

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

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

HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

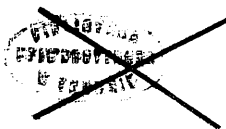
SECHZEHNTER BAND
MIT 15 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1913



4150



Inhaltsverzeichnis

	Seite
I Abhandlungen	
Religiöse Wahnideen von E. Meyer in Königsberg. Mit einer Tafel	1
Der singhalesische Pilli-Zauber von Otokar Pertold in Prag .	52
Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch von Günther Roeder in Breslau	66
Tagewählerei im alten Ägypten von Walter Wreszinski in Königsberg	86
Herodot als Zeuge für den Mazdaismus von C. Clemen in Bonn .	101
Ein hellenistisches Ordal von Adolf Jacoby in Weisersweiler i. Els.	122
Lustrum von Ludwig Deubner in Königsberg	127
Die Entwicklung des Terminuskultes von Ernst Samter in Berlin	137
Der Zaddik von S. A. Horodezky in Bern	145
Legendenmotive in der rabbinischen Literatur von A. Marmorstein in London	160
I Primordi della Religione in Sardegna per Raffaele Pettazzoni, Roma. Con nove figure nel testo	321
Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen von Otto Waser in Zürich	336
Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer von Wolf Wilhelm Grafen Baudissin in Berlin	389
Das Problem der Entstehung des Christentums von Johannes Weiß in Heidelberg	423
Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit beson- derer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus von Richard Garbe in Tübingen	516
Ein Straßburger Liebeszauber von K. Preisendanz in Heidelberg	547

II Berichte

1 Die Religionen der Südsee 1905—1910 von Wilhelm Müller- Wis mar	176
2 Religionen der Naturvölker Indonesiens von H. H. Juynboll in Leiden	208
3 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion. Bericht für die Jahre 1909—1911 von Fr. Schwally in Gießen	233

	Seite
4 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland von G. Karo in Athen. Mit 6 Abbildungen im Text	253
5 Religionsgeschichtliche Lesebücher von Sam Wide in Upsala .	293
6 Syrische Religion von C. Bezold in Heidelberg	555
7 Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur von Felix Perles in Königsberg i. Pr.	580
8 Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912 von M. Höfler in Bad Tölz	598

III Mitteilungen und Hinweise

- Von R. Eisler (Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier) 299, (Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik) 300, (Zu Archiv XIV 302) 306; E. Lorenz (Zu 'Mutter Erde') 306, (Das Fischsymbol) 307; R. Holtzmann (Berichtigung) 307; Th. Nöldeke (Parallelen zu arabischen Bräuchen) 307; N. Terzaghi (Über die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen) 309; M. P. Nilsson (Die hyperboreischen Jungfrauen) 313, (Der Mythos von Antilochos) 313, (Lustration des Heeres) 314, (Die Verjüngung Aisons) 314, (Herd und Aschengrube) 315, (Sakrales aus Argos und Kreta) 315, (Würfelorakel ἐπι Σιίφφ) 316; W. W. Fowler (The oak and the thunder-god) 317; F. Rapp (Vom Leben nach dem Tode) 320; L. Deubner (The Journal of Roman Studies) 320.
- M. P. Nilsson (Das Lexikon der griechischen und römischen Religion) 621; O. Weinreich (Von falschen Incubis und Succubis) 623; W. Wreszinski (Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten) 628; A. Wilhelm (Caterva) 630; L. Deubner (ΑΙΤΑΥΛΙΑ) 631; R. Wünsch (Die Labrys in Pantikapaion) 632, (Das Zauberrezept des Papyrus Holmiensis) 633, (Zur Tempelchronik von Lindos) 634.
- Register. Von Willy Link 635.
-

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

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

SECHZEHNTER BAND

ERSTES UND ZWEITES HEFT
MIT 1 TAFEL UND 6 ABBILDUNGEN IM TEXT.

AUSGEGEBEN AM 24. JANUAR 1913



VERLAG B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN 1913

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

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

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

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

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

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

I Abhandlungen

Religiöse Wahnideen

Von E. Meyer in Königsberg

Mit einer Tafel

Das weite Gebiet der Religionswissenschaft grenzt in nicht wenigen Punkten an das der Medizin und insbesondere der Psychiatrie.

Allgemein bekannt ist einmal der tiefgehende Einfluß, den lange Zeit die Religion auf die Deutung und Behandlung der Krankheiten aller Art gehabt hat. Sind die Spuren dieser Einwirkung noch heute fast in allen Spezialfächern der Medizin deutlich nachweisbar, so gilt das ganz besonders für die Psychiatrie, das Gebiet der „Krankheiten der Seele“. Sie waren, wenn auch Hippokrates und andere schon weitschauend ihr Wesen erkannt hatten, doch lange Zeit und besonders in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära ausschließlich Besitztum und Betätigungsgebiet der Träger des religiösen Kultus, sie wurden, als von den Krankheiten des Körpers ganz verschieden, in ihrer Erkenntnis, Deutung und Behandlung völlig abzusondern gesucht.

Noch enger sind die Beziehungen zwischen Religion und Geistesstörungen in der Art, daß Wahnideen sehr häufig religiöse Färbung annehmen.

Nun wissen wir wohl, daß die gesamten Kulturströmungen, alles das, was das geistige Gepräge einer Zeit ausmacht, wie in den Gedankengängen der Gesunden, so in denen der Geisteskranken ihren Abglanz finden. Es ist bekannt, daß neue Erfindungen und Entdeckungen, wie Elektrizität, Telephon, draht-

lose Telegraphie, Magnetismus, Hypnose und dergl. mit Vorliebe dazu dienen müssen, die abnormen Empfindungen der Geisteskranken zu erklären, daß literarische und politische Ereignisse in ihren Ideenkreis verwoben werden. Das gilt auch bis zu einem gewissen Grade von den religiösen Ideen. Auch sie lassen oft im Spiegel der Geisteskrankheiten den Wechsel der Zeiten erkennen. Wenn mächtige religiöse Strömungen die Menschheit durchfluten, so zur Zeit der Kreuzzüge, so kommt es zu einer Art religiösen Wahns ganzer Menschenmassen; zu den Zeiten, wo Teufels- und Hexenglaube und dergl. noch Allgemeingut waren, waren auch die Ideen der Besessenheit durch böse Geister, der Verwandlung in Hexen usw. besonders häufig bei den Geisteskranken, während sie in der Gegenwart weit seltener sind.

Es bleibt aber trotzdem eine auffallende Erscheinung, daß religiös gefärbte Wahnvorstellungen sehr häufig sind, immer wieder einen großen Raum im Vorstellungskreis unserer Kranken einnehmen und sehr lebhaft Affektbetonung zeigen, einerlei, ob die psychisch Kranken in Zeiten leben und in Gesellschaftsklassen heimisch sind, die von religiösem Empfinden durchdrungen sind, oder in solchen, in denen religiöse Interessen keine große Rolle spielen.

Gleich hier sei betont, daß wir sehr häufig in der Vorgeschichte von Kranken, bei denen religiöse Wahnideen besonders ausgeprägt sind, von einer Art Erweckung oder Bekehrung, vom Eintritt in eine Sekte hören. Das ist, wie sich nachweisen läßt, erfahrungsgemäß oft schon der erste Ausdruck der geistigen Störung, die die religiösen Ideen übermächtig hervortreten läßt.

Die Eigenart im Auftreten der religiösen Wahnideen läßt an die Möglichkeit denken, ihnen im religiös-wissenschaftlichen Sinne Bedeutung abzugewinnen.

Zuerst wollen wir die Frage uns vorlegen, bei welchen Arten psychischer Störung religiöse Wahnideen vor allem

hervortreten und welche Form sie zeigen, wobei wir uns natürlich bewußt sein müssen, daß sie ebenso wie andersartige Wahnideen schließlich bei jeder Art von Geisteskrankheit sich entwickeln können.

Der gesamte Gedankeninhalt des gesunden wie des geistig kranken Menschen läßt sich, soweit wenigstens das Handeln von ihm bestimmt wird, in negativ und positiv gerichtete Vorstellungsserien (Kleinheits- und Größenwahn) trennen. Das gilt natürlich auch von den religiösen Wahnideen.

So finden wir sie als sogenannte Versündigungsideen bei der Melancholie und ähnlichen depressiven Zustandsbildern im Verlaufe verschiedener Psychosen. Die anhaltend niedergedrückte und ängstliche Stimmung dieser Kranken findet ihren Ausdruck und sucht ihre Erklärung in Wahnvorstellungen der eigenen Schlechtigkeit und Verworfenheit. Solche Wahnideen brauchen natürlich nicht religiöse Färbung anzunehmen, sie tun es aber mit Vorliebe, ganz einerlei, aus welchen Kreisen der Kranke stammt.

In der Regel hören wir die Kranken äußern, sie seien nicht fromm genug gewesen, hätten Gott gelästert, seine Gebote verletzt, Sünden gegen den heiligen Geist begangen, sie seien die größten Sünder von Jugend an, all ihr Tun und Denken sei Sünde durch und durch, alles gehe durch ihre Schuld und Laster zugrunde, sie würden zur Strafe ihrer Sünden gekreuzigt, kämen ins Fegefeuer, hätten sich dem Teufel verschrieben und dergl. — Ein paar kurze Abrisse aus Krankenbeobachtungen werden das Bild vervollständigen. So hörten wir von einer Melancholischen, sie komme ihrer Sünden wegen ins Fegefeuer, die Wand habe sich geöffnet, da habe auf Stein gestanden: „Ewig verloren“. Der Teufel spreche ihr immer ins Ohr, sie sei verloren, müsse die Sünden aller tragen.

Eine andere Kranke mit Melancholie, eine ungewöhnlich intelligente und tüchtige Lehrerin, jammerte fortwährend: Gottes Gericht breche über sie herein, über die ganze Welt wegen eines

Unheils, das sie angerichtet habe. Die Häscher würden sie holen, dort — sie lief ans Fenster — kommen sie. „Ich bin so schlecht, ich muß Gassen laufen.“ „Und so begabt war ich, so viel Gaben hat mir Gott gegeben und äußerlich habe ich so anständig gelebt, aber innerlich die Schande.“ „Je mehr ich nachdenke, desto größere Kreise zieht das Unglück, welches durch meine Sünden ich verschuldet habe.“ „Das ist ein Fall, wie er seit Erschaffung der Welt noch nicht vorgekommen ist.“ Als man sie beim Namen ruft: „Nennen Sie mich den Schandfleck aller Schandflecke.“ Selten, wie gesagt, beschränken sich diese Vorstellungen auf Pflichtverletzung, Undankbarkeit, kurz auf Verstöße gegen allgemein sittliche Vorschriften, in der Regel nehmen sie eine auffallend persönliche Richtung, möchte ich sagen, indem sie direkt Verfehlung gegen die Gottheit, die Trägerin des Sittengesetzes, zum Inhalt haben.

Die religiösen Wahnideen, die wir eben kennen gelernt haben, zeigen einen höchst primitiven und einfachen Inhalt, in dem auch Teufel, böse Geister und anderes religiöses Beiwerk aus vergangenen Zeiten eine nicht geringe Rolle spielen, dagegen nichts von den komplizierten religiösen Fragen der Gegenwart hineinspielt, wobei der Bildungsgrad der Kranken zumeist wenig oder gar keinen Unterschied macht.

Hervorheben möchte ich noch, daß die soeben skizzierten religiösen Ideen der Melancholischen sich nicht auf bestimmte Handlungen und Vorkommnisse beschränken, sondern mehr unbestimmter Art sind, es ist das Gefühl allgemeiner Sündigkeit und völligen Verlorenseins. Hier bei der Melancholie und ähnlichen Depressionszuständen sind somit die religiösen Wahnideen der Ausfluß schwersten depressiven Affektes, von dem die Kranken so beherrscht werden, daß korrigierende Gegenvorstellungen nicht oder kaum zur Geltung kommen und nur dieser Stimmungslage entsprechende Ideenverbindungen entwickelt werden.

Die klinische Erfahrung hat uns ferner damit vertraut gemacht, daß die kurzdauernden psychischen Störungen

der Epileptiker, die sogenannten epileptischen Delirien oder Dämmerzustände — psychotische Abweichungen, in denen das Bewußtsein nicht erloschen, aber schwer getrübt, verändert, von der Norm gleichsam losgelöst ist — nicht selten einem ekstatisch-religiösen Erlebnis gleichen. Mit der Gegenwart entrücktem Blick, wie erstarrt, oder verzückt, mit verklärtem Schimmer auf den Zügen, oft die Hände erhoben, oder kniend, betend oder religiöse Lieder singend, finden wir die Kranken. Solche Kranke glauben, den Himmel offen zu sehen, Gott, Christus, Engel erscheinen ihnen. Sie stehen zu Gott in besonderer Beziehung, sind selbst der Heiland. Ein Kranker verkündete mir, er bringe der Welt Befreiung von ihren Sünden, die Namen seiner Töchter (Frieda und Wanda) bedeuteten Friede auf Erden und Wandel der Zeiten. Von einem anderen Epileptiker hören wir¹, es war ihm (während des Dämmerzustandes), als sei er „ewig verdammt, — die Welt schien verschlossen“, dann „die ganze Welt untergegangen, er allein zurückgeblieben“ — „der Himmel hatte ein wunderbar helles Aussehen; wie er auf die Straße kam, wurde sein Name gerufen, alle Welt beugte sich vor ihm, die Kinder beteten ihn wie Christus an“ usw. Ein anderer Kranker berichtet, es war ihm, als ob Teufel und Engel mit ihm stritten, „er sah in der Höhe einen Stern und mußte diesem als dem Willen Gottes folgen“, er hörte Donner und Wagengeroll und es war ihm, als hätte Gott der Vater auf der Seite, wo er herkam, die ganze Welt zertrümmert, er als Gottes Sohn war aber in Sicherheit. Die Kranken haben das Gefühl innerer Erleuchtung, himmlische Wohlgerüche umgeben sie, sie vernehmen Gesang der Engel und himmlische Musik.

Die religiösen Wahnideen, wie sie sich so besonders klassisch in den Dämmerzuständen der Epilepsie präsentieren, weisen manches Abweichende von denen der Melancholischen auf. Den Grund dafür haben wir darin zu suchen, daß sie eben in einem

¹ Samt *Epileptische Irreseinsformen*, Arch. f. Psych. VI.

Zustand von Bewußtseinstäubung zur Entstehung kommen, in dem der Einfluß der Außenwelt abgeschwächt, ausgeschaltet oder krankhaft verändert ist, so daß die Kranken gleichsam losgelöst von Raum und Zeit sind. So kommt es, daß ihre religiösen Wahnideen überwiegend nicht depressiven Charakter, sondern megalomanischen, exaltativ-ekstatischen Charakter haben, daß sie nur geringe Bezugnahme auf die tatsächlichen Verhältnisse und die persönliche Eigenart der Kranken zeigen. Dem Irdischen entrückt, sind sie nur menschliche Wesen, begnadet, Gott nahe, ja, in ihm aufgegangen.

Bei all diesen Verschiedenheiten tritt als gemeinsamer Zug der bisher besprochenen religiösen Ideen gerade besonders wieder die einfache primitive Art derselben hervor. Sie weisen, im Gegensatz zu vielen anderen wahnhaften Ideen, keine Züge auf, die wesentlich abwichen von dem Gedankengange gleicher Kranken in weit zurückliegenden, sonst sehr verschiedenen Zeiten.

Besonders lehrreich für die Kenntnis und Beurteilung religiöser Wahnideen sind zwei Krankheitsfälle anderer Art — der sogenannten *Dementia praecox* zugehörig —, die ich im Auszug wiedergebe.

Der erste Patient erkrankte nach allgemein nervösen Störungen ziemlich plötzlich in der Art, daß er zu arbeiten aufhörte, weinend dasaß, ohne einen Grund für seine Traurigkeit anzugeben. Er zeigte besonders sich immer wiederholende (stereotype) Anomalien der Ausdrucks- und anderer Bewegungen, schnitt fortwährend Gesichter, klopfte trommelnd mit Händen und Füßen und dergl. mehr. Seine sprachlichen Äußerungen erschienen der Frau „verkehrt“, u. a. sagte er: „Der Herr wird bald erscheinen.“ Eine Woche später in die psychiatrische Klinik zu Königsberg aufgenommen, fiel auch da sofort die Störung in der Bewegungssphäre auf. Er wiederholte sehr eigenartige sinnlose Bewegungen, z. B. streckte er häufig die Arme aus, die Finger wie beim Klavierspiel bewegend, ähnlich bewegte er die Beine, dann schlug er mit ihnen wie im Tanz auf das Bett; klatschte in die Hände. Ein anderes Mal stieß er ein Schnalzen aus, trieb den Mund rüsselförmig vor, zischte, darauf kam wieder stetes Grimassieren, stundenlang sahen wir ihn auch regungslos, wie erstarrt daliegen. Der Kranke war über seine Person, Ort und Zeit orientiert, schien im ganzen richtig aufzufassen, sein Vorstellungsablauf war zerfahren. Zwischen ganz geordneten Antworten über seinen Lebenslauf u. a. kamen oft abrupte Auße-

runge von vielfach religiöser Färbung, die sich in der Regel mit den eigenartigen Bewegungen verknüpfen. So richtet er sich plötzlich auf und spricht laut und pathetisch: „Ehre sei Gott in der Höhe. Amen, Amen. Nur mit Deinem Geist, in Ewigkeit.“ Singt dann: „Eine feste Burg ist unser Gott“ — weint. Weiter: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“, pfeift eine Zeitlang, singt: „Ich bete an die Macht der Liebe“ usw. Ein anderes Mal sagt er, nachdem er erst geordnet und sinngemäß geantwortet hat: „Wer Gott vertraut, hat wohl gebaut“, hebt die Hände zum Himmel, wiederholt mehrere Male: „Halleluja!“

Sehr bemerkenswert sind die Antworten, die wir nach seiner Entlassung, die schon nach vierzehn Tagen auf Wunsch der Frau ohne Änderung seines Zustandes erfolgt war, auf unsere Anfragen erhielten. So schrieb er 1907 (ein Jahr nach der Entlassung): „Teile mit, daß ich durch Gottes Gnade gesund geworden bin“, 1909: „Teile mit, daß ich durch die Gnade Gottes und die Liebe Jesu Christi gesund geworden bin, nicht nur am Leibe, sondern auch an der Seele. Und die Krankheit der Seele ist viel schlimmer denn die des Leibes. Wo Menschenhilfe versagt, da kann Jesus helfen: denn seine Gnade währet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Bin also ganz gesund geworden und nicht zurückgeblieben, denn nur Lob und Dank für meinen Gott. Ihm allein sei die Ehre.“ Ähnlich schreibt er 1910: „Der Arzt, der mich behandelt, heißt Jesus und er heilt voll und ganz.“ März 1912 kam er selbst auf Aufforderung. Er erschien völlig geordnet und ruhig. Es gehe ihm sehr gut, er arbeite selbständig, verdiene allein seinen Lebensunterhalt. Er sei vor 6 Jahren hier gewesen, sei nicht durch menschliche Kunst, sondern durch die Gnade und Kraft Gottes gesund geworden. Bei der Entlassung aus der Klinik sei er schlechter als bei der Aufnahme gewesen. Dann sei es schnell gut geworden. Es sei eine Krankheit gewesen, die im Neuen Testament verzeichnet stehe und von Jesus geheilt wurde. Die Krankheit habe ihm zum Guten dienen sollen, denn wen Gott lieb hat, den züchtigt er. Er sei durch diese geistige Krankheit Gott näher gekommen. Er sei Mitglied der „christlichen Gemeinschaft“, aber gehöre auch noch der evangelischen Landeskirche an. Gott allein kann heilen, aber die Menschen können ihn anrufen. Von seinen Bewegungen usw. in der Krankheit sagt er, das war nicht er, der die gemacht habe, sondern die Krankheit. Spricht pathetisch, mit vielen religiösen Redewendungen. Können nicht klarlegen, wie er Gott näher gekommen, denn er hält ja nicht, ob der Arzt an Gott glaube. Gott rede zu ihm durch seinen Geist.

Die Eigenart des vorliegenden Falles liegt vor allem darin, daß zuerst in einer Zeit, wo das ganze Verhalten des Kranken auch für den Laien jeden Zweifel an dem Vorliegen geistiger Störung ausschloß, das religiöse Gepräge des Vorstellungsinhalts

hervortrat, und daß wir nun, sechs Jahre später, den Kranken in einem völlig geordneten Zustand, frei von groben Krankheitserscheinungen, in seinem Beruf tätig, vor uns sehen, jedoch auch jetzt noch, wie in der Zwischenzeit, ganz erfüllt und beherrscht von religiösen Ideen. Unwillkürlich kommt uns die Frage: würden wir von Krankheit sprechen, wenn wir den Menschen nur in seinem gegenwärtigen Zustand zu sehen bekämen, sind diese jetzt geäußerten religiösen Ideen als krankhaft zu bezeichnen und wann können wir überhaupt bei religiösen Ideen von Wahnideen sprechen? Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf diese sehr schwierigen Fragen, die sich ergeben, da wir später ausführlich noch auf sie eingehen müssen. So viel können wir schon hier sagen, daß die gerade in der Krankheit selbst vorgebrachten Äußerungen religiöser Art an sich ja nur gebetsähnliche Ausrufe sind, die in ihrem Inhalt nichts Besonderes haben, und daß sie nur insofern als krankhaft angesprochen werden können, weil sie den Zusammenhang mit den gerade vorhandenen Vorstellungssreihen vermissen lassen, ohne erkennbares Motiv und auch in Verknüpfung mit den abnormen Bewegungserscheinungen sich einstellen, ohne daß übrigens von einer starken, etwa der epileptischen entsprechenden Bewußtseinstrübung gesprochen werden kann. Wenn auch derartige Überlegungen zum Teil für die religiösen Ideen der Melancholischen und Epileptischen Geltung haben, so liegt doch bei jenen das Abnorme mehr im Inhalt der religiösen Vorstellungen, wenn nicht in jeder einzelnen, so doch in der Gesamtheit.

Daß auch hier wieder die Form der religiösen Ideen eine primitive, ich möchte sagen elementare ist, daran will ich nur erinnern.

Schließlich begegnen wir hier der eigentümlichen Erscheinung, daß in einem früher jedenfalls notorischen Kranken nun ein Verkünder der Lehre von dem direkten heilenden Eingreifen der im Gebet angerufenen Gottheit auf die Krankheiten erstet, eine Anschauung, deren Einfluß, wie wir eingangs erwähnten, früher ein sehr großer in allen Zweigen der Medizin war, und die ganz

besonders den Fortschritt in der Erkenntnis der Geisteskrankheiten in hohem Maße erschwert hat.

Diese Idee der Gebetsheilung, hinter der sich die Austreibung böser Geister und des Teufels offenbar verbirgt, ist bei Geistesgestörten keine seltene Erscheinung. Ein Beispiel dafür ist auch die folgende Beobachtung.

Eine Kranke, die seit längerer Zeit erregt, öfters verworren gesprochen hatte, gab bei ihrer Aufnahme gleich an, sie sei von ihrem Manne in die Klinik geschickt, um den Kranken zu helfen. Es sei eine Gabe von Gott. Ihr Mann habe schon viele durch Handauflegen und die Macht des Gebetes gesund gemacht. Sie selbst habe ihre Mutter und Schwester durch Waschungen geheilt. Sie könne alle heilen, wenn sie alles genau so befolge, wie Gott es vorgeschrieben habe. Christus sei ihr im Traume erschienen, „durchs Gehör in Wirklichkeit“. „Ich hatte das Gefühl beim Gottesdienst, da waren viele von weit und breit gekommen, da hörte ich gerade, als wenn jemand wie Christus auf dem Esel eingritten kam.“ Ein anderes Mal habe sie Christus in Gestalt seiner Majestät gesehen. „Der Arzt sei der erste Apostel.“

Ähnliche Äußerungen tat die Kranke auch, als sie im folgenden Jahre wieder aufgenommen wurde. Der liebe Gott habe sie besonders begnadet, sie merke das, weil sie doch manches sehe. Es seien viele Vögel, Schlangen und Vögel aller Art hier, sie sehe sie herumflattern, auch hier im Hause, in jedem Raum. Sie verstehe darunter die schlechten Eigenschaften. Sie sei Mitglied der neuapostolischen Gemeinde. Jedem in der Gemeinde sei es nicht gegeben, Kranke zu heilen. — Im übrigen zeigte die Kranke viele eigenartige stereotype Bewegungen, zeitweise völlig starre Haltung, oft ekstatisch-pathetisches Wesen.

Der Vorstand der Gemeinde teilte mit, daß die Kranke derselben drei Jahre angehöre, sie kam sehr fleißig in die Versammlungen. Über Heilung von Kranken sprach sie nicht, spezielle Lehre der Gemeinde sei Krankenheilung durch Gebet nicht.

Dieser Fall soll im wesentlichen zur weiteren Illustration dessen dienen, was wir bei dem vorigen Fall ausgeführt haben. Nur darauf sei hingewiesen, daß die religiösen Ideen, wenn wir sie in ihrer Gesamtheit überblicken, hier einen solchen Charakter angenommen haben, daß sie schon an sich die Grenze der Norm wohl überschreiten.

Beobachtungen der Art, daß ganze Familien, Geschwister, Ehepaare von einem religiösen Wahn beherrscht sind, machen

wir nicht so selten. Wir sprechen dann von psychischer Infektion. Es wäre ein viel zu weites Feld, hier das Gebiet der psychischen Infektion, die besonders in Form der großen epidemischen Psychopathien¹, auch für die Religionswissenschaft von nicht geringem Interesse ist, erschöpfend behandeln zu wollen — vielleicht kann ich ein anderes Mal darauf eingehen —; nur soweit das Verständnis es erfordert, will ich es streifen.

Die psychische Infektion besteht darin, daß unter dem Einfluß eines Geisteskranken Personen seiner Umgebung, die bis dahin jedenfalls nicht greifbar geistesgestört erschienen, in gleicher oder ähnlicher Weise erkrankten. Den Ansteckungsstoff bilden die wahnhaften, abnorm affektbetonten Vorstellungskomplexe des Ersterkrankten. Voraussetzung für das Zustandekommen der psychischen Infektion ist eine eigenartige, wohl schon abnorm zu nennende Disposition, die in gleichartiger Gedankenrichtung, einer Art Sympathie der Seelen, besteht. Es ist, als ob das Individuum nur auf den äußeren Anstoß gewartet hätte, um die in ihm schlummernden gleichgerichteten Ideen zur Krankheit aufzublenden zu lassen. Fördernd ist dabei erfahrungsgemäß inniges Zusammenleben und gleichzeitig Abgeschlossenheit von der Welt, wodurch die Korrektur von außen her ferngehalten wird.

Anders liegen die Dinge bei den sonst ähnlichen Beeinflussungen großer Volksmassen durch bestimmte Ideen und Lehren, wo die Massensuggestion mit ihrer alle Hemmungen fortreibenden Erregung eine Hauptrolle spielt. Daß gerade religiöse Ideen Träger psychischer Infektion sehr häufig werden, ist ohne weiteres verständlich.

Wenden wir uns jetzt zu einem konkreten Fall!

Der 43 jährige Ehemann M. wurde am 2. Juni 1906 in die psychiatrische Klinik zu Königsberg aufgenommen. Äußerlich völlig geordnet und orientiert, brachte er zuerst eine ganze Reihe hypochondrischer Klagen vor von teilweise unsinniger, wahnhafter Art. Er gebrauchte viele religiöse

¹ Vgl. u. a. Hecker *Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters* 1865; ich erinnere auch an E. Rohdes Ausführungen über die Ausbreitung des Dionysoskultus (*Psyche* II 4 ff.).

Redensarten. Auf Befragen: er glaube sich von Gott begnadet, solle in Gottes Schule gehen und für ihn arbeiten, der Geist Gottes habe es ihm gesagt. In seiner Krankheit jetzt habe er die Stimme des Geistes Gottes gehört, die verkündete: Du sollst noch Größeres sehen denn das. Frage: Gott selbst gesehen? „Mit leiblichen Augen nicht, aber im Geiste. Auch Engel gesehen, aber nur im Geiste. Sie waren weiß und mit Flügeln geschmückt und haben in einer Wolke gesungen. Der Heiland kam auch in Wolken, ich sah den Herrn Jesus nahen in den Wolken mit großer Herrlichkeit.“ Er sei bestimmt, ein Prediger des Evangeliums zu werden, Kranke zu besuchen. Jesus werde ihm zu seiner Zeit noch den Auftrag geben, Kranke zu heilen.

Früher stark getrunken. Seit 14 Jahren trinke er nicht mehr, eine Stimme weckte sein Gewissen und er wurde Baptist.

12. VI. 06. Klinische Vorstellung. Sehr feierlich. „Ich muß mich bekennen, daß ich ein großer Sünder war und ich legte mich nieder vor meinem Gott und bekannte meine Schuld.“ Gottes Stimme zuerst gehört am Totenfest 1901, „nicht durch die Ohren, sondern durch den Geist“. Verklärt lächelnd sagt er, er sei wirklich glücklich von innen und außen. Schließe er die Augen, so habe er den Heiland und die Engel vor sich. 13. VI. 06. Auf Befragen: „Die evangelische Gemeinde reiche nicht für ihn aus. Die Landeskirchē behandle nicht so mit Liebe. Mit geistigen Augen sehe er Gott im hellen Schein, manches Mal in herrlicher Gestalt, zuweilen sehe er den Schein im Gebet. Auf Befragen erklärt er, sein früherer Batteriechef, Hauptmann X., nehme sich seiner jetzt, wie er fühle, an; er habe ihn in Zivil ihn (Patienten) beobachten sehen, auch merke er, daß ihm Geheimpolizisten folgten, die Leute auf der Straße auf ihn aufmerksam seien. — Daß er später Krankheiten heilen solle, habe Gott ihm in seiner Stimme offenbart. Diese innerliche Stimme komme aus dem Herzen, es sei, als wäre er am Telephon. Bringt alles mit großem Pathos vor.

Frau M. gab an: Sie seien seit 1889 verheiratet. 1890 wurde der Mann Baptist (ein Onkel war Baptist), sie hatten den Gedanken schon in der Brautzeit. Erst trat der Mann über, er war immer entschiedener. Der Mann habe sie aber nicht darin beeinflußt, sie habe es von selbst getan. Beide wurden zur Versammlung geführt, fühlten beide, daß sie Sünder waren. Beide wurden zusammen getauft am 8. III. 1891. Es war ihnen besonders freudig zumute. Sie hatten schon damals das Gefühl, daß, wenn ihnen irgend etwas zweifelhaft, Gottes Stimme zu ihnen sprach. Seit dem letzten Winter habe der Mann viele Beschwerden. War gleichzeitig aber heiter, freudig, wurde wegen seiner Reden von den anderen Arbeitern als Prediger bezeichnet. Auf die Frage, was sie davon halte, daß ihr Mann meine, Kranke heilen zu können: Es stehe in der Bibel: „Leget die Hände auf, da werden sie gesund.“ Es komme darauf an, daß man Gott bestimme. Auch was ihr Mann von dem Hauptmann und

den Geheimpolizisten erzähle, halte sie für richtig, habe es zum Teil selbst empfunden.

