Omentexte. Von dem in unserem letzten Berichte (Bd. VII, S. 196f.) erwähnten astrologischen Werk erschienen die 6. und 8. Lieferung (über die Sonne und die „Atmosphäre“) in verbesserter Auflage<sup>2</sup>, und als Vorläufer für eine zweite Auflage von Lief. 5 und 7 gab der Verfasser zwei Bogen in Transkription.<sup>3</sup> Von der Omen-sammlung betitelt „Wenn eine Stadt auf einer Anhöhe (?) liegt“ (vgl. des Ref. Catal., p. 2140) transkribierte Virolleaud gleichfalls mehrere Tafeln<sup>4</sup> und versuchte sich auch sonst in der Deutung vereinzelter Omentexte.<sup>5</sup> Sichere Anhaltspunkte zu einem besseren Verständnis dieser schwierigen Inschriften werden sich aber erst gewinnen lassen, wenn verlässige Texteditionen ganzer Serien oder aller zu einer Gattung gehörigen Inschriften vorliegen. — Mit viel größerem Material als Virolleaud arbeitet A. Boissier, dessen neues Werk über „Divination“<sup>6</sup> eine

• <sup>1</sup> S. J. D. Prince, *Materials for a Sumerian Lexicon: Assyriologische Bibliothek* XIX, 1. und 2. Leipzig 1905/06. Vgl. auch V. Brummer, *Die sumerischen Verbal-Afformative*, Leipzig 1905 und zuletzt Fr. Hrozný, *Das Problem der sumerischen Dialekte und das geographische System der Sumerier* in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. XX (Wien 1906), S. 281 ff.

<sup>2</sup> *L'Astrologie chaldéenne. Fasc. 6. Transcription. Shamash. 2. éd.* autographiert Paris 1904 und in Typendruck Paris 1905. *Fasc. 8. Trscr. Adad. 2. éd.* Paris 1904.

<sup>3</sup> *Etudes sur l'Astrologie chaldéenne.* Poitiers 1904.

<sup>4</sup> *Etudes sur la divination chaldéenne. Première partie.* Poitiers 1903 und vermehrt Paris 1904.

<sup>5</sup> In der *Revue sémitique* 1904, S. 269 ff.; 1905, S. 361 ff. und in *Babyloniaca*, fasc. 1. Paris 1906.

<sup>6</sup> *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.* Vol. I, Genève 1905. Vol. II, fasc. 1, Genève 1906.

Menge bisher unzugänglicher Texte bringt und vor allem für die Erklärung der „Leberschau“-Omina einen tüchtigen Fortschritt bekundet. Zu diesem bedeutsamen Abschnitt der assyrischen Literatur, der in ihr einen unverhältnismäßig breiten Raum einnimmt, mag schon an dieser Stelle auf einige Bemerkungen C. Bezolds, die noch vor das Erscheinen des Werkes Boissiers fallen<sup>1</sup>, und auf den wichtigen Artikel M. Jastrows über die verschiedenen Bezeichnungen der Leber in den Keilinschriften verwiesen werden.<sup>2</sup> Freilich harren hier auch jetzt noch Rätsel genug der Lösung.<sup>3</sup> — Mit liebevoller und fast durchaus schweigsamer Benützung des Katalogs der Kujundschiksammlung, aber ohne irgend ersichtliche wissenschaftliche Auswahl hat K. D. Macmillan 66, von A. Ungnad autographierte Texte dieser Londoner Sammlung herausgegeben, mehrere davon auch transkribiert, übersetzt und mit einem brauchbaren Glossar versehen:<sup>4</sup> unilingue und bilingue Gebete, Hymnen, Beschwörungen und Ritualfragmente, für deren Erklärung in einzelnen Fällen die von G. Reisner bearbeitete Sammlung ähnlicher Inschriften im Berliner Museum mit Glück herangezogen wurde. Im übrigen wird die Assyriologie durch die

<sup>1</sup> In G. Blechers *De extispicio capita tria* (Gießen 1905), p. 248—252.

<sup>2</sup> *The Signs and Names for the Liver in Babylonian*: ZA XX, 1907, S. 105 ff.

<sup>3</sup> Wenn C. Thulin, *Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza* (Gießen 1906), S. 19 ausführt: „Ich glaube . . ., daß die Bronze [von Piacenza] uns die der Himmelsschau eigene Einteilung auf die Leber übertragen darstellt . . . Der Anfang dazu, die Götter in der Leber zu lokalisieren, ist . . . schon hier [auf der babylonischen Leber] zu erkennen . . .“, so berührt er sich merkwürdig nahe mit meiner alten, ihm sicher unbekanntem Anschauung (ZA IX, 1894, S. 143), „daß hier mathematisch-astrologische Vorbedeutungen vorliegen“. Das „mathematisch“ ist allerdings unbedingt zu streichen, der Zusammenhang mit der Astrologie aber zunächst noch nicht ohne weiteres zu verwerfen.

<sup>4</sup> *Some cuneiform tablets bearing on the Religion of Babylonia and Assyria*, in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 531 ff. — Fr. Martins *Textes religieux* (Paris 1903) scheinen dem Verf. unbekannt geblieben zu sein.

hier beliebte Aneinanderreihung heterogener Fragmente — um mindestens zehn Jahre „verjüngt“.

Dagegen ist eine Anzahl systematischer Inschriftenbearbeitungen, denen die Originaltexte oder doch diese getreu wiedergebende Transkriptionen beigelegt sind, warm zu begrüßen. Die Edition von J. Hehns „Hymnen und Gebete an Marduk“,<sup>1</sup> auf deren gehaltvolle Einleitung schon in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 198) hingewiesen werden konnte, bringt die erstmalige Veröffentlichung von neun an Marduk gerichteten, teilweise zweisprachig abgefaßten Hymnen nach der (unerwähnten!) Zusammenstellung in des Ref. „Catalogue“ p. 2044a, sowie eine genaue Transkription und wörtliche Übersetzung — nebst erläuternden Bemerkungen — von diesen und sechzehn weiteren nahe verwandten Texten der Bibliothek aus Kujundschi: eine für die Erkenntnis des Mardukkults zur Zeit Assurbanipals wichtige Sammlung. — Was Hehn für diesen, das hat J. Böllenrücher für den Nergalkult geleistet. In einer besonnen und klar geschriebenen „Einleitung“ zu acht in Transkription und Übersetzung mitgeteilten „Gebeten und Hymnen an Nergal“<sup>2</sup> werden die verschiedenen Attribute und Erscheinungsformen dieser im A. T. nur 2 Kö. 17, 30 genannten Gottheit besprochen: der — wohl ursprünglich — solare Charakter des Gottes als glühende Süd-, Mittag- und Sommersonne; Nergal als Gott des Krieges und der Jagd, der Pest, des Fiebers und Todes; Nergal als Herr der Unterwelt; seine Beziehungen zu anderen Göttern und Göttinnen; seine astrologische Bedeutung; sein „Januscharakter“; seine Titel und seine Kultmetropole. Auch die Anmerkungen zu Böllenrüchers Übersetzungen enthalten mancherlei für die Religionsgeschichte Beachtenswertes. — Das gleiche gilt von der Arbeit Fr. Hroznýs, die dem Kult des Gottes Ninib (nach einem erwägenswerten Vorschlag des Verf.

<sup>1</sup> In den *Beiträgen zur Assyriologie* V, S. 279 ff.

<sup>2</sup> In A. Fischer und H. Zimmerns *Leipziger Semitistische Studien* I, 6. Leipzig 1904.

Ninrag zu lesen?) gewidmet ist.<sup>1</sup> Besondere Beachtung verdient, daß Hrozný in den mit dieser Gottheit verknüpften, meist zweisprachigen Mythen zwei offenbar alte Gedichte entdeckt hat, deren eines „den steten Einfluß“ schildert, „welchen die Sonne im Laufe der Zeit auf die Natur ausgeübt hat und noch immer ausübt“, während in dem anderen, in mindestens drei Exemplaren erhaltenen, der tägliche Siegeslauf der Sonne am Himmel verherrlicht wird. — Auch E. Guthrie Perrys Ausgabe von „Hymnen an Sin“ schließt sich, soweit sie bis jetzt erschienen ist<sup>2</sup>, den vorerwähnten Studien würdig an. — Die schon im letzten Bericht (Bd. VII, S. 195) erwähnte Arbeit R. C. Thompsons über die sumerisch-assyrischen Beschwörungen der „Bösen Geister“, von der mittlerweile der zweite Band erschien<sup>3</sup>, ist mir auch jetzt noch nicht zugänglich geworden. — Hingegen freue ich mich, als Nachtrag zu jenem Bericht hier nochmals auf Ch. Fosseys Werk über die assyrische Magie<sup>4</sup> hinweisen zu können, in dessen erstem Teil der Verf. — hauptsächlich auf Tallqvists und Zimmerns Forschungen basierend — nützliche Zusammenstellungen über Dämonen und Genien, Hexenmeister und Hexen, Bann und Krankheit gibt; ferner die magischen Rituale erläutert: Waschung und Räucherung, Zauber an Bildern der zu behexenden Personen, Knotenschlingung, pharmazeutische Behandlung, Anrufungen, Beschwörungen und Verwendung von Amuletten; und endlich den Zusammenhang der Magie mit der Religion zu ergründen sucht. Der zweite Teil des Buches enthält die Transkription und Übersetzung von 46 „magischen“ Texten, denen kurze erläuternde Anmerkungen folgen. — Sehr verdienstlich ist eine Arbeit E. Behrens', den ein sorgfältiges Studium der

<sup>1</sup> *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib): Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1903, Nr. 5.

<sup>2</sup> Als Dissertation, die, um einige Hymnen vermehrt, das 4. Heft von Bd. II der *Leipziger Semitistischen Studien* bilden soll.

<sup>3</sup> *The Devils and Evil Spirits of Babylonia*. Vol. II. London 1904.

<sup>4</sup> Vgl. Bd. VII, S. 199, N. 3.

Harperschen Briefsammlung in den Stand setzte, acht „assyrisch-babylonische Briefe kultischen Inhalts aus der Sargonidenzeit“<sup>1</sup> bis in Einzelheiten zu erklären und von einer bedeutenden Anzahl weiterer Briefe zum erstenmal den allgemeinen Inhalt anzugeben. Die Resultate der Entzifferung dieser schwierigen Dokumente sind in der „Einleitung“ zusammengefaßt, die sich u. a. über die Vollzugspersonen der kultischen Handlungen und ihre Rangordnung, über Feste und Prozessionen, über Gestirndienst, Magie und Krankenkult in der Briefliteratur aus Ninive verbreitet. — Endlich verdient hier noch B. Telonis Katalog der Siegelzylinder und anderer geschnittener Steine im Museo etrusco e romano zu Perugia<sup>2</sup> Erwähnung, in dem sich mehrere prägnante Darstellungen religiöser Natur finden: Opferszenen, Adorationen, Kultakte und Szenen aus dem Gilgamisch-Epos. — Auch Th. Friedrichs sorgfältige, durch Photographien und Zeichnungen erläuterte Abhandlung über die Darstellungen auf den Siegelabdrücken einer Reihe von Scheil in Sippar ausgegrabener Geschäftsurkunden<sup>3</sup>, Abbildungen von Gottheiten und Darstellungen aus Epen, vermitteln Einblicke in die Entwicklung der bildenden Kunst Altbabyloniens im Dienste der Religion. Vier weitere Siegelzylinder aus derselben Periode hat J. M. Price bekanntgegeben.<sup>4</sup>

Von Neuausgaben oder Bearbeitungen einzelner Inschriften ist aus frühbabylonischer Zeit der Schlußartikel von Fr. Thureau-Dangins ausgezeichnete Übersetzung der Gudea-Inschrift „Zylinder A“ zu nennen.<sup>5</sup> Eine revidierte Transkription und Übersetzung der beiden Zylinderinschriften,

<sup>1</sup> In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 1. Leipzig 1906.

<sup>2</sup> *Pietre incise orientali del Museo di Perugia*. Estratto dal *Giornale della Società Asiatica Italiana*, Vol. XVIII. Firenze 1905.

<sup>3</sup> *Altbabylonische Urkunden aus Sippara*, in *Beiträge zur Assyriologie* V, S. 413 ff., besonders S. 456 ff.

<sup>4</sup> Im *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 190 ff.

<sup>5</sup> ZA XVIII, S. 119 ff.

der später ein Kommentar folgen soll, gab in handlicher Form derselbe Gelehrte<sup>1</sup>, dem auch die Erklärung des Textes einer neugefundenen Statue Gudeas — einer Weihinschrift für den chthonischen Gott Ningisch-zida — sowie die Mitteilung eines merkwürdigen alten Dokuments über die Einäscherung einer Reihe von Tempeln in Tello zu verdanken ist.<sup>2</sup> — Auf die Übersetzung des Gudea-Zylinders A bezieht sich auch eine der letzten Arbeiten des Altmeisters der Assyriologie, Julius Oppert<sup>3</sup>, des genialen Keilschriftentzifferers, der am 21. August 1905 der Wissenschaft durch den Tod entzogen wurde. — Zwei Weihinschriften der altbabylonischen Könige Enannadu und Bursin erklärte P. Dhorme<sup>4</sup>, während L. J. Delaporte mehrere Texte aus der Zeit Narämsins über Tempelinkünfte (Lieferung von Fischen und Räucherwerk usw.) herausgab und übersetzte.<sup>5</sup> — In die neuassyrische Zeit führt Ch. Fosseys Bearbeitung eines Assurbanipaltexes über die Wiederherstellung des Tempels Esagil<sup>6</sup>, in die chaldäische St. Langdons Abdruck einer Nebukadnezarschrift über den Bau der Tempelpyramide Etemenanki.<sup>7</sup> — Endlich sei noch auf H. Zimmerns sehr verdienstliche Sammlung „Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl“<sup>8</sup>, auf J. D. Princes Bearbeitung einer Hymne an die Göttin Belit<sup>9</sup>, auf Ch. Virolleauds

<sup>1</sup> *Les Cylindres de Goudéa. Transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique. Première partie: Transcription et traduction.* Paris 1905.

<sup>2</sup> *Nouvelle inscription de Goudéa. La ruine de Shirpourla (Lagash) sous le règne d'Ourow-Kagina.* Extrait de la *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* VI, 1 (1904).

<sup>3</sup> *Die Übersetzung des großen Zylinders A von Gudea*, in den *Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses* (Leiden 1904), S. 258 ff.

<sup>4</sup> ZA XIX, S. 391 ff.

<sup>5</sup> ZA XVIII, S. 245 ff.

<sup>6</sup> ZA XIX, S. 371 ff.

<sup>7</sup> ZA XIX, S. 142 ff.

<sup>8</sup> *Der alte Orient* VII, Heft 3. Leipzig 1905.

<sup>9</sup> *Journal of the American Oriental Society*, Vol. XXIV, p. 103 ff. Der Text der betreffenden Tafel ist durch die Hinzufügung eines die

Ausgabe einiger Fragmente astrologischer Inschriften<sup>1</sup> und auf Ch. Fosseys Mitteilung und Erklärung eines Heilmittels gegen Skorpionenstich<sup>2</sup> hingewiesen.

Als zuverlässige Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion ist M. Jastrows treffliches Handbuch zu begrüßen, von dem in den Berichtjahren der Schluß des ersten Bandes (Lief. 5—7) und vom zweiten Band die ersten beiden Lieferungen erschienen sind.<sup>3</sup> Es ist rühmend hervorzuheben, daß sich der Verfasser mit der Vertiefung in die Einzelmaterien des weitausgedehnten Gebiets in immer sorgfältiger durchgearbeitete Studien über seine Probleme eingelebt hat und wir ihm für vielfach originelle Forschung zu besonderem Dank verpflichtet sind. Gerade die in den diesjährigen Bericht fallenden Teile des Buches, über die Götter, das Ritual und die Formeln der Zaubertexte, die Gebete und Hymnen, die Klagelieder und Bußgebete, und der erste Teil des Kapitels über das Orakelwesen, legen auf Schritt und Tritt von diesen großen Vorzügen des Werkes Zeugnis ab, dem ein ähnliches in der assyriologischen Literatur nicht zur Seite gestellt werden kann. — In B. Telonis gedrängter, aber sehr nützlicher Übersicht über die Keilschriftliteratur<sup>4</sup> sind die Kapitel XI ff. einer kurzen Beschreibung ihrer religiösen Bestandteile, der Magie und Omendeutung, der Ependichtung, den Hymnen, Gebeten, Fabeln und der populären Literatur gewidmet. — Auf

obere rechte Ecke bildenden Fragments jetzt etwas vollständiger wie vor einem Vierteljahrhundert, wodurch die Ergänzungen des Verf. teilweise zu modifizieren sind, z. B. Obv. 9: „. . . bin ich nicht die hehre, die starke, die Herrin der Götter?“ (. . . *rubätum sirtum bilät iläni ul anakü*). Ähnliches gilt auch von K. 138; s. u. S. 119, Z. 4.

<sup>1</sup> ZA XVIII, S. 228 ff.; XIX, S. 377 ff.

<sup>2</sup> ZA XIX, S. 175 ff.

<sup>3</sup> *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Erster Band. Gießen 1905. Zweiter Band, S. 1—160. Gießen 1905/06.