Bei der klinischen Vorstellung (gemeinsam mit dem Mann): Sie empfinde auch die Stimme Gottes. Sie würde sich freuen, wenn alle Herren Doktoren mit ihr im Himmel zusammenkämen. Gott habe gesagt, daß sie jetzt vor so viel Herren komme, sie sei stolz, vor ihnen Gottes Namen im Munde führen zu können.

Der Prediger der Baptistengemeinde gab über das Ehepaar an: Der Mann sei schon viele Jahre in der Gemeinde. In der letzten Zeit habe er gesagt, er habe Prophezeiungen zu sagen, sprach Urteile aus, die nicht zutrafen. Auch äußerte er, er könne predigen. Mit Erscheinungen und Offenbarungen, gibt der Prediger zu, kamen manche. Nach seiner (des Predigers) Ansicht konnten manche auf Grund ihrer Glaubenslehre Erscheinungen haben, ohne krank zu sein. M. aber spreche Sachen aus, die mit dem Bibeltext nicht übereinstimmten. Er wolle es nicht unterscheiden, möchte es dahingestellt sein lassen, ob Nerven oder böse Geister ihm (M.) das eingeben. Er (Prediger) habe den Eindruck, daß M. krank sei. — Stimmen und Gesichter hätten manche. Andere wollten es auch haben und bekamen es nicht. Darum solle man zurückhalten mit der Äußerung von solchen. Brieflich fügte der Prediger noch zu der Frage, ob er glaube, daß Gott durch M. den Herren in meinem Auditorium habe wollen etwas sagen lassen, folgendes hinzu: „Gott hat sich in Fällen der unscheinbarsten Mittel bedient, um Menschen, die nicht an ihn glauben, die den Himmel als ein Trostbild für einfältige Leute und die Hölle für eine Fabel halten, die Gedanken, den Geist an ein Jenseits, an das zukünftige Leben zu wecken. Ev. Joh. 5, 28, 29. In den meisten Fällen geschieht es durch das Hören des Wortes Gottes Röm. 10, 17, durch Unterredungen mit Gläubigen Joh. 1, 45—47, durch Träume Hiob 33, 15—30, aber auch durch das Wort eines Kindes, eines Beschränkten, eines Sterbenden ist schon mancher Ungläubige zum Nachdenken und zum Glauben an den Erlöser der Welt gekommen. So kann man auch nicht in Abrede stellen, daß Gott M. und seine Frau dazu benutzt hat, vor den hochgebildeten Herren, unter denen sich doch wohl noch manche im Unglauben befinden, in freudiger Einfalt ein Zeugnis von ihrem Glauben abzulegen. — Matth. 11, 25. 26; 1. Kor. 1, 26—29“.

Am 14. VI. 1906 verließ M. die Klinik. Nach einem Bericht der Firma, bei der er seit 1898, und zwar bis Anfang 1906 zur vollen Zufriedenheit gearbeitet hatte, hat er nichts mehr recht getan. In letzter Zeit sprach er nur von religiösen Dingen, verteilte im Kontor und an seine Mitarbeiter Zettel mit frommen Sprüchen.

Im Dezember 1906 war M. wieder für einige Tage in der Klinik. Bei der Aufnahme stand er mit gefalteten Händen da, sagte auf die Frage, ob er in der Klinik bleiben wolle, pathetisch: „Ich habe nichts zu wollen.“ Er äußerte ähnliche hypochondrische Ideen wie früher. Auf die Frage,

ob er besonders begnadet sei, antwortet er: „Habe Frieden in Gott und mit Gott, mit dem Herrn Jesus kämpfe ich und sterbe ich, solange mein Atem langt, ich bin getrost und freudig in meinem Gott.“ (Werden Sie verfolgt?) „Hohes und Tiefes, keine Kreatur kann mir etwas anhaben. Und sie werden Euch Gift eingeben, es wird Euch nichts schaden.“ „Der Herr ist allezeit bei mir, ich bin getrost und freudig, das ist der Geist des Herrn.“ (Haben Sie gepredigt?) „Wo ich Bekannte traf, da habe ich gezeugt von Gottes Wort, das ist meine Gewohnheit, nicht Gewohnheit, sondern der Trieb des heiligen Geistes. Welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder.“ Seine Krankheit stamme von Gott, um ihn zurechtzuweisen. Der Schöpfer will mich auf den rechten Weg weisen, er sei offenbar noch nicht auf diesem gewesen. Gottes Stimme mahnt mich und führt mich und leitet mich. — Gott redet durch seinen Geist zu den Menschen, sprechen höre er ihn nicht, das sei das Gefühl des Geistes.“ (Ist Gott Ihnen erschienen?) „Meine leiblichen Augen schließe ich und den Schein meines Gottes kann ich sehen. Eine Person des Menschen, eine Herrlichkeit, das ist meine innerliche Geistesgegenwart.“ Gott habe ihn zur Gesundheit und zur Rechtweisung hierher geschickt, und daß er sich aussprechen könne und zeugen von seinem Glauben. Auf Befragen: „Teufel gibt es, ich darf keinen sehen, ich will keinen sehen, leibhaftige gibt es nicht.“ (Kranke heilen?) „Ich selbst kann es nicht. Durch die Macht des lieben Heilandes, nach der Schrift kann man Kranke heilen dadurch, daß man die Hände auf sie legt. Durch Beten sei er z. B. selbst gesund geworden, zwei Baptistenschwestern kamen und beteten, da stand er auf und wurde gesund. Mehrere in der Gemeinde wurden so geheilt. „Jesus kommt bald, die Brautgemeinde Christi zu holen; die Zeit des Herrn ist nahe.“ Am Morgen steht Patient in steifer Haltung da, die rechte Hand vorgestreckt. Auf die Frage nach seinem Ergehen sagt er: „Zufrieden.“ (Warum stehen Sie so da?) „Es ist mir von Gott befohlen.“ Auf weitere Fragen wiederholt er mehrfach: „Zufrieden.“ (Warum er das sage?) „Von Gott befohlen.“ — Folgt dem Arzt auf der Visite bis auf den Flur hinaus, sagt, er solle weiter geführt werden: „Einer nur ist Leiter.“ An einem anderen Tage steht er in steifer gezwungener Haltung da, statt Antworten zu geben, macht er nur steife Verbeugungen. Auf alle Fragen sagt er: „Zufrieden.“ (Tafel I Abb. 1.)

Im April 1908 stellte sich Patient wieder vor, erschien wie früher äußerlich ganz geordnet. Sein Gesichtsausdruck war strahlend. Es gebe kein Gut- oder Schlechtgehen, es sei so, wie Gott es wolle. — Er habe häufig Eingebungen von Gott, durch Stimmen, laut, im Singen und Beten. Gott leite ihn zu seiner Verwunderung nach seinem Rat und nehme ihn zu Ehren an. Er habe Schmerzen im Kopf, Kreuz, Herz und Nerven, könne nur zu Hause helfen. Das sei eine Erziehung Gottes, „wir gehen in die Schule Gottes, solange wir leben.“ Warum ihn Gott krank gemacht habe, wisse er nicht, das werde sich herausstellen zu seiner Zeit.

Man könnte, wenn man die eben wiedergegebene Beobachtung überblickt, Bedenken tragen, von eigentlicher psychischer Infektion zu sprechen und vermuten, daß beide Eheleute gleichzeitig erkrankt seien, ohne gegenseitige Abhängigkeit. Jedoch haben wir mehr den Eindruck gewonnen, daß der Mann zuerst erkrankt war und infolge seiner überlegenen Intelligenz und Willenskraft die etwas beschränkte und leicht beeinflussbare Frau in den Bann seiner Ideen brachte, für die sie nun auch mehr oder weniger spontan eintritt. Daß es sich bei dem Manne um ausgesprochene Geisteskrankheit handelte, ganz abgesehen von den religiösen Ideen, das, glaube ich, ist auch für den Nichtmediziner klar ersichtlich. Die Vorstellungen, daß der Hauptmann, den er vor vielen Jahren gehabt, sich jetzt auf Gottes Geheiß seiner annehme, daß er von Geheimpolizisten beobachtet werde, kennzeichnen sich genügend als Ausdruck geistiger Störung. Ganz besonders lehrreich ist es, zu verfolgen, wie bei dem Ehemann, der seit Jahren Baptist ist, aber ohne daß er auffallendes in seinem Wesen zeigte, jetzt auch die religiösen Ideen gleichsam „überwertig“ geworden sind oder wenigstens erst als solche enthüllt werden und nicht nur sein Verhalten im täglichen Leben bestimmen und abnorm gestalten, sondern auch seiner Körperhaltung und -Bewegung ihren Stempel aufdrücken.

Von den religiösen Ideen gilt hier im wesentlichen das gleiche wie bei den früheren Fällen. Ihrem Inhalt nach bieten sie wohl manches Auffällige, sind aber doch meist Bibel-, Gebet- oder Gesangbuchstellen oder gehen wenigstens nicht über das hinaus, was dort mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen ist. Sie zeigen damit, wieder durchaus den von uns wiederholt betonten einfachen Charakter, indem sie sich eng an das Alte resp. Neue Testament anschließen, ja, eher noch ursprünglicher als diese sind. So erscheinen sie — wohlverstanden, wenn man sie ganz isoliert betrachtet — nicht ohne weiteres als krankhaft, wenn auch der enge Zusammenhang, in dem die Wahnideen, von Ge-

heimpolizisten beobachtet zu werden u. a., mit ihnen stehen, ihre abnorme Expansion erkennen läßt.

Ich möchte hier eine, wie ich glaube, besonders inhaltreiche Beobachtung folgen lassen, deren Mittelpunkt ein geisteskrankes Ehepaar bildet, während das Ganze uns ein, wenn auch unvollständiges, Bild einer Sekte mit grellen Lichtern wiedergibt. Ich verdanke die Kenntnis dem Entmündigungsgutachten, das ich gemeinsam mit Professor Puppe in Königsberg über die eben erwähnten Eheleute zu erstatten hatte. Meine Darstellung folgt diesem Gutachten, das uns einen Gesamtüberblick am besten gewährt. Der Akteninhalt ergab nach der Zusammenfassung in den Gründen des von dem zuständigen Amtsgericht ergangenen Entmündigungsbeschlusses:

Die Eheleute P. stammen aus einer Familie, in der Gehirnkrankheiten nicht vorgekommen sind; sie haben sich in ihrer Jugend normal entwickelt, in der Schule die gewöhnlichen Kenntnisse erworben und im Jahre 1880 geheiratet. Sie haben 6 Kinder. Im Jahre 1892 sind sie von B. nach S. übergesiedelt, wo sie ihr jetziges Grundstück Gr. S. erworben haben. Durch tüchtige Wirtschaft, Fleiß und Sparsamkeit haben sie es im Laufe der Jahre zu einem gewissen Wohlstand gebracht. Sie haben von den übernommenen Hypotheken 5900 M. getilgt und außerdem ausstehende Forderungen von 9000 M. und 2100 M. gehabt, auch auf dem Grundstück des Besitzers T. haftet für sie eine Hypothek von 9000 M., die angeblich nach erfolgter Auszahlung gelöscht worden ist. Die Eheleute P. stehen mit T. seit der Zeit ihres Aufenthaltes in B. in ständigem Verkehr. Letzterer hält seit einer Reihe von Jahren religiöse Versammlungen in seinem Wohnort und in den anliegenden Ortschaften ab. In den Versammlungen predigt er auf Grund der Heiligen Schrift, wobei er seine ländliche Zuhörerschaft durch eine eigenartige Auslegung der Heiligen Schrift zu fesseln scheint. Außerdem lehrt er, daß er ein Apostel Gottes sei, daß er durch ihn und durch die Religionsübungen in seinen Versammlungen die Menschen des Gottesreiches teilhaftig werden lassen könne, daß ihm durch Eingebung von Gott künftige Ereignisse offenbart würden, und daß er Weisungen von Gott zur Heilung kranker Personen erhalte, die dann durch Fasten und Beten in der Versammlung herbeigeführt werde. Insbesondere würden dadurch vom Teufel besessene, d. h. geisteskranken Personen, geheilt, denn nach dem Worte der Heiligen Schrift müßte der Teufel durch Beten und Fasten ausgetrieben werden.

Die Eheleute P. haben neben den evangelischen Gottesdiensten die Versammlungen des T. seit Jahren ständig besucht, sie haben in letzter Zeit Versammlungen des T. in Gr. S. in ihrer Wohnung abhalten lassen. Dadurch sind sie in einen noch näheren Verkehr mit T. getreten. Infolge des andauernden Verkehrs haben sie sich mehr und mehr mit religiösen Fragen beschäftigt. Sie sind jetzt fest überzeugt von der Richtigkeit der T.'schen Lehre, daß er ein Apostel Gottes, mit übernatürlichen Fähigkeiten sei, daß Gott sich ihm in Erscheinungen offenbare, und daß er durch die Art seines Gottesdienstes allein in der Lage sei, die Menschen in den Himmel zu bringen. Der Glaube der Frau P. geht noch weiter, sie hat sich mehrfach zu anderen Personen über T. dahin geäußert: Er sei der sichtbare Christus; Christus kennen sie nur aus der Heiligen Schrift, T. aber hätten sie leiblich vor sich, er werde die ganze hiesige Gegend richten und dabei zur rechten Hand Gottes sitzen. Bei der persönlichen Vernehmung hat sie diese Äußerungen zwar geleugnet und sich über T. nur dahin ausgesprochen, daß sie ihn für einen Menschen halte, der ein apostolisches Amt habe. Sie hat dabei unter dem Druck des schwebenden Entmündigungsverfahrens offenbar mit dem Ausdruck ihrer vollen inneren Überzeugung zurückgehalten.

Bald darauf haben die Eheleute P. die für sie auf A. und K. eingetragenen Hypotheken von 9000 und 2100 M. unentgeltlich an T. abgetreten. Sie begründen die Schenkung damit, daß sie Gott ein Dankopfer haben bringen wollen; da Gott solche Opfer aber nicht brauche, so haben sie ihm in seinem Apostel gepfirt.

Der Medizinalrat H. aus R. hat dann auf Grund seiner Untersuchungen und der Vernehmung der Eheleute P. sein Gutachten dahin abgegeben, daß die Eheleute P. als geisteskrank anzusehen sind, weil sie an religiösen Wahnvorstellungen und Größenwahndeeen leiden, die ihr ganzes Denken und Handeln beherrschen; daß die Wahnvorstellungen bei Frau P. in höherem Grade auftreten und bei ihr jede richtige Auffassung des Verhältnisses der eigenen Persönlichkeit zur Außenwelt ausschließen.

Diese Art festgestellter Geisteskrankheit der Eheleute P. äußert sich in zwei Richtungen von juristischer Bedeutung, nämlich in der Verstandestätigkeit und der freien Willensbetätigung der Eheleute P. Der Inhalt ihres Glaubens von T. und seinen Lehren beweist einen hohen Grad von Beurteilungsunfähigkeit; auch bei Berücksichtigung ihrer Schulbildung, ihrer weiteren Entwicklung, ihrer sonstigen Lebensverhältnisse erscheint daher ihre Verstandestätigkeit erheblich unter das Maß herabgemindert, das im Rechtsverkehr bei Personen in derartigen Lebensverhältnissen als normal vorausgesetzt werden muß.

Die bei den Vermögensverhältnissen der P.'schen Eheleute ganz unverhältnismäßige Zuwendung an T., durch die der Ertrag jahrelanger Arbeit und Sparsamkeit ohne Rücksicht auf eigenes Wirtschaftsinteresse und Geldverlegenheiten, und ohne Rücksicht auf elterliche Pflicht unver-

ständigen Ideen nutzlos hingeopfert werde; die veränderte Behandlung der Kinder, weil sie den Glauben an T. nicht teilen, die auf seiten des Mannes bis zu einer schweren Mißhandlung seiner Tochter ausgeartet ist; die offenbare Einbildung einer Krankheit und Genesung auf seiten der Frau P. infolge der Voraussagen und des Betens und Fastens des T. beweisen (immer nach Ansicht des zuständigen Amtsgerichts), daß die Eheleute P. nun unter Einflüssen handeln, die ihre Fähigkeit zur freien Willensbestimmung gleichfalls unter das bei einem normalen Menschen erforderliche Maß herabsetzen. Nach den bisherigen Anzeichen tritt die Herabminderung der Verstandestätigkeit und der freien Willensbetätigung beiderseits in einem Grade auf, der die P.'schen Eheleute zu vernünftigen Besorgung ihrer gesamten Angelegenheiten unfähig erscheinen läßt. Gegen diese Auffassung, mit der auch das ärztliche Gutachten übereinstimmt, kann nicht in Betracht kommen, daß sich die Geisteskrankheit der P.'schen Eheleute nicht in jeder ihrer Handlungen äußert, insbesondere noch nicht in der Bewirtschaftung ihres Grundstückes. Bei der Einheit des Geisteslebens muß das als Zufall erscheinen und mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Erkrankung sich jederzeit auf jedem Handlungsgebiete äußern kann. Die Eheleute P. bedürfen daher des gesetzlichen Schutzes, der sie behüten soll vor den Folgen unüberlegter Handlungen für sie und ihre Familienangelegenheiten, vor der Ausbeutung und Beeinflussung dritter Personen und vor der Gefahr strafrechtlicher Verantwortlichkeit. Die Frau P. erscheint bei ihrem Geisteszustande zu jeder selbständigen Teilnahme im rechtlichen Verkehr unfähig. Dem Schutzbedürfnis des Mannes erscheint auch bei dem Verbleiben einer beschränkten Geschäftstätigkeit Genüge getan.

Auf Grund dieser Ausführungen entmündigte, wie gesagt, das Amtsgericht W. die Frau P. wegen Geisteskrankheit, den Mann wegen Geisteschwäche im Sinne des Gesetzes.

Am 30. November 1904 stellten dagegen die Eheleute P. durch ihren Rechtsanwalt den Antrag auf Aufhebung der Entmündigung. Auf Gerichtsbeschluß wurden sie dann zur Beobachtung der Anstalt A. zugeführt, wo sie sich im April und Mai des Jahres 1905 ca. 4 Wochen aufhielten. Aus dem ausführlichen Gutachten der Anstalt A. sei hervorgehoben, daß Sinnestäuschungen, Verwirrtheit, Störungen des Gemütslebens oder wahrnehmbarer Intelligenzverlust bei Frau P. zum Teil gar nicht, zum Teil nicht genügend deutlich hervortreten, wenn die Gutachter auch in der Richtung ihrer religiösen Neigungen zu einem ungebildeten Wanderprediger eine gewisse Beschränkung sehen wollen, und ein gewisses Zurücktreten der allgemeinen menschlichen Gefühlsregungen, speziell der mütterlichen Liebe zugunsten ihrer Religiosität als vielleicht krankhaft deuten. Frau P. zeigt, nach Ansicht der Gutachter, die Neigung, ihre Krankheit zu verschleiern; als ein Beispiel dafür führen sie an, daß dieselbe zuerst sagte, sie werde, wenn T. es

geböte, ihre Kinder verbrennen, daß sie das später aber widerrief, anscheinend, um nicht dadurch als krank angesehen zu werden. Die Sachverständigen legen ihrem Gutachten zwei Hauptfragen zugrunde: Einmal: Lassen sich die Handlungen der Frau P. allein aus einer großen Frömmigkeit bei einer bestehenden Geistesgesundheit erklären, oder aber ist diese Frömmigkeit bereits als Ausfluß geistiger Erkrankung zu betrachten? Die erste Frage verneinen sie, die Größe des Geldgeschenkes stehe in einem zu großen Mißverhältnisse zu ihrer Vermögenslage, es sei dabei der Mangel jeder Bestimmung für dieses Geld auffallend. Das Heiratsprojekt zwischen ihrer Tochter und dem Sohne T.'s sei wohl als nachträglicher Versuch einer Motivierung aufzufassen. Für die Bejahung der zweiten Frage sprächen folgende Gründe: Der Beginn der besonders großen Frömmigkeit der Frau P. ähnelt nach der Schilderung durchaus den Anfängen der chronischen Verrücktheit. Allmählich wird ihr die Schrift klarer, sie findet in der Bibel Stellen, die sie auf sich bezieht, und es entwickelt sich in ihr die Vorstellung, daß der Heilige Geist auf sie übergegangen sei. Diese Angaben seien als Beziehungs- und Größenwahnvorstellungen aufzufassen. Bezeichnend sei auch das zahlreiche Zitieren biblischer Aussprüche, von denen ihr aber die meisten unverständlich geblieben seien. Was die schon erwähnte eventuelle Verbrennung eines Kindes als Opfer für Gott angehe, so gehe schon aus der Beschreibung der großen Geldsumme an T. hervor, daß Frau P. nicht nur mit Worten spiele.

Es handele sich bei Frau P. um chronische Verrücktheit; es sei bekannt, daß die Intelligenz und die Fähigkeit, äußerlich geordnet und zweckmäßig zu handeln, bei dieser Erkrankung sehr lange bestehen bleibe, daß auch der Übergang von geistiger Gesundheit in Krankheit sich dabei sehr langsam vollziehe. Die Sachverständigen glauben, daß hier eine langsam, aber stetig sich entwickelnde Verrücktheit vorliege, wodurch die Fähigkeit der Frau P., für ihre Angelegenheiten zweckmäßig zu sorgen, nicht unwesentlich beeinträchtigt sei. Immerhin könne man ihr noch eine beschränkte Geschäftsfähigkeit zusprechen. Sie halten daher die Entmündigung wegen Geistesschwäche im Sinne des Gesetzes für gerechtfertigt.

Was den Mann P. angeht, so tritt bei ihm nach der Untersuchung der Gutachter vor allem eine erhebliche Beschränktheit auf intellektuellem Gebiete hervor, die jedoch noch nicht an sich als Krankheit zu betrachten sei. Mit dieser Beschränktheit verbindet sich jedoch eine außerordentliche Beeinflussbarkeit durch seine ihm geistig überlegene Frau, die soweit gehe, daß er auch die Krankheitsideen derselben kritiklos in sich aufnehme und nach ihnen handele. Es liegt demnach ein Fall von sogenanntem induziertem Irresein (psychischer Infektion) bei ihm vor. Auch bei ihm handele es sich um Geistesschwäche im Sinne des § 6 Abs. 1 des BGB., dem Paragraphen des Bürgerlichen Gesetzbuches, der von der Entmündigung handelt.

Auf Grund dieses Gutachtens wurde dann der Antrag der Eheleute P. auf Aufhebung der Entmündigung vom Landgericht T. am 1. Juli 1905 zurückgewiesen.

In einem Schreiben vom 17. Oktober 1905 bitten die Eheleute P. um Bestellung eines neuen Rechtsanwaltes, indem sie gleichzeitig mitteilen, daß sie sich an den Kaiser gewandt hätten; es heißt in ihrem Schreiben: In der ersten Instanz sei ein Rechtsanwalt als Vertreter gegen den Ersten Staatsanwalt nicht aufzutreiben.

In den Akten findet sich ein Schreiben der Eheleute P. an ihren damaligen Rechtsanwalt vom 25. Juni 1905, in dem es heißt: „Wir sind evangelisch-lutherischer Religion, haben in unserem Leben von Jugend auf nicht anders als nach dem Worte Gottes leben wollen, haben stets die Kirchen und Gottesdienst, sowie auch Versammlungen besucht, jedoch keine Beruhigung für unsere Seele gefunden; in solcher Betrübniß erhielten wir die Nachricht, daß einer namens T. in unserer Gegend sei, der die Heilige Schrift auslege, kräftig und nicht wie die anderen, Versammlungen halte. — Daß heutzutage die Pfarrers den T. so verachten, muß aus dem Grunde sein, daß er die Macht von Gott hat, geisteskranke Personen zu heilen, was die Pfarrers, wie sie auch selbst bekennen, nicht haben, wie zu der Zeit der Propheten Noah, Moses, Elias, zur Zeit des Heilands, der ersten Christenheit und zur Zeit Luthers es sei, so ist es auch zu dieser Zeit, die wahren Bekenner Gottes müssen von der Welt verachtet werden; wir bestehen auf der Heiligen Schrift und auf Se. Majestät den Kaiser, denn Se. Majestät hat die Religion frei gewährt; wir sind weder geisteskrank, noch von T. bedammelt, wir glauben an den dreieinigen Gott, wir wollen auch bis an unser Ende in dem Glauben bleiben.“

Weiter findet sich ein Schriftstück der Eheleute P. vom 20. März 1906, betitelt: „Schriftsatz der vom freireligiösen Kreisphysikus wegen der evangelisch-lutherischen Religion beleidigten und dafür vorläufig entmündigten Eheleute P. zu dem in Unwahrheit erhobenen Prozeß gegen T.“, in dem dieselben hervorheben, daß T. nicht unrecht gehandelt habe, und daß sie ihm außer der Schenkung von 11000 M. keine Wohltaten erwiesen hätten. Es seien daraus noch einzelne Stellen hervorgehoben: „Wie wir erfahren haben, daß das Gericht sehr zornig und aufgereggt ist über unsere Briefe vom 19. Januar 1906 und 14. Februar 1906 und auch noch andere damit beschuldigt werden, wer hat aber die Schuld und wer veranlaßt uns, solche Briefe zu schreiben? In Wahrheit gesagt, das sind die Gerichte mit ihren Richtern, die uns das befohlen haben; wessen Schuld ist es, daß wir so in A., als wir auf eigene Kosten zur Beobachtung waren, unterdrückt wurden, denn der Vorsteher der Irrenanstalt hat selbst gesagt: „Das Landgericht zu T. hat strengstens angesagt, uns sehr strenge zu halten“ — und das alles wird uns deshalb zugefügt, wie der Rechtsanwalt A. uns sagte, wir sollen sagen, daß der T. uns bedammelt und

betrogen hat, dann werden wir gleich frei und auch von der Vormundschaft befreit werden, und da wir uns übernahmen, also zu lügen, so wurden wir die Versammlung Gottes allerlei unterdrückt und unsere Wirtschaft geplündert. Wir sind im festen Glauben, daß es allen so ergehen wird, wie dem H., welcher der Oberste bei der Ausübung des Greuels war und vom Schutzengel der Versammlung Gottes, welche mit dem Schmähdnamen „Sekte“ beschimpft ist, nach dem Inhalt der ihm vom göttlichen Amt zugesandten Todesquittung dem Gericht im Jahre 1904 zugesandt. Gott spricht selbst das Urteil und die Strafe durch den Mund seines Propheten Jesaia 10, 1—4, Jesaia 5, 20—25; es wird gedroht, daß die Briefe uns schaden werden, mögen aber uns alle Mächte halten, der Herr unser Gott wird uns aber erlösen, wie es steht in Jesaias 63, 8—9. Unser Gott wird aber unseren Peinigern so vergelten, daß denselben nicht als Beleidigung sein wird, sondern es wird in Wirklichkeit geschehen; denn wer vom göttlichen Amt verurteilt werden wird, der kann demnach auch wie der H. (als er anfing, geisteskrank zu werden und nach Wiesbaden floh, aber dem Engel, der ihn im Jahre 1904 gezeichnet hatte, konnte er doch nicht entfliehen) sich eine passende Stätte suchen, wo er fallen wird. Wir wollen damit keine Rache üben, das ist aber unser Glaube. — Unser vorläufiger Vormund H., der uns so auf das höchste unterdrückt, und dabei noch sagte, das Gericht habe ihm durchaus angesagt, uns so strenge zu behandeln, er tue es aber doch nicht so, wie das Gericht ihm befohlen hat; jetzt hat ihn aber der böse Geist dafür so ins Knäuel gezogen, daß ihm jetzt die Lust vergangen ist, bei uns zu skandalieren. — Der Amtsrichter v. R. bekam im Jahre 1903 das Urteil vom göttlichen Amt zugeschickt, daß er nach A. in den jetzigen Stand kommen werde; der Pfarrer P. hat sein Todesurteil mündlich erhalten und um 8 Uhr abends noch am selbigen Tage hat ihn der Schutzengel der Versammlung Gottes, welche an allen Enden als Sekte gelästert wird (Apostel 1, 21, 5—14 und 28, 22), begegnet und wenn wir alle Namen derer, die sich gegen Gottes Versammlung erhoben haben und vom Engel getötet wurden, so möchte es zu einem großen Bau werden“.

Unter dem 12. April 1906 sendet der T. dann folgendes Schreiben: „An den Königlichen Oberlandesgerichts-Präsidenten Herrn von P. zu Königsberg i. Pr. Ich gebe Ihnen die Nachricht, welche mir gekommen ist von der Allerhöchsten Majestät durch folgendes Gebot: Sage schnell dem Königlichen Oberlandesgerichts-Präsidenten Herrn v. P. zu Königsberg, daß, wenn er will, daß ich ihn Weilchen noch länger auf der Erde lassen möchte, sodaß er schnell freilassen P., meine Menschen, und wenn er das nicht tun würde, so wirst sehen, wie ich ihn schnell mit den anderen mit vernichten und verdammen werde, und ich selbst meine Menschen aus ihren Händen befreien werde, spricht Gott. § 2 Moses 14. Und darauf ungefähr nach fünfzehn Minuten meldete sich auch schon der Engel sofort „mobil“ und wie bald er zum zweiten Male sich wieder

melden würde, so ist auch schon der Herr Oberlandesgerichts-Präsident verloren; denn gegen welche er sich zum zweiten Male wieder zum Amte meldet, so sind die schon verloren; und die werden schon mehr keine Kanonen beschützen noch helfen, denn die sind schon auf ewig fort und denn gegen die ist auch das Amt gezwungen, sein Werk zu vollbringen §§ 1 Chronica 22, 18; Ev. Joh. 20, 22—23; 1. Korinth. 2, 15—16 und Jesaia 54, 13—17 und nach diesem Vollbringen des Amtes können die Verurteilten schon schnell bereit sein gegen den Engel in den Kampf; denn beinahe das ganze Regiment des H. wird in der Nacht in den Kampf kommen, darum wer sich vertrauen würde auf die irdische Macht, der kann sich schnell zubereiten und bereit sein, denn die Neuigkeit und Not ist schon nahe, daß der liebe Gott seine Ehre erheben möchte unter allen Heiden; denn also sagt mir Gott: „Wo ist ein Reich als dieses, welches mich lästert?“ Und denn also sagt mir Gott meinem Amte bei dem Königlichen Herrn Oberlandesgerichtspräsidenten schon vorläufig vollbracht § Hesekeil 33, 3351—9, das ist ein schweres Amt, ei wie viel schwerer ist noch die Verkündigung § 2 Chronika 18. Und dieses wird geschehen, ob zum Leben oder zum Tode §§ Jeremia 28, 9—17 und 20, 14—18. Darum helfe Gott der Herr, dem Königlichen Oberlandesgerichtspräsidenten Herrn v. P., daß er es tun möchte, aber insbesondere, daß er auch noch geraten möchte, und es wird geschehen, wenn Gott dem Herrn Oberlandesgerichtspräsidenten gnädig sein wird. gez. R. T.“

Aus den Entmündigungsakten P. des Amtsgerichts W. sei ferner noch einiges zur Ergänzung angeführt. Nachdem auf Antrag des Ersten Staatsanwalts in T. den Eheleuten P. ein vorläufiger Vormund bestellt war, sandten dieselben ein längeres Schriftstück unter dem 29. August 1904 ein, in dem sie dagegen protestierten. Es heißt darin u. a.: „Die Abtretung (an T.) ist mit vollständiger Überlegung und zu besonderen wohlthätigen religiösen Zwecken erfolgt. Die Löschung ist deshalb erfolgt, weil die Forderung berichtigt war. — Wir haben keine Wahnvorstellungen religiöser Art, sondern halten uns nur an Gottes Wort aus der Bibel und an die lutherische Glaubenslehre; insbesondere haben wir auch nicht gesagt, daß T. wie Gott selbst zu verehren sei, sondern sagten nur, daß T. sein Amt von Gott habe und Gottes Diener sei, wie die alten biblischen Propheten und Apostel“.

Am 11. September 1904 schrieb der vorläufige Vormund der Eheleute P., H., an das Amtsgericht W., P. habe in seiner Gegenwart gesagt, T. sei der richtige Mann, er werde das entartete Christentum wieder auffrischen, an den müßten sie glauben und ihn anbeten, der sei noch mehr als Christus. T. kennen wir, Christus aber nicht. T. wird in einigen Jahren auf dem Thron sitzen und die Welt richten, und die nicht an ihn Glauben haben, zur Hölle verdammen.

Am 30. August 1904 zeigen die Eheleute P. dem Amtsgericht in W. an, daß T. die ihm zedierten 9000 und 2100 M. wieder an sie abgetreten habe.

Der Pfarrer L. gab an, im August 1904 seien die P.schen Eheleute zu ihm gekommen und hätten ihn um ein Zeugnis gebeten, daß sie immer treu zur evangelischen Kirche gehalten hätten. Im Verlauf der Unterredung erklärte ihm Frau P., T. sei ein Apostel Gottes, mit besonderen Kräften ausgestattet; er könne z. B. Kranke heilen. Auf weitere Fragen nach Tatsachen für besondere Kräfte, die T. innewohnten, habe sie gesagt: „Wenn ich (L.) alles wüßte, so wie sie, und mit T. gesprochen hätte, dann würde ich auch an T. glauben wie sie.“ Insbesondere betont Frau P., daß T. in der Lage sei, alle in den Himmel zu bringen. Auf die Vorhaltung L.'s, weshalb sie T. soviel Vermögen zugewandt hätten, erklärte sie, dem Mann, der sie in den Himmel bringe, geben sie alles hin, sie hätten aber alles aus gutem Herzen getan, ohne daß T. sie dazu veranlaßt hätte; ihre Kinder mit Ausnahme der Martha glaubten nicht an T., infolgedessen brauchten sie bei Verfügung über ihr Vermögen keine Rücksicht auf sie zu nehmen. „Die P.schen Eheleute haben im allgemeinen zur Kirche gehalten, jedenfalls ist mir keine kirchenfeindliche Äußerung bekannt; aufgefallen sei, daß sie in der letzten Zeit, als das Entmündigungsverfahren gegen sie eingeleitet war, häufiger zur Kirche gekommen sind.“

Bemerkenswert ist aus den Akten noch folgendes: Im Jahre 1904 hatte die Wirtin Anna K. den Kreisarzt Dr. H. verklagt, weil er geäußert habe: Privatklägerin (die K. war damit gemeint) wäre auch heute noch nicht richtig. Dr. H. führt in seinem Schreiben dazu aus: Bei dem Entmündigungstermin der Eheleute P. hätten letztere geäußert, sie hätten die K., als diese vor einigen Jahren tobsüchtig gewesen war, durch Singen und Beten und Fasten gesund gemacht. Es sei möglich, daß er damals geäußert habe, dieselbe sei auch jetzt noch nicht ganz richtig. Vom 1. April 1902 bis 1. April 1903 sei die K. in seinem Hause als Stütze der Hausfrau gewesen, während dieser Zeit habe sie allerdings an religiösen Wahnideen gelitten. Sie glaubte, daß alle Menschen mit Ausnahme derer, welche der Sekte T. angehörten, dem Verderben und dem Teufel verfallen seien. Ihre ganze freie Zeit verbrachte sie mit Singen und Beten, kurz, sie war, wenn auch nicht gerade geisteskrank, doch derart, daß man sie im volkstümlichen Sinne als verrückt oder als nicht ganz richtig bezeichnen kann.

Im Anschluß an das P.'sche Entmündigungsverfahren spielte noch ein Strafverfahren gegen T. wegen Hausfriedensbruchs, weil dieser trotz ausdrücklichen Verbotes durch den Vormund H. bei P. Versammlungen abhalten wollte. Unter dem 22. November 1905 beschwerte sich T. beim Oberlandesgericht gegen das Königliche Landgericht T. Es handelte sich ihm damals um eine Strafe, die ihm wegen Nichterscheinens zum Termin etc. zuerklärt war. In der langen Beschwerdeschrift heißt es u. a.: „Ich als Evangeliumverkünder bin nach den Paragraphen der Heiligen Schrift verpflichtet, Gottesdienst abzuhalten, wo ich dazu geladen bin — wenn in

der anfechtenden (?) Ausfertigung erwähnt ist, daß Amtsrichter L. den vorläufigen Vormund der P.'schen Eheleute gebeten hat, mich vom Abhalten des evangelischen lutherischen Gottesdienstes zu hindern, mich wegen Abhaltung des gesetzlich angemeldeten Gottesdienstes mit Hausfriedensbruch zu beleidigen, so ist derselbe als Richter unbrauchbar und nicht berechtigt, die Sache zu entscheiden.“ Weiterhin erklärt er immer wieder, daß der Amtsrichter L. dazu angestiftet habe, den Gottesdienst zu verhindern, er muß denselben als Richter ablehnen.

In den Akten befindet sich endlich eine Sammlung von Beschwerden der Eheleute P. Unter dem 30. Dezember 1904 schrieben die Eheleute P. an den Kaiser sehr ausführlich und bitten um ihre Errettung und Befreiung „aus der gewaltsamen, schon jetzt nicht länger von uns erträglichen Ungerechtigkeit, wenn an uns wegen der rechten evangelischen lutherischen Religion und Gottesdienstes von unseren zuständigen Gerichtsbehörden, dem Amtsrichter L. von W., dem Landgericht und der Königlichen Staatsanwaltschaft zu T. und dem Amtsvorsteher P. von W. durch dessen Amtsgewalt Gesetzwidriges überführt worden.“ Es heißt darin u. a.: Anzeigen, die an die Staatsanwaltschaft ergangen seien, seien verworfen (es handelt sich um einen angeblichen Überfall gegen die Versammlung bei P.), „aus solchen gerichtlichen Entscheidungen ist zu ersehen, daß die gesamten Richter insgesamt den Anstiftungen des Amtsrichters L. und des Amtsvorstehers P. beistehen und der göttlichen Religion die Richter Feinde und Räuber sind“. In einer eben dort befindlichen Eingabe vom 12. Oktober 1905 hatten die Eheleute P. sich beschwert, daß ihr vorläufiger Vormund, als sie am 17. September gemeinsam versammelt waren zum Gebet und Fürbitte zu Gott für das Deutsche Reich (weil dasselbe in Gefahr steht), skandalisierend eingedrungen sei, um den Gottesdienst aufzuheben.

Wir schließen hier an einen Bericht des Amtsvorstehers P., betreffend die Eheleute P. vom 28. Juli 1906, den der Landrat des Kreises R. uns auf Ersuchen zugesendet hat:

„Der Geisteszustand der P.'schen Eheleute hat sich in der letzten Zeit durchaus nicht gebessert und es ist allen mit den Verhältnissen vertrauten einsichtigen Leuten nicht zweifelhaft, daß beide geistig nicht normal sind. Während sie durch großen Fleiß und Sparsamkeit es zu Wohlstand gebracht hatten, begannen sie, nachdem sie mit T. in nähere Beziehungen getreten waren, ihm so große Zuwendungen zu machen, daß sie den Unwillen der ganzen Umgegend hervorriefen, weil sie dadurch ihre Kinder schwer benachteiligten. Nicht nur ein größeres Kapital — ich glaube etwa 18 000 M. — zedierten sie dem T., sondern auch ganze Fuhren Getreide, Vieh etc. erhielt er aus der Wirtschaft. Alle aufklärenden Belehrungen der Nachbarn, des Gemeindevorstehers vermochten nicht, die P.'s von dem T. und von der Vorstellung abzubringen, daß dieser ihr Erretter sei und gottähnliche Kräfte in ihm wohnen. Zwischen dem

Ehepaar P. und den Kindern ist es wegen der eben bezeichneten Vorgänge zu schweren Konflikten gekommen. Besonders die älteste Tochter Anna, ein erwachsenes, verständiges Mädchen, hatte sehr zu leiden. Als P. einmal sagte, sie solle dem lieben Gott (d. h. dem T.) die Hand küssen, wurde sie, als sie sich weigerte, von dem Vater mit einem Knüttel geschlagen. T. hat, wie das Mädchen in einem gegen ihn anhängig gewesenen Untersuchungsverfahren ausgesagt hat, versucht, unzüchtige Handlungen bei ihr vorzunehmen. Dies mag wohl dazu beigetragen haben, daß sie seinen Unwert erkannte. — Nachdem die P.'s entmündigt waren, ist ihnen die Verwaltung des Grundstücks entzogen und dem T. durch den Vormund auf gerichtliche Anordnung das Betreten des P.'schen Gehöftes verboten worden. — Da T. sich aber an das Verbot nicht kehrte, trotz des Einschreitens des Vormundes, und da er versuchte, bei P. Versammlungen abzuhalten und es auf Demonstrationen abgesehen war, wurde auf meinen Bericht vom Herrn Landrat durch Entsendung mehrerer Gendarme die Abhaltung der Versammlung unterdrückt. Diese Nichtbeachtung behördlicher Anordnungen hat dem T. und einigen seiner Anhänger erhebliche Strafen wegen Hausfriedensbruches eingetragen. Aus Rachsucht hat nun T. gegen die Vormünder, als sie gegen ihn das Hausrecht gebrauchten, Privatklagen wegen angeblicher Körperverletzung angestrengt. In diesen Prozessen ist das Verhalten der Anhänger des T. psychologisch schwer zu erklären. Dieselben, von T. als Zeugen benannt, sagten unter dem Eide aus, daß sie genau gesehen hätten, daß T. von den Vormündern geschlagen worden sei, während mehrere höchst ehrenwerte Bürger, welche die Vormünder zu ihrem Schutze und als Zeugen mitgenommen hatten und deren Glaubwürdigkeit über allen Zweifel erhaben ist, die Aussagen der von T. aufgebotenen Zeugen eidlich als dreiste Unwahrheiten bezeichneten. In den betreffenden gerichtlichen Urteilen ist ausgeführt, daß den Aussagen der T.'schen Zeugen kein Glauben beigemessen werden könne, weil sie völlig unter seinem Einflusse stehen. — Mit welchen Mitteln T. arbeitet, erhellt daraus, daß er vor den betreffenden Verhandlungen vor dem Schöffengericht sich nicht entblödete, dem Amtsrichter und mir, da ich die Anklage wegen Hausfriedensbruches als Amtsanwalt zu vertreten hatte, Drohbriefe zu senden. — Das Treiben des T. hat in der ganzen Gegend bei allen Gutgesinnten Empörung hervorgeufen. Alle Einsichtigen sind gleich mir der Ansicht, daß T. ein äußerst raffinierter, gemeingefährlicher Schwindler ist, der es versteht, die hierfür Inklinierenden ganz unter seinen Einfluß zu bringen und sie dann in der schamlosesten Weise auszubeuten. So hat er es fertig gebracht, daß er, der seine Laufbahn als blutarmer Knecht begonnen, heute Besitzer eines stattlichen Bauernhofes ist und es zu großem Wohlstand gebracht hat. Die Aufhebung der Entmündigung der P.'schen Eheleute würde unfehlbar den Ruin der Familie bedeuten. Bemerke noch, daß T. wegen Äußerungen gegen den zuständigen Pfarrer in S. einen Beleidigungs-

prozeß angestrengt hatte, in welchem dieser vom Schöffengericht freigesprochen worden ist.“

Aus der eigenen Beobachtung des Ehepaares P. in der Psychiatrischen Klinik zu Königsberg i. Pr. hebe ich folgendes hervor: Beide Eheleute waren äußerlich ruhig und geordnet, in jeder Weise orientiert.

Was den Ehemann zuerst angeht, so hörten wir von ihm, daß er durch eine Tante, die sehr fromm war, schon früh beeinflußt wurde, er solle sich zu Gott halten. Auch habe ihn diese Tante in religiöse Versammlungen geführt. Nach den 20er Jahren habe er eifriger gebetet, sagt: „Je mehr der Verstand mit den Jahren zunimmt, um so größer wird die Hinneigung zu Gott“. — Den T. kenne er seit 1887. Er ist ein gewöhnlicher Besitzer wie P., aber gläubiger, weil er Gottes Wort auslegt wie in der Kirche. P. hat ihn gebeten, ins Haus zu kommen, um Andacht zu halten. Er wohne $1\frac{1}{2}$ Meile entfernt, kam hin und wieder, etwa fünfmal im Jahr zur Andacht, im ganzen hätten sie ihn 10—12 mal im Jahr gehört. Besonderen Einfluß habe T. auf ihn nicht geübt. P. sei jetzt gerade so religiös wie früher, noch bevor er T. kannte. Er besuche oft die Dorfkirche und gehe zum Abendmahl. Stand früher gut mit dem Pastor, jetzt nicht mehr, da jener T. beleidigt habe, indem er ihn eines unsittlichen Lebenswandels bezichtigte. Zur Zeit einer Krankheit seiner Frau habe er noch gut mit dem Pfarrer gestanden. Er habe nicht ihn, sondern T. geholt, da die Frau es so wollte. T. könne vorhersagen. Er habe schon durch Gottes Engel 14 Tage vorher erfahren, daß die Frau P. so schwer krank werden würde. Beim Besuch habe er gesagt: Wir werden noch probieren, den lieben Gott anzurufen, zu fasten und zu beten. Die ganze Versammlung sollte das tun. Alle fasteten einen Tag und beteten zwei Stunden ununterbrochen. Gott erhörte das Gebet.

T. hat ein Mädchen, das vom bösen Geist besessen war und wie ein rasendes Tier tobte (Anna K.), geheilt, indem die Versammlung fastete und betete, und sie sei heute noch gesund. Ein anderes Mädchen Marie S. war viele Jahre krampfkrank. T. hat sie durch Fasten und Beten geheilt. Auch wenn Gott ihm zu verurteilen übergibt, könne T. durch Fasten und Beten Menschen bestrafen. Der Kreisarzt H. habe von T. das Todesurteil bekommen. Was die Schenkung an T. anbetrifft, so gibt P. auf Befragen zu, daß sie in der Bibel gelesen, daß auch den alten Propheten schon Geld geschenkt wurde. Sie hätten den Notar zu sich kommen lassen, ihm auf Befragen gesagt, das täten sie, damit das Geld sicher wäre. Wenn sie Geld brauchten, meinten sie, würde T. es wiedergeben. Dieses Zutrauen hatten sie. T. erfuhr von der Schenkung durch Zusendung der Dokumente, nahm gar nicht Gelegenheit, für die Schenkung ihm zu danken und habe später nur bei einer Andacht gesagt: „Wie kamst Du eigentlich dazu, das zu schenken?“ Er habe erwidert: „Wir haben das Zutrauen zu Dir.“ Andere Beweggründe habe er ihm nicht angegeben, schon weil man bei

solchen Versammlungen von weltlichen Dingen wenig spräche. T. werde wohl gehört haben, daß die Kinder mit der Schenkung unzufrieden waren. Im August 1904 habe T. nach Aufforderung das Geld zurückgegeben.

Während der weiteren Beobachtung einmal befragt, ob er hier nicht bete, gab P. an, er habe kein Buch in litauischer Sprache, er könne daher auch nicht nach dem Buch beten und auswendig wolle er es hier nicht tun, denn es gebe hier so viele, die da lachen würden, und man solle nicht mit Gottes Wort spotten. Unbeobachtet, vor dem Einschlafen, falte er die Hände und bete. Er habe auch ins Gebet geflochten, daß der liebe Gott die Herzen der Herren lenken möge, die über die Aufhebung der Entmündigung zu entscheiden hätten. Er glaube auch, daß die anderen Mitglieder der Gemeinde, auch T., für ihn vor Gott bitten. T. hätte gar nicht in der Gewalt, von Gott seine Entmündigung los zu bitten. Er würde es für eine Sünde seitens der Herren ansehen, wenn sie ihn weiter für geistesschwach erklärten und die Entmündigung nicht aufheben. Gibt zu, daß er dann unter diesen Umständen zu Gott bitten würde, sie zu bestrafen. Auf Vorhalten: Man soll die Feinde lieben. „Wenn sie wert sind zu bestrafen, bitten wir zum bestrafen.“ Auf Vorhalt, daß der, wer um Bestrafung bitte, die Feinde doch nicht lieben könne. „Da kann man ja doch auch nicht lieben.“ (Damit sündige er doch?) Wenn die Feinde mir z. B. etwas wegstehlen, soll ich da auch lieben? Ich werde damit betrogen, mit der Entmündigung, ich kann sie doch nicht lieben, das ist doch nicht möglich. Er selbst werde ihnen nichts Unrechtes tun, aber er werde bitten, daß sie vom lieben Gott schon ihre Strafe kriegen. So habe er gebeten, daß der Kreisarzt H. bestraft werde. (Womit bestraft?) Andere Strafe kann er doch nicht bekommen als den Tod. (Warum den Tod gerade?) Beim lieben Gott gibt es keine andere Bestrafung, als den Tod. (Woher er das wisse?) Es stehe in der Schrift. Wenn ihn Gott in Sünden straft, straft er ihn nur mit dem Tode. Die ganze Versammlung habe im Hause des T. mitgebetet, daß der Kreisarzt mit dem Tode bestraft würde. Der heilige Engel habe dem T. später gesagt: Er solle dem Kreisarzt das Todesurteil zuschicken. Daß der Engel erschienen sei, habe T. vor der ganzen Versammlung ausgesprochen. Eine Erscheinung von Gott will er nicht gehabt haben, doch habe T. solche gehabt. Ob noch andere aus der Gemeinde, wisse er nicht. Er glaube, daß T. Träume deuten könne. Vor zwei Jahren habe T. erfahren, daß der Pfarrer P. aus R. plötzlich sterben würde, was auch ein paar Tage später eintrat. T. äußerte nach der Versammlung, der Pfarrer hätte wider den heiligen Geist gespottet, er werde daher plötzlich sterben.

Den Amtsrichter R. habe P. zum ersten Male in der Anstalt gesehen. Er soll noch völlig gesund gewesen sein, als T. verhiß, er würde irre

werden zur Strafe Gottes. Als P. ihn in der Anstalt sah so krank, hatte er den Eindruck, daß es eine Strafe Gottes sei. Wenn des Pfarrers P. und des Amtsrichters Schicksal von T. so richtig verheißen worden sei, so müsse er glauben, daß T. die Gabe eines Propheten und Sehers besitze. In gewöhnlichen Tages- und Lebensfragen, sowie in wirtschaftlichen Angelegenheiten leiste T. nicht mehr als P. und andere Menschen, ein Berater in diesem Sinne sei er nicht. Nur den Menschen zu Gott und zur Erlösung von der Sünde zu führen, das verstehe er am besten. T. sei auch mildherzig, gebe auch Armen.

Was die Versammlung angehe, so würde diese in dem Hause dessen abgehalten, der es wünsche. Der Betreffende habe nur für Stühle und Bänke zu sorgen, habe keine Unkosten. T. komme mit eigenem Fuhrwerk oder mit der Bahn. Das Fahrgeld verauslage er aus eigener Tasche, sogar das Fährgeld bezahle er selbst, wenn er zu P. komme. Bei den armen und Losleuten werde nicht gegessen. Manchmal bei den Besitzern. Die ganze Versammlung ißt manchmal nur zum Kaffee, manchmal zum Mittagessen, das etwas besser als das alltägliche Essen sei. Sie tranken meist selbstgebrautes Bier, zuweilen Wein. Das Essen sei gewöhnlich nach der Feier. T. stehe beim Predigen am Tisch in gewöhnlicher Tracht. Erst wird ein Lied aus dem Gesangbuch der Landeskirche gesungen. Gleich nach dem Liede betet T., wobei er und die Gemeinde auf die Knie fällt; Gebetsdauer 5—6 Minuten. Dann noch ein Liedervers, wonach T. das Sonntagsevangelium vorliest. Die Gemeinde setzt sich dann und T. legt aus. Dann wieder ein Vers, dann wird gebetet, aber es betet ein anderer von der Gemeinde, wie es ihm einkommt, nicht aus dem Buch. Dann noch einige Verse gesungen, darauf Schluß. Keine Kollekte, T. spricht auch dafür, daß die Leute sich zur Kirche halten sollen, getauft werden und zum Abendmahl gehen sollen. Er selbst ist der Pate des jüngsten Sohnes von P.

Bei einer anderen Unterredung meint P., T. vermöge nicht soviel wie Christus, wenn er ihn auch für einen Apostel halte. Er habe auch nicht geäußert, T. sei der lebende Christus, aber übernatürliche Eigenschaften habe jener. Über die Krankenheilungen sagte er: Die Kranke lag versteckt im Bett, wenn man sich ihr näherte, so raufte sie sich die Haare und sprang auf die Leute zu. Alle knieten und beteten zu Gott, er möchte sie von der Krankheit heilen. Als die Leute weggingen, war sie noch sehr unruhig. Nach 8 Tagen wurde sie allmählich gesund. T. war 2 mal zum Gebet da, die anderen beteten täglich. Nach 4—5 Wochen wurde Patientin gesund. Die Krankheit sei plötzlich gekommen. Das Mädchen war über 20 Jahre alt gewesen. Sie kam zu T. und sagte, sie hätte Gott gelästert. Bei T. wurde sie aufgeregt. Nach der Krankheit sei sie 2 Jahre als Stütze bei dem Kreisarzt gewesen. Sie gehörte mit zur T.'schen Vereinigung. Über T. gibt er noch an: Derselbe stehe durch den heiligen Geist mit Gott in Ver-

bindung. Der heilige Geist habe ihm gesagt, er könne die heilige Schrift auslegen.

So wie Jesus den Jüngern und so vielen die Gabe verlieh, Kranke durch den heiligen Geist zu heilen, ist auch T. diese Gabe durch Gott verliehen. T. wisse, daß er diese Gabe besitze. Er habe selbst gesagt, daß er sie bekommen habe. Die Gemeinde glaubt, daß er dabei Arzt und Helfer sei. So betete er z. B. seinerzeit das Mädchen gesund, das vom Teufel besessen war. Ebenso die Frau P. Seit 2 Jahren habe das schon genannte Mädchen, das an Krämpfen litt, keine Krämpfe mehr. Das Mädchen habe sich gesagt, daß der Arzt nicht helfen könnte. Sie habe daher T. um Hilfe gebeten, der sie zunächst an drei Pfarrer wies, die gleichfalls nicht helfen konnten. T. habe dann, als sie ihn wieder um Hilfe ansprach, geäußert: wir werden zu Hause fasten und beten, daß sie wieder gesund wird.

Ich füge schließlich hinzu, daß der Ehemann P. über wirtschaftliche Dinge, wie überhaupt über solche des täglichen Lebens genügend Auskunft gibt.

Die Ehefrau P. macht einen intelligenteren Eindruck als der Ehemann. Auf Befragen äußert sie sich über den Gottesdienst T.'s ähnlich wie ihr Mann. Auch bestätigt sie, daß T. die Erkrankung des Amtsrichters vorausgesagt hat. Was ihre Erkrankung angeht, so erzählt sie, T. habe zu ihr geschickt, sie solle nicht aufstehen. 5 Wochen nach ihrer Entbindung sei sie schlimmer krank geworden. Sie wollte die Hebamme haben, die kam und sagte, sie dürfe es nicht, sie müsse zum Arzt schicken. Frau P. tat es nicht. Sie hatte Furcht vor dem Arzt, hatte noch nie einen gehabt. T. kam und besuchte sie. Betete am Tisch des Zimmers, in dem sie lag: Es solle Gottes Wille geschehen. Er sagte auch, wir sollen den Arzt holen. Wenn Gott es wolle, werde sie gesund, wolle er es nicht, dann müsse sie sterben. Als T. betete, wurde ihr nicht sofort besser, aber T. könne, wenn Gott es wolle, Kranke heilen. — Bei ihrer Schenkung hätten sie auch den Wunsch gehabt, in nähere Verwandtschaft mit T. zu treten. Die Kinder sollten sich heiraten. Was T. sage, ist gut, alles ist richtig, „ist so gut wie das, was in der Bibel steht“. Er sei ein wahrer Christ. Daß er ein Apostel sei, sage er nicht selbst, daß er aber solche apostolischen Werke tue, sagen wir. Die Gemeinde bestehe aus 50–57 Personen. Zugenommen habe sie nicht in letzter Zeit. (Was verstehen Sie unter apostolischen Werken?) Er heilt Kranke durch das Wort Gottes und legt die heilige Schrift aus. (Wie heilt er Kranke?) Durch Beten zu Gott; die ganze Gemeinde betet. Es steht in der Heiligen Schrift geschrieben: „Euer Gebet vermag viel, wenn es herzlich ist.“ Auf Befragen: Das bedeutete, man könne Kranke heilen; nicht alle Kranken, sondern nur Geisteskrankheiten. (Warum Geisteskrankheiten?) Weil Geisteskrankheit durch anderes nicht zu heilen geht. (Woher wissen Sie das?) Aus der Heiligen

Schrift; die Apostel in der ersten Christenheit haben auch Geistesranke durch das Wort Gottes geheilt. Auf Befragen: Geistesranke ist Irresein, daß sie keinen Verstand haben; woher es kommt, weiß sie nicht. Es stehe in der Heiligen Schrift; Geistesranke seien nur durch das Wort Gottes zu heilen. Im Evangelium Matthäi. (Wie kommt man zu Geistesranke?) Der Heiland habe gesagt, daß es nicht des Menschen Schuld sei, sondern daß es zur Ehre Gottes sei. Auf Befragen: Es komme durch den bösen Geist, daß die Menschen geistesranke würden. Auf Befragen: Der Mensch habe Schuld daran, wenn er geistesranke wäre. Es käme vom Teufel; es gäbe einen Teufel; gesehen habe ihn niemand, es sei ein Geist, der in die Menschen käme und sie geistesranke mache. Man könne ihn austreiben durch Gottes Wort; er sehe in den Verstand hinein. (Wie?) Ich kann es nicht recht sagen. Durch Sünden haben die Menschen Schuld. Auf Befragen: Werden wieder gesund, wenn Gott es will, durch Medizin ist es nicht zu heilen. Weiterhin erklärt sie auf Befragen, ob man Geschenke wegen des Glaubens machen dürfe: Die ersten Christen hätten alles geteilt. (Ist es heute noch so?) Bei uns ja, bei den anderen Christen nicht. Daß andere Leute Schenkungen gemacht hätten, sei ihr nicht bekannt. Auf Befragen: T. habe gute Wirtschaft, aber auch Schulden. Man dürfe nicht ebenso handeln wie die ersten Christen. T. habe ein Richteramt vor Gott. Wer Gott gelästert hat, wird bestraft. Über die Heilung der Anna K. gibt sie an, dieselbe sei vor der Heilung schon in die Versammlung gekommen. Nachher schwor sie zu Gott, sie würde nie mehr in die Versammlung gehen. Gleich darauf wurde sie unruhig, wütend, schlug, schrie, warf sich auf die Erde, riß sich die Haare aus. Sie erkannte Frau P., als diese zu ihr herantrat und sagte: „Anna, kennst Du mich?“ Darauf antwortete sie: „Ja, Du bist die Frau P., aber Du hast doch Angst vor mir.“ Sie antwortete: „Nein.“ Anna sagte: „Du weißt nicht, was ich Dir tun kann.“ Die Andacht, die zur Heilung beitrug, war im Nebenzimmer. Während der Andacht sprang sie im Hemd plötzlich ins Zimmer hinein. Ihr Name wurde im Gebet genannt, sie möchte geheilt werden. Alle knieten nieder und beteten ca. ½ Stunde. Dann gingen alle nach Hause, jeder betete noch einmal zu Hause und bald wurde die Kranke besser. Als sie zum zweiten Male in die Wohnung gingen, ging es bedeutend besser. Sie war zwar noch manchmal unruhig, aber geordneter. Sie dankten, daß Gott sie durch T. geheilt habe. — T. lege die Schrift richtig aus. In der Rede der Prediger sei nicht die Kraft, wie in T.'s Rede. Auch die Werke T.'s seien anders. T. sei nicht Christus, er sei ein Mensch wie andere, nur habe ihm Gott seine Sünden durch das Abendmahl vergeben und ihm ausersehen zum Predigen seines Wortes. Von selbst sagt Frau P.: Die Obrigkeit könne ja ihr Besitztum nehmen, wenn sie nur nicht für geistesranke erklärt bliebe, und wenn man ihr nur nicht den Glauben raube.

Bei einer anderen Besprechung liest Frau P. eine Reihe von Bibelstellen vor, die sie auf T. und ihre Gemeinde bezieht, so Jacobus 5, 14–16. Der Pastor bete nicht ernstlich, habe auch selbst gepredigt, heute seien die Pfaffen aus Holz, die Pfeiler von Gold, früher sei es umgekehrt gewesen.

Apostelgeschichte 2, 44–55 beziehe sich auf alle, die an Christus glauben. (Warum gerade auf T. gedeutet?) Das liegt so in uns. Nennt noch Evangelium Marci 9, 38 ff., 1. Corinther 12, 3. T. spricht durch den heiligen Geist. Sie wird dabei mehr lebhaft, gerät in Begeisterung: Es gibt in der Welt auch andere, die Bal nicht das Knie gebeugt haben (Elias). Sie müßten in die Versammlung gehen, weil sie nicht allein die Kraft hätten, selig zu werden. Johannes 9, 3 und 11, 4 stehe, daß es Krankheiten zur Ehre Gottes gebe.

P., Mann und Frau zusammen. 27. 6. 05. Frau auf Befragen, ob sie an die Ärzte in A. geschrieben habe? Ja, einen Brief, daß wir geglaubt haben, daß in Erfüllung gegangen ist, daß die Herren gestorben sind, daß sie mich so grob behandelt haben, mußte in den Garten gehen. Würden von Gott ihre Strafe bekommen, weil sie mich so behandelt hatten; es sei von ihr gekommen.