<sup>4</sup> *Letteratura assira (Manuali Hoepli, serie scientifica, 337—338, Milano 1903)*, p. 181 ff.

einige bemerkenswerte Äußerlichkeiten der Keilschrift Dokumente religiösen Inhalts hat C. Bezold hingewiesen<sup>1</sup> und die wichtigsten Teile dieser Literatur in knappstem Rahmen angedeutet<sup>2</sup>, während er in einem kurzgefaßten Artikel „Die babylonisch-assyrische Religion“ seine Gesamtauffassung von dieser Disziplin darzulegen versuchte.<sup>3</sup>

Von Einzeluntersuchungen ist in erster Linie K. Franks besonnene Arbeit über „Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter“<sup>4</sup> hervorzuheben, die sich mit der emblematischen Ausstattung der Darstellungen von Anu, Bel, Ea, Sin, Schamasch, Ishtar und ihren Parallelerscheinungen, von Marduk, Nebo, Assur, Ninib, Nergal, Adad und Nusku, besonders den diesen Gottheiten zugeteilten Waffen, Gerätschaften und heiligen Tieren — allerdings mit Ausschluß des Quellenmaterials der Siegelzylinder — befaßt. Sehr erfreulich ist, daß der Verfasser sich dabei einmal der jetzt über alles beliebten astral-mythologischen Deutungen enthalten und den Schwerpunkt seiner Arbeit vielmehr auf verlässige Materialsammlung gelegt hat. Selbst in den Symbolen auf den babylonischen „Grenzsteinen“ vermag er, im Gegensatz zu R. Redlich<sup>5</sup>, keine Darstellungen der Tierkreisbilder der Ekliptik bzw. des Äquators zu erkennen: „es liegt kein Anlaß vor, diese Darstellungen zunächst für etwas anderes als für Göttersymbole zu halten.“ Im Anschluß an Frank hat H. Zimmern speziell die Symbole des Nazimaruttasch-Steines in sachlicher Weise, „ohne irgend einen Seitenblick etwa auf Tierkreis- oder sonstige Sternbilder“ erläutert und dabei einige neue ansprechende Identifizierungen

<sup>1</sup> *Bibliotheks- und Schriftwesen im alten Ninive: Zentralblatt für Bibliothekswesen* XXI, S. 257 ff., besonders S. 267 ff.

<sup>2</sup> In P. Hinnebergs *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 44 ff.

<sup>3</sup> Ebd. Teil I, Abt. III, 1 (Berlin 1906), S. 39 ff.

<sup>4</sup> In den *Leipziger Semitistischen Studien* II, 2. Leipzig 1906.

<sup>5</sup> *Vom Drachen zu Babel. Eine Tierkreisstudie: Globus* LXXXIV (1903), Nr. 23, S. 364 ff.; Nr. 24, S. 384 ff.

umstrittener Embleme gegeben.<sup>1</sup> — Auch Fr. Sarres Beschreibung eines altorientalischen „Feldzeichens“ in seiner eigenen prachtvollen Sammlung orientalischer Kunstwerke verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung.<sup>2</sup> — Daß Fr. Hommels Auslassungen über den Zusammenhang der Tierkreiszeichen mit den Göttersymbolen<sup>3</sup> noch der Nachprüfung bedürfen, ist nach dem Obigen selbstverständlich. — Auch C. F. Lehmann-Haupts Vermutung über eine keilinschriftliche Anspielung auf die Sphärenharmonie<sup>4</sup> entbehrt zunächst, wie der gewissenhafte Verfasser selbst zugibt, noch des „Vollbeweises“. — Gründliche und erfolgreiche Arbeit ist auf die Namensforschung verwandt worden. Abgesehen von einem Artikel über Rimmon-Rammān von W. v. Baudissin, der das einschlägige Material in trefflicher Orientierung an die Hand gibt<sup>5</sup>, und einem Aufsatz M. J. Offords über die schon von Oppert vorgeschlagene Gleichsetzung von Nusku mit Nisrok<sup>6</sup> sind hier mehrere umfangliche Werke zu nennen. Die altbabylonischen Eigennamen der Chammurabi-Dynastie hat H. Ranke in einem ausgezeichneten Buche vereinigt, in dem die namenbildenden, Gottheiten bezeichnenden Elemente in verlässiger und übersichtlicher Weise

<sup>1</sup> *Lpz. Sem. St.* II, 2, S. 33 ff.

<sup>2</sup> S. *Beiträge zur alten Geschichte* (fortan im Anschluß an die Herausgeber als *Klio* zitiert) III, S. 333 ff.; dazu C. H. Becker in diesem *Archiv* VII, S. 276 und zuletzt *Sammlung F. Sarre*. Bearbeitet von Fr. Sarre mit epigraphischen Beiträgen von E. Mittwoch, Teil I (Berlin 1906), S. 4 und Taf. I.

<sup>3</sup> Zuletzt in der gewiß sehr interessanten, aber an gewagten Schlüssen und kühnen, meines Erachtens häufig unbewiesenen Einfällen überreichen zweiten Auflage seines *Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients, erste Hälfte* (I. v. Müller's *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, Bd. III, 1. Abt., 1. Hälfte, München 1904), S. 239, auf die nach der Vollendung des Buches noch zurückzukommen sein wird.

<sup>4</sup> *Keilinschriftliches zur Sphärenmusik?*: *Klio* IV, S. 256 ff.

<sup>5</sup> In Herzog-Haucks *Realencyklopädie*, 3. Aufl., Bd. XVII, S. 3 ff.

<sup>6</sup> In *Al-Machriq* 1905, S. 375 ff.

zusammengestellt sind.<sup>1</sup> Auch A. T. Clays treffliche Ausgaben von Dokumenten aus den Tempelarchiven zu Nippur<sup>2</sup> und die neue Folge seiner Veröffentlichung von Geschäftsurkunden aus der Zeit Darius' II.<sup>3</sup> enthalten wertvolle Untersuchungen und Zusammenstellungen über die dort enthaltenen theophoren Namen. Besonders umfassendes Material aber hat in langjähriger, ausdauernder Arbeit für die neubabylonische Zeit K. L. Tallqvist<sup>4</sup> gesammelt und durfte mit Recht die Hoffnung aussprechen, daß die „Einleitung“ zu seinem Werke „besonders Religionshistoriker interessieren wird“: ein eigenes Kapitel des Buches beschäftigt sich eingehend mit dem „religiösen Gehalt“ der babylonischen Personennamen, d. h. nicht nur derer, die die Bezeichnung einer Gottheit unter ihren Elementen enthalten, sondern auch solcher, in denen irgendwie „auf das Walten der Götter und auf das Verhältnis der Menschen zu den göttlichen Wesen Bezug“ genommen wird. Ein umfangreiches Spezialverzeichnis theophorer Personennamen und eine Liste von Tempelnamen erhöhen die Brauchbarkeit dieser grundlegenden Arbeit. — Über den Namen des berühmten Tempels des Mondgottes in Ur hat M. Jastrow eine längere Untersuchung geführt<sup>5</sup>, über die Bezeich-

<sup>1</sup> *Early Babylonian personal names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty (B. C. 2000)*. Philadelphia 1906; s. besonders p. 197 ff.

<sup>2</sup> *Documents from the Temple Archives of Nippur*, Vols. XIV und XV. von *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, Series A: Cuneiform Texts*. Edited by H. V. Hilprecht. Philadelphia 1906. Vgl. besonders Bd. XIV, p. 59 f.; Bd. XV, p. 54 ff. — R. J. Laus vorzügliche Bearbeitung ähnlicher Tempelurkunden aus Tello erreicht mich kurz vor Abschluß dieses Berichts: *Old Babylonian temple records*, Vol. III der *Columbia University Oriental Studies*. New York 1906.

<sup>3</sup> *Business Documents of Murashû Sons of Nippur dated in the reign of Darius II. (424—404 B. C.)*, Vol. X derselben *Expedition*. Philadelphia 1904. Vgl. besonders p. 70 f.

<sup>4</sup> *Neubabylonisches Namenbuch zu den Geschäftsurkunden aus der Zeit des Šamašsumukin bis Xerxes: Acta Societatis scientiarum Fennicae*, t. XXXII, no. 2. Helsingfors 1905. <sup>5</sup> ZA XIX, S. 135 ff.

nungen der Gottheiten des elamitischen Pantheons H. de Genouillac eine nützliche Studie beige-steuert.<sup>1</sup>

Zur kultischen bzw. magischen Literatur ist auch an dieser Stelle eine Erwähnung der trefflichen Arbeit Fr. Küchlers<sup>2</sup> geboten, in der zum erstenmal Keilschrifttexte medizinischen Inhalts in wissenschaftlicher Weise veröffentlicht, übersetzt und kommentiert werden. Schon der Umstand, daß die aus diesen ersichtliche babylonisch-assyrische Therapie auf Schritt und Tritt von Beschwörungen durchsetzt ist, genügt, um das Interesse des Religionshistorikers zu fesseln. Küchler selbst<sup>3</sup> hat mit Recht auch darauf hingewiesen, daß gerade diese medizinischen Inschriften das grassierende astral-mythologische „System“ in keiner Weise stützen. Eher dürften wohl in solchen Texten Trümmer einer untergegangenen Naturreligion in Spuren fortleben. — In diesem Zusammenhang ist ferner H. Zimmerns umsichtige Erörterung der Ausdrücke „Öffnen des Mundes“ und „Waschen des Mundes“ zu nennen, in denen der Verfasser vom Priester an einzuweihenden Götterbildern vorgenommene Kulthandlungen bzw. Reinigungszeremonien erblickt, die später mit veränderter Funktion, als eine Parallele zum christlichen Abendmahl, in den Kultus der Mandäer übergegangen sein sollen.<sup>4</sup> — Die Reinigungskulte verschiedener Art und die Abwehr böser Geister hat auch J. Morgenstern zum Gegenstand einer gründlich gearbeiteten

<sup>1</sup> *Les Dieux de l'Elam*, in den *Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, Vol. XXVII. Paris 1905.

<sup>2</sup> *Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin: Assyriologische Bibliothek XVIII*. Leipzig 1904.

<sup>3</sup> In der Vorrede (S. VIII.) zu seiner auch für assyriologische Leser wertvollen Schrift *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit*. Tübingen 1906.

<sup>4</sup> *Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehṭā und Mambūhā der Mandäer*, in *Orientalische Studien* Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von C. Bezold (Gießen 1906), Bd. II, S. 959 ff. Vgl. dieses *Archiv* IX, S. 520 ff.

und in mancher Hinsicht interessanten Monographie gemacht.<sup>1</sup> — Das Vorkommen des Bockes als Versöhnungsofertieres verteidigt gegen Fossey unter Berufung auf eine hier zum erstenmal übersetzte, rein sumerisch abgefaßte Inschrift, K. 138, J. D. Prince.<sup>2</sup> — Hungers in unserem letzten Bericht (Bd. VII, S. 197) gewürdigte Studien über babylonische Ölwahrsagung sind durch G. Quincke von kompetentester Seite naturwissenschaftlich beleuchtet<sup>3</sup> und philologisch von B. Meißner in einigen Punkten ergänzt worden.<sup>4</sup> — Auch die Bedeutung des in unserem Vorbericht (Bd. VII, S. 195) erwähnten „mythologisch-magischen“ Textes über den „Wurm“ hat Meißner zuerst richtig erkannt.<sup>5</sup> Die Rede des „Wurms“ vor Schamasch und Ea ist als „dreimal zu sprechende“ Beschwörung zu fassen, der „Wurm“ selbst als der „Zahnwurm“ oder Zahnschmerz, gegen den eine Mixtur aus Pflanzensubstanz und Öl, nach von Öfele<sup>6</sup> wahrscheinlich „von Bilsenkraut und Oxycedrusharz resp. -teer“ verordnet wird. — Im Bereich der epischen Literatur hat M. Jastrow den babylonischen Welterschöpfungsbericht auf die für diesen vorauszusetzenden Quellen geprüft<sup>7</sup> und P. Dhorme assyriologische Beiträge zu dem Thema „Mutter Erde“ gegeben.<sup>8</sup>

Eine Übersicht der Beiträge über Teile der babylonisch-assyrischen Literatur, in denen biblische Parallelen herangezogen wurden, führt uns auch in diesem Berichtjahre auf die reiche Literatur über das Gesetzbuch Chammurabis, die

<sup>1</sup> *The doctrine of Sin in the Babylonian religion: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 3.

<sup>2</sup> *Le bouc émissaire chez les Babyloniens. Extrait du Journal asiatique*, Juillet-Août 1903, p. 133 ff. Vgl. auch *Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XX, p. 173 ff.

<sup>3</sup> ZA XVIII, S. 223 ff.      <sup>4</sup> ZDMG 58, S. 247.

<sup>5</sup> In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1904, Heft 3, S. 40 ff. Unser letzter Bericht scheint Meißner unbekannt geblieben zu sein.

<sup>6</sup> ZA XVIII, S. 234 f.

<sup>7</sup> *On the composite character of the Babylonian Creation Story: Orientalische Studien Th. Nöldeke . . . gewidmet*, Bd. II, S. 969 ff.

<sup>8</sup> In diesem *Archiv* VIII, S. 550 ff.

hier nur in aller Kürze zu berühren ist. Außer einer brauchbaren und dabei sehr handlichen Neuausgabe des „Code“ von R. Fr. Harper<sup>1</sup>, der verbesserten und mit Transkription und Wörterbuch versehenen, nützlichen Übersetzung von H. Winckler<sup>2</sup> und der durch die juristische Darstellung interessanten Bearbeitung von J. Kohler und F. E. Peiser<sup>3</sup> sei nur noch auf S. Daiches' gründliche Untersuchung gleichzeitiger Rechtsurkunden<sup>4</sup>, auf B. Meißners ausgezeichneten Artikel „Theorie und Praxis im altbabylonischen Recht“<sup>5</sup> und auf D. H. Müllers Erörterungen zu einigen strittigen Punkten dieser Arbeit<sup>6</sup> verwiesen.

F. Perles' „Babylonisch-biblische“<sup>7</sup> und „Babylonisch-talmudische Glossen“<sup>8</sup> enthalten mancherlei brauchbare Vorschläge und Bemerkungen, sind aber sorgfältiger Nachprüfung zu empfehlen, die auch für A. Wünsches Abhandlung über Schöpfung und Sündenfall<sup>9</sup> angezeigt erscheint. — Die Abhängigkeit von Ezech. 14, 12—20 von dem babylonischen Sintflutbericht

<sup>1</sup> *The Code of Hammurabi King of Babylon about 2250 B. C.* Chicago und London 1904.

<sup>2</sup> *Die Gesetze Hammurabis in Umschrift und Übersetzung.* Leipzig 1904.

<sup>3</sup> *Hammurabi's Gesetz.* Band I: *Übersetzung, juristische Wieder-gabe, Erläuterung.* Leipzig 1904.

<sup>4</sup> *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie: Leipziger Semitistische Studien I, 2.* Leipzig 1903.

<sup>5</sup> In *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1905, Heft 4, S. 25 ff. Vgl. auch die populäre Schrift Meißners: *Aus dem altbabylonischen Recht: Der alte Orient VII*, Heft 1. Leipzig 1905.

<sup>6</sup> In den *Sitzungsberichten der Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* Bd. CLIII, Abt. 3, S. 19 ff. und Bd. CLIV, Abt. 3, S. 1 ff.

<sup>7</sup> In der *Orientalistischen Litteratur-Zeitung VIII*, Spp. 125 ff., 179 ff.

<sup>8</sup> Ebd. Spp. 335 ff., 381 ff.

<sup>9</sup> *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschrift-Literatur.* Leipzig 1906. — Des gleichen Verfassers Schriften: *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, und *Salomos Thron und Hippodrom Abbilder des babylonischen Himmelsbildes*, Leipzig 1906, habe ich bisher nicht zu Gesicht bekommen.

sucht S. Daiches wahrscheinlich zu machen.<sup>1</sup> — Auch die von gründlichen Kenntnissen und vorurteilsfreiem Blick zeugende, in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin gehaltene Antrittsvorlesung A. S. Yahudas<sup>2</sup>, die zu rascher Orientierung wohlgeeignete Materialsammlung J. Nikels<sup>3</sup>, der inhaltreiche Berliner Vortrag E. Sellins<sup>4</sup> und die populäre Schrift St. Langdons<sup>5</sup> sind hier zu nennen. Als Probe aus einer von A. T. Clay vorbereiteten Arbeit ähnlichen Inhalts erschien kurz vor dem Abschluß dieses Berichts ein Artikel über die babylonische Schöpfungssage.<sup>6</sup>

Die Babel-Bibel-Flut als solche verläuft sich sachte. In einer Auseinandersetzung mit seinen Gegnern nebst Vorschlägen zu einer Zurechtmachung des Alten Testaments für die Schule, die außerhalb des Rahmens unserer Berichterstattung liegen, verspricht Frdr. Delitzsch<sup>7</sup> u. a. eine „befriedigende und durchaus einwandfreie“ Erklärung des Namens Mose „durch ganz analoge babylonische Namen“ (S. 21), berührt aufs neue das Sabbatproblem (S. 27f.) und bescheidet sich, abgesehen davon und von den „Urgeschichten“, mit der Aufzeigung von „Parallelen“ zwischen Babel und Bibel, in dem Grade, daß ihm „die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Bibel von Babel total gleichgültig ist“ (S. 30). Der „Schluß-

<sup>1</sup> *Ezechiel and the Babylonian account of the Deluge*, reprinted from the *Jewish Quarterly Review*, April, 1905.

<sup>2</sup> *Die biblische Exegese in ihren Beziehungen zur semitischen Philologie*. Separatabdruck aus dem 24. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Berlin 1906.

<sup>3</sup> *Genesis und Keilschriftforschung. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte*. Freiburg i. B. 1903.

<sup>4</sup> *Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels*. Leipzig 1905.

<sup>5</sup> *Lectures on Babylonia and Palestine*. Paris 1906.

<sup>6</sup> *The Babylonian Story of the Creation*, in der *Sunday School Times* vom 22. Dez. 1906, p. 740.

<sup>7</sup> *Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick*. Stuttgart 1904.

vortrag“ desselben Gelehrten<sup>1</sup> enthält u. a. eine dankenswerte Beleuchtung der sumerischen Kultur und eine kurzgefaßte Besprechung der sittlich-religiösen Anschauungen der Babylonier und Assyrer nebst Übersetzungsproben aus ihren Psalmen. — Für die noch immer recht ansehnliche Zahl der Schriften, die sich an diesen und die früheren Vorträge Delitzschs angeschlossen haben, darf auch im jetzigen Bericht auf die sachlich gehaltenen, durch Fachkenntnis und Ruhe ausgezeichneten Besprechungen der einzelnen Beiträge von Fr. Kückler verwiesen werden.<sup>2</sup>

Das astral-mythologische System H. Wincklers nähert sich, wenn nicht alles trägt, dem Höhepunkt seiner Entwicklung. Die zahlreichen öffentlichen Kundgebungen<sup>3</sup>, die die Ausbildung dieses Systems betreffen, tragen zum Teil ausgesprochen polemischen Charakter, sind reich an Wiederholungen, dazu nicht selten durch überflüssiges Beiwerk rein persönlicher Natur belastet und stehen durch eine, wie es scheint, unvermeidliche Werbesucht in schroffem Gegensatz zu den seinerzeitigen, vornehm gehaltenen Ausführungen Wellhausens. In ungewöhnlich klarer Weise entwickelt Winckler seine Anschauungen in seiner neuesten Schrift.<sup>4</sup> Danach liegt — wie er annehmen zu müssen

<sup>1</sup> *Babel und Bibel. Dritter (Schluß-)Vortrag.* Stuttgart 1905. Auf die meines Erachtens sehr glückliche Deutung (S. 61) des von mir 1887 für einen Schiffergott gehaltenen „westländischen“ *Malakum* als Wiedergabe eines kanaänischen *Mäläch* „Entscheider, König“ sei hier besonders aufmerksam gemacht.

<sup>2</sup> *Die Christliche Welt* 1904, Nrr. 3, 13, 27; 1905, Nrr. 19 und 47.

<sup>3</sup> Kritiken über Fr. Bolls *Sphaera*, in der *Orientalistischen Literaturzeitung* 1904, Nr. 2, Sp. 55 ff.; Nr. 3, Sp. 93 ff. und über P. Ehrenreichs *Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker*, ebd. 1906, Nr. 8, Sp. 447 ff.; Nr. 9, Sp. 488 ff. — *Der alte Orient und die Geschichtsforschung*, in den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1906, Heft 1. — Die beiden Schriften *Die Weltanschauung des alten Orients* (Leipzig 1904) und *Der alte Orient und die Bibel* (Leipzig 1905) sind mir nicht zugänglich geworden.

<sup>4</sup> *Religionsgeschichte und geschichtlicher Orient. Eine Prüfung der Voraussetzungen der „religionsgeschichtlichen“ Betrachtung des Alten Testaments und der Wellhausen'schen Schule.* Leipzig 1906.

glaubt — „eine gemeinsame Urlehre allen Mythologien zugrunde. Diese ist schon fertig ausgebildet da, wo unsere Kenntnis der Geschichte der Menschheit beginnt: im ältesten Babylonien und Ägypten“ (S. 8). Diese babylonische, astrale Urquelle „kennt man überall, wo Kulturvölker das erlernte astrale Gut, die Lehre vom Himmel weiter pflegen“ usw. (S. 13f.). . . . „Es gibt keine Beduinen- und keine Bauernreligion in dem Sinne, daß die betreffende Lehre aus den Köpfen der Beduinen und Bauern heraus selbständig entstanden wäre, ohne von der alten, wissenschaftlichen Lehre, dem Erzeugnis einer langen, geschichtlichen Kulturentwicklung, auszugehen und beeinflußt zu werden . . . Es hat nie und nirgends auf der Welt eine andere Lehre und Religion gegeben“ (S. 21). Es wird zugegeben werden, daß von dieser Auffassung aus der naheliegendste — von Winckler noch nicht gezogene — Schluß dazu führt, als die Träger dieser „Urlehre“ ein erstes, im Orient entstandenes, oberhalb der Stufe von Beduinen und Bauern stehendes, Menschenpaar anzunehmen, dessen astral-religiöse Konzeption den Keim zu allen im Laufe der Jahrtausende an allen Orten der Erde entwickelten Religionen trug! Vielleicht tragen solche Schlüsse dazu bei, die Reaktion gegen den Panbabylonismus zu zeitigen. Freilich stellt sich Winckler zunächst die Aufgabe, das Wesen jener uralten, überall feststellbaren einheitlichen Weltanschauung zu bestimmen, „ehe wir über ihre Entstehung Vermutungen aufstellen können“ (S. 29). Ich glaube aber, das Objekt der Betrachtung verhält sich hier ebenso zu seinem Wesen und seiner Entstehung wie etwa die mittelalterliche Hexe oder das Gespenst.

Daß schließlich nach dem oben Gesagten das astral-mythologische System auch mit der Annahme einer offenbarten, im Alten Testament niedergelegten göttlichen Lehre in Einklang zu bringen ist, lehrt A. Jeremias' mit zahlreichen guten Illustrationen geschmücktes Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde, von dem in anderthalb Jahren zwei Auflagen

erschieden sind.<sup>1</sup> Als Materialsammlung, aber auch nur als solche, werden kritische Leser dieses Werk vielfach brauchbar finden und dem Verfasser für seine redlichen Bemühungen den Dank nicht vorenthalten. Als Beweismittel für die Anwendbarkeit von Wincklers System dagegen halte ich das Buch für verfehlt. Es ist bezeichnend, daß der Verfasser die astralmythologischen Abschnitte in der zweiten Auflage in Sternchen eingeschlossen hat, die „Lesern, die sich mit der Neuerung noch nicht befreunden können, bei der Lektüre als Signal zum Überschlagen dienen“ mögen; von solchen Sternchen wäre noch ein Vielfaches dringend erwünscht. — Aus demselben Gedankenkreis wie seine assyriologischen Erörterungen zum Alten sind auch A. Jeremias' Beiträge zum Neuen Testament<sup>2</sup> entstanden, die im übrigen darauf abzielen, „durch positiven Aufbau der Auflösung des Christentums in religionsgeschichtlichen Synkretismus entgegenzutreten“. Es würde unseren Raum weit überschreiten, wollten wir auch nur in den Hauptpunkten unseren Dissens von dem hier Gebotenen äußern. Es muß genügen, nur die ersten Worte des ersten Kapitels kritisch zu beleuchten: „Die Lehre von den Weltzeitaltern, die von Babylonien aus durch die ganze Welt gewandert ist, . . .“: möchte doch der Verfasser oder sonst ein Assyriologe auch nur eine einzige Stelle in den bis jetzt bekannten Keilinschriften beibringen, an der eine Lehre von Weltzeitaltern unzweideutig zum Ausdruck kommt, eine Stelle, aus der mit anderen Worten nachzuweisen wäre, daß die altbabylonischen Priester Kenntnis von der Präzession des Jahres gehabt haben! — D. Nielsens Arbeit über die Mondreligion<sup>3</sup> hat schon im letzten Berichte Schwallys<sup>4</sup> eine geziemende Würdigung erfahren. Dazu mag

---

<sup>1</sup> *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1904. Zweite neu bearbeitete Auflage. Leipzig 1906.

<sup>2</sup> *Babylonisches im Neuen Testament*. Leipzig 1905.

<sup>3</sup> *Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung*. Straßburg 1904. <sup>4</sup> In diesem *Archiv* IX, S. 506 f.

hier wenigstens ein Protest gegen assyriologische Bemerkungen wie die S. 166f. erhoben werden, die von Mose empfangenen und zum israelitischen Lager verbrachten steinernen Gesetzestafeln seien „leicht zerbrechliche Backsteintafeln“ gewesen. Wenn Nielsen zu diesen angeblichen Vorgängen am Sinai zudem an „Tempelbibliotheken“ aus den babylonischen Heiligtümern erinnert, so kann ich dies nicht anders denn als assyriologischen Dilettantismus schlimmster Art bezeichnen.

Ganz andere und sehr ernste Gedanken erweckt das jüngst erschienene umfangreiche Werk von P. Jensen über das Gilgamesch-Epos, von dem zunächst die erste Hälfte vorliegt.<sup>1</sup> Mit dieser breit angelegten Arbeit bezweckt der Verfasser nichts Geringeres, als eine große Anzahl von Berichten des Alten Testaments, die er sämtlich als Sagen auffaßt, ferner aber auch die Erzählungen vom Leben Jesu und verwandte, gleichfalls ins Bereich der Legende verwiesene Stücke des Neuen Testaments und (in dem in Aussicht genommenen zweiten Bande) eine Menge griechischer Sagen, vor allem die Odyssee in direkten Zusammenhang mit dem Gilgamesch-Epos zu bringen, und zwar in der Weise, daß alle diese Sagen einen nachweisbaren Reflex des babylonischen Epos enthalten, bzw. ihre Helden, wie Mose und Aaron, Abraham, Isaak und Elieser, Josua und Eleasar und eine Menge anderer Gestalten des Alten Testaments, aber auch Johannes und Jesus den Hauptpersonen jenes Epos, Gilgamesch, Xisuthros und Eabani bzw. Chumbaba entsprechen sollen. In der Parallelsetzung ganzer Gruppen von Sagenelementen und in ihrer Aufeinanderfolge glaubt Jensen den endgültigen Beweis für die Richtigkeit seiner Aufstellungen gefunden zu haben. Die fundamentale Wichtigkeit dieses Werkes aus der Feder eines Gelehrten, dessen philologisch-assyriologische Studien über alle Zweifel erhaben

<sup>1</sup> *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*. Erster Band: *Die Ursprünge der alttestamentlichen Patriarchen-, Propheten- und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage*. Straßburg 1906.

sind, und dem wir selbst die erste und einzige wissenschaftliche Transkription, Übersetzung und Erklärung gerade des gesamten Gilgamesch-Epos, soweit es bisher bekannt ist, verdanken, leuchtet auf den ersten Blick ein. Philologen und Theologen werden deshalb die hier als Grundlage für alle weiteren Deduktionen gegebene „Paraphrase des Textes“ des Epos gleich dankbar begrüßen. Eine Kritik des Hauptinhalts und der Ergebnisse des Werkes wird aber zunächst nicht leicht zu schreiben sein und erforderte ein Buch von fast der gleichen Stärke, zumal der Verfasser seine Leser „auf's inständigste darum bittet“, „niemals Einzelnes für sich, statt des Ganzen, auf sich wirken zu lassen“. Ich gestehe aufrichtig, daß ich vorläufig von allen kritischen Bemerkungen zu dem Werke gern abgesehen hätte, und zwar aus mehreren Gründen. Zunächst ist nur ein Teil des Ganzen erschienen, und der Leser wird nicht ganz selten auf Bd. II verwiesen, u. a. auf ein diesem bezuggebendes Kapitel über „Mythus und Geschichte“, aus dem hoffentlich klar hervorgehen wird, in welcher Weise sich Jensen die Beeinflussung alttestamentlicher und anderer Sagen durch das Gilgamesch-Epos gedacht hat, ob auf literarischem Wege oder durch mündliche Tradition oder durch Übernahme und Weiterbildung von „Motiven“, die dem babylonischen Epos zugrunde liegen. Und außerdem war es mir bisher unmöglich, von dem über tausend Seiten starken Bande, der erst während der Niederschrift dieses Berichtes erschienen ist, alle Blätter genau zu lesen, geschweige denn eingehend zu studieren. Da aber das Buch in kürzester Frist nach seinem Erscheinen durch eine längere Anzeige „in der Hauptsache“ die rückhaltslose Zustimmung eines Assyriologen wie H. Zimmern<sup>1</sup> erfahren hat und auch dieser betont, daß „kein Forscher, der durch sein Arbeitsgebiet verpflichtet ist, zu dem Buche Stellung zu nehmen, ohne Gefährdung seiner wissenschaftlichen

<sup>1</sup> Im *Literarischen Zentralblatt* 1906, Nr. 50, Sp. 1712 ff.

Reputation sich dieser Pflicht wird entziehen dürfen“, so bekenne ich freimütig, daß ich den Schlußfolgerungen, die der Verfasser aus seiner Sagenvergleichung zieht, nicht zu folgen vermag. Daß das Gilgamesch-Epos „in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahres und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde bietet“ (S. 109), hat Jensen allerdings äußerst wahrscheinlich zu machen vermocht. Seine weiteren Folgerungen aber können in erster Linie nur die Überzeugung hervorrufen, daß innerhalb des Alten Testaments mehr Sagenentlehnungen anzunehmen sind, als man bisher geglaubt hat. Im übrigen sind dagegen meines Erachtens die tatsächlichen Parallelen, die er aufzuzeigen sucht, nicht so fest begründet, als es zunächst den Anschein haben möchte. Die unermüdliche Sucht nach solchen Parallelen tritt oft durch die aller Kühnsten Aufstellungen eines Tertium comparationis zwischen vermeintlich gleichlaufenden Zügen hervor und wird vielleicht durch nichts besser, aber auch betrübender illustriert als durch die Sätze des Verfassers (S. 131): „Ich kann doch Nichts dafür, daß die babylonische Sage auf dem israelitischen Boden der Moses-Sage so sehr zusammengeschrumpft, verkrüppelt und verstümmelt ist, und ich kann doch das Beweismaterial nicht erdrückender machen, als es bei einem ersten Vorstoß zu sein scheint.“ Was mich bei aller sonstigen Vorurteilsfreiheit außer dem erwähnten Gebrauch des Tertium comparationis abhält, dem Verfasser auf seinen Pfaden zu folgen, sind hauptsächlich die nachstehenden Gründe, für die ich mir hier Beispiele zu geben des Raumes halber versagen muß: Jensen hat nicht berücksichtigt, daß das Gilgamesch-Epos nachweisbar nur lückenhaft erhalten ist und durch neue Funde in für seine Deduktionen nicht unwesentlichen Punkten motiviert werden kann. Er zieht außer dem Epos auch noch andere Keilschrifttexte in das Bereich seiner Untersuchungen, deren Verhältnis zu ersterem in keiner Weise klar liegt. Er gibt zwar in der Textparaphrase des Epos

und in den auf diese folgenden beiden „Anhängen“ über „die sieben babylonischen Plagen vor der Sintflut“ und den „Babylonier Xisuthros“ in seiner gewissenhaften und gründlichen Weise an, welche Lesungen, Zusammenstellungen (z. B. der „Plagen“) und Identifizierungen noch teilweise oder ganz unsicher sind, behandelt aber in der Folge — selbstverständlich in ehrlichster Überzeugung und Absicht — das jeweils von ihm als relativ Sicherstes Ausgewählte als absolut feststehend und beweiskräftig. Er operiert mit lautlichen Anklängen oder Deckungen von Eigennamen, soweit sie seinen Zielen günstig erscheinen, ohne die überwiegende Anzahl der entsprechenden Diskrepanzen einer Gegenprobe zu unterziehen. Endlich und hauptsächlich: er bildet Schlußketten in der Weise, daß einer Person A (durch den Gang der Untersuchung — nach seiner Meinung — mit Notwendigkeit) mehrere Eigenschaften eines „Xisuthros“ (oder einer anderen Figur des Epos) beigegeben werden, daß dann ferner zwischen einer neuen Person B und dem erwähnten A Ähnlichkeiten oder Parallelen, und zwar anderer Natur als die erwähnten Eigenschaften, aufgezeigt werden und dadurch auch B — zu einem „Xisuthros“ gestempelt wird; daran anknüpfend dann eine weitere Person C usf. — Eine Äußerung über die Verwertung der Textkritik des Alten und Neuen Testaments liegt außerhalb des Rahmens dieses Berichtes. Aber schon das Vorstehende wird vielleicht genügen darzutun, daß auch die assyriologischen Fachvertreter, die sonst gewiß seit mehr denn zwei Jahrzehnten am meisten Grund haben, Jensens ungewöhnlichen Scharfsinn anzuerkennen, seiner neuesten Arbeit ohne eingehendste Kritik nicht werden gegenüberreten dürfen.