Das Gutachten lautete: „Die Beobachtung der Eheleute P. ergibt bei beiden, daß sie sich äußerlich stets geordnet und ruhig verhalten. Was ihre Intelligenz angeht, so konnten auch wir feststellen, daß Chr. P. wohl von Haus aus beschränkt ist. Rechnen und sonstige Schulkenntnisse sind bei ihm sehr dürftig vorhanden, selbst wenn man berücksichtigt, daß er angeblich schlechten Unterricht erhalten hat und sich deutsch nur schwer ausdrücken kann. Von einer krankhaften Beschränktheit, einem angeborenen Schwachsinn kann jedoch wohl nicht gesprochen werden, da er über praktische landwirtschaftliche Dinge mit Verständnis Auskunft geben kann und nach allem, was wir wissen, im praktischen Leben sein Hab und Gut bewahrt und vermehrt hat. — Frau P. ist zweifellos intelligenter als ihr Mann. Sie rechnet gut, hat ausreichende Allgemeinkenntnisse und wir hören auch, daß sie alle Rechnungen und Schreibarbeiten für den Mann macht. Das äußerlich ruhige und geordnete Verhalten ist ja stets bei der Untersuchung der Eheleute P. konstatiert. Nicht die Ordnung des Gedankenganges, sondern der Inhalt sollte gestört, wahnhaft verändert sein. Von dem ersten Gutachter, Dr. H., wie von den Ärzten in A., ist übereinstimmend angenommen,

daß Geisteskrankheit in Form der Verrücktheit bei den Eheleuten P. bestehe, und daß die Verrücktheit durch ausschließlich religiöse Wahnideen ausgezeichnet sei. Religiöse Ideen sind es ja auch jetzt, die bei beiden den Gedankeninhalt so gut wie ausschließlich bilden. Beide tragen dasselbe religiöse System, so kann man sagen, in sich, über das sie sich — jetzt wenigstens — fast in denselben Worten, wenn auch die Frau gewandter und reicher in der Form, äußern. T. ist für sie der Prophet und Apostel des Herrn, der die Heilige Schrift vor allen Menschen auszulegen versteht und mit besonderer Macht, zu heilen und zu richten, von Gott ausgestattet ist. Um ihn scharen sie sich wie die ersten Christen um den Heiland und die Apostel.

Hier handelt es sich um die Entscheidung, sind die Eheleute P. nun besonders fromme Menschen oder sind sie geisteskrank, ihre religiösen Ideen somit Produkte ihres Wahnes? In letzterem Sinne haben sich die Ärzte in A. ausgesprochen, indem sie besonders darauf hinwiesen, daß Frau P. zugab, auf Geheiß T.'s selbst ihr Kind Gott opfern zu wollen, daß sie meint, der heilige Geist sei auf sie übergegangen, auch daß sie T. früher als Christus selbst angesprochen habe. Derartige Ideen wollen die Eheleute P. jetzt nicht mehr haben. Mag sein, daß sie simulieren, jedenfalls bestreiten sie in an sich verständlicher Weise, solche Anschauungen zu haben. Sie machen, wir wollen es nicht leugnen, auch, wenn man sich mit ihnen eingehend unterhält, zuerst nur den Eindruck sehr frommer Leute. Sie bringen alles in geordneter Weise vor, sie vermeiden die früher geäußerten Steigerungen, sie sprechen anscheinend mit Verständnis von der Grenze religiöser und bürgerlicher, speziell familiärer Pflichten, und speziell die Frau äußert offenkundige Zuneigung auch zu den Kindern, die notorisch nicht sehr liebevoll zu ihr waren. Man wird ja auch bei ihrer Beurteilung nicht vergessen dürfen, daß die Neigung, zu den Gebräuchen der ersten Christen zurückzukehren, in sehr vielen Sekten — und die Anhänger T.'s sind doch beinahe eine solche — hervortritt, ganz besonders auch in

unserer Provinz, daß auch die Idee, Gott greife noch auf Erden durch Wunder ein, eine sehr verbreitete ist. Angebliche Gebetsheilungen sind ja fast alltägliche Erscheinungen, und die durch Gebet von Gott erflachte Strafe für den vermeintlichen Missetäter scheint gerade bei den Litauern noch sehr viele gläubige Anhänger zu finden. So wie die Eheleute P. sich jetzt in der Klinik gaben, hatte man, wenn man nur ihre Persönlichkeit, losgelöst von ihrem Milieu, ins Auge faßt, den Eindruck, es seien auffallend fromme, aber nicht eigentlich geistesgestörte Menschen.

Jedoch muß man sich darüber klar sein, daß nicht das trügerische Augenblicksbild, sondern nur der Gesamtüberblick über ihr Leben und Treiben uns ein sicheres Urteil gewähren kann, daß es vor allem ihre Umgebung, ihr Milieu ist, aus dem heraus sie beurteilt sein wollen.

Die P.schen Eheleute haben nun früher eine abnorm hohe Schenkung an T., unter dem Einfluß ihrer religiösen Ideen offenbar, gemacht: das zeigt, wie enorm die Einwirkung derselben war, und es hat ja das auch den Anstoß zu ihrer Entmündigung gegeben; jetzt erklären sie — durch Schaden klug gemacht —, da das Gesetz es nicht wolle, würden sie keine derartigen Handlungen mehr begehen. Wir ständen trotz dieser auffallenden Handlung und der immerhin sehr eigenartigen religiösen Vorstellungen nicht an, die Aufhebung der Entmündigung der Eheleute P. für angängig zu erklären, wenn sie dem Einfluß T.'s fürderhin entrückt wären. Denn das ist der springende Punkt, es sind in Wahrheit nicht die Ideen der Eheleute P., die unserer Beurteilung unterliegen, es ist vielmehr die Lehre ihres Propheten und Apostels, die aus ihnen spricht und in ihnen wirkt. T. spricht es ja in seinen vielfachen Schreiben offen aus, daß er ein göttliches Amt innehat, daß er berufen ist, zu predigen, daß er Kranke in Gottes Namen heilen kann und auch die Strafe Gottes auf den Schuldigen schon auf Erden herabflehen kann. — Dabei schalten wir ein, daß T. unserer Aufforderung, uns persönlich über P.'s Auskunft zu geben, nicht gefolgt ist. Sein

Schreiben schließt sehr bezeichnend: „Zwar ist mir der Geisteszustand der Eheleute P. sehr gut bekannt, bleibt Ihnen aber überlassen, das Gutachten über den Geisteszustand der Eheleute P. nach Ihrem Ermessen abzugeben, welche demnach auf Befehl Gottes durch das göttliche Gericht geprüft werden wird.“ Und alles das, was er selbst von sich immer offener, immer selbstbewußter verkündet, das klingt uns aus den Reden und Schreiben seiner Anhänger, speziell der Eheleute P. entgegen. Aber es bleibt nicht bei harmlosen Frömmigkeitsausbrüchen. Wie T. beleidigt und droht in seinen Schriftsätzen, so auch seine Anhänger, die offen den Richtern Ungerechtigkeit vorwerfen wie dem Arzt; ja, wir hören, daß die ganze Gemeinde T.'s die himmlische Strafe, das Todesurteil, auf ihre vermeintlichen Unterdrücker im Gebet herabfleht. Von da zur Tat ist nur ein Schritt, und ich glaube, daß die Gefahr, daß es wirklich zu Gewalttaten oder dergleichen kommt, keine ganz geringe ist, wenn man den Fanatismus wahrnimmt, der aus den Worten T.'s und seiner Anhänger heraustönt. Was aber von der Beeinflussung in krimineller Richtung gilt, das hat auch in zivilrechtlicher Beziehung Geltung. Hat sich doch der Einfluß T.'s schon früher in der Zession der 11 100 Mark so verhängnisvoll gezeigt. So lange daher T. in der Gegend von S. seinen Einfluß wahrt, so werden die Eheleute P. demselben stets unterworfen und damit stets in Gefahr sein, aus religiösem Antriebe die Besorgung ihrer Angelegenheiten unrichtig zu betreiben. Sie können nicht von ihm lassen, sagt Frau P. ja selbst.

Aber, so wird man fragen, liegt denn eine Geistesstörung bei P. und seiner Frau vor, ist es nicht einfach eine ungünstige Beeinflussung durch einen gewinnsüchtigen Betrüger? Ob T. letzteres ist oder, was ich vermute, geistesgestört, kommt indessen, streng genommen, im Augenblick nicht so sehr in Frage. Bringt er doch jedenfalls seine religiösen Ideen — ob aus Überzeugung oder Berechnung — so wirkungsvoll vor, daß sie seine Anhänger, speziell das Ehepaar P., ganz bezaubert haben. So lange diese

seinem Einfluß nicht dauernd entzogen werden können, werden sie mit größter Wahrscheinlichkeit stets unter der Macht seiner in ihnen noch gesteigerten und entschieden krankhaften religiösen Ideen stehen und dementsprechend handeln. — Die Frage, ob T. tatsächlich geistesgestört ist, ob ihn wirklich die krankhafte Idee beherrscht, ein göttliches Amt zu haben usw., wäre unseres Erachtens leicht zur Entscheidung zu bringen, da T. ja durch seine beleidigenden Drohbrieve vielfach Anlaß zum strafrechtlichen Einschreiten geben konnte. Unseres Erachtens wäre eine solche Feststellung auch höchst wünschenswert.

So oder so möchten wir den vorliegenden Fall in folgender Weise auffassen: Die Eheleute P. leiden an krankhaften religiösen Vorstellungen, die auch ihr Handeln beeinflussen. Dieselben sind ihnen eingepflicht durch den übermächtigen Einfluß T.'s, der die gleichen religiösen Ideen vertritt. So lange sie in dem Machtbereich T.'s verbleiben, werden sie dauernd von den gleichen Ideen beherrscht und in der Besorgung ihrer Angelegenheiten beeinträchtigt werden.“

Zur Vervollständigung des Bildes, das vorstehendes Gutachten gibt, sei einiges aus dem Brief mitgeteilt, den T. an den Kreisarzt schrieb. Die Überschrift lautete: „An Herrn H. Kreisphysikus in R. Todesquittung vor dem Tode.“

Ich will Sie hiermit fragen, aus welchem Grunde konnten Sie am 23. Juli d. J. in S. auf mich so sagen und mich so unverschämt beleidigen, daß ich sei ein rechter Lügner und der Welt Betrüger, und sagten, daß auch Sie mir das Geld nicht gönnten, welches mir P. mir nicht wissend verschrieben und nun werde ich Ihnen eine wunderbare Neuigkeit verkünden, Ihnen Freireligiösischen, daß Sie dem Teufel angehören in den Abgrund der Hölle. Und nun wird Ihnen die teuflische List und Greuel die Versammlung Gottes nicht mehr vergeben, sondern wird Sie schnell in die Klauen Ihres blinden Gottes treiben, daß Sie nicht mehr werden Ihre Nase stecken zu der Versammlung des lieben Gottes. So beachtet nun gut, ihr, den Theatern, Konzerte und Komödie Versammlung, daß unser Gott euch nun schnell wird übergeben dem Todesengel zu zerschmettern, und Sie, genannt Kreisvisikus, werden zuerst getötet, und Ihnen so geschehen wird völlig entrichtet, daß Sie wegen nicht gönnen des Geldes, weise Menschen für dumme machten,

und denn alle Freireligiöse seiende haben keinen Teil Gott des Himmels sondern alle solche gehören zum Gott der Hölle. . . . Und Sie genannter Kreisvisikus, Ihnen werden Sie nicht geraten, nach der Irrenanstalt zu bringen, sondern Ihnen schon geschehend, wird geschehen, daß Ihnen aus einer Stube in die andere gehend wird der Todesengel begegnen und Sie zu Tode auf der Stelle schlagen. Und darnach werden Sie nicht mehr dürfen zu fordern, daß Ihnen jemand Gott zeigen solle. Und dann zu der Zeit werden Sie gut wissen, daß Sie wie dem lieben Gott, so auch seiner Versammlung zu nahe getreten waren. Darum wird der liebe Gott Sie sehr weit von sich entfernen und Sie hinweisen mit Ihrer Nase, wo Sie hingehören, nämlich da, wo Ihr Gott Ihnen die Stätte bereitet hat, welcher Sie durch Ihr ganzes Leben geführt hat. . . . Und ich werde auch Ihnen noch was sagen, daß ich das Geld, welches Sie mir nicht gönnten, der abgelehnten Gericht auffordernd sofort zurückgab. Das Gericht forderte von mir nur die Hypotheken, ich habe aber auch sofort zurückzediert, selbst ohne welche Widerstehung und Streit; denn nach meinem Amte ist mir das wie Dreck, und daß mich der Komödien Versammlungen darum mußten tadeln wegen Ungunst. Und den beiden Besitzern, welche mir am 18. September d. J. mir anboten 11000 M. sagte ich, daß sie das Geld sollten den niedrigen Beamten verteilen, welche auch des Nachts wegen dem Gelde nicht schlafen können aus Ungunst, und hauptsächlich Ihnen, wie Sie auch ganz öffentlich bekannten, daß Sie mir sehr nicht gönnen. Und nun wird sich beweisen, wenn Ihr Amt meinem Amt gleichen wird, dann werden Sie das Geld bekommen, und wenn nicht, dann nicht. Ich aber bin zu Ihnen garnicht ungünstig, und darum habe ich es auch nicht angenommen, daß es nur ja Ihnen gegeben würde. Darum, daß mein Amt größer und höher ist, nicht nur über Tausende, sondern über alle Millionen, wieviel ihrer nur auf Erden sein mögen. Darum von dem Amte und von dessen Amtes Versammlung steht geschrieben, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen wird, sondern daß sich die ganze Hölle mit ihren Pforten sich zerschmettern wird. Und denn darum, daß das von den Pforten der Hölle genannte „Sekte“ ist von Gott, und die eins die rechte ist, darum alles andere ist vom Teufel und gehört in den Abgrund der Hölle, wie steht in der Apostelgeschichte 28, 22 und Apostelgeschichte 24, 13—15, derer Sekte ich der Bruder bin. . . Und dieses sagte der Apostel, welche sie sagten, daß nicht ist. Und auch das alles, was hier gesagt ist, wird der Gott des Apostels und dieser Versammlung tun, welcher Ihnen ebenso nicht ist, welchen Sie zu zeigen forderten. Jetzt werden aber beide mit einmal sich zeigen. gez. Chr. T.

Zum Schluß gebe ich hier das Schreiben, das T. an mich und meinen Mitgutachter, Herrn Professor Puppe, seinerzeit gesandt hat:

An die beiden, genannten Professoren, nämlich Herrn Meyer und Puppe in Königsberg. Neue Todesquittung vor dem Tode. Es geschah, daß ich mein Versprechen, Ihr Gutachten über den Geisteszustand der Eheleute P. zu prüfen, verweigern mußte; denn es wurde mir von Gott streng angefangen, nicht ein Wort aus Ihr Gutachten zu nehmen, sondern sofort die Lächerer zu verhaften und denn darum, weil Sie beide über die streng verbotene Grenze des Himmels hindurch gedungen, anfangen Gott zu lästern, sein Reich für geistesschwach und die Richter seines Thrones für geistesgestört. Und dann also wurde der große Gott, das verzehrende Feuer, samts seinem ganzen heiligen Namen in Israel, von Ihnen gelästert und gefucht, und daraus ist das Gutachten entstanden. Und so wurde dem Throne der Befehl ausgegeben, die Übertreter der Grenze aber sofort zu verurteilen, darum weil die Übertreter und Lächerer aus Deutschland und vom königlichen Stuhl sind; denn da ist nicht erlaubt, da ist die Grenze des Himmels, des göttlichen Thrones und seines Reiches, und der, der da hinuntertritt ist schon verloren. Und es geschieht, daß Sie beide wegen Übertretung der folgenden Paragraphen müssen des Todes sterben; denn Sie haben Gott gelästert. §§ 3 Moses 24, 10—16. Marci 3, 28—30. Matth. 12, 30—32. Hesekeil 43, 7—8. Psalm 105, 12—22. Ev. Joh. 17, 14—26. Matth. 10, 7—20. Und denn also nach meinem Amt und Ev. Joh. 20, 21—23 1. Korinth. 2, 12—16 und 6, 2—3 und Jesaia 54, 13—17 verurteile ich Sie beide durch den Namen Gottes des allerhöchsten Königs, nicht zu welchem, sondern zu einem königlichen Tode, zum Tode des Königs Herodes und übergebe Sie beide den Würmern; denn auch Sie beide sind schon über die Grenze des Himmels gewesen, und haben auch über den Himmel Ihr Revision abgehalten, wofür der liebe Gott niemanden geschaffen hat. § 2 Moses 33/20. Und es wird gesehen, daß Sie beide durch des Engels Schwert durch zwei Schläge von der Erde vernichtet werden, nämlich mit dem ersten Schlag wird er Sie schlagen, daß sie von Würmern gefressen werden und den Würmern ihr Teil und wieviel sie beißen können, schon genommen, dann aber mit dem zweiten Schlag auch schon das Leben. Und dann merken Sie sich, was ich Ihnen auch noch sage, nämlich zum ersten, daß Sie beide wegen diesen königlichen Tod nicht zu sich erhöhen möchten, damit Sie beide die Würmer nicht überfallen möchten, bevor Gott sich und sein Reich befreien wird. Und zum zweiten ebenso, nämlich, daß Sie beide nicht meinten, als ob Sie seien die ersten, die des königlichen Todes sterben werden, das aber nicht! Sondern es hat schon ein Weib aus A., Kreis R. im vorigen Jahre sich beelend die Herrn beschämt und ihnen die erste Ehre entrissen, indem sie auch des Königlichen Todes starb, also daß von ihr nur die kahlen Knochen unter die Erde kamen; denn auch sie hatte schon dasselbe verrichtet wie Sie beide. Also nach diesem Urteile sind Sie beide auf Befehl Gottes durch den Engel und das Amt im Geiste zu dem stärksten

Ständer des ewigen Sibiriens hingebraucht und dort fest angebunden, bis die folgende Frist verlaufen wird und Sie wieder heimgesucht werden, daselbst die große Tür geöffnet und schon auf ewig hinuntergestoßen § 2 Moses 32, 34. Und denn also nach dieser göttlichen Verurteilung, werden Sie alle zu Ihren Vorgänger H. kommen, Sie alle, der einen Sorte seienden, nämlich der H., welcher Ihnen den Weg zum ewigen Sibirien schon erbrochen hat, dann seine Anhänger und Nachfolger, K. und H., Meyer und Puppe, über welche das Gericht Gottes aber tausende Mal gerecht ist; denn die alle haben den Schöpfer Himmels und der Erde gelästert. § Offenb. Joh. 18, 20. Und dann wie Ihr Vorgänger zu P. gesagt hatte, daß er zeigen werden, was er kann, und so zeigend wurde er vom lieben Gott noch mehr als Geisteskranker erfinden. Darum kam er auch nicht nach A., sondern sofort nach Sibirien. Darum werden auch Sie beide nicht nach A. kommen, sondern gerade aus nach Sibirien; denn Sie haben ja dasselbe gemacht und gleichfalls Gott gelästert, und wer Gott lästert, der ist noch viel mehr wie geisteskrank. Darum werden auch die Würmer, wenn sie Ihren vielmehr wie geisteskranken Braten geschmeckt haben werden, gleichfalls toll und dadurch so flink werden, daß sie kaum zu übersehen sein werden dieselbe Komödie treibend, wie vordem ihr wohlschmeckender Braten es tat. Und so geschehend, werden Sie zu erfahren bekommen wie Gott, sein Himmel und sein Thron heißt. Und dann auf solche Weise wird gefahren und nicht wie Sie vorgespannt haben; denn wie Sie vorgespannt haben, auf diese Weise wird nur im heiligen Deutschland gefahren, aber doch nicht im Himmel. Darum steht auch nicht im Gesetz Gottes geschrieben, daß Deutschland König mit seine Obersten und Fürsten nach dem Himmel gehen wird und Gott und sein Reich zu richten, sondern es steht geschrieben, daß Gott mit seine Obersten und Fürsten kommen wird zur richten, nicht nur das heilige Deutschland, sondern auch die ganze Welt und denen zu bezahlen wegen ihre Lästerung gegen Gott und sich zu rächen wegen sein Reich und Sion. §§ Jesaia 3, 13—15 und 34, 8—12. Jeremia 50, 33—38. Hesekiel 35. Und es geschah, daß vom 20. zum 21. November d. J. des Nachts um 11 Uhr der liebe Gott das allerheiligste Deutschland den strohenen Zug hinstieß zum Rande der Grube, denn welches irdischen Reiches königlicher Richterstuhl Gott lästert, so muß das Reich des Todes sterben § 2 Könige 19 und welches Reich ihre Panzerfäuste erhebt und ihre Waffen benutzt gegen das Reich Gottes, so muß dieses Reich des Todes sterben. Darum taugen die Waffen nicht mehr zum Kampf, sondern nur noch denselben Kämpfern und Lästerern selbst zum Kissen unter ihre Köpfe in ihrer tiefen Grube; denn die haben gegen Gott gekämpft. § Hesekiel 32, 18—32. Und nun können Sie auch Ihrem Könige sich rühmen, daß Sie schon lange über die ganze Welt seiend, und schon nicht mehr habend was zu thun, sich übernahmen, schon auch den

Himmel einzunehmen, dieses aber Ihnen doch nicht zu gut gelingend, haben Sie auch das deutsche Reich mit sich selbst mit verloren, ja fürwahr das Reich des Königs, auf wessen Stuhl sie hinaufgesetzt sind. Darum geben Sie dem Ihrigen was am schnellsten zu wissen, daß Unserer das Reich des Ihrigen schon verstoßen hat und können auch diese Nachricht gegeben, daß Ihnen das Reich Gottes entmündigend gelungen ist, auch ihr Gott mit zu entmündigen §§ Daniel 2, 44. Jesaja 63, 8–9 Matth. 10, 20 Psalm 82, und daß Ihnen das ganz unverhofft so unglücklich geschehen ist, und daß sie deshalb unschuldig seien. Und also Ihnen sich bekennd, meine ich, daß Ihr König Sie mit ehrwürdigen Orden auszeichnen wird, für solche Ihre heldenmütige Dreistigkeit, auch schon den Himmel mit seinen König einzunehmen. Darum wird jetzt der Mensch belehrt, der König verwiesen und der Affe in die Aasgrube kommen; denn nur also konnte noch dieses Reich mit ihrem Könige, wegen des verstoßenen deutsche Reich abmachen, nämlich also: Wenn der deutsche König wollte dem großen Gott sich noch beugen, daß das Reich möchte noch einmal zurückgekehrt werden, so wird schon anders nicht geschehen, als nur durch Stränge und Aasgruben, und so geschen, wird dieses Reich schnell von ihrem Könige ausbitten, daß er den Kriegengel mobil machte, durch welchen er zur Erde niederlegen würde die Heere dreier Königen. Und also schon geschehen, wird der vierte von selbst sich zurückziehen. Und wenn nicht also, so ist das Reich schon verloren; denn es wird dann von drei Stellen mit Feuer überschüttet und schnell zur Asche gemacht werden, und das ist der Verdienst des Richterstuhls Deutschlands, wegen die Lästerung Gottes und Überfallung seines Reiches. Darum ist es wert der höchsten Orden; dann welchem Wege der liebe Gott das Reich verstoßen hat, so nur auf dem Wege kann es wieder zurückgekehrt werden und dieses durch den Wunder-Gott des allerhöchsten Königs, welcher in die Hölle hinuntergestoßen, auch wieder herausziehen kann § Hesekiel 22, 30–31, denn nur also kann es errettet werden, und anders aber auch ewig nicht.

So geben Sie diese Nachricht schnell Ihrem Könige und wenn Könige und wenn Sie das nicht thun möchten, so muß ich das thun, darum geben Sie mir schnell die Antwort; denn Sie werden schon immer nicht lebendig ausbleiben; denn Sie sind wollend die Menschen Gottes Israel von Gott abwenden, dem lieben Gott dem verzehrenden Feuer zu nahe getreten. Darum hat Gott auch nicht des deutschen Reiches verschont und denn wegen den treuen Dienst des Stuhls ihrem Götzen dem wunderlosen Gott, dem Herrn Barrabas, darum sind alle schon verloren. §§ 4 Moses 25, 3–5. 5. Moses 13, 6–17. Und es ist kein Wunder, daß Sie sich verloren haben, denn Sie haben das garnicht gewußt, sondern haben sich ganz fest vertraut, nämlich, daß sowas, was nach dem schon vorher angeführten Paragraphen Hesekiel 22, 30–31 gesagt ist, heute auf Erden

schon mehr in keiner Stelle zu finden ist, und wenn es aber auch fürwahr Gott nirgend gefunden hat, dann aber in Deutschland doch noch auf der einen Stelle. Darum haben Sie auch nicht getroffen ihn, mit den, von ihnen benannten Namen benennend und ihn richtend, sondern er trägt einen höheren Namen nämlich Bruder Sosthenes, welchem übergeben ist, und zusteht Sie zu richten, wie es auch jetzt geschehen ist. § Ebräer 11, 39–40. gez. Chr. T.

Das Leben und Treiben einer Sekte kann in seinem Gemisch von weltferner Frömmigkeit und haßerfülltem Fanatismus, von Geistesstörung, vielleicht auch einem guten Teil Heuchelei kaum besser wiedergegeben werden als in dem allen, was die Untersuchung des Ehepaars P. zutage gefördert hat. Letztere spielen wohl eigentlich gar keine große Rolle unter den Anhängern T.'s, sie haben nur durch die Schenkung an T. den Anstoß zum Konflikt mit der Außenwelt gegeben, durch den dann die gleichsam in der Tiefe schlummernden Gewalten in T. wie seiner Gefolgschaft geweckt sind.

Aus welchen Gründen wir bei dem Ehepaar P. Geisteskrankheit angenommen haben, das haben wir im Rahmen des Gutachtens dargelegt, auch werden wir im Schluß darauf zurückkommen. Wie in unserem früheren Falle wird sich schwer entscheiden lassen, welcher von den Ehegatten den anderen psychisch infiziert hat, wenn auch die Frau gegenüber dem etwas beschränkten Manne sicherlich das intelligentere und willensstärkere Element ausmacht. Eine andere Auffassung ergibt sich aber weit natürlicher aus der Gesamtbetrachtung, daß es sich hier um eine psychische Infektion der ganzen Anhängerschaft T.'s durch ihren Führer handelt, daß mehr oder weniger der ganze Kreis der Gläubigen, mindestens vorübergehend, zur Zeit der Andacht, in einen abnormen ekstatischen Geisteszustand versetzt sind, in dem sie sich der Welt entrückt und mit ihrem Gott vereinigt fühlen, der ihnen seinen Todesengel zur Vernichtung ihrer Feinde sendet und ihrem Gebet Kraft gibt, der Krankheiten böse Geister auszutreiben.

Freilich kennen wir T. nicht persönlich und können ein sicheres Urteil über ihn daher nicht abgeben. Es ist ja überhaupt oft schwer, ja kaum möglich, zu entscheiden, ob derartige Sekten von einem Geisteskranken gegründet sind, wie weit ihre einzelnen Mitglieder psychisch labil vorübergehend oder dauernd geistig gestört sind, oder ob es Geistesranke sind, die sich infolge ihrer Krankheit der Sekte zugesellt haben.

Stets aber — und das möchte ich nachdrücklich hervorheben — ist ein Zustand abnormer gemüthlicher Erregbarkeit, der die Klarheit der Auffassung beeinträchtigt, und gesteigerter Beeinflußbarkeit und Eindrucksfähigkeit in solchen Vereinigungen zu finden, der nicht nur zu rauschähnlichen Verzückungen führt, sondern auch zu Widerstand gegen die Staatsgewalt, Bedrohungen, Angriffen und anderen strafbaren Handlungen den Anlaß geben kann.

Man wird mit Recht von einer Art Trübung des Bewußtseins bei solchen Menschen sprechen, insofern sie — zu vergleichen den Besuchern der nächtlichen Feste des Dionysos, die ihre vom Körper befreite Seele der Gottheit vereint fühlten — in ihrem Denken und Fühlen losgelöst sind von dem gewöhnlichen normalen Zustand, wie ihn der Einfluß der Außenwelt erhält, und ganz anderen Ideen sich hingeben, die sonst in ihnen ein verborgenes Dasein führten, da sie von dem Zwange des täglichen Lebens zurückgehalten werden. Die Ähnlichkeit mit Dämmerzuständen der Epileptiker, von denen wir Beispiele oben gegeben haben, ist unverkennbar, und wir werden auch gemahnt an die Zustände von Ekstase, wie wir sie im Opium- und Haschisch-Rausch sehen.

Der Eigenart der religiösen Ideen, denen wir hier begegnet sind, werden wir in unserer Schlußbetrachtung noch gedenken müssen. In der Schenkung an T. eifert das Ehepaar P. dem Leben der ersten Christen nach, in deren Wirken auch die Gebetsheilungen ihre Analogie finden, während in den Todesurteilen die Vergeltungslehre des Alten Testaments in aller Ur-

sprünglichkeit hervortritt, wie ja auch die Eheleute P. Strafe für ihre Feinde im Gebet erleben.

Bevor wir zu einem kurzen Überblick über unser gesamtes Material kommen, wollen wir noch eines Kranken gedenken, der wieder ganz besonders die Schwierigkeit zeigt, im Gebiet der religiösen Ideen frommen Glauben und Wahn zu scheiden.

Über das Leben dieses Kranken, den ich auch mit Prof. Puppe zu begutachten hatte, erfuhren wir von seiner Frau, die seit 21 Jahren mit ihm verheiratet ist: Sch. hält sich seit 10 Jahren für berufen von Gott, ein Lehrer der Religion zu sein. Er habe deshalb seine Stelle als Briefträger aufgegeben, sei meist fort von Hause, ohne sich um sie und die Kinder zu kümmern. Jetzt wolle er in Königsberg mit der Anna J., mit der er zusammen wohne, eine Gesundbet-Heilanstalt errichten und ein Krankenhaus kaufen.

Die Anna J. selbst erklärt: Gott habe Sch. zu ihr geschickt, weil er begnadet sei. Er beschäufte sich mit dem Verfassen und Verkaufen gottseeliger Schriften. Sie selbst sei einmal in letzter Zeit in I. gewesen und habe durch Gottes Hilfe eine krüppelige Dame geheilt. Sie habe auch Engel nachts an ihrem Bett gesehen und Gottes Stimme gehört.

Sch. selbst gab an, sein ganzes Leben lang sei er fromm gewesen, nicht bloß dem Namen nach ein Christ. Bekehrt habe er sich wahrhaft christlich, als er Bursche bei seinem Hauptmann war. Seine Mutter habe eines Morgens zwei blanke Vögel gesehen, das war ein Zeichen, daß sie Zwillinge bekomme, von denen er der eine war. Schon darin lag ein Hinweis, daß er zu einem gottseeligen Leben bestimmt war. Seit 1885 sei er verheiratet. Seine Frau gehöre zur Sekte der Darbisten, die sich über die Baptisten stellen. Er halte sie aber für die aller-schlimmsten Scheinheiligen. Seit 10 Jahren sei er wegen Ischias pensioniert. In einer Nummer der von Sch. redigierten Zionsklänge vom 15. Januar 1907 bezeichnet er sich als „pensionierter Briefträger, jetziger Allianz-Haus-Missionar“. Der Inhalt der Zionsklänge besteht aus religiösen Betrachtungen verschiedener Art, die nichts besonders Auffallendes bieten. Nur die Eingangsartikel, die meist von Sch. herkommen, sind recht unklar und bekunden vielfach, daß Sch. sich für den allein richtigen Verkünder Gottes hält. Die anderen bilden sich nur ein, sie predigen, so führt er aus.

Ein Sohn Sch.'s, Agent in Königsberg, gibt an, daß stets ein gutes Verhältnis zwischen den Eltern gewesen sei, doch könne die Mutter dem Vater nicht folgen, da er allzu oft den Wohnsitz wechsele. Er halte seinen Vater für geistig nicht ganz normal, da er oft in religiösen Versammlungen Skandal mache.