---

## 2 Melanesien 1903/04

Von W. Foy in Köln

### Inseln der Torresstraße

Als Brücke zwischen Australien und Neuguinea sind die Inseln der Torresstraße für viele ethnologische Fragen von höchster Bedeutung. Hier dürfen wir die Zwischenglieder erwarten, die die primitive australische Kultur mit der schon bedeutend weiter entwickelten Neuguineas verbindet, vorausgesetzt, daß Australien wirklich — wie Schötensack und Klaatsch wahrscheinlich mit Recht annehmen — als Wiege der Menschheit und ihrer Kultur zu betrachten ist. Das gilt auch für das religiöse Gebiet, da Australien gerade im Zauber- und Seelenglauben die primitivsten Formen bewahrt hat. Bei dieser Bedeutung der genannten Inseln für die Ethnologie im allgemeinen und für die Religionswissenschaft im besonderen ist es mit großer Freude zu begrüßen, daß ihr Volkstum noch in letzter Stunde durch die Veröffentlichungen der Resultate einer eignen im Jahre 1898/99 unternommenen Expedition, an deren Spitze der auf demselben Gebiete bereits hervorragend tätig gewesene *A. C. Haddon* gestanden hat, dauernd festgelegt wird. Gleichwohl ist schon jetzt vieles durch den Einfluß von Perlfischern und Missionaren unrettbar verloren gegangen. Das Werk, um das es sich hier handelt, sind die *Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits*, von denen hier zunächst der V. Band in Frage kommt, betitelt: *Sociology, Magic and Religion of the Western Islanders*.<sup>1</sup> Ein Teil seines Inhalts ist uns zwar schon durch frühere

<sup>1</sup> Edited by A. C. Haddon. Cambridge 1904 XII und 378 Seiten 4°. 22 Tafeln, 84 Textillustrationen und 3 Karten.

Arbeiten Haddons bekannt<sup>1</sup>, aber hier tritt uns alles in ausführlicher, ergänzter und vertiefter Form entgegen, nicht zum geringsten Teile durch die Mitarbeit von *W. H. R. Rivers*, *C. G. Seligman* und *A. H. Wilkin*; außerdem hat das Werk durch Verarbeiten aller älteren Publikationen den Charakter eines Kompendiums erhalten. Wie schon der Titel des vorliegenden Bandes besagt, bezieht er sich in erster Linie auf die westliche Inselgruppe, namentlich auf Mabuiag, ferner auf Badu, Moa, Nagir, Keriri, Muralug im Süden, auf Tutu und Yam im Osten, auf Boigu, Dauan und Saibai im Norden an der Küste Neuguineas, aber auch die benachbarten Teile Australiens und Neuguineas selbst sind zum Vergleiche herangezogen worden.

Den Anfang des Bandes macht eine große Sammlung von 'Folk-Tales' S. 9—120, die, ganz abgesehen von ihrem mythologischen Gehalte, schon deshalb außerordentliche Wichtigkeit besitzen, weil sie noch das Volksleben der alten Zeit getreu widerspiegeln. Ihre Einteilung in 'Nature Myths', 'Culture Myths', 'Totem Myths', 'Spirit Myths', 'Tales about Dogais [i. e. weibliche Kobolde, vgl. S. 353 f.]', 'Narratives about People', 'Comic Tales' ist wenig glücklich zu nennen, da mancherlei Zusammengehöriges (wie z. B. die Dögai-Geschichten) auseinandergerissen ist und ganz nebensächliche Züge zum Einteilungsprinzip erhoben sind. Unzweifelhaft steckt ein großer Teil alter Naturmythologie in den 'Culture Myths', 'Totem Myths' und 'Spirit Myths'. So z. B. haben wir in der Geschichte von Mutuk (S. 89 ff.) die erst von Frobenius richtig gedeutete Mythe des Sonnengottes, der von einem großen Fisch (hier ist es ein Hai) verschluckt wird, nach dessen Stranden ihn von innen aufschneidet und wieder herauskommt, dabei aber entdeckt, daß

<sup>1</sup> *The Ethnography of the Western Tribe of Torres Straits*, Journ. of the Anthropolog. Institute of Great Britain and Ireland XIX (1889), S. 297—440 mit Pl. VII—X. *Legends from Torres Straits*, Folklore I (1890), S. 47—81, 172—198. *The secular and ceremonial dances of Torres Straits*, Internat. Archiv f. Ethnographie VI (1893), S. 131—162 mit Pl. XI—XIV. *Head hunters, black, white, and brown* (London 1901), S. 95—194.

alle seine Haare ausgefallen sind.<sup>1</sup> Auch das daran sich anschließende Besteigen eines über ein Wasserloch hängenden Baumes ist in dieser Verbindung nicht ohne Bedeutung, da man sich den Sonnenhelden vielfach an einem Baume empor-klimmend denkt. Nicht weniger gehört Sida, 'the bestower of vegetable food', zur Sonnenmythologie, über den uns Geschichten von Mabuia, Saibai und sogar von Kiwai an der Mündung des Flyflusses vorliegen (S. 28 ff.). Die eine Geschichte läßt ihn als Fregattvogel auftreten (die Vorstellung von der Sonne als Vogel ist ja bekannt) und erzählt, wie unmittelbar nach der Begattung eines jungen Mädchens (ursprünglich wohl der Erde) durch ihn die Vegetation hervorsprießt; wie er zur Zeit des Sonnenunterganges getötet, sein Leichnam darauf in einem großen Boot ausgesetzt und mit einer Matte zugedeckt wird (es ist dies eine besondere Form der Aussetzungsmythe, wie wir sie aus Frobenius' „Zeitalter des Sonnengottes“ nicht kennen); weiterhin wird erzählt, wie er schließlich von zwei mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen (sicherlich Erde und Himmel) in dem angetriebenen Boot entdeckt und ins Feuer geworfen wird, aus dem dann ein junger Mann hervorkommt, und wie die Frauen ihn mit den Worten begrüßen: „Du bist eben geboren“ (die Sonne kommt ja in der Glut der Morgenröte zur Welt); wie er dann die beiden Frauen durch einen Hieb voneinander trennt, so daß sie sich das erste Mal sehen (erst durch die aufgehende Sonne werden ja Himmel und Erde, zuvor in gemeinsames Dunkel gehüllt, voneinander geschieden); wie er dann als Geist (die Sonne ist ja der erste Tote) von dannen läuft, wie sich die Erde vor ihm öffnet und über dem sich Hineinstürzenden wiederum schließt (ein Bild des Sonnenuntergangs). In einer anderen Geschichte von Sida benutzt er den Fregattvogel gewissermaßen nur als Vehikel („he got inside *waumer*“), geht dann in eine kleine *wi*-Muschel ein, wird von

<sup>1</sup> Vgl. L. Frobenius *Das Zeitalter des Sonnengottes* Bd. I (1904), speziell S. 62. Siehe auch schon *Weltanschauung der Naturvölker* (1898), S. 189.

einer der mit den Rücken zusammengewachsenen Frauen verzehrt (Sonnenuntergang), darauf von ihr wieder geboren (Sonnenaufgang), wächst rasch zum Mann empor und trennt später seine Mütter voneinander<sup>1</sup>; weiterhin setzt er sich auf die Spitze eines Baumes, der, wie ähnlich in einer Sonnenmythe von den Banks-Inseln<sup>2</sup>, sofort zu wachsen beginnt und sich über das Meer biegt von einer Insel zur andern; schließlich stirbt Sida, indem er sich in ein Wasserloch stürzt (nach Preuß<sup>3</sup> würde es sich um das Wasserloch der als Wasser vorgestellten Abendröte handeln). Ebenso wie Mutuk und Sida, ist auch Kwoiam, der eine ganz besondere Rolle im Totemismus von Mabuiag spielt, eine mythologische Gestalt seinen wesentlichen Zügen nach (vgl. S. 67 ff., S. 367 ff.). Zwei heilige Gegenstände (*kutibu* und *giribu*), die den beiden Clangruppen der Insel als Totem dienen und auf Kriegszügen von zwei Vorkämpfern getragen werden (S. 298, 372), werden auf ihn als Verfertiger zurückgeführt; diese Gegenstände haben aber Mondsichelgestalt, ja es heißt sogar von ihnen, daß sie von ihm zur Neumondszeit in Nachahmung des Mondes geschnitzt worden sind (S. 70 f.), also den Mond darstellen sollen; er trägt sie an der Oberlippe und auf der Brust, sie scheinen im Dunkeln wie Flammen (S. 74 f.), ja sie werden sogar als seine Augen angesehen, *giribu* als 'the eye in front', *kutibu* als 'the eye at the back' (S. 80): all das weist auf einen Naturgott hin. Und weiter: die Mondsichel, die ihm, als er im Kampfe gegen die Moa-Leute gefallen ist, vom Rücken fortgenommen wird (S. 79) und die wir mit dem 'eye at the back' (*kutibu*, sonst an der Oberlippe getragen) identifizieren dürfen, ist zweifellos die letzte Sichel des abnehmenden Mondes, während derjenige

<sup>1</sup> Diese besondere Form der Jungfraumuttermythe scheint mir für ihre ganze Beurteilung ausschlaggebend zu sein, was zu L. Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 223 ff. zu beachten ist.

<sup>2</sup> Vgl. L. Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I, S. 238 ff.

<sup>3</sup> *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Jahrg. 1905, S. 361—380 (vgl. besonders S. 364, 375).

Schmuck, den er auf der Brust trägt und der, da er auf dem Bauche liegt, verdeckt und nicht gesehen wird, jedenfalls die erste Sichel des neuen Mondes repräsentiert.<sup>1</sup> Unklar bleibt nur etwas die Geschichte von der Anfertigung der beiden Schmuckstücke (S. 70f.) und die Rolle, die gerade die Moa-Leute beim Tode des Naturgottes spielen. Keinesfalls kann aber von einer geschichtlichen Persönlichkeit bei Kwoiam die Rede sein (was gegen S. 79 unten zu bemerken ist). Daß es sich hier um einen Naturgott handelt, folgt übrigens auch noch aus anderen Zügen der Sage und des Kultus. Togai, einer seiner Oheime, erzeugt durch bloßes Aufstampfen auf den Erdboden Erdbeben, Donner, Blitze und Regen (S. 70): da haben wir einen deutlichen Gewittergott; sollte da der Neffe kein Naturgott sein? Ferner wird nicht nur der durch die sichelförmige Embleme repräsentierte Mond als Totem betrachtet (genau so wie z. B. bei den Arunta-Stämmen Zentralaustraliens die Sonne, der Abendstern u. dgl.), sondern auch Kwoiam selbst (S. 80, 367), und zwar gilt er auf Muralug als Totem jedes einzelnen Insulaners trotz ihrer verschiedenen Clantotems, ähnlich wie bei den religiösen Zeremonien der Australier die Sonne oder der Sonnengott zu sämtlichen Totems in Beziehung gesetzt wird (siehe hier Bd. 8, S. 530, 542). Daraus folgt, daß seine Naturgrundlage eine gleiche allumfassende Bedeutung gehabt haben muß. Da nun der Mond sein Auge ist und er demnach kein Sonnengott sein kann, so liegt ein Mondgott am nächsten. Dazu würde stimmen, daß Kwoiam nach der Sage von Australien stammt (S. 81), d. h. doch wohl als australische Götterschöpfung zu betrachten ist, zumal auch auf dem australischen Festlande bei Cape York von ihm die Rede sein soll (S. 82). Dies würde deshalb zu unserer Auffassung von Kwoiam als Mond- und nicht als

<sup>1</sup> Zwei sichelförmige Schmuckstücke werden auch in der Sage von Waiait erwähnt (S. 49). Wichtig für die Feststellung der Naturgrundlage dieser Sagengestalt ist noch das S. 252 Anm. 2 Vermerkte.

Sonnengott stimmen, weil gerade in Nord-Queensland vielfach der Mond als Mann und als Schöpfer der ersten Menschen, die Sonne dagegen als Frau fungiert (vgl. hier Bd. 8, S. 544). Wie dort, so würde auch in unserem Falle der Mond ganz die sonst von der Sonnenmythologie her bekannte Rolle übernommen haben, und so erklärt sich wohl auch seine nahe Verbindung mit Krieg und Schädelkult (S. 368f.). Wie man anderwärts glaubt, daß die Sonne mit ihren Strahlen die Menschen speert (vgl. hier Bd. 8, S. 539), so tritt hier der Mond als Schutzpatron der in die Schlacht Ziehenden auf und vernichtet die Feinde. Und wie die Sonne weit verbreitet als Führer der Totenseelen gilt, so waren auf Pulu, der heiligen Insel der Mabuiag-Leute, die Schädel der hervorragenden Toten und Erschlagenen mit dem Emblem Kwoiams zusammen in einem Korb vereinigt (S. 369). Ja, bei den Totentänzen tragen sogar die Repräsentanten der jüngst Verstorbenen ein solches Mondemblem im Munde (S. 253), damit die enge Zugehörigkeit der Totengeister zum Monde dokumentierend.<sup>1</sup> Außer dem Mondemblem enthielt der Korb mit den Schädeln auch noch einen sternförmigen Keulenstein (*gworabatut*, S. 369), und zwar scheint er den Eingeborenen als Repräsentation der Waffe Kwoiams gegolten zu haben (vgl. S. 79, 309): ich vermute jedoch eine alte längst verwischte Beziehung zur Sonne, dem ersten gestorbenen Wesen und mächtigsten Totengeist, oder auch zu den Sternen, den himmlischen Verkörperungen der Totenseelen (vgl. hier Bd. 8, S. 539, 545), die auch in den Sternmythen der Torres-Straße die gleiche Rolle spielen (Reports S. 12—16, 68f., vgl. auch S. 354); nur so erklärt sich das synonym mit *gworabatut* gebrauchte *mari* (S. 369 Anm. 2), das sonst die 'Seele', den 'Totengeist' bezeichnet. Jedenfalls spricht auch dies für die oben gegebene Bedeutung der Mondemblemle. Da sich der Kult Kwoiams einst auf allen Inseln

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* S. 368 ff. (besonders S. 383).

der Torres-Straße fand (S. 367) und die Mondemblem Kwoiams weithin angetroffen werden (auf Moa S. 372, auf Muralug S. 373, auf Yam S. 374, auf Nagir S. 374 Anm. 2)<sup>1</sup>, so deutet das auf einen ausgebreiteten alten Mondkult in dieser Inselwelt hin.<sup>2</sup> Keinesfalls haben die Mondemblem etwas mit den Churingas der Zentralaustralier zu tun, wie Haddon und Wilkin S. 373 anzunehmen scheinen. Aus alledem ergibt sich, daß auf den Inseln der Torres-Straße eine reich entwickelte, wenn auch stark verblaßte Naturmythologie zu Hause ist bzw. gewesen ist, was jedoch in den „Reports“ nicht richtig erkannt ist und nicht gehörig hervorgekehrt erscheint. — Unter dem, was uns direkt als Naturmythen geboten wird, ist am interessantesten die Geschichte von dem Disput über die Frage, ob Sonne, Mond und Nacht nur eine und dieselbe Person oder verschiedene Dinge seien (S. 11f.): sie stammt von der Insel Dauan bei Saibai, wo sie 1893 aufgezeichnet wurde, und gibt Zeugnis von dem Widerstreit zweier verschiedener Weltanschauungen. Ein Zug, der durch alle Mythen hindurchgeht, ist die häufige Verknüpfung bestimmter Felsen und Steinblöcke mit den Ereignissen und Personen der Mythen (S. 3, 4, 17, 20, 21, 28, 37, 40, 59, 71 Anm., 75, 82): ganz denselben Charakter tragen die zentralaustralischen Geschichten aus der Vorzeit, und auch, daß Menschen zu Steinen werden (S. 17f., 20, 27, 40, 59), findet sich dort öfters, wie die Werke von Spencer und Gillen und von Howitt zeigen (vgl. über dieselben hier Bd. 8, S. 526ff.) Ein anderer Zug der Sagen in der Torres-Straße ist die häufige Herleitung von Tieren aus Menschenwesen (S. 17, 44, 45, 54, 69): das geschieht in Über-

<sup>1</sup> Z. T. sind diese Embleme mit zwei eingravierten Augen versehen (auf Muralug und Yam), z. T. bestehen sie aus drei besonderen Teilen, dem Monde, dem Augenpaar und einer angeblichen Wolkendarstellung (auf Nagir). Hier harrt noch manches der Erklärung.

<sup>2</sup> Daß dieser Mondkult einstmals in Melanesien viel weiter verbreitet gewesen ist, werde ich andernorts an der Hand von allerlei Mondsichelschmuck nachweisen.

einstimmung mit der durchgehenden Anschauung im nördlichsten Queensland, daß im Anfange der Schöpfung die Tiere 'black-fellows' waren (vgl. hier Bd. 8, S. 545). Ob aber Australien als Ausgangspunkt dieser Anschauung zu betrachten ist oder nicht vielmehr umgekehrt in Australien sich nördlicher Einfluß von Melanesien her geltend macht, soll dahingestellt bleiben.