Von der früheren Behörde Sch.'s erfahren wir noch, daß er, nachdem er vor 10 Jahren pensioniert war wegen Ischias, mehrfach Gesuche um Wiederanstellung schrieb, die unklar und verworren erschienen. Sch. hielt sich für einen großen Redner und Schriftsteller, äußerte einmal, er fühle das Bedürfnis, die verschiedenen Sekten unter einen Hut zu bringen. In einem Gesuch an das Reichs-Postamt schreibt er u. a.: Er wolle den Kultusminister um die Erlaubnis bitten, in allen Schulen Preußens seine wahrhaft religiösen Vorträge zu halten. Im März 1907 war Sch. bei der Polizei in Königsberg um die Erlaubnis eingekommen, eine christliche Herberge errichten zu dürfen mit Aufnahme von Kranken und Erlaubnis, christliche Versammlungen abzuhalten. Er wurde damals zur Beobachtung seines Geisteszustandes der Psychiatrischen Klinik zugeführt. (Tafel I Abb. 2.) Er war ruhig, gab geordnete Auskunft. Er nenne sich geistlicher Allianz-Haus-Missionar. Dazu gebe ihm die Bibel das Recht. Die Geschwister seien nicht so fromm wie er, aber „sektirisch“. Er sei nicht sektirisch. Die Eltern und Geschwister seien Darbisten, eine Abzweigung von den Baptisten. In der Schule habe er gut gelernt, sei aber bald abgegangen. Auch wollte ihm die „irdische Ähre“ nicht schmecken. „Was brauche ich die Welt?“ Er war schon als Kind sehr fromm. Mit 10–12 Jahren seien ihm schon 2 Lieder Lieblingslieder geworden, die seien es jetzt auch. Er habe schon auf dem Felde diese frommen Lieder gesungen. Im Jahre 1883 sei er bekehrt worden von Gott, nach sechswöchiger schwerer Buße und Reue. Erschienen sei ihm Gott nicht. Jesus habe sich seiner Seele angenommen und ihm insbesondere zugerufen: „Du bist mein, halte was Du hast, daß niemand Deine Krone nehme“. Das stehe in der Bibel. Erscheinungen und wirkliche Stimmen habe er nie bemerkt. Er glaube, daß man Kranke durch Worte heilen kann. Er habe Briefe dafür, daß eine Kranke durch Beten gesund geworden. Die Kranke war schon in der Gebetsanstalt gewesen, das hatte nicht geholfen. Die Patientin konnte nicht essen, erbrach. Er habe die S. (die Patientin) bei der Heilsarmee kennen gelernt, sie war Lieutenantin, er fühlte die innere Eingebung von Gott, die Person einmal aufzusuchen. Er ging zu den Eltern und fragte nach ihr. Da fand er sie krank, wußte das nicht vorher. Er sah sie an; sie lag im Bett; sie kannte ihn nicht. Er bat um Herberge und bekam sie. Die Kranke war sehr schwach. Sie fing an sich zu unterhalten; er sagte ihr, woher er sie kenne. Sie erzählte ihm, daß sie in B. in der Gebetsanstalt gewesen sei, aber nicht gesund geworden. Er sagte ihr, dort habe man wohl das Rechte getan. „Aber Sie sind nicht dabei gewesen.“ Da gab sie zu, sie habe gezweifelt. Das war der Grund, weshalb sie nicht gesund geworden. Er sagte ihr: „Schwester, auch hier ist B.“ Da ging ihr das so freudig durch. „Ihnen kann geholfen werden.“ Unterhielten sich, sie stand langsam auf und legte sich nieder. Sie beteten, sangen. Morgens stand sie auf

und machte sich die Haare. Sagte, sie wollte oft sterben, aber sie hätte nicht gewußt, wer die Leichenrede halten würde. Jetzt wüßte sie es, jetzt wolle sie selig sterben, er solle die Rede halten. Er willigte ein, daß er die Rede halten wolle. Dann haben sie alle drei Leichengebete gesprochen, das war sehr segnend. Dann ging er fort. Später fühlte er wieder den Trieb, sie zu besuchen. Sie lag wieder im Bett, so krank wie damals. Da erzählte sie ihm von einem „nüchternen“ Bruder, einem wahrhaft christlichen Manne, mit dem müsse er sich bekannt machen. Er suchte den Mann auf und sie hielten Andacht. Dann gingen sie zur Kranken. Sie freute sich. „Nun kommen die beiden Lieblingsgeschwister.“ Sie haben gesungen, gekniet, für sie gebetet am Fußende des Bettes (sie hockte im Bett) zu Gott um Gesundheit (Jacobi Kapitel 5, Vers 15), im Bewußtsein zu Gott, der liebe Gott kann unser Gebet hören. Sie fühlte sofort, daß wir geholfen haben. Abends ging er fort. Die Kranke bat den Bruder zu bleiben. Am zweiten Tage bekam er einen Brief von ihr postlagernd wie verabredet. Adresse: „An den entschieden christlichen Bruder Sch.“ Er merkte sofort, es sei von dem Mädchen, die schrieb das in ihrer Einfalt. Im Briefe stand: „Lieber Bruder, ich muß Dir mitteilen, daß Dein Gebet geholfen hat, ich bin den anderen Morgen gesund aufgestanden, hüpfend und springend vor Freude.“ Nicht alle Krankheiten sind zu erbitten. Die nicht, die zum Tode angelegt sind; das merkt man im Gebet.

Die heutige Kirche sei nicht ausreichend, die wahre christliche Kirche sei 1. unter den lutherisch-evangelischen Kirchen, 2. unter den Baptisten, 3. unter den Kokartern (Gebetsvereinen) ca. 2000 Sekten. Gefragt, ob er zu einem Kranken den Arzt rufe oder erst das Gebet versuchen würde, sagt er: Erst würde er beten. Erst wolle Gott angerufen sein. Erst, wenn das nicht genügt, wolle er den Doktor rufen. Im übrigen würde er sich ganz nach dem Willen des Kranken richten. In allen seinen Auseinandersetzungen erschien Sch. sehr weitläufig und umständlich, oft unklar, wie es auch seine religiösen Schriften erkennen lassen. Nach der Entlassung aus der Klinik hatte Sch. einen kleinen Keller, in dem er Bier und Kartoffeln verkaufte. Überall an Türe und Fenstern sind „Zionsklänge“ u. dgl. angebracht, die er ebenfalls dort verkauft.

Im Jahre 1909 hatte ich gemeinsam mit Herrn Professor Puppe ein Ergänzungsgutachten über Sch. zu erstatten, wobei ich ihn wieder persönlich untersucht habe. Sch. gab an, er sei im Dezember 1907 nach Essen gezogen, weil er gelesen habe, daß dort die Gemeinde Gottes auf-trete. „Da verfolgt mein Inneres die göttliche Wahrheit, dafür steht mein Inneres.“ In Essen habe er jedoch bemerkt, daß die Vertreter der Gemeinde Gottes nicht die richtigen Männer waren. Auf Befragen gibt er an, zu fromm könne man nicht werden. Die Frömmigkeit sei nur schädlich, wenn sie unrichtig sei, d. h. wenn sie sich selbst zu viel

einrede oder die Menschen einnehme, dann werde man geisteskrank. Das wehre er in seinem Blatt ja auch ab. Man dürfe nicht zu scharf in jemand dringen. Wie früher bringt Sch. alles dieses pathetisch, salbungsvoll und in sehr erhabenem Tone vor.

Die Beispiele aus unserer klinischen Erfahrung auf dem Gebiete der religiösen Wahnideen ausführlich und dabei in möglichst wenig psychiatrisch fachspezialistischer Form den Lesern des Archivs zu bringen, habe ich als Hauptzweck dieses Aufsatzes angesehen. Wie weit sie Wert für die Religionswissenschaft haben und Anregung in dieser oder jener Richtung geben können, das entzieht sich meinem Urteil. Von kritischer Literaturbesprechung habe ich hier abgesehen. Sie schien mir bei der mir vorschwebenden Aufgabe nicht unbedingt erforderlich und würde sie jedenfalls erheblich kompliziert haben.

Nur auf einige wichtige Fragen, zu deren näherer Erörterung unser Material auch in psychiatrischer Richtung Anlaß gibt, müssen wir noch eingehen, um so mehr, als wir sie wiederholt gestreift haben.

Es handelt sich in der Hauptsache um folgende Punkte: Welche Eigenschaften lassen religiöse Ideen als Wahnideen erkennen? Welche Momente begünstigen die Entstehung von Wahnideen religiösen Gepräges? Bieten religiöse Wahnideen nach Gestalt und Inhalt besondere Eigenart?

Ein Urteil darüber, wann bei religiösen Ideen die Grenzen der Norm überschritten werden, muß von der allgemeinen Betrachtung ausgehen, welche Merkmale überhaupt eine Idee als wahnhaft kennzeichnen. Bei einem großen Teil der Wahnideen ist der Inhalt von vornherein ein derartiger, daß es weiterer Begründung für ihre Bezeichnung nicht bedarf, so wenn jemand Kaiser, König, Herrscher der ganzen Welt u. dergl. zu sein behauptet oder von Verfolgungen durch geheimnisvolle Apparate mit rätselhaftem Namen uns berichtet. Es ergibt sich daraus die einfach klingende Definition der Wahnidee als einer Vor-

stellung, die nicht in Einklang steht mit dem Erfahrungsmaterial und der Korrektur durch Gründe der Vernunft nicht zugänglich ist. In letzterer Eigenschaft sahen wir, wie ich vorwegnehme, den Unterschied gegenüber dem Irrtum.

Unsere Definition ergibt, daß, wenn wir die beiden Quellen menschlicher Gedankenbildung ins Auge fassen, die Wahnidee in dem Glauben, der nicht oder wenigstens nur indirekt auf Erfahrungstatsachen aufgebaut ist, wurzelt. Daraus erhellt aber gleichzeitig ohne weiteres die große Schwierigkeit, den Teil normaler Vorstellungsrerien, der dem Glauben entstammt, von Wahnideen gleichartigen Inhalts abzugrenzen, soweit sie eben nicht ganz unsinnige expansive Form angenommen haben. Beide, wie gesagt, entspringen aus dem Glauben und sind Einwänden und Gründen gegenüber wenig oder gar nicht zugänglich. Alles das hat vorzüglich für das religiöse Gebiet Geltung. Kann eine Wahnidee hartnäckiger allen, auch den triftigsten Beweisen widerstehen, als es zumeist religiöse Vorstellungen geistig Gesunder tun?

Aber auch wenn wir nach anderen Momenten uns umsehen, die unsere Definition der Wahnidee vervollständigen, so finden wir, daß sie gerade bei den religiösen Ideen versagen. So wissen wir erfahrungsgemäß, daß Wahnideen ausgezeichnet sind durch besonders starke Gefühlsbetonung, von „überwertigen“ Gefühlsregungen begleitet werden, daß ferner die eigene Persönlichkeit, der „Ich-Komplex“, mehr als sonst in den Brennpunkt aller Dinge gerückt wird und in engsten Zusammenhang gerade mit den Wahnkomplexen tritt. Gibt es aber etwas, das tiefer die Menschenseele ergreift und mit mehr Hingabe und Leidenschaft verteidigt wird als religiöse Überzeugung? Und sind es nicht gerade die religiösen Ideen, die stets in engste Beziehung zu der Person ihres Trägers treten, den sie dadurch der Gottheit nähern?

Alles das zeigt, wie wenig stichhaltig die sonst oft entscheidenden Characteristica der Wahnidee gegenüber Vor-

stellungen religiöser Art sind. Gerade hier sind offenbar die Übergänge vom Normalen zur Krankheit unendlich vielfache, die Grenzen geistiger Gesundheit sehr unsichere und das Grenzgebiet ein besonders breites.

Was von Wahnideen wie von allen psychotischen Erscheinungen gilt, daß sie für sich allein nur in den extremen Fällen zur Annahme geistiger Erkrankung ausreichen, daß vielmehr der geistige Gesamtzustand dabei den Ausschlag gibt, das trifft vor allem für die religiösen Wahnideen zu. Nur da, wo sie ganz auffallende Form annehmen, wie wenigstens zum Teil in unseren Beispielen von Melancholie und Epilepsie, imponieren sie ohne weiteres als krankhaft. In der Regel läßt sich ihre krankhafte Natur erst dadurch erweisen, daß wir sie in Verbindung mit anderen zweifellosen geistigen Abweichungen finden, daß sie aus einem abnormen Geisteszustand erwachsen sind. So haben wir ja auch gerade bei Fällen notorischer Geisteskrankheit, deren gesamter Vorstellungsinhalt religiöse Färbung bot, mehrfach gesehen, daß die religiösen Ideen sehr oft nichts zeigten, was von Bibelstellen und Gesangbuchversen merklich abwich, daß sie aber doch durch die Verknüpfung mit den übrigen Krankheitserscheinungen sich als Ausfluß geistiger Störung, als „religiöse Wahnideen“ darstellten.

Besondere Schwierigkeiten erwachsen der Beurteilung endlich in solchen Fällen, wo das übrige Verhalten der Kranken wenig greifbare Anhaltspunkte für die Annahme geistiger Störung gibt, wo das äußere Verhalten völlig geordnet, der Ablauf der Vorstellungen ungestört erscheint, Wahnideen anderer Art fehlen, und wir so im wesentlichen auf die religiösen Ideen angewiesen zu sein scheinen. Dahin gehören von unseren Beobachtungen der letzte Fall wie das Ehepaar P. Bei genauer Prüfung und sorgfältiger Erforschung des gesamten Lebens werden wir doch in der Regel zu einer Entscheidung, ob Geistesstörung oder nicht vorliegt, kommen, wenn auch, wie wir ja

schon ausführten, gerade im Bereiche der religiösen Wahnideen Grenzfälle mit am häufigsten sind. Wir werden abnorme Erregbarkeit, krankhafte Selbstüberschätzung, besondere Unklarheit und Weitschweifigkeit, so bei unserem zuletzt geschilderten Kranken, und manches andere vielleicht nachzuweisen vermögen und aus dem Gesamtzustande heraus schließlich unsere Entscheidung abgeben.

Daß die religiösen Ideen an sich vieles enthalten, was besonders auffallend und widerspruchsvoll ist, wird uns nicht entgehen, aber gerade hier sind bekanntlich Übertreibungen und phantastische Auswüchse aller Art, besonders bei den auch in Deutschland so zahlreichen Sekten und sektenähnlichen Vereinigungen, ganz außerordentlich häufig. Wir müssen uns daher hüten, ohne sonstige Anhaltspunkte auf solche Ideen allein die Diagnose Geistesstörung zu begründen, ebensowenig wie wir den Aberglauben um seiner selbst willen als Geisteskrankheit hinstellen. Was wir in derartigen Fällen noch mit Recht heranziehen können und auch in unseren Gutachten verwandt haben, das ist der Einfluß der religiösen Ideen auf die Handlungen. Wenn das Tun und Lassen, die gesamte Lebensführung unter dem Einfluß der religiösen Ideen sich loslöst von den geltenden rechtlichen Bestimmungen, von sozialen und auch, möchte ich sagen, ethischen Pflichten, wie das in der Schenkung des Ehepaares P. zum Ausdruck kommt, oder darin, daß, wie bei unserem zuletzt beschriebenen Kranken wenigstens zeitweise alles andere, das Wohl der Familie wie die eigene Existenz vernachlässigt werden, dann werden wir darin ein Zeichen geistiger Abnormität zu sehen berechtigt sein.

Daß in unseren Fällen zum Teil besondere Beschränktheit und auch direkt angeborene Geistesschwäche eine Rolle spielten, darauf will ich schließlich noch hinweisen. Es ist das ein Moment von nicht geringer Bedeutung, da beschränkte und intellektuell defekte Menschen infolge mangelnden Urteils und damit verbundener großer Beeinflußbarkeit vorzüglich

zur Aufnahme und Kultivierung einseitiger religiöser Ideen neigen.

Wir haben damit schon das Gebiet unserer zweiten Frage berührt: Welche Momente begünstigen die Entstehung von Wahnideen religiöser Art? Auch hier erweist es sich als unerlässlich, auszugehen von der Entstehung der Wahnideen überhaupt.

Nach dem, was wir für die Erkennung von Wahnideen als Hauptmoment hingestellt haben, ist der krankhafte Gesamtzustand die Grundlage aller abnormen psychotischen Einzelerscheinungen, und ihn müssen wir auch als Voraussetzung für das Zustandekommen von Wahnideen ansehen. Es gibt keine isolierten Wahnideen bei sonst gesunder Psyche.

Im einzelnen sind es noch verschiedene Momente, die die Entwicklung der Wahnideen fördern, insbesondere Zustände krankhafter gemüthlicher Erregung (affektive Störungen); starke Gefühlsregungen sind ja auch schon in der Norm das größte Hindernis gegen die Beweiskraft auch der klarsten Gründe. Ich erinnere schon hier an unsere Fälle von Melancholie, wo die Angst und traurige Verstimmung in den Wahnideen depressiver Färbung zum Ausdruck kamen.

Die klinische Erfahrung läßt uns ferner erkennen, daß ganz besonders stärkere Bewußtseinstrübungen den Anlaß zur Entstehung von Wahnideen geben, weil die Korrektur der Außenwelt wie des eigenen normalen Vorstellungslebens gestört oder aufgehoben ist, so daß sonst zurückgedrängte Ideen an die Oberfläche treten, wozu vielleicht noch andere Umstände kommen, die hier zu erörtern zu weit führte.

Neben der Bewußtseinstrübung und abnormer Gefühls-erregung kommt für die Wahnideen auch das Bestehen geistiger Schwäche in Betracht, da durch sie korrigierende Urteile abgeschwächt und ferngehalten werden, ein Moment, das wir ja schon gewürdigt haben.

Der Grund, warum nun die Wahnideen religiöse Färbung annehmen, ist am ehesten in einer gewissen religiösen Dis-

position zu suchen, insofern im Kranken vorhandene, aber in gesunden Tagen „verdrängte“ (Freud-Bleuler¹), Wünsche und Hoffnungen auf die Hilfe überirdischer Mächte oder Furcht vor der Strafe derselben durch die Krankheit gewissermaßen freigemacht werden und abnorme Gefühlsbetonung und Ausdehnung bekommen.

So sehen wir in der Melancholie sie mit dem depressiven Affekte zu Versündigungsideen sich verbinden.

Ihr häufiges Auftreten in den Dämmerzuständen der Epileptiker, wo die Bewußtseinstrübung ja das Hervortreten von Wahnideen besonders begünstigt, beruht wohl darauf, daß die Epileptiker schon für gewöhnlich eine Neigung zu großer Frömmigkeit haben. Diese ist wahrscheinlich erwachsen aus dem Gefühl schweren Leidens, das sie aus den Reihen der Menschen gleichsam ausstößt und ihr ganzes Hoffen auf Gottes Gnade richtet. In den Dämmerzuständen, die sie der Wirklichkeit entrücken, entspringen dieser Gemütsstimmung Visionen und Wahnideen religiösen Inhaltes.

Die Bedeutung der religiösen Disposition tritt uns am klarsten in einem anderen Teil unserer Fälle entgegen, wo die Kranken schon eine ganze Reihe von Jahren vor dem Ausbruch der eigentlichen Geisteskrankheit, ihrem starken religiösen Bedürfnis folgend, in Sekten eingetreten waren. Es ergibt sich daraus fast von selbst, daß bei Auftreten der psychischen Störung dieser gefühlsstarke Vorstellungskomplex immer mehr an Ausdehnung gewinnt.

Daß Massensuggestion der Verbreitung religiöser Ideen und ebenso, ja vielfach noch mehr, der der religiösen Wahnideen als mächtigstes Mittel dient, das ist schon oft von uns hervorgehoben.

In unseren Ausführungen haben wir bereits oft darauf hingewiesen, daß die religiösen gegenüber anderen Wahnideen eine Besonderheit in der Weise erkennen lassen, daß sie stets in

¹ S. unten S. 50 Anm. 1.

ganz primitiver, einfacher, ursprünglicher Form auftreten. Die verhältnismäßig einfachen religiösen Begriffe aus der Zeit der ersten Christen mit alttestamentarischen Anklängen sind es, die das religiöse System unserer Kranken ausmachen: Gott, Christus, der Heilige Geist, Engel auf der einen Seite, — Teufel, böse Geister auf der anderen, sie alle schon auf Erden mit Wohltaten oder Strafen eingreifend, das wiederholt sich immer wieder. Und was sich häufig daran anschließt, die Gebetsheilung, die Austreibung böser Geister, versetzt uns in die gleichen Zeiten zurück, wo das direkte Eingreifen der Gottheit in die Kämpfe und Leiden der Menschen allgemeiner Überzeugung entsprach. Wie die Priester, die Träger des göttlichen Willens, gerade die Krankheiten der Seele noch am hartnäckigsten ihrem Einfluß zu erhalten suchten, so hören wir auch daß unsere Kranken ausdrücklich die Krankheiten des Geistes als solche bezeichnen, die menschlicher Heilkunst unzugänglich, durch Handauflegen und Gebet geheilt werden, Anschauungen, deren Verbreitung noch heute eine viel weitere ist als man gemeinhin ahnt.

Versuchen wir uns zu erklären, wie es kommt, daß die religiösen Wahnideen in gewissem Gegensatz zu den andersartigen Wahnideen den Wandel der Zeiten nur in geringem Maße mitmachen, diese eigenartig elementare Form stets wiedererkennen lassen, so kann man einmal in ihnen in Anlehnung an die Lehren von Freud-Bleuler¹ gleichsam die Einkleidung, das Symbol für stark affektbetonte allgemeine Lebenshoffnungen und Befürchtungen sehen, die durch den Ausbruch der Geisteskrankheit frei werden von den Hemmungen, die sie in der Norm zurückhalten. Man kann aber auch in anderer Weise denken, ob nicht onto- wie phylogenetisch die einfachste Form religiöser Vorstellungen, das Abhängigkeitsgefühl in Furcht und Hoffnung von höheren Mächten, wenn auch für gewöhnlich

¹ Vgl. Bleuler, *Affektivität, Suggestibilität und Paranoia* 1906.



Abb. 1 (S. 13).

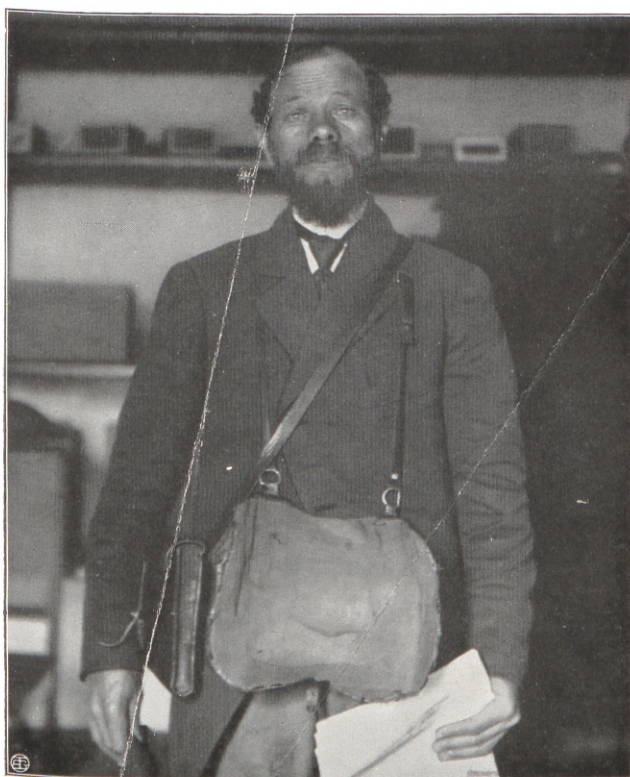


Abb. 2 (S. 42).

unbemerkt, gleichsam unter der Schwelle des Bewußtseins erhalten bleibt.

Besondere Umstände, Anlage wie äußere Verhältnisse, lassen sie schon in der Norm oft stärker hervortreten; beim Eintritt geistiger Störung erfahren sie pathologische Steigerung zu „religiösen Wahnideen“.

Vergleichende Untersuchungen werden uns auch in dieser Richtung vielleicht weiterführen.

Der singhalesische Pilli-Zauber

Von Otokar Pertold in Prag

Das singhalesische Zauberwesen gehört noch heute zu den am wenigsten durchforschten Gebieten der Religionsgeschichte der arischen Völker in Indien.¹ Daß es nicht uninteressant ist, dafür ist der beste Beweis, daß es sehr viel von Dilettanten, die nach Ceylon aus irgendeinem Grunde gekommen sind, in verschiedenen Aufsätzen in Zeitungen, Reisebeschreibungen usw. behandelt wurde. Desto auffallender ist die Tatsache, daß demselben von der Seite der Fachleute so wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Es ist zwar einiges vom ganzen Material in den Aufsätzen von Dandris de Silva Gooneratne (On Demonology and Witchcraft in Ceylon; Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society 1865/66 S. 51—99) und von W. L. Hildburgh (Notes on Sinhalese Magic; Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. XXXVIII S. 148 bis 206) gesammelt worden, aber das ist nicht alles, und dem gesammelten Material fehlt die eigentliche methodische Bearbeitung, die nur in monographischer Behandlung der einzelnen Teile möglich ist.² Es war meine Überzeugung schon vor meiner Reise nach Ceylon, daß diese monographische Bearbeitung des

¹ Ich halte die Singhalesen mindestens in ihren oberen Klassen für ein überwiegend arisches Volk, trotzdem sie im ganzen eine Mischrasse sind. Gründlich habe ich diese Frage behandelt in der Abhandlung über *die soziale Gliederung der Singhalesen* im Anzeiger der tschechischen Kaiser Franz Josefs Akademie in Prag, Jahrg. XX S. 1—24 (tschechisch).

² Andere Teile der singhalesischen Volksreligion wurden schon gründlicher bearbeitet (z. B. von Grünwedel, Mrs. Seligmann, Le Mesurier, H. C. P. Bell u. a.), trotzdem wir auch hier von einer Vollständigkeit nicht sprechen können.

singhalesischen Zauberwesens notwendig ist, und jetzt nach der Rückkehr sehe ich es als überhaupt unmöglich an, das singhalesische Zauberwesen — das ein ungeheures Material bietet — früher als ein ganzes zu behandeln, ehe die Einzelheiten gründlich durchforscht sind. Die Notwendigkeit dieser Einzelarbeiten geht auch daraus hervor, daß die meisten Zauberpraktiken in Ceylon nicht mehr betrieben werden, und mehr in der Tradition als in der Wirklichkeit fortleben, und dadurch manche Details vergessen werden. In einem so dürftigen Zustande befindet sich heutzutage auch die Tradition vom Pilli-Zauber, während von den anderen Praktiken behauptet wird, daß sie noch jetzt in entlegenen Distrikten getrieben werden. Aus diesem Grunde hielt ich es für eine sehr wichtige Aufgabe, während meines Aufenthalts in Ceylon das Material, soweit es den Pilli-Zauber betrifft, zu sammeln und zu bearbeiten.

Die wichtigsten Zauberpraktiken des singhalesischen Zauberwesens sind bei Gooneratne (S. 68—99) aufgeführt. Es sind die Hūniyam, Angam, Kalama, Kalamba, Serra, Pilli, Jiwama, Bandina und Dähāna Praktiken. Aber es scheint, daß nicht alle von diesen Praktiken selbständige Arten des Zaubers sind, und von den drei letzten ist es sogar sicher, daß die eine immer einen Teil der anderen bildet.¹ Diese verschiedenen Zaubergattungen unterscheiden sich nur durch die Stärke ihrer Wirkung, indem alle dazu bestimmt sind, den Feind durch die Verletzung seiner oder seiner Nächsten Gesundheit zu schädigen, und zuletzt ihn zu töten. Der Pilli-Zauber soll zu den wirksamsten gehören; denn nach allen singhalesischen Autoritäten soll die richtige Vollstreckung dieses Zaubers — was selbstverständlich mit großen Schwierigkeiten verbunden ist — den Effekt haben, daß der betreffende Dämon

¹ Jiwama ist eine Belebungszeremonie, um den Dämon sichtbar zu machen und in den Dienst des Zauberers zu stellen. Bandina ist „das Binden des Dämons“ an den Willen des Zauberers. Dähāna sind Zaubersprüche, meistens sehr kurze, welche den Dämon zum Ausführen des vom Zauberer auferlegten Befehles bringen sollen.

(Yakā) die Hülle eines lebenden Wesens annimmt, und so den Befehl des Zauberers¹ vollführt. Gewöhnlich handelt es sich um den Tod, der gleichzeitig mit dem Lebendigwerden des Dämons eintritt. Wegen dieser Schnelligkeit der Wirkung sind entgegengewirkende Maßregeln seitens des Bedrohten sehr schwer durchzuführen, beinahe unmöglich. Nach dem singhalesischen Volksglauben gelingt es nur einem größeren Zauberer, als der Pilliverrichtende ist, zu entdecken, daß gegen ihn ein Pilli-Zauber vorbereitet wird, und denselben von sich auf den Verrichtenden, ehe der Zauber wirkt, zurückzuwenden. Der Pilliverrichtende ist dann unausbleiblich verloren.²

Es werden verschiedene Arten des Pilli-Zaubers entweder nach dem Dämon, der sich verkörpert, oder nach dem Wesen, in das er sich verkörpert, in der singhalesischen Tradition genannt. Gooneratne S. 87 unterscheidet achtzehn Arten, von denen die jetzige singhalesische Tradition nur sehr wenig weiß, während sie andere Arten, welche Gooneratne nicht kennt, als bekannt anführt. Die bei Gooneratne genannten Arten sind:

1. Rīri Pilli (der Dämon erscheint als ein hübscher junger Mann) — 2. Nāga Pilli (als eine Kobra) — 3. Kumāra Pilli (als ein Knabe) — 4. Koli Pilli (als eine Henne) — 5. Kanya Pilli (als eine Jungfrau) — 6. Kana-mādiri Pilli (als Leuchtkäfer) — 7. Garuḍa Pilli (als ein Pfau) — 8. Kurumini Pilli (als Kokospalmkäfer) — 9. Mala Pilli, richtiger: Maḷa Pilli³ (als ein alter Mann, aber auch in anderer Form) — 10. Mahasohon Pilli (als ein Eber) — 11. Oḍḍi Pilli (als eine alte Frau) — 12. Debara Pilli (als eine Hornisse) — 13. Bambara Pilli (als eine Felsenbiene) —

¹ Als Zauberer (ādurā) kann ein jeder der notwendigen Vorschriften kundige Mann fungieren, aber meistens sind es die Dämonenpriester (kaṭṭā-diya), weil sie gewöhnlich die dazu nötige Tradition und Volksliteratur kennen, und zwar auswendig, da sie heutzutage gewöhnlich auch die einfachsten altsinghalesischen Texte dem Inhalte nach nicht mehr verstehen.

² Ein Beispiel aus der Tradition führt Goon ratne S. 91 f. an.

³ Mala Pilli kann entweder Blüten-Zauber oder Bogenschützen-Zauber bedeuten. Maḷa Pilli dagegen bedeutet Toten-Zauber.

14. Wadiga Pilli (als ein Telugumann) — 15. Simha Pilli (als ein Löwe) — 16. Gaja Pilli (als ein tobender Elefant) — 17. Gini Pilli (als ein Feuerbrand, oder nach anderer Version als Kugelblitz) — 18. Nica-kula Pilli (als ein Hund).

Neben diesen wird bei den Singhalesen sehr oft von Demala Pilli, Kaḍawara Pilli, Kuḷundul (oder auch Tun-kuḷundul) Pilli und anderen gesprochen. Von diesen scheint der Kuḷundul Pilli-Zauber der populärste zu sein, und bei der Frage, was Pilli ist und wie es verrichtet wird, beschreibt jeder Singhalese, selbst wenn er ein Zauberer ist, nur diese Form des Zaubers. Eine recht kurze Beschreibung dieses Pilli steht bei Hildburgh S. 161 f., wo es Tun-kuḷundul Pilli heißt. Diese kurze Beschreibung Hildburghs gibt die jetzigen Kenntnisse des Pilli-Zaubers bei den Singhalesen nahezu vollständig wieder, und was wir mehr davon in Ceylon hören können, sind entweder lokale Varianten, oder neue Zusätze, durch die orientalische Phantasie der Singhalesen prunkvoll ausgeschmückt.

Wollen wir uns ein Bild davon machen, wie ungefähr in den älteren Zeiten der Pilli-Zauber getrieben wurde, so müssen wir uns an die Volksliteratur der Singhalesen wenden. Während meines Aufenthalts in Ceylon konnte ich allerdings eine solche ältere schriftliche Nachricht über den Pilli-Zauber nicht auftreiben. Aber was mir in Ceylon nicht gelungen ist, habe ich in London gefunden. Im British Museum in der Sammlung des verstorbenen H. Nevill befindet sich eine Handschrift, die ein Gedicht enthält, welches mit einer gewissen Gründlichkeit das ganze Ritual dieses Zaubers beschreibt.¹ Dieses Gedicht, das in der Hand-

¹ Diese im British Museum unter Or. 6615 (200) aufbewahrte Handschrift besteht aus fünf Palmblättern, die 486 × 36 mm groß und *ka* bis *ku* paginiert sind. Die Schrift ist eine gewöhnliche singhalesische Handfrühestens aus den letzten Jahren der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im ganzen gut lesbar, obzwar flüchtig geschrieben, so daß manche Zeichen (z. B. für Länge der Vokale u. a.) vergessen worden sind. Ich glaube, daß die Handschrift schon nach einer geschriebenen Vorlage hergestellt wurde, da manche Fehler nur durch Mißverständnis der vielleicht schlecht ge-

schrift Pilli-vidiya d. i. eine Regel für Pilli überschrieben ist, hat die Bestimmung, als ein Gegenzauber von einer durch Pilli angegriffenen Person benutzt zu werden. Nach singhalesischer Art bemüht sich die angegriffene Person in dem Gedichte dem Pilli Dämon zu zeigen, daß sie den ganzen Zauber gründlich kennt und darum auch des Gegenzaubers mächtig ist. Der beschriebene Zauber entspricht im ganzen der Hildburghschen Darstellung des Tun-kuḷundul-Zaubers, nur in Kleinigkeiten abweichend, aber er bietet mehr Detail. Auch der Beschreibung des Kumāra Pilli bei Gooneratne S. 88f. ist er sehr ähnlich, weicht aber hiervon in mehreren Punkten ab. Das Gedicht ist, wie gewöhnlich diese Art der singhalesischen Volksliteratur, in vierzeiligen gereimten Strophen geschrieben; der Sprache nach kann es ungefähr in das 17. Jahrhundert gesetzt werden, wobei eher die erste als die zweite Hälfte des Jahrhunderts in Betracht kommen dürfte.

Die Hauptsache beim Verrichten dieses Zaubers ist, eine erstgeborene Jungfrau¹ zu finden und diese Tatsache geheim zu halten. Ihr Name wird dann mit einem zugespitzten Eberzahn in ein Betelblatt eingeritzt (10).² Dann muß man trachten, von dem Mädchen gekauten Betel, einige Haare, einige Fäden aus ihrem Gewand (11) und einige Schnitzel von ihren Nägeln zu bekommen. Wenn diese Sachen beisammen sind, werden sie mit dem erwähnten Betelblatt in ein anderes Betelblatt, auf dessen Rückseite die Figur des Mädchens gezeichnet ist, gewickelt, zusammengebunden und in der Dreschtenne begraben (12). Nachdem das Mädchen die Stelle, an der das Paket begraben ist, überschritten hat, muß das Paket ausgegraben werden und zuerst für drei Tage auf einem Hornissennest³ befestigt (13), dann in einen schriebenen Buchstaben in der Vorlage entstehen konnten. Der Text zählt 59 Strophen.

¹ Singh. kuḷundulā; vgl. A. Mendis Gunasekara, English-Sinhalese Dictionary (Colombo 1905) s. v. firstborn.

² Die Nummern in den Klammern bezeichnen die Strophen des Gedichtes.

³ Singh. debarā; eine sehr gefährliche Art der Hornissen.

Rotameisenhaufen¹ gesteckt werden. Wenn alles richtig vollzogen ist und dann das Weib später schwanger wird, wird dieser Zauber in einer sonderbaren Weise den Fötus beeinflussen. Zuerst wird das Weib von rohem Fleische träumen (14). Im zweiten Monate nach der Empfängnis wird sie von saurer Milch und Reis träumen; im dritten Monate bekommt sie unnatürliches Verlangen (doladuk) (15); im vierten Monate werden ihre Brustwarzen schwarz, sie hält die Mehlspeisen für rohes Fleisch, und auf den Brustwarzen entspringen Pusteln. Vom fünften Monat an beginnt das Fleisch ihres Leibes zu verfallen (16), bis im neunten oder zehnten Monate die Geburtsschmerzen eintreten und dabei der Dämon mit Hilfe der Kiriamma² das Kind befällt, welches tot geboren und selbst in einen Dämon verwandelt wird (17—19). Dann wird das Kind auf einem Friedhofe begraben, worüber der Zauberer Freude hat. Er kommt, nachdem er sich gereinigt hat, auf den Friedhof mit glühenden Kohlen und opfert (20). Er schmückt sich mit einem Blumenkranze, bedeckt die Erde mit einem roten Tuche, und mit aufgelöstem Haare, nach Süden schauend, bindet er den Sohon³ (21). Dann wird das tote Kind ausgegraben und zur Wäscherfurt getragen. Dort wird die Leiche auf den Wäschstein⁴ gelegt und reingewaschen (22). Der Bauch des toten Kindes wird geöffnet, das Eingeweide herausgenommen und der Bauch mit Reisstaub gefüllt (23). Mit einem silbernen Draht wird der Bauch wieder zusammengenäht. Der Zauberer nimmt Sandelpulver, Milch und Honig, nach Süden schauend, mit geneigtem Kopf, und wäscht damit das Kind; dann legt er es auf den Rücken

¹ Singh. dimiyā.

² Kiriammā scheint in diesem Gedichte absichtlich doppelsinnig gebraucht zu werden. Es kann die Großmutter bedeuten, aber auch einen weiblichen Dämon, der aller Wahrscheinlichkeit nach einen Rest der vorarischen Religion in Ceylon repräsentiert. Es kann hier der Doppelsinn durch „Kiriamma in der Gestalt der Großmutter“ wiedergegeben werden.

³ Der Dämon der Friedhöfe.

⁴ Ein flacher Stein, auf dem die Wäsche nach indischer Art geschlagen wird.

und trinkt es mit Quecksilber (24). Auf den Kopf setzt er ihm einen Madrasturban, bekleidet die Leiche mit einem Leopardenfell, auf dessen Rückseite er die Anfangsbuchstaben des Namens dessen, gegen den der Zauber gerichtet wird, geschrieben hat, und den Arm des toten Kindes umbindet er mit einem wollenen Faden (25). Nun bringt er die so hergerichtete Leiche auf ein frisches Grab, wo er neun Opferdüten¹ errichtet, und läßt das alles während der (drei) Samayan² stehen (26). Inzwischen wird ein Haus sauber ausgekehrt und ein Sessel (puṭuwa) mit rotem Tuch bezogen. Auf diesen kommt dann das Kind zu sitzen, und die Belebungszeremonie (Jiwama) wird eingeleitet (27). Lampen mit Ameisenöl³ werden aufgestellt, ein Blatt von der Betelpflanze wird genommen, aus dem Hause der erstgeborenen Mutter wird ein wenig Öl gebracht und die von einem Menschen noch nicht berührten Eier einer Henne (28). Schwarzes Fleisch, der Kamm eines Hahnes, Betel und Königskokosnuß werden genommen, und am anderen Tage wird Öl und Indigoblüte dazugegan (29). Neun Blüten- und Betelopfer werden dargebracht. Auf dem Boden wird ein weißes Tuch ausgebreitet, der Zauberer setzt sich nieder und murmelt die Mantra⁴ (30), wobei er Evolutionen mit einem

¹ Diese Opferdüten aus Baumblättern (goṭuwa, pl. goṭu) werden nur für solche Gottheiten errichtet, die wahrscheinlich der vorarischen Periode der ceylonesischen Volksreligion angehören, und repräsentieren so einen alten Brauch. Vgl. dazu H. Nevill, Singalese ceremonial of boiling Rice in Milk, Taprobanian II (February 1887) S. 11.

² Samayan ist die günstige Zeit zur Vollstreckung der Dämonenzereemonien; dafür gelten gewöhnlich Morgendämmerung, Mittag und Abenddämmerung.

³ Singh. dimi-tel (Öl aus den roten Ameisen). Da die Buchstaben *v* und *m* in der singhalesischen Schrift sehr ähnlich sind, kann man auch divi-tel lesen, was dann Leopardenöl bedeutet. So lesen es manche Eingeborene. Nach der Information durch einen singhalesischen Zauberer ist es ein Öl, welches aus den Samen einer Schlingpflanze gepreßt wird, wahrscheinlich der ceylonesischen Winde (*ipomaea pes-tigris*), die im Singhalesischen divi-aḍiya oder divi-pasuru genannt wird.

⁴ Die singhalesischen Mantra sind meistens aus den indischen Zauberschriften (Atharvavēda, Tantra u. a.) entlehnt, aber in einer unverständ-

Bogen und einem Pfeil macht (31). Während der Zauberer die Mantra dem toten Kinde ins Gesicht murmelt, kommt der Sohndämon mit einer Fackel in der rechten Hand. Sobald durch ihn das Kind zum Dämon geworden ist, beginnt es zu tanzen und „hū“ zu rufen (32). Jetzt wirft der Zauberer das Kind auf die Erde und peitscht es mit einer Schlingpflanze¹, bis es seinen Namen sagt, was nach einigem Zögern wirklich geschieht. Es heißt Malapilliya. Auf den Befehl des Zauberers geht der Dämon tanzend ins Dorf; in dessen Mitte stehend schreit er „hū“ und vernichtet dann die Familie des durch den Zauber Ergriffenen (33—36). Das geschieht in der verschiedensten Weise, indem der Dämon entweder unter der Scheune² lauert und die Kälber würgt oder in das Haus hineindringt, sich auf die Bettstelle niedersetzt und die Kinder schlägt; auch die Hausfrau kann er besessen machen. Dagegen ist ein Opfer an einen Gott wirksam (37—39). Aber es kommt auch vor, daß der Dämon bei der Zeremonie einen unrichtigen Namen anführt; dann wirkt das Opfer nicht, das Weib stirbt, und der Dämon spukt im Hause weiter (40—42). Sollte der Dämon auf wiederholte Fragen verschiedene Namen angeben, so müssen gegen diese verschiedenen Dämonennamen auch verschiedene Gegenpraktiken angewendet werden. Wenn jedoch der Dämon auch dann sein Wesen weitertreibt, bis er das ganze Dorf unbewohnbar gemacht hat, so hilft kein gewöhnlicher Gegenzauber mehr, nur die Vessamuni-mantra und der buddhistische Pirit sind noch imstande, den Pilli-Dämon zu binden (43—59).

lichen Mischung der verschiedenen Sprachen (Sanskrit, Pāli, Altsinghalesisch, Tamil, Telugu kommen hauptsächlich in Betracht) verfaßt, so daß sie auch von den singhalesischen Zauberern und Dämonenpriestern nicht mehr verstanden werden. Sie haben meistens überhaupt keinen Sinn und enthalten nur solche Wörter, welche für den Zuhörer ungewöhnlich oder furchtbar klangen.

¹ Es ist die Kayila-vāla (*phylanthus reticulatus*).

² Singh. *ātuwa*; sie ist gewöhnlich auf Pfählen gebaut, so daß der Boden ungefähr einen Fuß (oder mehr) über der Erdoberfläche liegt.

Die bei Hildburgh S. 161 f. angeführte Pilli-Zeremonie unterscheidet sich von der hier beschriebenen nur dadurch, daß auch der Vater des Kindes ein Kuḷundul (Erstgeborener) sein muß. Darum heißt sie auch Tun-kuḷundul-Pilli, d. i. ein Dreierstgeborenen-Pilli-Zauber. Der Kumāra-Pilli bei Gooneratne S. 88 unterscheidet sich hauptsächlich dadurch, daß das tote Kind über einem Feuer ausgetrocknet oder mumifiziert und dann in eine Schachtel von Kohombaholz¹ eingeschperrt wird, bis die Belebungszeremonie eingeleitet wird. Demnach möchte man vielleicht glauben, daß es sich in allen drei Fällen eigentlich um den Kumāra-Pilli handelt. Dagegen läßt die Beschreibung in unserem Gedichte auch andere Meinungen zu. Das Gedicht heißt nur Pillividiya und nirgendwo im Texte wird vom Kuḷundul-Pilli oder Kumāra-Pilli gesprochen. Andererseits werden in demselben Gedichte verschiedene Namen der Pilli und der Dämonen angeführt (Demala-Pilli, Nāga-Pilli, Kaḍawara-Pilli usw.), was den Eindruck macht, daß diese verschiedenen Zauberarten genannt werden, weil sie mit der genannten Zeremonie im Zusammenhange stehen. Dann wäre es möglich, eine beträchtliche Zahl von Pilli-Praktiken — mindestens den Demala-Pilli, den Sohon-Pilli, den Maḷa-Pilli, den Kaḍawara-Pilli und den Nāga-Pilli — auf eine Grundzeremonie, und zwar die Kuḷundul-Zeremonie, zurückzuführen. Und in der Tat ist meine Ansicht, daß die Kuḷundul-Zeremonie die Grundlage aller Pilli-Praktiken ist, und daß eben sie den spezifischen Unterschied zwischen dem Pilli-Zauber und den anderen Zauberpraktiken der Singhalesen bildet. Es könnte dagegen angeführt werden, daß es Pilli-Praktiken gibt, wo ein anderer Gegenstand als das tote Kind gebraucht wird, so etwa das Maḷa-Pilli, welches im südlichen Ceylon getrieben werden soll, und bei dem die Zunge eines verstorbenen Mannes nötig ist². Aber niemand kann von diesem Maḷa-Pilli eine genaue Nachricht geben, und die ceylonesischen Zauberer selbst halten es nicht für ausge-

¹ Kohomba oder Kosamba ist der Margosabaum (*Azadirachta indica*).

² Diesen Zauber beschreibt Hildburgh als Blüten-Zauber S. 163 f.

schlossen, daß auch bei diesem Pilli früher immer die Kulundul-Zeremonie durchgeführt wurde, und daß die Zunge nur als Zaubermittel in der Belebungszeremonie (wie in unserem Falle der Kamm des Hahnes) gebraucht wurde.

Diese Frage hängt nun mit einer anderen, und zwar der nach dem Ursprung und der Bedeutung des Namens des Pilli-Zaubers zusammen. Alle singhalesischen Nachrichten sind einig in dem Punkte, daß der Pilli-Zauber von Indien nach Ceylon gekommen ist. Darum wird er oft Demala-Pilli ohne Rücksicht auf die eigentliche Art des Pilli-Zaubers genannt, und als Ursprungsort wird der Bankāl-Vaḍiga desa, woher er mit den Devol-Göttern gekommen sein soll (nach Pilli-vidiya 1), angeführt. Die Benennung Bankāl-Vaḍiga ist eine recht unbestimmte und kann sich außer über das ganze Bengalien und Orissa (Vaḍiga) auch über den Nagpur-State erstrecken. Ein anderer spezieller Pilli, nämlich der Nāga-Pilli wird auf ein kleineres Gebiet seines Ursprungs zurückgeführt: er soll mit acht Bahiravas von Telingapura nach Ceylon gekommen sein (Pilli-vidiya 2), was zwar auch eine unbestimmte Bezeichnung ist, aber eine solche, die mindestens den arischen Teil von Bengalien ausschließt. Ähnlich werden in einem anderen singhalesischen Gedichte (Pilli-yak-kavi)¹ die Pilli-Dämonen dem Ursprunge nach in der Vaḍiga-Gegend, Kāberi-Gegend und im Kāsi-Land lokalisiert. Ebenso ist im Pilli-upata² das Telugu-Land als Ursprungsort der Pilli-Dämonen be-

¹ Die Handschrift dieses Gedichtes befindet sich auch im British Museum in Nevill's Collection, unter Or. 6615 (463). Sie besteht aus sieben Palmblättern (269 × 48 mm) und zählt 33 vierzeilige gereimte Strophen; aber nur die ersten sechs betreffen den Pilli-yak, und es scheinen in dem Gedichte Reste von drei verschiedenen Gedichten zusammengefloßen zu sein. Die sechs erwähnten Strophen sind wohl nur der Schluß des ursprünglich vollständigen Pilli-yak-kavi. Das Gedicht ist im ganzen viel jünger als Pilli-vidiya, obzwar einzelne Strophen alt zu sein scheinen.

² Eine unter Aufsicht des archäologischen Sachverständigen hergestellte Handschriftenkopie befindet sich in der Colombo Museum Library. Die Erzählung scheint sehr jung zu sein, aber mit der vorigen in manchen Hinsichten übereinstimmend.

zeichnet. So ist kein Zweifel, daß der Pilli-Zauber, wie das ganze Zauberwesen der Singhalesen, mit dem Dravidischen im engen Zusammenhange steht, obzwar der eigentliche Ursprung dadurch auch fernerhin unerklärt bleibt. Aber für unseren Zweck genügt dieser Nachweis des Zusammenhanges der beiden Systeme und die Möglichkeit beide untereinander zu vergleichen.

Es handelt sich weiter um den Namen des Zaubers. Vom singhalesischen Standpunkte aus ist der Name schwer erklärlich, und auch dann, wenn wir zum Sanskrit Zuflucht nehmen, kommen wir nicht weiter. Aber in den dravidischen Sprachen finden wir manche Anhaltspunkte, welche durch andere Tatsachen bedeutend verstärkt werden können. Betrachten wir den Namen als einen aus dem Dravidischen entlehnten, so sehen wir gleich, daß es sich bei dem Namen Pilli bloß um einen „Kinderzauber“ handeln kann¹, und daß eigentlich richtig Pilli geschrieben werden sollte; das Vertauschen der beiden *l*-Laute im Singhalesischen ist sehr gewöhnlich² und kommt in gewissen Verbindungen in der Volksliteratur hin und wieder vor. Und diese Vermutung wird durch das Zauberwesen der Draviden in einer merkwürdigen Weise gestützt. Es gibt in Malabar und Cochin die sogenannten Paraiyān, eine Tamil sprechende Pariyah-Kaste, deren Angehörige als gefährliche Zauberer gelten, und eben bei diesen Paraiyān eine Zauberzeremonie, Oṭi (oder Oḍi) genannt, welche zum schnellen Töten des Feindes dienen soll und sehr stark an den singhalesischen Pilli-Zauber erinnert³. Die Hauptsache bei dieser

¹ Malayālam Piḷḷa, Tamil Piḷḷai, Tulu Piḷḷè bedeutet „das Kind, der Foetus“; die Wurzel dieses Wortes ist mit der des singhalesischen bilindā identisch.

² Es wird in den singhalesischen Handschriften gewöhnlich *la* für *lu* und *la* geschrieben, aber immer nur *lu* und *li* auch für *lu* und *li*.

³ Für die Details über die Paraiyān-Kaste vergleiche Thurston, Castes and Tribes of Southern India, 7 vol. Madras 1909, s. v. Paraiyān (Vol. VI S. 77 ff.). Die Beschreibung der Oṭi-Zeremonie s. ebenda S. 124—126. Für das dravidische Zauberwesen vgl. auch J. K. Gopaul Panikkar, Malabar and its Folk. Madras 1900.

Oṭi-Zeremonie ist die Zubereitung des „Kinderöles“, das piḷḷa-tila genannt wird. Dieses Öl wird durch das Kochen eines Foetus, der durch einen künstlichen Abortus aus dem Leibe eines erstgeborenen, schwangeren Weibes unter Vortragen der gehörigen Mantra herausgebracht wird, gewonnen und zeichnet sich durch viele magische Eigenschaften aus. Es scheint mir, daß diese Zubereitung des Kinderöles der Paraiyān und die Kuḷundul-Zeremonie der Singhalesen in der Grundlage identisch sind, obzwar beträchtliche Unterschiede zwischen beiden bestehen. Der größte Unterschied liegt darin, daß bei den Paraiyān der Fötus durch einen vielleicht mechanisch verursachten Abortus gewonnen wird, bei den Singhalesen aber ein totgeborenes Kind, dessen Tod im Leibe der Mutter durch die Kuḷundul-Zeremonie verursacht ist, genommen wird. Die Singhalesen bereiten auch kein Öl, sondern sie beleben die Leiche durch eine besondere Zeremonie (Jiwama) und der Dämon geht in die Leiche ein, während bei den Paraiyān der Dämon in irgendeiner, von dem durch das Öl gestärkten Zauberer anbefohlenen Form den Bezauberten tötet. Ich glaube aber, daß das ursprünglich auch bei den Singhalesen der Fall war, denn nur so lassen sich die verschiedenen Namen des Pilli-Zaubers, die Gooneratne aufzählt, erklären. Dadurch scheint auch als Tatsache erwiesen zu werden, daß die Kuḷundul-Zeremonie nur eine einleitende ist, die ursprünglich den Namen Pilli hatte, und daß dieser Name dann auf den ganzen Zauber übertragen wurde, als die einleitende Zeremonie einen neuen Namen rein singhalesischen Ursprunges — nämlich den der Kuḷundul-Zeremonie — bekommen hatte. Später als das singhalesische Zauberwesen durch die eindringende europäische Kultur in Verfall kam, und der Name Pilli nicht mehr verstanden wurde, wurde der Kuḷundul Pilli oder auch Tun-kuḷundul Pilli als eine selbständige Zauberformel angesehen und mit verschiedenen alten Pilli-Formen vermischt (zum Beispiel mit Kumāra oder Maḷa Pilli). Daß auch andere Sachen außer der Kinderleiche (hauptsächlich bei der Jiwama Zeremonie) gebraucht

werden konnten, ist selbstverständlich, und solche Pilli-Formen, bei denen die Zunge eines verstorbenen Mannes (Mala Pilli), oder ein Bananenblatt, von dem ein Rodiyamann¹ gegessen hat (Nica-Kula Pilli), angewendet wurde, gehören zu den schwereren und auch wirksameren Zauberpraktiken, die aber schon längst bei den Singhalesen in Vergessenheit geraten sind.

Daraus, daß der Zusammenhang zwischen den singhalesischen und dem dravidischen Zauberwesen nachgewiesen ist, kann, wie gesagt, kein Schluß auf den Ursprung des Zaubers gezogen werden. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß beide Systeme aus einer gemeinsamen unbekanntem Quelle, wie das der Fall mit dem Dämonenkult der beiden Stämme ist, abgeleitet wurden. Aber es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß das Zauberwesen in der Form, wie es jetzt noch — wenigstens theoretisch — bei den Singhalesen existiert, in historischer Zeit von Südindien übernommen, und mit Rücksicht auf die ceylonesischen Verhältnisse gemildert wurde. Mag auch auf anderen Gebieten der singhalesischen Volksreligion die Ableitung aus einer gemeinsamen Quelle oft mit großer Sicherheit nachgewiesen worden sein, in dieser Hinsicht müssen wir der singhalesischen Tradition glauben, daß das Zauberwesen, ebenso wie die Bali-Zeremonien, durch herumziehende Brahmanen in Ceylon eingeschleppt wurde; wahrscheinlich waren das degradierte Brahmanen, die in der Zauberei ein gutes Geschäft sahen, und diesen Geschäftscharakter behielt das singhalesische Zauberwesen — soweit es noch existiert — bis jetzt.

Auf dem Grund der so gesammelten Tatsachen können wir, wie ich glaube, die Form des Zaubers rekonstruieren — freilich nur in Umrissen —, welche aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprüngliche war. Es ist mir also wahrscheinlich, daß der

¹ Die Rodiyas sind die verachtetste Klasse der singhalesischen Bevölkerung. Sie dürfen auch noch jetzt in keine Berührung mit den Angehörigen der anderen Klassen kommen. Sie gehören zu den Klassen, in denen am meisten Dämonenverehrung und Zauberei getrieben wird.

tötende Zauber, der bis heute unter dem Namen Pilli in der singhalesischen Tradition fortlebt, dem Ursprung nach als dravidisch anzusehen ist und ursprünglich aus vier Teilen bestanden hat: durch Pilli (Kuḷundul) wurde die nötige Kinderleiche gewonnen, durch Jiwama wurde das Kind wieder lebendig gemacht, durch Bandina wurde der so gewonnene Dämon an den Willen des Zauberes gebunden und gehorsam gemacht, und durch Dähäna endlich wurde der Dämon zur Vollstreckung seiner Aufgabe gebracht. Und wenn wir das oben erwähnte Gedicht, Pilli-vidiya, aufmerksam lesen, sehen wir, daß alle diese vier Teile auch dort selbständig enthalten sind: die Strophen 10—14 beschreiben die Kuḷundul-Zeremonie, die Strophen 27—32 repräsentieren die Jiwama-Zeremonie, zu der die Strophen 20—27 die notwendigen Vorbereitungen enthalten; Bandina und Dähäna sind in den Strophen 33—35 zusammen geschildert, aber auch hier läßt es sich noch leicht erkennen, was zu jeder Zeremonie gehört. Dadurch wird das Gedicht Pilli-vidiya ein sehr wichtiges Stück der singhalesischen Volksliteratur und ein wertvolles Dokument für die Erkenntnis der singhalesischen Zauberei in den älteren Phasen ihrer Entwicklung.

Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch

Von Günther Roeder in Breslau

Es ist seit langem allgemein bekannt, daß die Ägypter ihren Toten Texte mit in das Grab gaben, durch die sie ihnen für das Jenseits helfen wollten. Die Texte sollten ihnen teils die auch den „Verklärten“ nötige Nahrung und die Grabausstattung verschaffen; teils sie gegen drohende Gefahren und Dämonen schützen; teils ihnen die Mittel für den Verkehr mit den großen Göttern an die Hand geben. Von den hierher gehörigen Texten lernte man zuerst das sogenannte „Totenbuch“ kennen („Rituel funéraire“, später „Livre des morts“; „Book of the Dead“). Das Verdienst, nach Champollions Entzifferung der Hieroglyphen für alle diese Studien eine solide Basis geschaffen zu haben, gebührt R. Lepsius,¹ dem Begründer der deutschen Ägyptologie; er gab zu erstaunlich früher Zeit ein gutes Faksimile einer saitischen Handschrift (7. Jahrh. v. Chr.) des Totenbuches in Turin heraus, mit klarer Durchdringung und Gliederung ihres Inhalts, so daß die Kapiteleinteilung dieser Handschrift durch ihn bis heute die Grundlage zur Zählung derselben abgibt. Lepsius begnügte sich mit einer Skizzierung des Inhaltes des Papyrus, ohne viel im einzelnen zu übersetzen; seine hier und sonst geübte Vorsicht bewahrte ihn vor Fehlern und läßt uns heute noch auf seiner Einleitung fußen. Vicomte Emmanuel de Rougé, der erste französische Ägyptologe, der Texte in größerem Umfange verstand, analysierte auch das „Rituel funéraire“ in bewunderungswürdiger Weise.² Er

¹ Das Totenbuch der Ägypter. Leipzig 1842.

² *Revue Archéolog.* 1 (1860) 60—100. 230—49. 337—65. *Bibliothèque Égyptologique* 23 (Oeuvres diverses 3, Paris 1910) 369—464.

mußte dabei natürlich das von Lepsius veröffentlichte Turiner Exemplar zugrunde legen; aber bald publizierten er selbst¹ und seine Schüler² Handschriften des Neuen Reichs. Hiermit war der Weg geöffnet für eine zusammenfassende Behandlung des Totenbuchs des Neuen Reichs, das auf Lepsius' Veranlassung von Naville³ zusammengestellt wurde.

Nun waren die Texte selbst veröffentlicht; wer konnte sie verstehen? In allen Ländern schossen Bearbeitungen von einzelnen der von 165 (saitische Zeit, nach Lepsius) auf 186 (Neues Reich, nach Naville) angewachsenen Kapitel aus dem Boden; gelegentlich wagte man sogar, besonders in England, vollständige Übersetzungen des ganzen Totenbuches.⁴ Was aber fast allen diesen Untersuchungen verhängnisvoll geworden ist, war die Voraussetzung, daß man einen Totenbuchtext aus ihm selbst heraus verstehen und analysieren könne; man beschritt denselben Weg, auf dem zu unserer Qual die antiken Schreiber gewandelt sind; dunkle und durch die Flüchtigkeit der fabrikmäßig abschreibenden Gehilfen entstellte Sätze deutet man so lange um, bis sie irgend einen Sinn ergeben; die dadurch gewonnenen Vorstellungen werden dann zur Erklärung anderer Rätsel verwendet. Eine solche Methode kann nun gegenüber der erdrückenden Fülle der Texte nicht die richtige sein. Es liegt für jeden Fernstehenden auf der Hand, daß man quellenkritisch vorzugehen hat; aus der großen Zahl der Handschriften sind die guten Lesarten zu

¹ E. de Rougé *Rituel Funéraire des Anciens Egyptiens*. Paris 1860.

² *Le papyrus de Neb-Qed*, par Théod. Déveria, trad. par Paul Pierret. Paris 1872.

³ Edouard Naville *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*. Berlin 1886.

⁴ Ch. H. S. Davis *The egyptian book of the dead*. New York 1895. — E. A. Wallis Budge *The book of the dead*. An english translation. London 1901 (Books on Egypt and Chaldaea VI—VIII). — Am besten Kap. 1—139 von Le Page Renouf in *Proceed. Soc. Biblic. Archaeology* 14 (1892)—19 (1897) und Kap. 140—184 von Naville ebenda 24 (1902)—26 (1904); beide abgedruckt in *The Life-work of Sir Peter Le Page Renouf* (Biblioth. Égyptolog., Série étrangère 1, Paris 1907).

gewinnen und Schritt für Schritt ist dann ein übersetzbarer Text herzustellen. Nachdem das „Totenbuch“ eine seit langem in weiten Kreisen berühmte Textgruppe geworden ist, werden die Religionshistoriker vielleicht erstaunt sein zu hören, daß solche textkritischen Untersuchungen noch für kaum ein einziges Kapitel gemacht sind; für die kritischen und sprachlich geschulten Ägyptologen ist das „Totenbuch“ eine der unangenehmsten, vieldeutigsten und unzuverlässigsten Quellen, die mit dem allergrößten Mißtrauen betrachtet wird. Ich betone dieses ausdrücklich, weil es nach der Art, in der Fernstehende die Bearbeitungen und Übersetzungen des Totenbuches benützen, den Anschein hat, als ob wir hier klaren und verständlichen Texten gegenüber stehen. Die wissenschaftliche Bearbeitung des Totenbuches ist eine Aufgabe der Zukunft, die jeder Vorsichtige vertagen wird, bis das große Wörterbuch vollendet ist, das in Berlin ausgearbeitet wird. Mit dem bisher Geleisteten und mit den jetzigen Hilfsmitteln kann man wohl einige Sätze mehr oder weniger richtig übersetzen; aber auch der beste Kenner der ägyptischen Sprache wird die Garantie dafür ablehnen, daß diese Sätze nicht in den älteren Vorlagen der Handschriften ganz anders gelautet haben und ihre Formulierung nicht eine inhaltlich unberechtigte Phantasie des Abschreibers sei.