Ein weiterer hier in Betracht kommender Abschnitt behandelt den Totemismus (S. 153—193, vgl. auch S. 363f.). Während die Totems (*augud*) auf den Inseln der Torres-Straße und in Daudai fast ausschließlich dem Tierreich entnommen sind, begegnen wir auf der großen Insel Kiwai an der Mündung des Flyflusses (Britisch-Neuguinea) hauptsächlich Pflanzentotems (vgl. S. 157). Beides steht im Gegensatze zum zentralaustralischen Totemismus, wo alle möglichen Totems vorkommen (vgl. hier Bd. 8, S. 527). Über den Mond als Gruppentotem haben wir schon oben berichtet. Auf den Inseln der Torres-Straße war es Brauch der Clan-Leute, eine geschnitzte Repräsentation ihres Totems oder irgendeinen Teil des Totemtieres (wie z. B. Hautschilde eines Krokodils) bei sich zu führen; in seltenen Fällen wurde das Totemzeichen auf den Körper selbst graviert, in Daudai (Festland von Neuguinea) und auf Kiwai wurde es den in den Kampf Ziehenden aufgemalt (S. 188f.). Eigenartig ist es, daß die Schlangenleute von Mabuiag zwei kleine Löcher an der Nasenspitze hatten, die augenscheinlich die Nasenlöcher der Schlange repräsentieren sollten (S. 168). Persönliches Eigentum wurde vielfach mit dem Totem des Besitzers ornamentiert (S. 158). Neben dem Haupttotem gab es noch Nebentotems, was auf besonderen sozialen Vorgängen beruhen muß (S. 159, 180ff.). Von der Insel Yam liegt der Totemismus in eigenartiger Entwicklung vor (S. 373—378): zwei Haupttotems (Krokodil und Hammerhai) haben sich gebildet, die an mythische Personen (Maiiau und Sigai) anknüpfen und von denen je eine heilige Tierfigur in einer besonderen Hütte aufgestellt ist; da deren Seelen in besonderen daneben liegenden Steinen wohnend

gedacht werden, so läßt sich eine nahe Verwandtschaft mit dem zentralaustralischen Totemismus (vgl. hier Bd. 8, S. 533) nicht von der Hand weisen: hüben wie drüben sind es eigentümliche Wesen der Vorzeit, Menschen und doch auch wieder Tiere, die die lokale Totemgruppe begründen; hüben wie drüben wohnen die Seelen dieser Wesen nach ihrem Tode in Steinblöcken. Da ist es denn auch mehr als Zufall, wenn Maiiau und Sigai nach der Sage aus Australien gekommen sind. Wie Kwoiam und der Mondkult, so haben eben auch diese beiden mythischen Gestalten und der durch sie eingeführte Steinkult ihre Heimat in Australien. Dieselbe innige Verwandtschaft, die sich bei ihnen zwischen Mensch und Totem zeigt, ist übrigens auf Mabuiag in anderer Weise zum Ausdruck gekommen. Hier gebärdeten sich die Leute in allen wichtigen Augenblicken wie ihr Totemtier: Angehörige des Schlangentotems z. B. streckten im Zorn die Zunge aus und bewegten sie wie die Schlangen hin und her (S. 168), unter dem Zauberrufe „Schlange beißt“ begannen sie den Kampf (S. 185). Dies Gefühl der Identität ist sogar von psychischem Einflusse auf die einzelnen Clane gewesen: alle, deren Totem ein angriffslustiges, streitbares Tier (Kasuar, Krokodil, Schlange, Hai) war, galten als Freunde des Kampfes; andre, deren Totem ein unschuldiges Tier war (Rochen, Spiegelkarpfen), galten als friedliebend, der Hundeclan dagegen als wetterwendisch, ganz dem Charakter der Hunde entsprechend (S. 184). Natürlich treffen wir auch hier wie anderwärts das nur selten eingeschränkte Verbot, das Totem zu töten oder zu essen (S. 186); das geht auf der Insel Kiwai (an der Mündung des Flyflusses in Neuguinea) so weit, daß niemand in den Kämpfen einen Gegner gleichen Totems töten darf (S. 189), und wenn das Totem ein Baum ist, so dürfen nicht nur dessen Früchte nicht gegessen, sondern auch seine übrigen Teile nicht zum Hausbau oder irgendwelchen anderen Zwecken verwendet werden (S. 190). Ähnlich, wie in Zentralaustralien (vgl. hier Bd. 8, S. 528), ist auch auf

den Inseln der Torres-Straße die Entstehung des Totemismus aus dem Naturzauber klar zu erkennen, da hier wie dort den einzelnen Clanen die auf ihr Totem bezüglichen Zauberriten obliegen (S. 182 ff.). Dabei suchen sie in der Bemalung (und gewiß auch in den Bewegungen) den Totemtieren zu gleichen. Die Dugong-Leute auf Mabuiag hatten ihre Stirn mit aufrecht angebrachten Blättern bedeckt, die das Wasserspritzen des Dugong beim Auftauchen und Atmen versinnbildlichen sollten, und in den Armbändern trugen sie Blätter, die das beim Schwimmen in sehr flacher See zur Seite spritzende Wasser nachahmen sollten (S. 183). Außerdem spielte dabei der erste erjagte Dugong eine Rolle, der vom Meere auf die Insel hin gerichtet gehalten wurde, um so auf zauberische Weise die Dugongs draußen in der See zum Besuche der Insel zu veranlassen. Beim Schildkrötenzauber wurde ein Stock in der Kloakenöffnung der ersten zur Brutzeit erlegten Schildkröte einige Male auf- und niederbewegt, um die Fruchtbarkeit dieser Tiergattung zu erhöhen (S. 184).

Der nächste auf Geburt und Kindheit bezügliche Abschnitt (S. 194—200) berichtet u. a. von allerlei Zauber, Behandlung der Nachgeburt u. dgl. Schwangere Frauen auf Saibai tragen einen besonderen Schmuck aus zerschlissenen Blättern und Blattstreifen unter der Brust; das Geschlecht des zu erwartenden Kindes wird durch ein besonderes Orakel festgestellt; um einen Knaben zu erhalten, wird die künstliche Figur eines männlichen Kindes genährt; nach der Geburt darf die Wöchnerin Schildkröten- und Dugongfleisch nur mittels spitzen Holzstabes zum Munde führen. Auf Mabuiag und Muralug haben die Speiseverbote einen ausgedehnteren Charakter. Auf ersterer Insel wird die Nachgeburt in hartem Erdreich vergraben, damit das Kind stark werde, und Zwillinge werden auf magische Umschnürungen an einer nach der schwangeren Frau benannten Figur zurückgeführt.

Wichtig sind die Kapitel über die Pubertätsgebräuche bei Mädchen (S. 201—207) und Jünglingen (S. 208—221). Ein

auffälliger Zug der Mädchenriten ist (außer der Abschließung gegen die Mitwelt im Busch oder in der Ecke des väterlichen Hauses, außer der Fütterung und außer dem Schlußbad) vor allem das Verbot, das Tageslicht zu sehen (S. 201, 203, 205): augenscheinlich soll das Mädchen dadurch als Geist charakterisiert werden. Der Grund dazu ist wohl der. Nach neuseeländischem Glauben (siehe unten) ist die Menstruation eine Totgeburt, und auf gleiche Anschauungen weist es hin, wenn sich das menstruierende Mädchen auf Muralug (S. 204), wie auch in Australien, in einer flachen Grube niederlassen muß und dann hoch hinauf mit Sand bedeckt wird; es soll das zweifellos eine Andeutung der Beerdigung des „totgeborenen Kindes“ (= Menstrualblut) sein. Durch die Menstruation kommen also die Mädchen in nächste Berührung mit Totengeistern, sie müssen sich selbst als Totengeist gerieren, um vor demjenigen des Menstrualblutes geschützt zu sein, und da nun Totengeister vorzüglich in der Nacht ihr Wesen treiben, so dürfen sie — um in ihrer Rolle zu bleiben — auch nur nachts ausgehen. Aus demselben Grunde werden sie auch auf Yam, Tutu und Muralug schwarz bemalt (S. 202—204). Zu alledem stimmt auch, daß diejenigen Frauen, die ihnen während ihrer Abschließungszeit assistieren, als *dōgai* (weibliche Gespenster) bezeichnet werden und vor Sonnenaufgang aus allen Häusern nehmen dürfen, was sie wollen (S. 204f.). Die erste Periode wird auf Yam, Saibai und dem gegenüberliegenden Festlande von Neuguinea dem Monde zugeschrieben, der (männlich vorgestellt) dem Mädchen im Schlafe beiwohnt<sup>1</sup>; ein Hof um den Mond bezeichnet das dabei vergossene Blut (S. 206). — Bei den Jünglingsweihen auf Tutu und Nagir mußten die Novizen (*kernge*) tagsüber unter einer zeltartigen Bedeckung (*sobera*) in Dunkelheit zubringen, so daß beim Gehen nur ihre Füße sichtbar waren (S. 209, 212), und absolutes Stillschweigen be-

<sup>1</sup> Einer gleichartigen Anschauung begegnen wir bei den Neuseeländern.

obachten (S. 210, vgl. auch S. 216). Ihr ganzer Körper wurde während der Abschließungszeit täglich mit Ruß aus gebrannter Kokosnußschale eingerieben, wodurch ihre Haut allmählich einen ganz blassen Ton annahm (S. 209, 212): gewiß war die Absicht dabei sie den Geistern gleich zu gestalten, die man sich „weiß“ dachte (vgl. hier Bd. 8, S. 545). Anderwärts — auf Keriri — wurden sie mit Holzkohle schwarz gefärbt, ähnlich den Mädchen (S. 217). Außerdem wurden die Jünglinge auf allen Inseln in den Sitten und Gebräuchen ihres Clanes unterrichtet, Liebeszauber wurde nicht zu lehren vergessen, und es fehlte auch nicht an moralischen Unterweisungen (S. 210 f., 213 f.), ja selbst an Peinigungen (S. 215). Auf Saibai z. B. wurden sie mit brennenden Kokospalmwedeln geschlagen, ähnlich wurden sie auf Kiwai an der Mündung des Flyflusses behandelt (S. 219), und dazu ist das „Rösten“ der australischen Jünglinge zu vergleichen (vgl. hier Bd. 8, S. 540). Das Schwirrhholz fand bei den Jünglingszeremonien auf Muralug, Keriri und Kiwai Verwendung (S. 217 ff.).

Die Bestattungszeremonien werden S. 248—262 zusammenfassend behandelt, und zwar liegen sie uns am vollständigsten von Mabuiag vor. Dort wurden die Daumen und großen Zehen des Toten zusammengebunden, der ganze Körper wurde mit Ausnahme des Kopfes in eine Matte eingewickelt, und der Leichnam mit dem Fußende zuerst aus dem Lager getragen, damit der Geist nicht den Rückweg zu den Lebenden fände — eine häufig zu beobachtende Sitte. Sodann wurde der Leichnam auf einer überdachten Plattform (*sara*) beigesetzt — alles dies war die Aufgabe der Schwäger (siehe auch S. 148), die in Erfüllung dieses Amtes *mariget* genannt wurden —, und darauf wurde der Vollzug dieser Präliminarien den nächsten Blutsverwandten angezeigt. Letzteres geschah, indem die *mariget* vielfach das Totemtier des Toten nachahmten, ein Krokodil oder eine Schlange in den Bewegungen, einen Hund auch im Gebell usw. (S. 185 f., 249). Die Trauernden bemalten sich nun

weiß (siehe auch S. 262), schnitten sich die Haare ab u. dgl. — alles Mittel, um den Totengeistern gleich zu werden (vgl. hier Bd. 8, S. 540) —, gingen zur Plattform, die ebenso, wie die *mariget*, mit Pfeilen beschossen wurde, und stimmten das Klagegeheul an. Bei der Rückkehr von der Leiche verwüsteten sie die Anpflanzungen (des Toten?). Nach einigen Tagen wurde der Geist des Toten durch Schläge gegen das Dach der Plattform und durch Schreie fortgetrieben, der Schädel vom Leibe getrennt und gereinigt, die übrigen Knochen aber eingewickelt und in Felsspalten niedergelegt (auf Muralug wurden sie entweder begraben oder im Hause aufgehoben und auf Wanderungen mit herumgetragen, S. 260 f.). Der gereinigte Schädel wurde dann von den *mariget* rot bemalt und in einen besonders ausgeschmückten Korb getan, der dann in zeremonieller Weise den nächsten Verwandten übergeben wurde, wobei wiederum die *mariget* mit Pfeilen beschossen wurden, weil sie es waren, die den Schädel von der Leiche fortgenommen und ihr damit ein Leid angetan hatten. Ob auch diese Schädel wie die im Kampfe erbeuteten auf der Insel Pulu bei Mabuiag in der Höhle Augudalkula beigesetzt wurden (vgl. S. 4, 305, 368) oder ob zu ihrer endgültigen Aufbewahrung bestimmte Schädelhäuser, *kwikwi-üt* genannt, dienten (S. 306 f.), ist nicht absolut klar zu ersehen. Anderwärts, auf Muralug und Keriri, trug der nächste Verwandte den Schädel längere oder kürzere Zeit in einem Korbe mit sich herum (S. 260 f.), sodann wurde er auf Keriri in der Hütte eines anderen Verwandten „for a long time“ aufbewahrt und schließlich in Felsspalten niedergelegt (S. 261), auf Nagir dagegen schliefen die Angehörigen drei Nächte um ihn herum und dann verwahrte ihn der nächste Verwandte, in dem beobachteten Falle der Vater, dicht bei seinem Lager (S. 259). Den Schluß der Bestattungszeremonien bildet der Totentanz, der für die Mabuiag-Leute auf der schon genannten kleinen Insel Pulu stattfand (S. 252 ff.). In ihm stellten die Tänzer die Geister (*markai* bzw. *ipikamarkai*) der kürzlich verstorbenen

Männer und Frauen dar und ahmten sie in ihren Manieren und Bewegungen nach; sie waren dabei schwarz bemalt. Letzteres könnte einigermaßen verwundern, wenn wir hören, daß *markai* auch zuweilen den weißen Mann bezeichnet und dies doch unzweifelhaft damit zusammenhängt, daß man sich eben die Geister „weiß“ vorstellte und die ersten Europäer als Geister auffaßte (vgl. S. 354f. und über gleiche Anschauungen der Australier hier Bd. 8, S. 545, 548, siehe auch das oben bei Gelegenheit der Jünglingsweihen Vermerkte). Man sollte also bei einer Darstellung von Geistern nur eine weiße Bemalung erwarten. Aber man muß bedenken, daß die Toten zunächst in die Unterwelt, in die Nacht oder Dunkelheit eingehen, deren Emblem die schwarze Farbe ist, und erst darauf wieder am Himmel als „weiße“ Sterne erscheinen (worüber oben S. 134). Interessant ist, daß neben den Darstellern der Totengeister auch ein Possenreißer, *danilkau* genannt, auftrat (S. 254f.), daß also auch hier wir wiederum dem uralten Element der dramatischen Kunst begegnen. Die Bedeutung des Totentanzes wird von Haddon (S. 256, 365) keinesfalls richtig erkannt: er soll nämlich nach ihm nur dazu dienen, den Trauernden die Gewißheit zu geben, daß die Geister ihrer Toten wirklich leben, und soll ihnen dadurch zum Troste gereichen. Hier, wie bei der Mythologie, dringt Haddon nicht tief genug in das schon öfters erörterte Problem ein.

Über Tabu (*sabi*) im weitesten Sinne findet sich einiges S. 269—271 zusammengestellt. Zur Sicherung persönlichen Eigentums dienen allerlei Zeichen, die ihrer Entstehung nach nicht durchsichtig sind. Geschlechtlicher Umgang ist vor Fischzügen, Kriegszügen, religiösen Zeremonien (S. 349) u. dgl. verboten; Übertretungen rächen sich in Fehlschlägen und Niederlagen: die zugrunde liegende Idee ist zweifellos die, daß die Zauberkraft des Mannes durch geschlechtlichen Umgang verringert wird<sup>1</sup> und dadurch den ihm entgegenstehenden Zauber-

<sup>1</sup> Vgl. K. Th. Preuß *Globus* LXXXVII, S. 399 a.

kräften unterliegt, die sich die günstige Gelegenheit des eigenen Sieges nicht entgehen lassen. Auf Yam hieß es im Pidgeon English: „bow and arrow belong other people he smell you, he smell what you do night, he shoot you, you no got luck“; also ist es die Zauberkraft des gegnerischen Bogens und Pfeiles, die obsiegt, wenn man sich schwächt. Allen Objekten (wie z. B. dem Spiegelkarpfen S. 336) werden ja bei den primitiven Völkern Zauberkräfte zugeschrieben, nicht bloß den Menschen und Tieren. Seligmann hat die Bedeutung jener Worte nicht ganz richtig erkannt. In Übereinstimmung mit diesem 'Tabu' auf den Inseln der Torres-Straße stehen Legenden der Motu von Port Moresby (Britisch-Neuguinea), in denen gejagte Tiere ihre Verfolger, die zuvor geschlechtlichen Umgang gehabt haben, weit hinter sich lassen und noch dazu verhöhnen; hier, wie dort, siegt aus denselben Gründen die tierische Zauberkraft.

Allerlei Gebräuche religiöser Natur kommen auch in dem Kapitel über Krieg zur Sprache (S. 298—307). Von den erbeuteten und gekochten Köpfen werden die Augen und Teile der Wangen gegessen (S. 300f., 305), um tapfer und furchtlos zu werden. Aus gleichem Grunde trank man auch das Blut des frisch abgeschnittenen Kopfes. Auf Tutu trank man gern den Schweiß berühmter Krieger oder aß ein Geschabsel von deren blutgetränkten Fingernägeln oder die Zunge des eben Erschlagenen. Vor dem Kampfe blies man durch einen getrockneten Penis in der Richtung des beabsichtigten Kriegszuges (S. 301), zweifellos ein Zauber zur Überwindung des Gegners: sowohl der Penis als Sitz der männlichen Kraft wie der Hauch sind zauberkräftig. Ursprünglich zweifellos vor dem Kriegszuge, in der historischen Zeit nach der Rückkehr vom Kampfe wurden auf Mabuiag Kriegstänze mit den erbeuteten Köpfen in der Hand abgehalten (S. 303). Auf Muralug bestand der Tanz in der Darstellung eines ganzen Kriegszuges (S. 304); die ursprüngliche Absicht dabei war gewiß, auf den gleichen Verlauf des wirklichen Kriegszuges einen zauberhaften Einfluß auszuüben.

Das letzte und für uns hier wichtigste Kapitel ist einer zusammenfassenden Behandlung von „Zauber und Religion“ gewidmet (S. 320—378). Wie in allen primitiven Religionsformen, nimmt der Zauber die erste Stelle ein. Ich hebe nur das Wichtigste hervor. Z. T., namentlich soweit es sich um Personenzauber handelte, lag er in den Händen besonderer Zauberer (*maidelaig*). Ihre Schüler, immer nur einer zur Zeit, wurden im Busch in die Geheimnisse eingeweiht, und das erste, was sie auf Mabuiag tun mußten, war das Verzehren der Fäkalien ihres Lehrers (S. 321); im Kot und Urin wird ja eine hohe Zauberkraft vorausgesetzt.<sup>1</sup> Ein beständiges Genußmittel der Zauberer, namentlich vor allen magischen Handlungen, war Leichenfleisch (S. 322). Unter den vom *maidelaig* ausgeübten Vernichtungszaubern lassen sich mehrere Arten unterscheiden. Der eine besteht darin, einen rotbemalten und mit einer gekauten Masse bestrichenen Stein in der Richtung nach dem Aufenthaltsorte des Opfers zu werfen. Zur Prüfung, ob dieser Zauber wirksam ist, genügt es einen beliebigen Stein nach einem Vogel zu werfen: trifft der Wurf, so wird auch der Zauberwurf Erfolg haben (S. 324). Weiter können an flachen Holz-, Stein- oder Wachsfiguren (*wauri*) allerlei symbolische Handlungen vorgenommen werden, wie sie schon in zahlreichen Variationen von anderen Völkern bekannt sind: so z. B. wird der Figur Gift in den Mund gegeben (S. 325). Oder der Zauberer nimmt einige trockene Internodien eines Weinstocks (*kuman*), die wie Menschenknochen aussehen, imitiert einen Fischadler und tut so, wie wenn er von den angeblichen Knochen Fleisch abzerrt (S. 325). Oder ein rotgefärbter und noch sonst zauberkräftig gestalteter Krokodilzahn wird auf eigenartige Weise mittels eines gebogenen jungen Baumes in der Richtung nach dem Aufenthaltsorte des Opfers abgeschossen (S. 326), ähnlich wie in Australien spitze Knochen und Holzstücke auf den zu Bezaubernden gerichtet werden. Jeder Tod infolge einer Krankheit wird einer von diesen Zauberhandlungen

<sup>1</sup> Preuß a. a. O. S. 326.

zugeschrieben. Weiterhin erfahren wir mancherlei über Liebeszauber, so z. B. über einen Tanz des jungen Mannes, wobei er einen hakenförmig gekrümmten Penisknochen von einem Hunde auf dem Rücken tragen und unausgesetzt den Namen seiner Liebsten bei sich wiederholen oder an ihn denken muß (S. 328). Mit einer großen Anzahl Zauberriten ist der Fischfang verbunden (S. 330 ff.): Schwirrhölzer, Ahnenfiguren, Steinblöcke, Tänze mit Fischmasken, kleine Fischfiguren aus Holz oder Stein und Skeletteile solcher Fische, ja sogar Holzstäbe mit angeschnitzten Köpfen fischender Vögel und mit Federschmuck spielen dabei eine Rolle. Beim Dugongzauber wurde sogar das Harpunieren des Dugong von einer Plattform aus bis in alle Einzelheiten mimisch dargestellt (S. 341). Auch an Vegetationszaubern fehlt es nicht. Die Anpflanzungen wurden auf Mabuiag umtanzt und besondere männliche oder weibliche Figuren aus Holz (*madub*) in ihnen angebracht. Oft errichtete man eine Art Torbogen aus Bâmbus (= Regenbogen), von dem eine Blätterfranse (= Regen) herabhäng, und an einer quergespannten Schnur wurden mehrere *madub* und Schwirrhölzer aufgehängt: nachts werden, so glaubt man, die *madub* belebt (werden Geister) und umwandern Schwirrhölzer schwingend und tanzend die Anpflanzungen, dadurch eine gute Ernte sichernd (S. 346). Eine besondere Zeremonie zu gleichem Zwecke wird *mawa* genannt (S. 348 f.): ein oder zwei Tänzer treten auf, die eine Maske vor dem Gesicht tragen und im übrigen ganz von einem Blätterkleid bedeckt sind; sie laufen hinter den Männern und Frauen her und dürfen auf Nagir alle beliebigen Nahrungsmittel aus den Häusern nehmen; niemandem sind sie bekannt. Hier haben wir es zweifellos mit einer verwandten Erscheinung der melanesischen Geheimbünde zu tun. Regen- und Windzauber (S. 350—353) — auf den Inseln der Torres-Straße besonders deutlich und interessant — waren in bestimmten Familien erblich: allem Anscheine nach waren es nur solche, deren Totem ein Wassertier war; Wassertiere fungieren ja bei verschiedenen Völkern in Regenzeremonien.

Zum Vorzauber der Regenzeremonie gehörte es die Dächer mit mehr Stroh zu decken, eine symbolische Andeutung des zu erwartenden Regens. Der Regenmacher bemalte sich darauf schwarz und weiß, „all along same as clouds, black behind, white he go first“, oder er bemalte seinen Körper mit schwarzen Flecken, um die Wolken zum Kommen zu veranlassen: er machte sich damit gewissermaßen zu einem Konglomerat von Wolken. Um den Regen zum Aufhören zu bringen, bemalte er sein Schädeldach rot (das sollte die Sonne repräsentieren); außerdem führte er ein Kügelchen roter Farbe in seinen After ein und preßte es kurz darauf wieder heraus, „like breaking a cloud, so that sun he may shine“ (die Kugel ist also die Sonne und der Regenmacher repräsentiert die Wolke); schließlich verbrannte er auch noch bestimmte Blätter am Meeresufer: wie der Rauch sich zerstreute, wie die Asche von der See weggewaschen wurde, so sollten die Wolken verschwinden. Eine andere Methode war folgende: Blattzweige wurden für einige Tage in die See gelegt und mit einem Stein beschwert (die Vegetation wurde damit symbolisch getränkt); war genug Regen gefallen, so wurden die Zweige wieder getrocknet, der Regenmacher aber bemalte sich den ganzen Körper mit roter Farbe (das ist das Symbol des Feuers, der Sonne, der Hitze, der Trockenheit), und nachdem er seine rechte Hand einen Augenblick in seine linke Achselhöhle gelegt hat, winkt er mit der schweißgetränkten Hand nach allen Himmelsrichtungen (das ist dasselbe Mittel, das die Australier in Nord-Queensland zum Vertreiben des Sturmes gebrauchen).<sup>1</sup> Zum Vorzauber der Windzeremonie gehörte es auf Anordnung des Windmachers die Boote mit mehreren Tauen fest zu binden, eine symbolische Andeutung des zu erwartenden Sturmes. Dann bemalte sich der Windmacher über und über rot (Symbol des mit Blitzen verbundenen Sturmes) und befestigte einige Büsche am Riff, so daß sie von der Flut hin und her bewegt wurden (Analogiezauber). Auch Schwirrhölzer dienen auf Moa und

<sup>1</sup> W. E. Roth *North-Queensland Ethnography: Bulletin* Nr. 5, S. 9.

Muralug zur Herbeiführung von Wind. Um den Wind zum Aufhören zu bringen, verfährt der Windmacher ähnlich wie bei der zweiten Regenzeremonie: er selbst und die Büsche werden rot bemalt und letztere über ein Feuer oder an eine sonnige Stelle gelegt. War der Wind zu heftig, so sprach der Windmacher einen Zauberspruch, der in Pidgeon-English „small path belong cassowary and pig“ bedeutet; die Idee dabei war, daß die Kiefurche eines Bootes den schmalen Pfaden ähnelt, die die Kasuare und Schweine sich durch den Busch bahnen, daß also in dem Zauberspruch die Kasuare und Schweine gewissermaßen für die Boote selbst stehen und daß die Schilderung der Bootfurchen auf die wirkliche Ausführung derselben von magischem Einfluß ist, indem der Wind gezwungen wird nachzulassen und den Booten eine Fahrt zu ermöglichen. Ein wichtiges Beispiel zur Erläuterung dunkler Zaubersprüche! Eigenartig ist, daß der Windmacher auf Moa sich schwarz färbt und dasselbe auch auf Mabuiag geschieht, wenn der Wind durch abwehrende Handbewegungen fortgetrieben wird: soll die schwarze Bemalung etwa den Zauberer zum Geist stempeln? Auf Muralug konnte der Windmacher die See zum Steigen veranlassen, indem er einen Korallenblock vom Riff nahm und eine Strecke landeinwärts unter einen Baum legte (S. 352): Korallenblöcke und See gehören so eng zueinander, daß durch die Versetzung des ersteren das Steigen des Wassers symbolisch angedeutet wird. — Vom Seelenglauben (S. 355—360) der Insulaner der Torres-Straße haben wir schon allerlei in anderen Kapiteln kennen gelernt. Zweifellos herrscht auch hier der Satz: Die Seelen folgen der Sonne (vgl. dieses Archiv, Bd. 8, S. 539). Die Insel der Totenseelen liegt immer im Westen, wo die Sonne untergeht (355f.). Doch erscheinen die Toten auch als Sterne am Himmel wieder (vgl. oben S. 142), ja sogar in den Sternschnuppen werden Geister gesehen (S. 360). Andererseits weist schon der Schädelkult (oben S. 141) und die Divination mittels Schädel von Verwandten (S. 362) darauf hin, daß die Seelen-

vorstellungen doch nicht in diesem einen Satze glatt aufgehen. Was Haddon S. 364 über die Konservierung der Schädel und Knochen von Verwandten sagt, daß sie nämlich nur zur Erinnerung aufgehoben werden, mag für die heutigen Verhältnisse gelten, wird aber nicht der Geschichte dieser Sitte gerecht. Wir haben ferner die zentralaustralischen Vorstellungen vom Seelenfelsen wiedergefunden (oben S. 135); wir finden auch sonst noch Tote und sogar Kinder mit bestimmten Steinen in Beziehung gesetzt, die an den schirmartigen Wänden auf den Zeremonialplätzen aufgestellt sind (S. 365—367) — das sind also die reinen Seelensteine —, und wir hören sogar von einer Beziehung der Lebenden zu Bäumen, wie es ja in Zentralaustralien neben Seelenfelsen auch Seelenbäume gibt (vgl. hier Bd. 8, S. 533). Auf der heiligen Insel Pulu bei Mabuiag repräsentieren die Blätter der Bäume die Mabuiag-Männer; würden die ersteren verbrannt, so würden dementsprechend Männer in der nächsten Schlacht fallen (S. 327, 370). Sogar in Vögeln scheinen die Seelen weiterzuleben, wenigstens in Sagen (S. 358). Gleichwohl sind das alles nur noch verblaßte oder fragmentarische Vorstellungen. Nachdem die Seele (*mari*) den Leichnam verlassen hat, eilt sie — scheinbar in der Form eines fliegenden Fuchses (vgl. S. 356) — zur sagenhaften Insel Kibu im Westen, wird dort von den Totengeistern früher Verstorbener zur Neumondzeit verwundet bzw. getötet (man beachte wiederum die Beziehung zum Monde!) und wird damit zu einem Totengeist (*markai*). Die Wasserhosen sind nichts anderes als die Speere dieser *markai*, mit denen sie sich Fische aus dem Meere holen (S. 85, 356). Ganz identisch mit diesen *markai* scheinen mir trotz Haddons Zweifel die „*muri*“ genannten Geister (S. 334, 359f.) zu sein, zu denen die Wasserhose in gleicher Verbindung steht. Die erste Wasserhose nach dem Tode eines Mannes zeigt an, daß er von den Totengeistern im Speeren unterrichtet wird, daß er also ein wirklicher Geist geworden ist (S. 356). Das alles deutet auf ein Herumschweifen der Totengeister hin,

wofür sich auch sonst Anhaltspunkte finden (beachte z. B. den oben S. 145 besprochenen Vegetationszauber mit Geisterfiguren). Ob damit irgendwie die Vorstellung zusammenhängt, daß sich Unglücks-, insbesondere Sterbefälle in der Familie oder im Stamme durch vorheriges Mißgeschick ankünden (S. 46, 58, 93, 361), wage ich nicht zu entscheiden. Doch ist von einer Allbeseelung nichts zu spüren. Der Verfasser bemerkt S. 355 ausdrücklich, daß Tiere und Pflanzen keine Seele (*mari*) besitzen. — Was an Kulthandlungen auf die Toten, den Totemismus, die Jünglingsweihen und den Mondgott Kwoiam Bezug hat, haben wir schon kennen gelernt. Im Gegensatz zu Haddon meine ich, daß von einem Heroenkult keine Rede sein kann, dagegen wohl von Resten eines Götterkultes. Die hauptsächlichsten Kulthandlungen spielten sich an besonderen Zeremonialplätzen (*kwod*) ab, die zunächst ganz ähnlich, wie in Australien, nur aus einem geheiligten Grund und Boden bestanden und erst durch gewisse Zwischenstufen (schirmartige Wände, Einzäunungen, flache Blätterhütten) hindurch zu den melanesischen Klubhäusern hinüberleiten (S. 3, 306 f., 365 f.). Eine noch unaufgeklärte Eigenart aller heiligen Plätze auf den Inseln der Torres-Straße ist es, daß bei ihnen die Gehäuse von Fusus Schnecken eine so große Rolle spielen.

Neben der außerordentlichen Fülle an religionswissenschaftlich wichtigem Material ist es vor allem der abschließende Charakter des vorliegenden Werkes, um deswillen mir eine ausführliche Besprechung geboten erschien. Werden wir doch außer den noch ausstehenden Bänden der „Reports“ kaum weitere umfangreichere Publikationen aus dem Gebiete der Torres-Straße erwarten dürfen. Gleichwohl regen vielleicht einzelne der oben eingestreuten kritischen Bemerkungen den einen oder anderen dazu an, noch in letzter Stunde das Material hie und da nachzuprüfen und gegebenenfalls zu vertiefen.

[Die Fortsetzung des Berichtes folgt im nächsten Heft]

### III Mitteilungen und Hinweise

---

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.<sup>1</sup>

---

#### Die Selbstentmannung bei den Syrern

Lucian berichtet, daß sich zu seiner Zeit in Hierapolis (Mambog) viele Männer zu Ehren der großen syrischen Göttin im Enthusiasmus entmannten (de dea syra § 27 und 51). Es handelt sich hier um eine sehr alte religiöse Sitte. Die Herleitung von dem treuen Diener des syrischen Königs (Seleukos I) (§ 19—23) bedarf keiner Widerlegung. Vielleicht hat diese Auffassung darin ihren Grund, daß man in dem Kombabos, dessen Statue, das Werk eines griechischen Künstlers, im Tempel stand (§ 26), einen Zeitgenossen eben des Fürsten sah, der jene errichten ließ und überhaupt das alte Heiligtum neu erbaute, es mit verschwenderischer Pracht ausstattete und Mambog zur *Ἱερά πόλις* machte<sup>2</sup>, während das Kunstwerk doch nur das Urbild der Verschnittenen darstellte. Die große Ähnlichkeit dieser Erscheinung religiösen Wahnsinns mit kleinasiatischen Bräuchen, die schon Älteren auffiel (ib. § 15) — Lucian braucht daher unbedenklich den Namen *Γέλλοι* für diese syrischen Verschnittenen (§ 43) —, machte es einigermaßen wahrscheinlich, daß wir hier eine uralte Übertragung fremder Sitte in ein semitisches Land haben. Im nördlichen Syrien haben ja, wie wir jetzt wissen, im hohen Altertum allerlei fremde Nationalitäten geherrscht und selbst gewohnt, und manches weist da auf enge Beziehungen zu Kleinasien hin.

<sup>1</sup> Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

<sup>2</sup> Aelian, De nat. an. 12, 2.

In der Apologie des Pseudo-Meliton heißt es, in dem Brunnen von Mabbog (Hierapolis) habe früher ein böser Geist gehaust, der den Vorübergehenden die Mannheit geschädigt habe (Cureton, *Spicilegium syriacum* 25). Das steht jedenfalls mit der genannten Sitte in Verbindung, will sie wohl erklären. Aber freilich, die wirren Angaben dieser Schrift über syrisches Heidentum sind durchweg recht unklar.