Die „Sargtexte“ des Mittleren Reichs

Nun diese älteren Vorlagen. Unter den Schätzen, die Lepsius von der Preußischen Expedition nach Ägypten (1842—45) heimbrachte, waren auch Säрге des Mittleren Reichs mit Totentexten; die ersten Veröffentlichungen des Degai und anderer in den „Denkmälern“ sind heute kaum noch brauchbar, um so besser jedoch die ausgezeichneten Wiedergaben der Säрге des Berliner Museums.¹ Lepsius unterließ es auch dieses Mal, die Texte vollständig verstehen zu wollen; so berechtigt seine Zurückhaltung

¹ R. Lepsius *Älteste Texte des Totenbuches, nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum*. Berlin 1867.

auch bei dem damaligen Stande der sprachlichen Kenntnisse war — die Folge blieb nicht aus, daß so gut wie niemand sich der Texte annahm. Was die neue Literaturgruppe enthielt, hatte Lepsius richtig erkannt: es waren Kapitel des Totenbuches, die hier in 5—8 Jahrhunderte älteren Redaktionen vorlagen als auf den Papyrus des Neuen Reichs. Wo die Sprüche nicht im „Totenbuch“ vorkamen, atmeten sie einen ähnlichen Geist; in der Tat haben wir es inzwischen mehrfach erlebt, daß neue Totenbuchhandschriften uns bisher nicht belegte Abschriften von Texten des Mittleren Reichs brachten.

Die letzten Jahrzehnte haben die Zahl der Särge des Mittleren Reiches mit Totentexten ungemein bereichert; unter den zerstreuten Publikationen nenne ich besonders die Prachtpublikation des Londoner Sarges des Amamu mit einer auch heute noch wertvollen Übersetzung der Texte¹ und die leider unübersichtliche Wiedergabe der Inschriften des Harhotep;² ferner den Sarg des Beb aus Dendera,³ bei dessen Herausgabe Griffith sich trotz seiner gründlichen Kenntnis der ägyptischen Sprache mit der Übersetzung einiger herausgegriffener Stellen begnügen mußte. Diesen Reichtum der Texte hat sich die Wissenschaft aber nicht erschlossen; so ist es denn kein Wunder, daß die Literatur der letzten Jahrzehnte und alle Behandlungen der ägyptischen Religion so gut wie nie Verweise auf die Totentexte des Mittleren Reiches enthalten. Wie sollten Religionshistoriker an die schwer genießbaren Textpublikationen herangehen, solange die Ägyptologen ihnen geflissentlich auswichen? Hat man doch nicht einmal einen zusammenfassenden Namen für die Literaturgruppe geprägt; ich will sie „Sargtexte“ nennen, um dadurch anzudeuten,

¹ Samuel Birch *Egyptian Texts of the earliest period from the coffin of Amamu in the British Museum with a translation*. London 1886.

² Maspero *Trois années de fouilles*, in *Mémoires de la Mission Française en Égypte*. Paris 1881—4) 133—242; vgl. Lacau, *Sarc.* 1, 42—56.

³ W. M. Flinders Petrie *Denderah* (London 1900) pl. 37—37 K; ebenda, p. 56—8 von Griffith; vgl. Lacau, *Sarc.* 2, 97—101.

daß sie sich im Gegensatz zu den „Pyramidentexten“ des Alten Reichs und dem „Totenbuch“ des Neuen Reichs nicht in Pyramiden oder auf Papyrus, sondern auf den Wänden von Särgen des Mittleren Reiches aufgemalt finden¹.

Die Behandlung der „Sargtexte“ hat etwa vor einem Jahrzehnt einen neuen Weg genommen durch die Energie desjenigen unter unseren französischen Kollegen, der dort die beste sprachliche Schulung besitzt: Pierre Lacau. Er hat den reichen Bestand des Museums von Kairo an Särgen des Mittleren Reiches für den großen Generalkatalog aufgenommen²; darunter ist mancher Sarg, wie der des Degai, Beb und Harhotep, der früher schon von anderer Seite ungenügend veröffentlicht war. Lacau druckt die Texte niemals ab, aber er hat sie immer identifiziert und gibt stets die Parallelstelle aus den „Pyramidentexten“ oder aus dem „Totenbuch“ an; wo der Text bisher unbekannt ist, gibt Lacau die Überschrift sowie die Anfangs- und Schlußworte in Hieroglyphen. Dieses Verfahren ist aus inneren und äußeren Gründen durchaus verständlich; aber man muß sich darüber klar bleiben, daß auch durch Lacau's verdienstvolle Arbeit noch nicht einmal das Rohmaterial wiedergegeben ist. So muß man es denn mit großer Freude begrüßen, daß Lacau uns auch die Texte selbst erschließt; und zwar in einer Weise, die weit über die Methode und die Kenntnisse seiner Vorgänger hinausgeht: er veröffentlicht seit 1904 alljährlich³ einige der weder in den „Pyramidentexten“ noch im „Totenbuch“ enthaltenen „Sargtexte“. Er druckt alle Redaktionen des einzelnen Textes ab; meist sind es zwei, drei, auch

¹ Bei der Korrektur kann ich nachtragen, daß die „Sargtexte“ zufällig gleichzeitig „coffin texts“ getauft worden sind: James H. Breasted *Development of religion and thought in ancient Egypt* (New York 1912) 273.

² Pierre Lacau *Sarcophages antérieures au Nouvel Empire* (Catal. Génér. Caire) 1—2. Caire 1904—06.

³ Recueil de travaux relat. à la philol. et archéol. égypt. et assyr. 26 (1904) — 34 (1912), Text Nr. I—LXXXVII. Text I—LXXXIV sind auch separat als Buch erschienen: Pierre Lacau *Textes religieux égyptiens*, 1. partie (Paris 1910).

vier, deren Varianten gelegentlich oft erst den Sinn erschließen. Auf eine Übersetzung hat er leider verzichtet, obwohl er zweifellos die ganze Textgruppe besser kennt und versteht als die meisten seiner Fachgenossen, die sicher in keinem Falle die nötige Zeit haben, um jeden Text durcharbeiten zu können.

Lacau hat zweimal Gelegenheit gehabt, die bei Ausgrabungen gefundenen „Sargtexte“ zu behandeln; in beiden Fällen hat er eine ähnliche Methode wie in seinem Catalogue befolgt: die Texte zu identifizieren, aber nur die in den „Pyramidentexten“ oder im „Totenbuch“ nicht enthaltenen vollständig abzdrukken. Dadurch sind uns fast ein halbes Hundert neue Texte aus Sakkâra¹ und eine weitere Zahl aus Beni Hassan² gegeben. Die in den deutschen Ausgrabungen bei Abusir gefundenen Sargtexte wurden durch Schäfer nur in Lichtdrucken vorgelegt, zu denen Grapow eine Konkordanz mit anderen Publikationen angefertigt hat.³ Die französischen Grabungen bei Qattah haben fast nur Sargtexte ans Licht gebracht, die Abschriften von „Pyramidentexten“ sind.⁴

Alle Publikationen von Lacau entbehren der Übersetzungen; wenn der Ägyptologe aus der Satztrennung und der Sorgfalt der Kopien auch erraten kann, daß Lacau die Texte verstanden hat, so vermag das dem Religionshistoriker doch nicht zu helfen. Hoffentlich wird es Lacau selbst in nicht allzu ferner Zeit möglich sein, wenigstens ausgewählte Übersetzungen aus der für den Fernstehenden kaum übersehbaren Menge von Sargtexten vorzulegen; sonst kommt er in Gefahr, daß jüngere Kräfte⁵

¹ J. E. Quibell *Excavations at Saqqara II* (1906—07), Cairo 1908, p. 21—61.

² Lacau in den *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 5 (1904) 229—49.

³ Heinr. Schäfer *Priestergräber* (8. Wiss. Veröff. D. Orient-Ges., Leipzig 1908) 143—145.

⁴ E. Chassinat, H. Pieron et H. Gauthier *Les fouilles de Qattah* (Mém. Inst. Franç. du Caire 14, Caire 1906) 33—70.

⁵ Blackman und Grapow in *Z. Ägypt. Spr.* 47 (1910) 116—34 und 49 (1911) 48—66.

sich an die Arbeit machen, die schon eine Reihe von Beiträgen zum Verständnis von einzelnen Texten gegeben haben.

Die dritte und älteste Gruppe der Totentexte sind die „Pyramidentexte“; so genannt, weil sie von den Königen der 5. und 6. Dynastie (Altes Reich, um 2500 v. Chr.) an den Wänden der Gänge und der Sargkammer in ihren Pyramiden angebracht sind; aber man denke nicht etwa, daß sie am Anfang der schriftlichen Aufzeichnung der Totentexte überhaupt stünden. Vielmehr sehen wir gelegentlich, daß einzelne Sätze älter sind als die Einführung der Osiris-Religion in Oberägypten (etwa Dynastie 3—4) und sogar älter als die Vereinigung des ober- und des unterägyptischen Reiches zu einem Gesamtstaat (vor Dyn. 1, angeblich durch König Menes, um 3300 v. Chr.). Es ist kein Wunder, daß im Laufe der Jahrhunderte die Texte im Sinne der später herrschenden Osiris-Religion umgearbeitet wurden und daß sich durch die Nachlässigkeit der Abschreiber und die Unkenntnis der Steinmetzen Fehler in die Texte eingeschlichen haben. Diese „Pyramidentexte“ wurden kurz vor Mariette's Tode gefunden und sind von Maspero¹ schnell und mit einer Übersetzung veröffentlicht; jetzt wird eine gründliche Neuherausgabe von deutscher Seite diese Inschriften, auf denen übrigens unsere Kenntnis von der älteren ägyptischen Sprache ausschließlich beruht, endgültig wiedergeben.² Der erste und bis jetzt einzige, der die Pyramidentexte inhaltlich durchgegliedert hat und dem wir die Einteilung in 483 Kapitel verdanken, ist der verstorbene Graf Schack.³

¹ im *Rec. trav. égypt. assyr.* 4 (1882)—14 (1892); auch separat erschienen: *Les inscriptions des pyramides de Saqqarah.* Paris 1894.

² Kurt Sethe *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Leipzig 1908—10. Das Erschienene enthält nur den hierogl. Text; Übersetzung durch Sethe und Zeichnungen von Schäfer in Vorbereitung.

³ H. Schack-Schackenburg *Aegyptologische Studien,* Heft 1—4 (Leipzig 1893—6).

Geschichte und Gestalt der „Sargtexte“¹

Ursprünglich hat der einzelne Spruch eben nur aus den Worten bestanden, die rezitiert wurden; in diesem Zustand überliefern uns die „Pyramidentexte“ unsere Sprüche. Allmählich hat man es aber wie auch in anderen Literaturen für gut befunden, jedem Spruch eine Überschrift zu geben; diesen Vorgang sehen wir in den „Sargtexten“ im Gange. Man findet denselben Spruch bald mit, bald ohne Überschrift; und man findet auf einem einzigen Sarge eine große Zahl von Sprüchen mit Überschriften, eine andere Zahl ohne solche. Die Überschriften sind meist aus dem Inhalt des Spruches gesponnen und sagen, zu welchem Zweck er dem Toten im Jenseits dienen soll. Handelt ein Lied z. B. von der Vereinigung eines Mannes mit seiner Familie, so ist es natürlich, ihm die Überschrift zu geben: „Vereinigung der Familie eines Mannes mit ihm in der Unterwelt.“² Läßt ein Spruch den

¹ Ich schlage vor, die „Sargtexte“ als Sgt mit folgender Publikation zu zitieren und bediene mich folgender Abkürzungen für die meist schon oben genannten Textveröffentlichungen: *Rec.* (trav. égypt. assyr.) mit folgender Nummer und Zeile des Textes; es stehen

Text Nr. 1—4	in Band 26 (1904)	59—81
5—14		224—36
15—18	27 (1905)	53—61
19—21		217—33
22—26	29 (1907)	143—59
27—31	30 (1908)	65—73
32—51		185—202
52—75	31 (1909)	10—33
76—84		161—75
85	32 (1910)	78—87
86	33 (1911)	27—37
87	34 (1912)	175—182.

Sakk. mit Angabe von Nummer, Zeile: Quibell, Saqqara. *Sarc.* mit Band, Seite, Zeile: Lacau, Sarcophages. *Miss.* mit Band, Seite, Zeile: Mém. Miss. Franc. Archéol. Caire. *Steind. Grabf.* mit Band, Seite, Zeile: Georg Steindorff, Grabfunde des Mittleren Reichs in den Königl. Museen zu Berlin 1—2 (K. Mus. zu Berlin, Mitteil. aus d. Oriental. Samml. 8—9), Berlin 1896—1901. *Leps(ius)*, *Ä(lteste)* *T(exte)* mit Tafel, Zeile.

² *Rec.* 2.

Toten auf seinem Wege am Himmel in dem Augenblicke sprechen, in welchem er vor dem mächtigen Sternbilde des Orion steht, so macht man dazu eine Überschrift: „Spruch für das Gelangen zu Orion.“¹

Schwieriger lag die Sache für den antiken Theologen, wenn er, wie man oft getan hat, einen mythologischen Text, der also von der Göttergeschichte handelte, den Zwecken des Toten dienstbar machen wollte. Das Natürliche war es ja freilich, einem Spruche, der dem Rê bei seinem Kampfe gegen den schrecklichen Gewitterdrachen helfen sollte, auch nur zu nennen: „Abwehr des Apophis von der Barke des Rê.“² Aber meist wollte man doch wenigstens andeutungsweise eine Beziehung zu der Welt der Toten herstellen; so macht man denn daraus: „Abwehr des Rerek-drachens, der die Ka's (Geister der Toten) gefährdet.“³ Es ist nicht immer leicht gewesen, aus den mit versteckten und geheimnisvollen Hinweisen auf die Göttergeschichte gespickten Liedern an die Götter oder aus dem Auftreten irgend eines Dämonen etwas herauszulesen, was dem Seelenheil eines abgeschiedenen Menschen dienlich war; so sehen wir denn die ägyptischen Theologen die gewagtesten Sprünge machen, um die nötige Beziehung hineinzudeuten. Ein Spruch, in welchem ein Gott neben vielem anderen auch den Bart des Rê-Atum sucht, wird überschrieben: „Verwandlung (des Toten) in Rê-Atum“⁴; der lange Monolog eines Gottes, der seine Schicksale und Taten erzählt und dabei sagt, daß er einmal auch in ein Schiff gestiegen sei, muß sich taufen lassen: „Den Ka eines Mannes in der Unterwelt zu fahren.“⁵

Anfangs haben die Überschriften die Form: „Das Hinausgehen am Tage“⁶ oder „Nicht in die Richtstätte des Gottes eintreten zu müssen“.⁷ Allmählich kommt eine Form auf, die im Totenbuch des Neuen Reichs fast ausschließlich herrscht: „Spruch

¹ Rec. 11.² Rec. 35; Sarc. 1, 182.³ Rec. 36.⁴ Rec. 52.⁵ Rec. 13.⁶ Rec. 60; Miss. 1, 167, 494.⁷ Rec. 63; Sarc. 1, 237, 66.

von der Verwandlung in den Nil¹ oder „Spruch von dem Brot Essen in der Unterwelt“.² Man könnte meist auch ebenso gut übersetzen: „Spruch für den Eintritt in das Westreich“³ oder „Spruch für das Öffnen der Tür für die Seele“;⁴ man hat auch inhaltlich oft ein gewisses Recht dazu, denn die Sprüche sollen ja in der Tat dem Toten dienen, um zu den in den Überschriften angegebenen Zielen zu gelangen. Aber leider belehren die Pluralformen uns, daß die Ägypter hier „von“, nicht „für“, gelesen haben wollten; denn es heißt unzweideutig: „Sprüche vom Hinausgehen am Tage“⁵ und „Verklärungen und zahlreiche Sprüche von der Rechtfertigung in der Unterwelt für den Ka des NN“.⁶

Einer Reihe von Kapiteln hat man außer einer Überschrift auch eine Nachschrift gegeben; dieser zweite Prozeß ist in den „Sargtexten“ ebenfalls im Gange, aber er hat es selbst im Neuen Reiche nicht zu einer so allgemeinen Geltung gebracht wie die Verleihung der Überschriften. Die Nachschriften pflegen entweder anzugeben, was man durch das Rezitieren des betreffenden Spruches erreichen kann; oder wie man ihn hersagen muß, damit er wirkungsvoll wird.

Ein typisches Beispiel für die erste Gruppe der Nachschriften ist: „Den Mann, über dem dieser Spruch gesprochen wird, sollen die Würmer in der Unterwelt nicht fressen“⁷ oder: „Jeder Mann, der diesen Spruch kennt, soll nicht sterben und soll nicht noch einmal sterben; seine Feinde sollen sich seiner nicht bemächtigen und ihn soll kein Zauber auf Erden in Ewigkeit festhalten.“⁸ Oder auch, mit der später häufigen doppelten Formulierung: „(Über wem) dieser Spruch gesprochen wird, der soll wieder in die Unterwelt hineingehen, nachdem er herausgegangen ist; jeder aber, der diesen Spruch nicht kennt, soll weder hinein- noch hinausgehen als ein Unkundiger.“⁹

¹ Rec. 19; Sarc. 2, 127, 41.

² Rec. 45.

³ Rec. 47.

⁴ Sarc. 2, 124, 1.

⁵ Sarc. 1, 57.

⁶ Sarc. 1, 58.

⁷ Sarc. 1, 187.

⁸ Sarc. 1, 182.

⁹ Leps., *Ä T* 19, 61.

Interessanter sind diejenigen Nachschriften, die uns die Gebrauchsanweisungen überliefert haben. „Zu sprechen über einer Figur des Gottes ‘Erster der Westlichen’, die auf seine Hand gemalt ist.“¹ Oder: „Zu sprechen über dem Vorderteil eines wilden Löwen, der aus Herset-Stein (hrs.t) und dem Knochen eines weiblichen Geiers (?) gemacht ist.“² Oder hinter einem Schadenzauber, der auch im Jenseits verwendet werden soll: „Zu sprechen über der Figur des Feindes, die aus Wachs gemacht und (auf die) der Name dieses Feindes geschrieben ist.“³

Totentexte

Was man durch die eigentlichen Totentexte oder durch solche Texte, die den Zwecken der Toten dienstbar gemacht wurden, hat erreichen wollen, wird uns meist mehr durch die klaren und unmißverständlichen Überschriften deutlich als durch die dunklen und oft vieldeutigen Texte selbst. Eine Gruppierung der Überschriften im folgenden soll zeigen, gegen welche Gefahren man den Toten zu schützen wünschte; und ferner, welche Fähigkeiten und Eigenschaften und auch Gegenstände der Grabausstattung man ihm verleihen wollte.

Die negativ formulierten Überschriften nennen uns die Gefahren, denen der Abgeschiedene ausgesetzt war. Sprüche dienen dazu, „daß der Mann nicht faule“,⁴ „daß die Würmer ihn nicht fressen“⁵ (s. o. 75) und „zur Verhinderung, daß man in der Unterwelt nicht noch einmal stirbt“.⁶ Andere Texte sorgen dafür, daß der „Kopf eines Mannes ihm nicht geraubt werde“,⁷ „daß das Herz eines Mannes in der Unterwelt nicht von ihm fern gehalten werden kann“,⁸ „daß der Zauber eines Mannes ihm in der Unterwelt nicht geraubt wird“,⁹ und „verhindern, daß ein Mann

¹ Sarc. 2, 115. ² Sarc. 1, 181. ³ Sarc. 2, 25. ⁴ Rec. 25—6.

⁵ Nachschriften zu Sarc. 1, 187; 214, 7; 215, 15. — Vgl. die ähnliche Strafe der Verdammten bei A. Dieterich, *Nekyia* (1893) 7 und Dante, *Inferno* 24, 81. (Hinweis von Konrat Ziegler.)

⁶ Rec. 75; Miss. 2, 157, 344; Lepsius, *Denkm.* 2, 99 b.

⁷ Rec. 8. ⁸ Sarc. 1, 175; 225, 8. ⁹ Sarc. 1, 225, 8—9.

seinen Namen und seinen Zauber in der Unterwelt vergesse, wenn er im Westreich eingesargt ist“,¹ und endlich „verhindern, daß die Leinwandbinden(?) und der Sarg eines Mannes ihm in der Unterwelt geraubt werden.“² Bei seinem Leben im Jenseits muß der Mensch dann vor allerhand Möglichkeiten bewahrt werden, die uns zuweilen Rückschlüsse auf die in der Unterwelt drohenden Strafen gestatten: „nicht Kot zu essen und nicht Harn zu trinken in der Unterwelt“,³ „Spruch zur Verhinderung des umgekehrt (d. h. auf dem Kopfe) Gehens“,⁴ „nicht in die Richtstätte des Gottes eintreten zu müssen“,⁵ „damit der Verklärte in der Unterwelt nicht zur Arbeit mitgezählt wird“, „aus dem Feuer (unberührt) herauszugehen“. Begegnen ihm die furchtbaren Reptilien, so hat er andere Sprüche anzuwenden: „Abwehr des Rerek-Drachens, der die Ka's gefährdet“⁶ und „Abwehr des Rerek-Drachens, Abwehr der Krokodile . . . Zauber“.⁷

Die positiv formulierten Überschriften sollen dem Toten eine Fähigkeit verleihen, die ihm im Jenseits nützlich ist. Zunächst soll ihm die Herrschaft über seine Glieder gegeben werden¹⁰ und er soll sich „auf seiner rechten Seite erheben“ können¹¹ und „Luft atmen in der Unterwelt“,¹² dann — mit Bezug auf die beiden Augen, die an der Sargwand vor dem Gesicht des Toten gemalt zu sein pflegen — „Das Gesicht des NN wird geöffnet, damit er den Herrn des Horizontes schaue“¹³ usw. „Der Mann nimmt die Opfer an, die ihm in der Unterwelt dargebracht werden“;¹⁴ der „Spruch für das Brot Essen in der Unterwelt“¹⁵ tritt in Kraft,

¹ Sarc. 1, 224, 5—6. ² Rec. 29.

³ Rec. 23; Leps., *A T* 41, 39; vgl. Grapow in *Z. Ägypt. Spr.* 47 (1910) 100—11. — Im Kot leben auch die griechischen Hadesbüßer (A. Dieterich, *Nekyia* 83, Hinweis von R. Wünsch); ähnlich Dante, *Inferno* 18, 97 ff. (nach Konrat Ziegler).

⁴ Rec. 44; Sakk. 12. ⁵ Rec. 63; Sarc. 1, 237, 66—8.

⁶ Sakk. 13; Sarc. 1, 173.

⁷ Rec. 37. 48—9; Sakk. 44; Sarc. 2, 113, 10—22.

⁸ Rec. 36. ⁹ Rec. 73. ¹⁰ Rec. 42. ¹¹ Rec. 39.

¹² Sakk. 2, 7, 11, 46. ¹³ Steind. Grabf. 1, 5 links 1.

¹⁴ Sakk. 44; Rec. 49. ¹⁵ Rec. 45.

um „Brot zu essen vom Tisch des Rê und Speisen aus Heliopolis geliefert zu erhalten“.¹ Ferner muß er die verschiedenen Gegenstände der Grabausstattung erhalten, die wir aus den gerade im Mittleren Reiche so zahlreichen Beigaben auch realiter kennen: „Spruch für die Übergabe der Kopfstütze an NN“,² „Spruch für den Opfertisch“,³ „für das Bett“,⁴ für verschiedene „Krüge“⁵ und „Kasten“.⁶ Nun wird ihm eine gewisse Bewegungsfreiheit im Jenseits gegeben, „damit der Verklärte Macht habe und ausgestattet sei durch den Mund dessen, der über die vier Winde Macht hat“;⁷ „Die Familie eines Mannes wird mit ihm in der Unterwelt vereinigt“.⁸ „Wenn er zu seinem Ka eilt, steigt er in die Barke des Rê“;⁹ er „fährt über in der Barke des Rê und erblickt (Rê)“;¹⁰ sollte der „Spruch für das Herbeibringen der Barke“¹¹ wirkungslos sein, um „Den Ka eines Mannes in der Unterwelt zu fahren“,¹² so vermag er „Als Ibis über den Strom zu setzen“.¹³ Die verschiedenen „Felder“ der Seligen werden ihm geöffnet: „Spruch für das Hinabsteigen in das Jarufeld“¹⁴ oder „Spruch für den Aufenthalt im ‘Gabenfeld’ unter den Göttern, die täglich im Gefolge des Osiris sind, wenn sie Brot essen mit den Lebenden und nicht sterben in Ewigkeit.“¹⁵

Aber alle Freuden des Jenseits bringen doch nur eine Schattenexistenz wieder; deshalb geht das Sehnen der Toten immer darnach, auf die Erde zurückzukehren und dort noch einmal zu erleben oder wenigstens zu beobachten, was einst der Inhalt ihres Daseins war. „Das Hinausgehen (des Toten) am Tage“¹⁶ ist der Kernpunkt aller Wünsche; das Kapitel, das diese Überschrift trägt, das spätere Kapitel 17 des Totenbuches, ist das den antiken Theologen offenbar wertvollste; und dieselbe Überschrift ist im Neuen Reich der Titel des ganzen Totenbuches überhaupt

¹ Rec. 3 ² Leps., *Ä T* 6, 1. ³ Sarc. 2, 124, 4.

⁴ Sarc. 2, 125, 31. ⁵ Sarc. 2, 125. 30. 32. ⁶ Sarc. 2, 125—6.

⁷ Sarc. 2, 127, 38—41. ⁸ Rec. 2. ⁹ Rec. 32.

¹⁰ Sakk. 5. ¹¹ Sarc. 1, 167, 176. ¹² Rec. 13.

¹³ Sarc. 1, 173. ¹⁴ Rec. 47; Leps. *Ä T* 10, 31. ¹⁵ Sarc. 1, 191.

¹⁶ Rec. 60; *Miss.* 1, 167, 494; Sarc. 1, 236, 64; Leps., *Ä T* 1, 1.16, 1.30, 1.

geworden. Kennt der Tote den genannten Spruch und versteht er „Das Öffnen des Grabes in der Nacht“,¹ so ist es nicht schwer, auf die Erde zu gelangen; aber das Zurückfinden in das Reich der Toten, die an eine Geisterstunde bei Sonnenuntergang (?) gebunden gewesen zu sein scheinen, hat den Ägyptern viel Kopferbrechen gemacht. Daher der „Spruch für den Weg von Rosetaw“,² das verborgene Tor zum Westreich, und der „Spruch für den täglichen Eintritt in den Westen mit den Gefolgsleuten des Rê“³ und die zahlreichen Anweisungen für das „Eindringen in den Westen (d. h. die Unterwelt)“,⁴ das auch eine Nachschrift (s. o. S. 75) verspricht.

Eine besondere Gruppe unter den hierher gehörigen Sprüchen sind die „Verwandlungen“; sie ermöglichen es dem Toten, sich im Jenseits oder bei dem Besuch der Erde in alles Mögliche zu verwandeln. Woraus der Wunsch nach dem Annehmen von Gestalten hervorgegangen ist, bleibt uns unklar; vielleicht hängt er mit der so häufigen Tonart der Texte zusammen, in denen der Tote mit den Worten auftritt: Ich bin der und der Gott, oder: Ich bin das und das Wesen (s. u. S. 84). Unter den zahlreichen Verwandlungen beziehen sich die mythologischen offenbar auf das Jenseits; dort soll der Tote die Gestalt annehmen können des „Rê-Atum“,⁵ des „Grossen Horus“,⁶ des „Chepra“,⁷ des „Osiris“,⁸ des „Sobk“,⁹ der „Isis“,¹⁰ der Webegöttin „Tait“,¹¹ und der kleineren Götter „Zauber“,¹² „Wahrnehmung“,¹³ „Getreide“,¹⁴ ferner als das „Glühende Horusauge“¹⁵ und sogar als „Schreiber des Atum“.¹⁶ Diesen Kapiteln gegenüber steht der „Spruch für den Eintritt auf die Erde und das Annehmen von Gestalten . . .“¹⁷ und die Verwandlungen in Wesen, als die ein Abgeschiedener

¹ Sarc. 1, 188.² Sarc. 1, 195.³ Rec. 41.⁴ Rec. 30, 47; Sarc. 1, 155; Leps., *ÄT* 7, 42.⁵ Rec. 52.⁶ Sakk. 14.⁷ Sakk. 37.⁸ Sakk. 43.⁹ Sakk. 23.¹⁰ Sakk. 25.¹¹ Sakk. 18.¹² Rec. 78; Sakk. 17.¹³ Rec. 57.¹⁴ Rec. 58.¹⁵ Rec. 80.¹⁶ Sakk. 33. 53.¹⁷ Leps., *ÄT* 36, 37.

sich auf der Erde blicken lassen kann: „in einen Falken“¹ und „in einen göttlichen Falken“,² „in eine Schwalbe“³ und in viele andere Vögel,⁴ auch „in die Schlange Nehebkaw“.⁵ Was die „Verwandlung in einen Angesehenen“⁶ oder „in eine Mumie“⁷ soll, haben die alten Theologen vielleicht selbst nicht genau gewußt. Die „Verwandlung in eine Flamme“⁸ mag ihm Wärme, die „Verwandlung in den Nil“⁹ Trinkwasser geben — an die für einen kritischen Europäer selbstverständliche Konsequenz, daß der Tote dann sich selbst trinken müßte, hat der unlogische Volksglaube natürlich nicht gedacht —; unseren Verdacht bestärkt das „Kapitel, sich in Luft zu verwandeln, Luft in der Unterwelt zu atmen und nicht noch einmal zu sterben dadurch, daß der Zauber eines Mannes an ihm vollzogen wird“, das beginnt: „O Atum, gib mir den Wind, der in deiner Nase ist“.¹⁰

Mythologische Texte

Das Pantheon der „Sargtexte“ läßt an Mannigfaltigkeit nichts zu wünschen übrig; wenn ein Gott oder eine Göttin in ihnen nicht vertreten ist, so beruht das zweifellos auf Zufall. Denn die ägyptischen Theologen waren ja bei der Komposition der „Sargtexte“ skrupellos genug, auch Lieder an Gottheiten, Reden, die sie bei irgend einem Ereignis der Göttergeschichte gehalten haben, und Sprüche zum Segen der Großmächtigen in die Totentexte hineinzunehmen¹¹; die nötige Beziehung wurde dann durch die Fabrikation einer Überschrift hergestellt. Zwei Götterkreise sind es, die dem Toten so dienstbar gemacht werden: der eine gehört dem Sonnengott und seinen Verwandten und Genossen am Himmel an; der andere dreht sich um Osiris und weist uns in die Unterwelt, in der der abgeschiedene König der Erde nun als Herrscher der Toten weiter regiert.