Nicht sehr lange nach Lucian (etwa um 220 n. Chr.) sagt der von einem Schüler des Bardesanes verfaßte syrische Dialog über das Fatum oder „über die Gesetze der Länder“: „In Syrien und Edessa pflügten sich die Leute ihre Mannheit zu Ehren der Tar'athē abzuschneiden. Als aber König Abgar (von Edessa) gläubig (Christ) wurde (sehr bald nach 200), befahl er, jedem, der das tue, die Hand abzuhaue. Und seitdem tut das in Edessa niemand mehr“ (Cureton, *Spicilegium syriacum* 20). Tar'athē, verkürzt aus 'Attar'athē, ist der wahre Name der großen syrischen Göttin, den Lucian, wie alle anderen nicht rezipierten „barbarischen“ Namen, vermeidet<sup>1</sup>, während er in der griechischen Übersetzung bei Eusebius (Praep. 6, 10, 25) durch 'Péa wiedergegeben wird; so benannte man sonst ja auch die phrygische Göttermutter. Wir haben hier ohne allen Zweifel die Sitte, die von dem Edessa benachbarten Hierapolis ausging. Das Christentum unterdrückte sie bei seinen Anhängern gewiß ziemlich rasch. Wenn aber noch 200 Jahre später Rabbūlā, der strenge Bischof von Edessa (411—435), ausdrücklich bestimmt, daß kein Christ die Frechheit haben solle, sich zu entmannen (S. Ephraemi . . . aliorum opera selecta —: ed. J. Jos. Overbeck [Oxonii 1865] 221), so erkennen wir da doch wohl noch eine Nachwirkung des alten Brauches. Darin freilich, daß noch der Nomokanon des Nestorianers Ebedjesu († 1318) verbietet, einen, der sich entmannt habe, zum Geistlichen zu machen (Ang. Mai, *Veterum scriptorum nova collectio* 10, 281a), möchte ich nur die Wiederholung einer alten Verordnung sehen, die in Wirklichkeit längst gegenstandslos geworden war.

Bekanntlich blieb, wie Edessa früh mit Eifer das Christentum annahm und die geistige Hauptstadt aller rein syrischen Christen wurde, die Nachbarstadt Harrān noch bis tief in die islamische Zeit hinein ein Sitz des Heidentums. Über Religion und Kultus dieser harrānischen Heiden, die sich, um die muslimische Obrigkeit zu täuschen, den Namen *Ssābier* beilegte<sup>2</sup>, haben wir einige

<sup>1</sup> So läßt Libanius, wo er Julians Feldzug gegen die Perser schildert, alle barbarischen Ortsnamen weg, nur nicht *Κτησιφάν*, das ja auch ein attischer Personennamen ist!

<sup>2</sup> Man wußte nämlich nicht mehr, wer eigentlich die „Ssābier“ seien, denen nach drei Korānstellen Duldung gebührte.

eingehende, aber vielfach dunkle Nachrichten bei arabischen Schriftstellern.<sup>1</sup> Da treffen wir nun noch in später Zeit wieder die Selbstentmannung aus religiösen Gründen. Der gelehrte und schreibgewandte Dschähiz († 869) erzählt in seinem „Tierbuch“ (Bd. 1, 57f. der noch nicht fertig erschienenen Cairiner Ausgabe), daß sich manche von den Frommen unter den Harräniern entmannten. Er hat mehrere dieser Leute selbst gekannt. Mit einem gewissen Behagen weist er an dem Beispiel eines steinalten Mannes nach, daß diese Verstümmelung den geschlechtlichen Trieb durchaus nicht aufhebe, im Einklang mit Lucian (§ 22 am Ende). Wir stehen hier, wie auf demselben geographischen, so auch auf demselben religiösen Gebiete wie bei Lucian.

Im ganzen haben wir in dieser scheußlichen Sitte aber ein neues Item zu Lukrezens

Tantum religio potuit suadere malorum!

Straßburg i. E.

Th. Nöldeke

### Das Land der Hyperboreer

Otto Schroeders schöner Aufsatz im VIII. Bande dieser Zeitschrift (69 ff.) hat das Land der Hyperboreer als Land der seligen Götter erwiesen, das da „hoch über dem nie erklimmen Hauptberg<sup>2</sup>, oder einfach über den Bergen im Himmel liegt“, ein Seitenstück zu den *Μακάρων νῆσοι*. Es wird unter den Lesern des Archivs nicht mir allein aufgefallen sein, daß sich Schroeder ein Beweismittel hat entgehen lassen, welches seinen Bau zu krönen geeignet ist, Pindar lieferte ihm das Fundament, Bakchylides fügt den Schlußstein hinzu. In der Erwartung, der Verfasser selbst werde den kleinen Nachtrag geben, habe ich den Hinweis bisher zurückgehalten, bringe ihn aber nun auf freundliche Mahnung des Herausgebers.

Im dritten Gedicht erzählt der keische Dichter zu Nutz und Frommen seines königlichen Auftraggebers Hieron die erbauliche Geschichte von dem freigebigsten Gönner des delphischen Heiligtums, dem Lyderkönig Kroisos. Daß dieser trotz seiner unerschöpflichen Spenden an den Gott schließlich dem jungen Perserkönig Kyros ziemlich ruhmlos erlegen war und den Tod in den Flammen gesucht hatte, war ja eine der empfindlichsten Schläppen für die

<sup>1</sup> Zuerst zusammengestellt in dem sehr verdienstlichen, wenn auch jetzt ziemlich antiquierten Werke Chwolsohns „*Die Ssabier und der Ssabismus*“ (St. Petersburg 1856).

<sup>2</sup> Es sei mir erlaubt daran zu erinnern, daß gora für Berg nicht nur im Kirchenslawisch vorkommt, sondern noch heute auf der Balkanhalbinsel in einem bekannten Namen lebt, Czernagora=Montenegro.

delphische Priesterschaft, aber die fromme Legende wußte Rat. Älter als die bekannte mehr rationalistische Erzählung Herodots ist die schon früher teilweise aus einem Vasenbild erschlossene Version, die Bakchylides vorträgt. Als Sardes erobert und alles verloren ist, besteigt Kroisos mit Weib und Töchtern den Scheiterhaufen und winkt dem Diener, ihn zu entflammen. Aber die Götter wollen seinen Tod nicht: V. 53 ff.

ἀλλ' ἐπεὶ δεινοῦ πυρὸς  
λαμπρὸν διάτσειν μένος  
Ζεὺς ἐπιστάσας μελαγκυνθεὶς νέφος  
σβέννυνεν ξανθῶν φλόγα.  
ἄπιστον οὐδέν, ὅτι θεῶν μέριμνα  
τεύχηι τότε Δαλογενῆς Ἀπόλλων  
φέρον ἐς Ἵπερβορέους γέροντα  
ὄνταν κλισφύροις κατένασσε κούραις  
δι' εὐσέβειαν, ὅτι μέγιστα θνατῶν  
ἐς ἀγαθέων ἀνέπεμψε Πυθίῳ.

Zeus' Regen löscht den Scheiterhaufen, aber auch Apollon muß eingreifen, und er gibt dem frommen König das Beste, was die Götter ihren Lieblingen zu geben vermögen, die Aufnahme in die Gefilde der Seligen. Daß so und nicht anders die Entrückung zu den Hyperboreern zu verstehen ist, wird nach Schroeder wohl niemand bezweifeln. Für sehr möglich halte ich es, daß Bakchylides, wenn er gerade das Hyperboreerland zur Bezeichnung der Gefilde der Seligen wählte, dabei von der Schilderung seines großen, von ihm so eifrig studierten Rivalen bewußt oder unbewußt beeinflusst war (P X 29),

ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἰὼν κεν εὔροισ  
ἐς Ἵπερβορέων ἀγῶνα θανατῶν ὁδόν.

A. Körte

**Sommertag.** Wie A. Dieterich in seiner Abhandlung *Sommertag* es ausgeführt hat, wird bei den verschiedenen Frühlingsumzügen der fruchtbehängte Stab usw. als Verkörperung des Frühlings, als Frühlings selbst, in jedes einzelne Haus getragen. Dies tritt recht deutlich zutage in dem 'Sommerdoekenaustragen' in der Gegend von Karlsbad in Böhmen, wie es heut noch gebräuchlich ist in Oberbrand. Eine Mitteilung von J. Hofmann in dem Karlsbader Heft von 'Unser Egerland' 10, 187 f. sagt darüber folgendes.

Wenn die Felder bestellt sind, gehen Mädchen, acht Tage nachdem die Knaben den Tod ausgetragen haben, mit einem festlich geschmückten Baume, an dem die Sommerdoeke (den Frühling darstellend) befestigt ist, von Haus zu Haus und singen ein Lied, Gaben heischend. Ein solches Lied, das mit Ausnahme des Fluchs alle von Dieterich S. 18 angegebenen Elemente enthält, heißt in Kürzung:

Wir kommen hereingetreten  
 Um Laubnis wöllen wir beten,  
 Ihr werds uns wohl vergünnen,  
 Ein Liedlein anzusingen.  
 Den Winter ham wir getragen aus  
 Wir bringen Euch davor ins Haus  
 Den wunderfrischen Mayen.

's soll alles gut gedeihen;  
 Maria soll es beschützen  
 Vor Kreißen und vor Blitzen!

(Nun warten die Kinder, bis sie eine Gabe bekommen haben):

Schön Dank, schön Dank, Frau  
 Wirtin mein,  
 Das Himmelreich soll Euer sein,  
 Gott wird's Euch sicher lohnen

Wir wünschen den Herren und  
 Frauen  
 Das Himmelreich soll'n sie schauen,  
 Wir wünschen dem Herrn ein Faß  
 voll Wein,  
 Aus fernen Ungarn soll er sein.  
 Die Schlüssel hören wir klingen,  
 Die Frau wird uns ein Kreuzerlein  
 bringen;  
 Wir wollen sie nicht versaufen  
 Woll'n schöne Bänder drum kaufen.

Und Hab und Gut Euch schonen,  
 Gott soll es Euch vergelten  
 Auf Wiesen und auf Feldern!

Wie das beigegebene Bild zeigt, ist die 'Sommerdoeke' eine  
 bekleidete Puppe. **B. Kahle**

### Zum Martinsfeste

H. Usener hat in seinem Aufsatz „Heilige Handlung“ (Arch. f. Rel. VII, 281 ff.) auf Grund des in Koblenz gesungenen Martinsliedchens darauf hingewiesen, daß wir hier „eine richtige caterva zweier vici“ haben, und daß dieser Kampf „die irdische Nachbildung des siegreichen Kampfes ist, mit dem am selbigen Tage der Winter den Sommer überwindet und austreibt“. Aber nicht nur in Koblenz haben sich die Reste der einstigen „Heiligen Handlung“, des Kampfes zwischen Sommer und Winter am Martinstage, erhalten; es möge mir erlaubt sein, dem Zeugnisse, auf das ich in den Hess. Bl. f. Volksk. Bd. IV (1905) S. 34 hingewiesen habe, an dieser Stelle einige weitere Belege hinzuzufügen.

Ende der 50 er Jahre des vergangenen Jahrhunderts herrschte im Kreise Bergheim (im Jülicher Lande) am Vorabend von St. Martinstag folgende Sitte. Die Kinder verfertigten sich Laternen aus Rüben und zogen, während sie ihr Martinsliedchen sangen, mit diesen Lichtern durch die Straßen. Gleichzeitig nahmen die Knechte der benachbarten Höfe lange, mit Stroh umwickelte Stangen, zündeten diese vor dem Dorfe an und gingen dann gegeneinander los, wobei sie eine regelrechte Schlacht lieferten. Diese Kämpfe fanden aber nicht nur zwischen den Knechten der einzelnen Höfe statt, sondern auch zwischen der jungen Mannschaft der einzelnen Dörfer, so z. B. zwischen der von Kirchtroisdorf und der von Kleintroisdorf. Hinterher wurden die Knechte festlich bewirtet. In späteren Jahren untersagte die Polizei diese Sitte wegen

der Feuersgefahr, die den auf den Feldern aufgebauten Fruchtbarmen bei den Kämpfen leicht drohte.<sup>1</sup>

Aber auch heute noch leben diese Kämpfe, die letzten Spuren der einstigen heiligen Handlung, weiter am Rhein und an der Ahr. Ich gebe im folgenden eine kurze Schilderung der Vorgänge am Martinstage, wie sie sich in dem kleinen Örtchen Ahrweiler abspielen. Ich benutze dabei zum Teil Schilderungen von Augenzeugen, zum Teil Mitteilungen, die mir Herr Rektor a. D. Dr. Joerres in Ahrweiler machte, für die ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank ausspreche. Ahrweiler zerfällt seit alters her in vier Teile, die man „Hute“ (wohl gleich Honnschaft, Hundertschaft) nennt. Die 10—13 jährigen jungen Knaben einer jeden „Hut“ veranstalten nun zu Martini auf je einem bestimmten Berge ihr besonderes „Mätesfeue(r)“. Um dieses ins Werk zu setzen, betteln die Knaben in ihrer „Hut“ Stroh, Holz, kurz Brennmaterialien aller Art zusammen. Bei diesem Einsammeln der Brennstoffe sang man in früheren Jahren — jetzt hört man nur noch den letzten Teil — folgendes Lied:

Zant Me(ü)te, Zant Me(ü)te,  
Dat war ene johde Mann,  
Ä schnitt ä Stöck vom Mantel  
On johv et em arme Mann.  
Jääht es jätt zom Me(ü)tesfeue,  
En Hand voll Strüh,  
En Sack voll Flüh;

darauf folgt dann noch ein Geschrei. Natürlich greifen die Knaben bei dem Zusammenbetteln der Gaben für ihr „Me(ü)tesfeue“ auch in benachbarte „Huten“ über, darüber kommt es dann zum Streit zwischen den Parteien, und es entwickeln sich regelrechte Schlachten, die manchmal — wie im letzten Jahre — solchen Umfang annehmen, daß auch Erwachsene tätigen Anteil daran nehmen.

An dieser Stelle möge mir erlaubt sein, die hübsche Schilderung anzufügen, die F. Schmitz in seinem trefflichen Büchlein: „Volks-tümliches aus dem Siebengebirge“<sup>2</sup> (Bonn 1901) S. 14 f. von der Feier des Martinsabends in der Gegend von Ober- und Niederdollendorf bei Königswinter gibt. Schmitz' Darstellung lautet:

„Méatensdaag  
Han die Junge de Büngede (Baumgärten) gepaach!“

sagt das Sprichwort, dessen Wahrheit dem Flurhüter unendlich viel zu schaffen machte. Dort in den Baumgärten versammelte sich die männliche Jugend des Dorfes; sie ist streng nach 4 „Hon-

<sup>1</sup> Nach frdl. Mitteilung des Herrn Hauptlehrer Kaumanns in Mörs a. Rh.

<sup>2</sup> S. A. in den „Rheinischen Geschichtsblättern“ veröffentlichter Aufsätze, auch unter dem Titel: Zur deutschen Volkskunde Nr. 5. Bonn, P. Hanstein, 1901.

schaften' geteilt: ‚Verresse‘ (die von Fährhausen), ‚Dörpe‘ (die vom Dorfe), ‚Faldesche‘ (die vom Falltor), ‚Diche‘ (die vom Teiche), und jeglicher freundschaftlicher Verkehr zwischen den jugendlichen Bewohnern dieser ‚Honschaften‘ ist aufgehoben. Es ist Krieg. Jede Partei bewacht sorglich ihren mühsam für das Martinsfeuer aus Busch und Hecke zusammengeschnittenen Holzhaufen, den die anderen mit List zu rauben suchen. Will die List nicht gelingen, so geht's zum offenen Kampfe; die Kühnsten ziehen voran und stimmen das Kriegslied an:

Hê kann jô all die Verresse<sup>1</sup> Junge,  
 Dê de Dörpe<sup>1</sup> schwaade kunne!  
 Heierassasah! Faldiridirah!  
 Dê Dörpe<sup>1</sup> Åsele mossen dran!

In kleineren Orten, wo eine Teilung nach Honschaften nicht stattfindet, wird einer Nachbargemeinde der Krieg erklärt usw.“

Zum Schlusse füge ich eine Darstellung des Martinsfestes in Kempen am Niederrhein an, die ich der Güte des Herrn Oberlehrer Zours in Ahrweiler verdanke, da hier ein alter Zug sich gehalten hat, das Rauben der Gaben.

In Kempen veranstalten die Kinder am Martinstage einen Fackelzug, der früher an zwei Tagen, dem Vorabend zu St. Martin und an diesem Tage selbst, stattfand. Ein besonders auffallendes Lied besitzen die Kinder dort nicht, vielmehr werden zum Teil Volkslieder gesungen. Dem Kempener Martinsfest eigentümlich ist aber wohl das nach Schluß des Zuges beginnende „Kuchenstehlen“. Am Martinstage gibt's kaum ein Haus in der Stadt, in dem nicht Pfannkuchen gebacken werden. Diese nun — zuweilen mit viel „Schlauheit“ — aus Küche und Keller zu „stehlen“, ist ein Hauptvergnügen der Jugend, das ihr gerne gegönnt wird. Erschallt die Frage: „Ös de Kuck jahr?“ — dann ziehen sich wohl Hausfrau und Magd diskret zurück, um plötzlich mit erschrockenem Gesicht in der raubenden Kinderschar zu erscheinen. Das ist ein Hauptvergnügen, alle Kuchen gestohlen zu haben. Obwohl sich diese Sitte bis heute gehalten hat, hat hier das Martinsfest doch in letzter Zeit das wahre Volkstümliche verloren, da die Leitung des Martinszuges einen offiziellen Charakter angenommen hat — so begleitet auch ein Musikkorps die Kinder — und nicht mehr in Händen der Jugend selbst liegt.<sup>2</sup>

Hinweisen möchte ich noch auf einen tschechischen Brauch, über den Josefine Kopecky: Čechischer Weihnachtszauber und Festlieder im Urquell N. F. I (1897) S. 312 folgendes mitteilt: „Eine freud-

<sup>1</sup> Mutatis mutandis!

<sup>2</sup> Der Aufsatz von Ulr. Schmid: „Martini-Feier“ in d. Beil. z. *Allg. Zt.* München 1906, Nr. 262, S. 287 bietet nichts Neues.

volle Zeit für die Kinder aus der Umgebung von Melnik ist die Smrtelna neděle (Sonntag der Toten). Die Kinder der ärmeren Leute bekommen da von den Eltern ein junges Tannenbäumchen. An den Ästen sind vorsichtig aufgemachte leere Eierschalen (vejdukmy) aufgehangen, von der Spitze des Bäumchens flattern lustig farbige Papierbänder, und Heiligenbilder sind zwischen den langen grünen Nadeln mit Zwirnfäden befestigt. Die Kinder, festlich gekleidet, nehmen das Bäumchen in die eine Hand, in die andere ein Körbchen, gehen von Haus zu Haus, bleiben hinter den Türen stehen und deklamieren folgendes Lied:

Tod, Tod aus der Stadt (dem Dorfe)  
Ein neuer Sommer in die Stadt.  
Was ist das für ein Kuchen?  
Ohne Gewürz und Eier.  
Veilchen und Rosen  
Können nicht blühen,  
Bis der Herrgott geholfen hat.

Dreh dich um im Körbl,  
Gib mir einen Groschen,  
Drehen sie sich um in Schalen,  
Gebt uns je einen Kreuzer,  
Und du, heilige Marketa,  
Gib uns acht aufs Korn  
Und auf alles Getreide,  
Die uns der Herrgott beschert.

Der heilige Peter aus Rom  
Gibt uns eine Flasche Wein,  
Damit wir uns antrinken  
Und den Herrgott loben.

Wenn sie damit fertig sind, bekommen sie eine kleine Gabe, und im nächsten Hause fangen sie vom frischen an.“

Alb. Ostheide

**Zu Band IX S. 185, 2.** In seinem an Properz IV 1 anknüpfenden Aufsatz 'Lautes und leises Beten' hat Sudhaus für den rätselhaft klingenden Schlußvers des Astrologen in dieser Elegie — *octipedis cancri terga vicina cave* — eine neue Erklärung versucht, die den Dichter mit einem (etwas anspruchslosen) Witz schließen läßt. Leider kann ich nicht zugeben, daß die hübsche Erklärung auch richtig ist. Sudhaus beruft sich für seine Deutung auf Manilius V 174, wo es heißt: 'nunc cancro vicina canam, cui parte sinistra consurgunt Iugulae'. Er glaubt, daß Iugulae, wie das freilich in den Lexicis zu lesen ist, hier die Esel im Sternbild des Krebses bedeuten. Daß diese aselli (im Krebs) 'cancro vicina' heißen sollen, wäre nun freilich seltsam; und parte sinistra heißt nicht 'auf der linken Seite im Krebs', sondern nach Manilius' Sprachgebrauch links, d. h. südlich vom Krebs. Aber obendrein heißt Iugulae nie soviel wie aselli, sondern hier wie an allen anderen Stellen der lateinischen Literatur soviel wie Orion, wie ich Sphaera S. 385 f. wohl einwandfrei erwiesen habe. Mit Manilius kann man also für die Properzstelle gar nichts anfangen; und

damit ist es auch mit Sudhaus' Deutung von *terga sinistra* bei Properz vorbei. Denn von den Eseln im Krebs, an die ich auch erinnert habe, liegt der eine rechts, der andere links: warum also gerade *terga sinistra cave*? Einstweilen wird es also wohl doch bei meiner Erklärung (bei Dieterich Rh. Mus. 55, 219) sein Bewenden haben.

F. Boll

### Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde

Die Volksanschauung von der „Mutter Erde“, die A. Dieterich u. a. in den Gebräuchen des Niederlegens und Aufhebens der Neugeborenen von der Erde eingehend nachwies (Mutter Erde, S. 6 ff. u. 15 f.), finde ich auch in der gleichen Sitte der Gäneger (Goldküste, Westafrika). Nach unveröffentlichten (von seiner Frau mir gütigst mitgeteilten) Aufzeichnungen des Missionars H. Böhner † trägt am achten Tage nach der Geburt — bis dahin bleiben die Kinder im Haus — eine Verwandte das Kind an die Sonne. Man besprengt es dreimal mit Wasser (wohl christlichen Ursprungs) und begrüßt es mit folgender Segensformel: „Mit einer Hand bist du gekommen, mit beiden Händen empfangen wir dich; hinter dir ist es dunkel und verborgen, vor dir ist es hell.“ Dann sagen die Verwandten, das Kind solle seine Eltern ehren, damit es lange lebe, es solle nicht stehlen und nicht die Ehe brechen. Dabei wird das Kind hingelegt, und seine Eltern, sowie zwei oder drei Leute aus der Verwandtschaft stehen dabei. Nachdem die Wünsche ausgesprochen sind, wird das Kind wieder aufgenommen. Am anderen Tag findet eine Bewirtung von Freunden und Verwandten statt, teilweise mit Besenkung des Kindes. Einen offenbar verwandten Brauch finde ich von Rev. J. Roscoe über die Baganda (Viktoriasee) mitgeteilt (Journ. Anthropol. Inst. 1902, XXXII, p. 31). Dort darf das Neugeborene zwei Monate lang nicht auf dem Boden sitzen. Nach Ablauf dieser Zeit kommt morgens in der Frühe der Großvater und setzt das Kind auf ein Stück Rindenzeug in der Nähe der Tür nieder; dabei findet dann ein kleines Familienfest statt. Getrennt davon ist die Legitimitätserklärung, die erst nach zwei Jahren erfolgt. Auch hierbei läßt man die Kinder sich auf Matten neben die Haustür setzen.

Bernhard Struck

### Der Examenmann in Schulpforte

Eine alte Eigentümlichkeit des Pfortner Schullebens war der Examenmann, der in Sinn und Formen dem Volksbrauch von der Austreibung des Winters sich anschloß, aber durch den Geist der

Klosterschule und des Pernalismus seine Umbildung bekommen hatte. Wenn das Examen mit seinen vielen Arbeiten in Vers und Prosa vorüber war, ursprünglich um Ostern am Ende des Winters, später in gleicher Weise auch um Michaeli, wurde eine Puppe aus Stroh gemacht, die mit zusammengebettelten Kleidern angezogen und dann auf eine Stange gesteckt wurde. Die neu-  
eingetretenen Schüler des letzten Semesters, die sog. Novizen, mußten ein weißes Hemd überwerfen und in Prozession hinter dem Examenmann im Kreuzgange einherziehen. Dabei wurden sie ‚wacker mit Ruten gestrichen‘ von den Obersekundanern der zweiten Abteilung, die an diesem Tage das Recht erhielten, Stöcke zu tragen, eines der 90 Obersekundanerrechte. Die Feier fand nach dem Abendessen statt, und fast gespenstisch bewegten sich die Gestalten durch die Dämmerung der matt erhellten Räume. Bei diesem Umzug im Kreuzgang wurde ein Höllenlärm verführt; als im Jahre 1848 am Tage des Examenmannes ein höherer preußischer Beamter im Eilwagen an den Klostermauern vorüberfuhr und den Spektakel hörte, vermeldete er in der nächsten Stadt, auch in der Schulpforte sei eine ganz greuliche Revolution ausgebrochen. Der Zug begab sich dann in den sog. Primanergarten, der inmitten des Kreuzgangs liegt, und aus einem darüberliegenden Fenster der 10. Stube wurde ein Rüge- und Spottgedicht verlesen, in dem allerlei Vorkommnisse der Schule behandelt wurden. Hierauf begab sich der Examenmann durch eine kleine Pforte nach dem sog. Fürstenhaus zu; wenn man am Waschsaale vorüberkam, wurden von oben Weihgüsse auf die ahnungslosen Novizen herniedergeschüttet. An der kleinen Saale entlang marschierend, sangen die Alumnen ein Lied von dem Begräbnis der Erzväter, wobei die Refrainworte, A-a-a-bram-bram-bram, I-i-i-sak-sak-sak eine rechte Schülerfreude entwickelten. Zuletzt wurde die Puppe in die kleine Saale geworfen, über der auch der ‚secessus‘ erbaut war. Die Sitte, die im Jahre 1870 abgeschafft worden ist, um dem pennialistischen Unfug ein Ende zu machen, trägt entschieden Züge des uralten Volksbrauchs. Der düstere Geist des Winters mit seinen Arbeiten wird hinausgetrieben und ins Wasser geworfen, er soll begraben werden, um der Freude Platz zu machen. Der Befreiung des Gemüts von den düsteren Affekten dient das Spottlied, an das Begräbnis erinnert ein Gesang, der freilich ganz andere Elemente in sich aufgenommen hatte. Es ist vielleicht verwegen, den Höllenlärm auf das Vertreiben von Dämonen, die Prügelei und die Taufe auf das Berühren mit der Lebensrute und auf den uralten Fruchtbarkeitszauber der Frühlingsfeste zu deuten, obwohl man immerhin sagen kann, daß die Novizen, die nach dem allgemeinen Urteil dumm, faul, frech und gefräßig waren, es wohl verdienten, eine magische

Anregung zum Wachstum in Weisheit und Tugend zu empfangen. In Schulpforte hat sich ja manche Sitte aus frühem Mittelalter bis auf die heutige Zeit erhalten, wie das Gloria des Tischgesangs, mancher besondere lateinische Ausdruck im Jargon der Anstalt, oder auch das ergreifende Ecce, die Totenfeier für die hingeschiedenen ehemaligen Schüler der Anstalt. In die Reihe solcher auf nie abgerissener Tradition beruhender Bräuche gehört auch der erzählte Fall, der in die gelehrte Bildung der Klosterschule volkstümliche Gewohnheit aufnahm.

Von dem Charakter der Spottreime geben die Knüttelverse eine Vorstellung, die ich Herbst 1869 als erwählter Satiricus der Unterprima gemacht habe, — sie sind das letzte Lied der nun ausgestorbenen Gattung. Dem Cötus, der in Kösen arge Kneipszenen aufgeführt hatte, war die seltene Freiheit der Spaziergänge außerhalb der Schule ganz genommen und auch nach einem halben Jahre nicht wiedergegeben worden trotz aller Bravheit. Da hieß es:

Und was auch der Alumps (= Alumnus) verspricht,  
Die Mutter Pforte hört ihn nicht;  
Ja selbst Adam verlor den Kopf —,  
Den man noch heut zu finden hofft;

(Ein Sturm hatte vom Portal der Kirche die Statue Adams herabgeworfen, der abgeschlagene Kopf war vergebens gesucht worden.)

Auch Bartzensur ist eingeführt,  
Sobald sich nur der Milchfaum rührt.

Dann war unter anderem von dem Parteiwesen der Alumnen die Rede, zum Schluß hieß es nach meiner Erinnerung:

Hu, hu, das ist ein böser Mann,

(Anspielung auf Worte eines Lehrers)

Drum sei der Hut ihm eingedrückt  
Und er zum Styx hinabgeschickt.  
Nun singt das Isaklied zur Fahrt,  
Wo Küchenfritze seiner harrt.

Dieser Fridericus war ein Aufwärter, der viele Kinder hatte, darum die Bekleidung des Examenmannes als willkommenes Strandgut auffing und also als Charon am stygischen Gewässer amtierte.

F. Rösiger

Im Verlage von **Ferdinand Schöningh** in **Paderborn** erscheint:

**Forschungen zur christlichen  
Literatur- u. Dogmen-Geschichte.**

Herausgeb. von Prof. Dr. A. Ehrhard  
und Prof. Dr. J. P. Kirsch.

**VI. Band.**

Der Band wird 4—5 Hefte umfassen.  
Jedes Heft ist einzeln käuflich.

Das 1. und 2. Heft enthält:

**Kommodian von Gaza.**

Ein Arelatensischer Laiendichter aus  
der Mitte des 5. Jahrhunderts.

Von **Dr. Heinrich Brewer**, S. J.  
IX u. 370 Seiten. Lex.-8. broschiert.

Subskriptionspreis *M.* 7.20,

Einzelpreis: *M.* 9.—.

**C. F. Amelangs Verlag, Leipzig.**

Soeben erschienen:

**Geschichte der althebräischen Litteratur**

von Professor **D. K. Budde** (Marburg)

mit einem Anhang: **Apokryphen und Pseudepigraphen**

von Professor **D. Alfred Bertholet** (Basel)

**(Litteraturen des Ostens. Band VII. I. Abteilung.)**

Preis broschiert *M.* 7.50, gebunden *M.* 8.50.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen.

Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig.

**DIE PHOTOGRAPHIE  
IM DIENSTE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN.**

VON **KARL KRUMBACHER**

MIT 15 TAFELN

[IV u. 60 S.] Lex.-8. 1906. geh. *M.* 3.60

Nach einer Übersicht über die Anwendung der Photographie zur Herstellung von Lehrmitteln und Faksimile-Werken beschäftigt der Verfasser sich mit der Verwertung der Photographie für die mannigfaltigen Zwecke der Detailforschung. Hier beschreibt er u. a. ein erst in der jüngsten Zeit aufgekommenes Verfahren: unter Anwendung eines Spiegels oder eines Umkehrprismas wird das Objekt (Handschrift, Urkunde usw.) direkt auf lichtempfindlichem Papier kopiert, so daß viel Geld und Zeit erspart wird. Den Kunsthistoriker interessiert die Beschreibung des Zyklographen, durch den das Problem gelöst wird, zylinderförmige Vasen photographisch auf eine Fläche aufzurollen. Ein eigenes durch Proben aller Verfahren auf den beigegebenen Tafeln erläutertes Kapitel ist den wichtigsten Reproduktionstechniken (Lichtdruck, Zinkotypie, Autotypie, Spitzertypie) gewidmet. Dazu kommen Mitteilungen über das Verhalten der Bibliotheken, Archive und Museen zur Photographie. Den Beschluß bilden Vorschläge über eine systematische Anwendung der Photographie in den Geisteswissenschaften und über die Aufnahme der Photographie und des Reproduktionswesens in das Lehrprogramm der Hochschulen.

# Inhalt

	Seite
I Abhandlungen	1
Dei certi und dei incerti von Alfred von Domaszewski in Heidelberg	1
Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt von H. Holtzmann in Baden-Baden	18
Eisen als Schutz gegen Dämonen von I. Goldziher in Budapest	41
Hippolyte par Salomon Reinach à Paris	47
Feralis exercitus von Ludwig Weniger in Weimar	61
Der Robbengott Phokos von Otto Kern in Rostock	82
Mythologische Fragen von Richard M. Meyer in Berlin. (Schluß)	88
II Berichte	104
1 Babylonisch-assyrische Religion von C. Bezold in Heidelberg	104
2 Melanesien 1903/04 von W. Foy in Köln	129
III Mitteilungen und Hinweise	151
Die Selbstentmannung bei den Syrern von Th. Nöldeke; Das Land der Hyperboreer von A. Körte; Sommertag von B. Kahle; Zum Martinsfeste von Alb. Ostheide; Zu Band 9 S. 185, 2 von F. Boll; Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde von Bernh. Struck; Der Examenmann in Schulpforta von F. Rösiger.	

---

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (v. Domaszewski wird demnächst seinen Bericht über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte“ erstaten) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, Sam Wide (Upsala) „Himmliche und chthonische Götter“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymolog. Beiträge zur Myth.: 3 Iris 4 Augustus“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher (Greifswald) „Schelten und Fluchen“, Hugo Greßmann (Kiel) „Mythische Reste in der Paradieserzählung“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, R. Herzog (Tübingen) „Aus dem Asklepieion von Kos“ (I. Schlangenopfer, II. *Ἀγνεῖαι* und *καθαρμοί* im koischen Demeterdienst), E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, Martin P. Nilsson (Lund) „Ein schwarzfiguriges Tönei im Berliner Museum“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, M. Gothein (Heidelberg) „Die Todsünden“, K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, Missionar J. Raum in Moschi „Blut- und Speichelgebräuche bei den Wadschagga“, Miss. A. Nagel „Der chinesische Kitchengott“, „Spruchweisheit der Chinesen“. G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, A. van Gennep (Paris) „Le rite du refus“, R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf attisch schwarzfig. Lekythos“, „Eine neue Eirenen-darstellung auf spätkorinth. Aryballos“.

---

Hierzu Beilagen von B. G. Teubner in Leipzig, welche wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.