¹ Rec. 16. 38; Sarc. 1, 184; Sakk. 31. ² Sakk. 28. ³ Sakk. 20.

⁴ Sakk. 26—7. ⁵ Sakk. 19. 29. ⁶ Sarc. 1, 176.

⁷ Sakk. 37. ⁸ Sakk. 21. ⁹ Rec. 19; Sarc. 2, 127, 41—67.

¹⁰ Miss. 1, 157, 344. ¹¹ Zu diesem Vorgang vgl. A. Dieterich, *Mithrasliturgie* ²(1910) 20 (Hinweis von R. Wünsch).

Wenn der Ägypter gestorben ist, so verläßt er „Geb“ (die Erde), die „unten“ bleibt, und begibt sich nach „oben“ zu „Rê“ (der Sonne);¹ das „Hinaufsteigen zum Himmel zu dem Orte, an dem Rê weilt“² findet statt. Sogleich beginnen die Gefahren; er soll festgehalten werden: „Die Erde hat ihren Mund geöffnet, Geb hat seine Kinnbacken aufgetan“. Aber auch weiterhin entzieht er sich den Ungeheuern: „Aker wehrt mich nicht ab, Schow und die beiden Löwen wehren mich nicht ab“.³ „Ich treibe die Kühe des Schow“,⁴ „Ich nehme die Schlange Schesemet nicht an“⁵, „Die beiden Gebga-Vögel werden abgewehrt“.⁶ Nun kommt zur Geltung der „Spruch für das Gelangen zu Orion“: „Ich finde Orion am Wege stehend mit dem Scepter in seiner Hand. Ich richte das Scepter auf und ergreife es, damit ich durch es göttlich werde. Er gibt mir das Scepter, das in meiner Hand ist und sagt: 'Komm zu mir, mein Sohn! Der Aufgang (des Gestirnes) findet in Frieden statt. Deine Mumie sei bei meinem Platze; du bist mein Sohn, der Herr meines Hauses.'“⁷ Endlich ist das Ziel erreicht: „Das Auge des Rê erscheint im Bebet-Strauch (bb.t), das Auge des Rê-Atum erscheint in der Dattelpalme (bnr.t)“,⁸ der Tote darf anwenden den „Spruch für die Fahrt in der großen Barke des Rê“,⁹ um die Gesellschaft des Sonnengottes zu genießen, und er darf „Brot essen vom Tisch des Rê und erhält Speisen geliefert aus Heliopolis“.¹⁰ Nun ist der Verklärte geborgen: „Mein Tod hat mich verlassen (?), ich lebe ja bei dem Anblick von Rê und Rê-Atum; ich gehe weg und komme wieder zwischen ihnen“¹¹ und er stimmt seinen Hymnus an: „Heil dir, wenn du aufgehst beim Aufgang, wenn du entstehst (hpr) bei dem Entstehen (hpr) in deinem Namen Chepra (hpr, 'Entstandener')“.¹² Der Selige beteiligt sich an der „Abwehr des Apophis

¹ Rec. 23.

² Rec. 5—6. Zu dem Aufstieg der Seele vergleiche den griechischen Text in Dieterich's Mithrasliturgie S. 6 ff. (Hinweis von R. Wünsch).

³ Rec. 28.

⁴ Rec. 23.

⁵ Rec. 23.

⁶ Rec. 9—10.

⁷ Rec. 11.

⁸ Rec. 57.

⁹ Sarc. 1, 189.

¹⁰ Rec. 3.

¹¹ Rec. 28.

¹² Rec. 47.

von der Barke des Rê¹ und er möchte der „Schreiber des Rê werden“.² Das merkwürdigste ist es aber, daß der ägyptische Tote nun auch an die Stelle des Sonnengottes und Götterkönigs treten kann; ebenso wie in den Pyramidentexten heißt es auch in den „Sargtexten“ [ganz unzweideutig: „Dieser NN erglänzt als Rê und ist hoch als Atum; Hathor hat ihn gesalbt und sie geben ihm Leben wie Rê täglich“.³

Die anderen Götter treten naturgemäß zurück gegen die allmächtige Sonne; aber sie alle haben ihren Anteil an der Verklärung und jeder tut, was seines Amtes ist: Anubis, der Künstler der Balsamierung, gibt ihm guten Geruch,⁴ und die Meh-wert-Kuh, auf der einst der Sonnengott am Uranfang noch als Kind geschwommen war, soll ihm mit ihren sieben Wirbeln helfen.⁵ Eine besondere Rolle, wie ja überhaupt in der ältesten ägyptischen Religion, scheint gelegentlich noch Geb zu spielen. Es gibt einen besonderen „Spruch für die Rechtfertigung vor Geb, dem Erbfürsten der Götter“⁶ und eine „Siegelung eines Erlasses für die Angehörigen“ beginnt: „Geb, der Erbfürst der Götter, hat befohlen, daß mir meine Angehörigen gegeben würden, meine Kinder, meine Brüder, mein Vater, meine Mutter, meine Dienerschaft und jeder Kollege(?)“.⁷ Eine Nachschrift sagt: „Jeder Mann, der (diese Sprüche) kennt(?) und mit ihnen hinabsteigt, soll ein herrlicher Gott sein (unter) dem Gefolge des Geb und er soll zu jedem Himmel hinabsteigen, in den er hinabzusteigen wünscht“.⁸

Die andere Gruppe der mythologischen Texte dreht sich um Osiris, den königlichen Toten und das Vorbild der verstorbenen Herrscher, denen dann auch die bürgerlichen Abgeschiedenen folgen. Die Sargtexte beherrscht in dieser Hinsicht die uns aus den Pyramidentexten zur Genüge bekannte Vorstellung, daß der Tote alles das noch einmal erlebt, was einst mit dem göttlichen

¹ Rec. 35; Sarc. 1, 182.

² Rec. 33. 53.

³ Rec. 86.

⁴ Rec. 86.

⁵ Rec. 1.

⁶ Rec. 29.

⁷ Rec. 72.

⁸ Sarc. 1, 189.

Osiris nach seiner Ermordung durch den bösen Set vor sich gegangen ist. Nun werden also alle Texte, die sich auf den Gott beziehen, auf den Toten übertragen; oft nur dadurch, daß man mechanisch an die Stelle des Namens des Gottes „Osiris“ den des Toten „Osiris NN“ setzte. Ein Beispiel für die Ausdehnung dieser Art des Vorgehens: in dem Hymnus „Heil dir, Osiris! Siehe hier bin ich!“, den Horus zu seinem Vater spricht, haben zwei von vier Redaktionen auf einem einzigen Sarge eingesetzt: „Heil dir, Osiris NN! Siehe hier bin ich!“¹ Unter den mythologischen Texten, die uns unter der Maske von Totentexten überliefert sind, findet sich vieles Interessante. Da sind Reden von Nut und Tefēnet, der Mutter und Großmutter des Osiris, die sich über den gestorbenen Gott beugen und ihn segnen.² Wir hören, daß einst Anubis von Rê auf die Erde hinabgesandt war, um die Leiche des Osiris zu balsamieren.³

Das merkwürdigste sind zwei Texte, die ihr Herausgeber Lacau wohl erkannt haben wird, auf deren Bedeutung aber bisher öffentlich noch nicht aufmerksam gemacht zu sein scheint. Der erste⁴, eine höchst dramatische Verkündigungsgeschichte, versetzt uns in den Augenblick, in dem Isis mit dem Samen schwanger geht, den sie noch nach dem Tode des Osiris von ihm empfangen hat. Sie ruft: „Ich bin Isis, die Schwester des Osiris Sein Same ist in meinem Leibe, ich richte die Gestalt des Gottes im Ei auf — als (die) meines Sohnes. Er soll diese Erde beherrschen, das Erbe seines Großvaters Geb; er soll für seinen Vater Osiris sprechen; er soll Set schlachten, den Feind seines Vaters Osiris. Kommt ihr Götter, schützt ihn im Mutterleibe!“ „Jubele!“, sagte Rê-Atum, „dein Herz sei satt (d. h. vergnügt)!“ (Isis sagte:) „. . . . Ein Gott ist es! Ein Gott ist in diesem meinem Leibe, es ist der Same des Osiris!“ Rê-Atum sagte: „Die du schwanger gehst, ich lasse dich wissen: ein Knabe ist es, den du trägst und den du gebierst zu

¹ Rec. 22, 1.² Steind. Grabf. 4, 3—10, 3; 4, 1—10, 1.³ Steind. Grabf. 1, 17, 2.⁴ Rec. 17.

den Göttern; der Same des Osiris ist es. Geh nicht weg; denn der Feind ist da, der seinen Vater geschlachtet hat, damit er das Ei zerbricht, solange (?) es noch klein ist“. „Schrecklich ist es, o Zauberreicher, möchten die Götter es hören!“ sagte Isis; „Rê-Atum, der Herr der Halle der Götterbilder, hat gesprochen und hat mir den Schutz meines Sohnes in meinem Leibe anbefohlen!“
 Da sagte Rê-Atum, der Herr der Götter: „Komm heraus auf die Erde, damit ich dir Verehrung erweise; das Gefolge deines Vaters Osiris soll auch dir folgen und ich will deinen Namen festsetzen“

Der zweite Text¹, der dem vorigen wenigstens an einer Stelle unmittelbar folgt, läßt zunächst Isis nach der Geburt des Sohnes sprechen: „Mein Sohn Horus, setze dich nieder in dem Lande deines Vaters Osiris“ Horus verkündet uns nun, was wir uns in Wirklichkeit vor sich gehend zu denken haben: „Ich bin Horus, der Falke, Ich gehe an Nut vorüber und rücke meinen Thron vor (den) der Urgötter . . . und [rücke] meinen Thron vor (den) des Set, des Feindes meines Vaters Osiris Es gibt keinen Gott, der tat, was ich getan habe; ich wüte gegen den Feind meines Vaters Osiris, der unter meine Sohlen gelegt ist, in diesem meinem Namen 'Wütender'. Ich bin Horus, geboren von Isis, dessen Schutz schon im Ei ausgeübt ist“

Alle Beziehungen, in die der Tote zu den Göttern tritt, lassen sich auf im wesentlichen eine einzige Formel reduzieren: er identifiziert sich mit den Göttern, um dadurch in Wirklichkeit ihrer Macht teilhaftig zu werden. Deshalb zieht das „Ich bin der . . . -Gott“ durch alle Texte. Jeder Gott und jede Göttin muß herhalten, damit der Tote in seiner Gestalt erscheint, wenn sie ihm Vorteil verspricht; vom mächtigen Sonnengott bis zur wilden Löwengöttin und hinab zu den kleinen Wesen mit

¹ Rec. 18.

den scharfen Messern und dem brennenden Feuer, die dem Toten das Dasein so schwer machen können. Nicht genug damit: jedes Glied des Toten verwandelt sich in einen besonderen Gott, um alle Macht in ihm zu vereinigen: „Mein Mund ist Anubis, meine Hand ist Thot“.¹

Gegenüber dieser Tonart treten an Menge weit die Texte zurück, in denen der Tote sich der Hilfe der Götter bedient, indem er sie anredet. Ein Beispiel: „Steigt ihr zum Himmel als Vögel, so steige ich hinauf auf euren Flügeln; steigt ihr zum Himmel als Würmer, so steige ich hinauf auf euren Windungen, steigt ihr zum Himmel als Schlangen, so steige ich hinauf auf euren Scheiteln“.² Mitunter findet sich ein ungewöhnlicher Götterzwang, wenn der Dichter sich dazu versteigt, den Göttern zu drohen.³ Einmal redet der Tote den „Gebga-Vogel, den Sohn des Atum“, vor dem er sich oft und durch viele Mittel zu hüten sucht, an: „Ich komme zu dir, ich vernichte deine Schreibbinsen und zerreiße deine Bücher wegen dieses (Frevels)“.⁴ Ein anderes Mal ruft er den „beiden Gebga-Vögeln“ zu: „Ich fahre und komme zu euch, ich zerbreche eure Näpfe und vernichte euer Futter(?)“.⁵ Noch ärger soll den großen Göttern mitgespielt werden, wenn sie die Wünsche des Toten nicht erfüllen: sie sollen keine Opfer mehr erhalten, die Haare werden ihnen ausgerissen, und sie fahren nicht mehr am Himmel; so verraten uns ein paar Stellen, die durch die Pyramidentexte, die Sargtexte und das Totenbuch verstreut erhalten sind.⁶

¹ Rec. 53.

² Rec. 5.

³ Dies wird, wie R. Wünsch mitteilt, auch in das Griechische übernommen; der Zaubertext von Hadrumet (Audollent, *Defixionum tabellae* n. 276) schließt: *Si minus, descendo in adytous Osyris et dissolvam τὴν τὰφην et mittam, ut a flumine feratur.*

⁴ Rec. 7—9.

⁵ Rec. 10.

⁶ Grapow in *Z. Ägypt. Spr.* 49 (1911) 48—54 nach Eрман, *Die ägypt. Religion* 2, 172.

Tagewählerei im alten Ägypten

Von Walter Wreszinski in Königsberg

Für den Brauch der Tagewählerei, der bei so vielen Völkern sich findet, haben wir aus dem alten Ägypten drei Zeugnisse, die im Folgenden besprochen werden sollen.

Es sind alles drei Kalender, deren zwei zum praktischen Gebrauch gedient haben, während der dritte das Schulschreibheft eines Knaben gewesen ist. Die beiden ersten zeigen schon durch die tabellarische Anordnung und die Kürze der Beischrift bei jedem Tage, daß sie dazu haben dienen sollen, ihrem Besitzer durch einen Blick auf sie anzugeben, ob es geraten sei oder nicht, an einem bestimmten Tage etwas zu beginnen. — Der dritte Papyrus weist ein völlig anderes Aussehen auf, insofern der Schüler die Daten hintereinander fort geschrieben hat. Außerdem sind den Prognosen meist mythologische Kommentare und gewisse auf ihnen beruhende Ratschläge zugefügt, die dem Gelehrten wohl sehr interessant gewesen sind, für den praktischen Gebrauch aber entbehrlich waren; die Ratschläge aufmunternder wie prohibitiver Natur fanden ja in den Prognosen ihren Ausdruck.

Alle drei Papyri liegen im British Museum; sie sind in drei verschiedenen Sammelwerken publiziert.

Der älteste von ihnen, etwa aus dem Jahre 2000 stammend, wurde von Flinders Petrie in der Stadt Kahun gefunden. Publiziert ist er von Griffith in den "Kahun Papyri" 1897. Das Blatt ist etwa 33 cm hoch und 24 cm breit. Es enthält nur eine einzige Spalte Schrift von 30 Zeilen. Auf jeder Zeile steht zuerst das Datum, Tag 1—Tag 30, und dahinter gewöhnlich ein Zeichen für die Prognose, entweder „günstig“ oder „ungünstig“;

nur dreimal, am 16., 22. und 23. Tage, finden wir beide Zeichen „günstig“ und „ungünstig“ nebeneinander. Das kann bedeuten, daß der Tag von zweifelhafter Güte sei, wahrscheinlicher ist aber, daß die erste Hälfte des Tages als günstig, die zweite als ungünstig beurteilt wurde.

Dieser Kalender ist ziemlich primitiv. Die gleichgezählten Tage aller Monate im Jahre haben die gleiche Prognose, über die Zeiteinheit des Monats hinaus differenziert er nicht. Auch die Teilung des Tages in mehrstündige Abschnitte ist erst in den Anfängen: nur drei Tage sind halbiert. Die fünf Epagomenen werden nicht berücksichtigt.

Der zweite Kalender, der die Inventarnummer 10474 trägt, ist ein Gegenstück zum vorher besprochenen. Er ist aber rund 1000 Jahre jünger und weist größere Kompliziertheiten auf. Er ist von E. A. Wallis Budge in den "Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum" Tafel 31/32 publiziert. — Der Papyrus ist einige 70 cm lang und etwa 24 cm hoch, also recht handlich im Format. Der Kalender steht in zwölf Monatskolumnen à 30 Zeilen auf dem Blatte, die fünf Epagomenen sind wieder nicht berücksichtigt. Jeder Tag ist in drei Abschnitte geteilt, und demgemäß zerfällt auch die Voraussagung für jeden Tag in drei Teilprognosen, die meistens, aber durchaus nicht immer, untereinander gleich sind.

Beide Kalender unterscheiden sich also dadurch voneinander, daß der ältere nur den Tag und den Monat als Einheiten kennt und nur in drei Fällen den Tag halbiert, der jüngere dagegen die Prognosen für alle Tage des Jahres angibt und alle Tage dritteilt.

Während beide Kalender für die günstige Prognose dasselbe Zeichen verwenden, schreiben sie das Wort für „ungünstig“ verschieden. Diese beiden verschiedenen Zeichen kommen aber in dem dritten Papyrus, von dem nun die Rede sein muß, nebeneinander vor. Das ist nicht ohne Bedeutung. Kein Ägypter ersetzt ohne zwingenden Grund einen stereotypen Ausdruck durch einen anderen, vielmehr ist anzunehmen, daß die beiden Ausdrücke sich

durch eine Nuance in der Bedeutung unterscheiden, der eine wird schlechthin „ungünstig“, der andere etwa „dubium sed in malum vergens, bedenklich“ bedeuten.

Dieser dritte Tagewählkalender, der Papyrus Sallier IV, ist in den „Inscriptions in the hieratic character published by order of the trustees“ 1844 veröffentlicht; eine freilich längst veraltete Studie hat ihm Chabas 1863 gewidmet: „Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne“.

Der Papyrus ist etwa ums Jahr 1200 geschrieben worden, doch stammt der Text gewiß aus viel älterer Zeit, wenigstens in seiner ursprünglichen Fassung. Er besteht heute aus 25 zum Teil stark beschädigten Seiten zu 9—11 verschieden langen Zeilen. Korrekturen über den Seiten und Schmierereien auf der Rückseite des Papyrus beweisen seine Zugehörigkeit zu der Kategorie der Schulschreibhefte, an denen besonders das Britische Museum so reich ist. — Der Anfang des Papyrus, etwa 2 bis 3 Seiten, ist verloren, am Ende müssen 10—12 Seiten fehlen. Erhalten sind die Prognosen für 235 Tage, nämlich vom 18. Thoth bis zum 12. Pachons. Es fehlen die Prognosen für die ersten siebzehn Tage des Thoth und vom 13. Pachons bis zum Jahresende, zusammen 130 Tage. — Die Tage sind in Drittel geteilt und demgemäß auch die Prognosen, die im Sallier IV nach dem Obigen „günstig“, „bedenklich“ oder „ungünstig“ lauten können, gegenüber den Prognosen in den beiden andern Papyri also differenzierter sind.

Die Anordnung des Textes bei jedem Tage ist sehr einfach. Zuerst kommt das Datum in roter Schrift, dahinter die Prognose, die rot, in der Farbe des Set, geschrieben ist, wenn sie ungünstig, schwarz, wenn sie günstig lautet. Dahinter folgt die Begründung der Prognose aus irgendeinem Vorgang in der Göttergeschichte oder dergleichen, und zum Schluß praktische Ratschläge. Letztere beiden Teile wechseln aber oft oder gehen auch durcheinander, wie das bei der Entstehung des Papyrus nur selbstverständlich ist; nicht selten fehlt auch einer von beiden.

Da der Text außerordentlich verderbt ist — der Schüler hat meist nicht verstanden, was er schrieb —, und außerdem die großen Lücken das Verständnis an vielen Stellen unmöglich machen, muß ich mich darauf beschränken, an einigen Beispielen den Charakter dieses Schriftwerkes darzulegen. Ich wähle solche aus, die eine zusammenhängende Übersetzung gestatten und inhaltlich auf bekannte Dinge Bezug nehmen. Beide Bedingungen finden sich vereint leider nur selten. Besonders schmerzlich ist es außerdem, daß wir so häufig Anspielungen lesen, deren Pointen dem Ägypter natürlich verständlich waren, uns aber verloren gehen.¹

22. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Rê (der Sonnengott) rief die Götter und Göttinnen zu sich. Sie kamen zu ihm, und man ließ sie eintreten. . . . (Hierhinter ist ein größeres Stück der Erzählung ausgefallen) . . . Da wurden sie alle vernichtet. Er spie sie an, ohne daß sie sich wehrten, und sie wurden zu Fischen, und [ihre Seelen] flogen zum Himmel. Ihre Leiber waren also Fische und ihre Seelen [Vögel]. (Glosse zum Text.) So wurden die Feinde vernichtet an diesem Tage. — Iß keine Fische an diesem Tage und zünde mit ihrem Fett kein Licht an an diesem Tage.

23. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Lege keinen Weihrauch auf Feuer an diesem Tage. Töte kein Haustier oder Wild oder Vögel. Iß keine Gans oder Ziege an diesem Tage, denn Rê war über sich selbst zornig (?) um dessentwillen, was er seinen Kindern getan hatte. — Jedes Kind, das an diesem Tage geboren wird, — es bleibt nicht am Leben.

Der Mythos, von dem uns hier eine merkwürdige Version vorliegt, ist die seit langem bekannte Geschichte von der Vernichtung des Menschengeschlechts durch den Sonnengott Rê.²

¹ Erläuternde Bemerkungen schließe ich in runde, Ergänzungen des Textes in eckige Klammern ein.

² Vgl. Eрман, Die ägyptische Religion, 2. Aufl. S. 36 ff.

Rê zürnt den Menschen, die sich gegen ihn aufgelehnt haben; er ruft die Götter, um ihre Ansicht darüber zu hören, ob er sie vernichten solle, und als sie ihm zustimmen, verwandelt er sie in Fische. Ganz entsprechend steht im Kalender das Verbot, an diesem Tage Fische zu essen, oder auch nur die Lampen mit Tran zu füllen; der Mensch soll jede Berührung mit jenen Rebellen gegen den Sonnengott meiden.

Doch die Vernichtung seiner eigenen Geschöpfe reut den Gott. Ihn dauert ihr Untergang; darum soll der Mensch auch sich aller Fröhlichkeit und jeder Annehmlichkeit enthalten. Er soll auch nicht töten, denn der Sonnengott trauert über die vernichtete Menschheit und mag kein Blut sehen. — Schlimm ist es für die an diesem Tage geborenen Kinder, ihnen ist ein baldiger Tod gewiß. —

In der uns bisher bekannten Version von der Vernichtung des Menschengeschlechtes sendet Rê seine Tochter Hathor aus, die die in die Wüste geflohenen Menschen vernichten soll. Die Göttin mordet die Menschen bis auf wenige Überlebende und rühmt sich dessen vor ihrem Vater. Als sie dann auf die Erde zurückkehren und ihr Werk vollenden will, bereut Rê seinen Befehl und macht seine Tochter mit Wein trunken, so daß sie die letzten Menschen nicht mehr findet.

In dieser Geschichte tritt die Hathor in einer Rolle auf, die ihrem eigentlichen Charakter — sie ist die Göttin der Frauen und der Liebe — durchaus widerspricht. Eine neue, wohl bessere Version dieser Mythe gibt uns die Beischrift zum

25. Thoth. Günstig, günstig, bedenklich. Gehe abends nicht aus. An diesem Tage ging die Sechmet (die wütende Kriegsgöttin) in die östliche Wüste, um die Genossen des Set (die rebellischen Menschen) zu schlagen und auch alle Raubtiere, die ihr (?) begegneten und ihr (?) nahe kamen. Da starben sie sofort. — Man soll Ahetkuchen essen und Wein trinken. Aber man soll nicht von irgendetwas kosten, das aussieht wie Weinbeeren von Busiris. — Der Gott dieses Tages ist der Osiris, man opfert auf seinen Namen an diesem Tage.

Daß der Text eine Dublette zu dem unter dem 22. und 23. Thoth Angeführten ist, sich im Einzelnen aber an die bisher bekannte Version stark anlehnt, ist wohl klar. Neu ist nur die Verquickung der Osirislegende mit ihr: die Menschen werden Anhänger des Set genannt, man soll nichts essen, was wie die Trauben von Busiris aussieht — wie L. Deubner mir gewiß richtig suggeriert, liegt hierin ein Hinweis auf den alten Vegetationsgott Osiris, an dessen Leib man sich nicht vergreifen soll —, aber diese Verbindung der beiden Mythen ist ganz äußerlich und sachlich durch nichts gerechtfertigt (weiteres darüber s. u). Dem Osiris soll ferner an diesem Tage geopfert werden. Die Warnung, an diesem Tag nicht auszugehen, trägt das Zeichen ihres Ursprunges noch deutlich an sich: das einmalige mythische Ereignis, daß die Sechmet an diesem Tage zur Vernichtung der Menschen ausgezogen ist, bringt für alle späteren Jahre an dem gleichen Tage dem Menschen, der sich aus dem schützenden Hause wagt, die gleiche Gefahr. Aber zum Gedächtnis daran, daß damals die letzten Menschen nur durch die Trunkenheit der Göttin gerettet worden sind, soll man Wein trinken.

Die häufig wiederkehrende Bemerkung, daß an bestimmten Tagen gewissen Göttern geopfert werden soll, hängt gewöhnlich mit der mythologischen Erzählung für den Tag zusammen, oft nur sehr äußerlich. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß die überwiegend günstige Prognose zur Legende nicht recht stimmt. Das wird in der Folge noch häufig der Fall sein, ohne daß ich jedesmal darauf hinweise.

Auf die Geschichte von der Vernichtung der Menschheit beziehen sich noch manche Bemerkungen im Papyrus, doch sind die einzelnen Stellen nicht hinreichend verständlich. Ich wende mich deshalb einem anderen Legendenkreise zu.

Die Texte zum 26.—28. Thoth gehören inhaltlich zusammen:

26. Thoth. Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Tue nichts an diesem Tage. An diesem Tage fand der Kampf zwischen Horus und Set statt. Einer schlug den andern. Sie drangen auf-

einander ein, die beiden, indem sie sich in zwei Nilpferde verwandelten am Tore der Götter von Babylon. Sie taten so drei Tage und drei Nächte. Da veranlaßte Isis, daß ihre Waffen sich gegen sie wandten, [die des Set] drang in den Horus ein. Da klagte er laut: „Ich bin doch dein Sohn Horus!“ Da rief Isis der Waffe zu: „Entferne dich, entferne dich aus meinem Sohne Horus!“ Da ließ sie die andere Waffe eindringen, und sie fuhr in ihren Bruder Set. Da brüllte er laut und schrie. Sie aber rief der Waffe zu: [„Bleib stecken, bleib stecken!“] Da rief er ihr vielmals zu: „Willst du gegen deinen leiblichen Bruder wüten?“ (? o. ä.) Da ward ihr Herz sehr unmutig gegen sie selbst und sie rief der Waffe zu: „Entferne dich, entferne dich! Siehe, er ist mein leiblicher Bruder.“ Da entfernte sich die Waffe von ihm, und die beiden Männer wandten sich voneinander. Aber die Majestät des Horus ergrimmte gegen seine Mutter Isis wie ein Panther des Südens. Da floh sie vor ihm an diesem Tage, da der Kampf gegen den Rebellen befohlen war. Aber Horus schnitt der Isis den Kopf ab; da verwandelte Thoth ihn durch Zauberei [in einen Kuhkopf] und befestigte ihn auf ihr als der „Ersten der Kühe“. — Man opfert auf ihren Namen und man opfert auf des Thoth Namen an diesem Tage.

27. Thoth. Günstig, günstig, günstig. Befohlen ward die Versöhnung von Horus und Set. Töte kein Vieh an diesem Tage, denn an diesem Tage haben sich Horus und Set versöhnt. Man opfert auf ihre Namen an diesem Tage.

28. Thoth. Günstig, günstig, günstig. Die Götter waren an diesem Tage voll Freude, da sie die Kinder der Nut versöhnt sahen. Wenn du an diesem Tage etwas siehst, so ist das günstig. —

Die Geschichte vom Kampf des Horus und Set ist allbekannt. Die vorliegende Version gibt aber ganz neue Einzelheiten. Merkwürdig ist im besonderen, daß die Isis hier gewissermaßen als Lenkerin des Kampfes erscheint.

Daß der Tag des Götterkampfes, dieser schlimmste Tag in der ganzen ägyptischen Göttergeschichte, auch für die Menschen

ein Unglückstag sein mußte, ist nur natürlich. Es war also am geratensten, an ihm gar nichts vorzunehmen, denn es konnte doch nicht gut ausgehen. —

Der 27. und 28. Thoth dagegen sind natürlich sehr günstig. Am ersten Tage haben sich Horus und Set, am zweiten die Kinder der Nut, d. h. Osiris und Set, versöhnt. Deshalb soll alle Kreatur sich freuen, und der Mensch soll insbesondere kein Blut vergießen. — Die letzte Bemerkung unter dem 28. Thoth, die mehrfach wiederholt wird, läßt auf Vorzeichenschau schließen, doch haben wir für diese sonst in der ägyptischen Literatur kein Beispiel; die medizinisch-magischen Beobachtungen von Vorzeichen gehören nicht in diesen Zusammenhang. — Ein gutes Beispiel für den späten Versuch, eine alte, nicht mehr verstandene Darstellung zu erklären, ist die Legende vom Horus, der der Isis den Kopf abhaut: diese Tradition gehört nach Aphroditopolis-Atfieh, wo eine kuhköpfige Hathor als die „Erste der Kühe“ verehrt wird.

Eine andere Version der Horus-Set-Legende lesen wir unter dem 27. und 28. Athyr, d. h. ein halbes Jahr später.

27. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Horus verglich sich mit Set, . . . man ließ die Welt zur Ruhe kommen. Ganz Ägypten ward dem Horus gegeben, die ganze Wüste ward dem Set gegeben. Thoth trat hervor und sprach das Urteil vor Rê

28. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Die Götter jauchzen vor Freude über Horus, sie bestellen das Haus für Harsiesis. Onnophris ist versöhnt, Nephthys jubelt.

Während bei der ersten Version die Teilung der Herrschaft übergangen war, ist bei dieser zweiten vom Kampf nicht weiter die Rede. Über die Teilung der Herrschaft stimmt sie mit einem gleich darauf folgenden Texte nicht überein. Wir lesen nämlich unter dem

29. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Ptah-Tenen-Schön-
gesicht (sic!) trat vor und pries Rê, den Herrn des Himmels auf dem Throne der Gerechtigkeit in den Tempeln der Götter und Göttinnen, da er die weiße Krone (Oberägyptens) dem Horus

und die rote Krone (Unterägyptens) dem Set 'gegeben hatte, und alle Götter freuten sich darob. --

In der ersten Version ist Horus als Herr Ägyptens, Set als Herr der Wüste proklamiert, in der zweiten aber teilen sie sich ins Nilland.

Und schließlich heißt es unter dem

14. Paophi, fünf Wochen früher: Günstig, günstig, günstig. — Das ist der Tag, an dem Horus die weiße Krone (Oberägyptens) unter dem Jubel seiner Anhänger empfing. — Geopfert wird der Neunheit (der Götter). Opfere deinen Verstorbenen an diesem Tage, das Fest des . . . fällt auf diesen Tag.

Hier ist also die Version vom 29. Athyr wiederholt.

Die Horus-Set-Legende ist noch in den Prognosen für viele andere Tage berührt, doch sind die Stellen meist unverständlich. — Die Vorschrift betreffs des Totenopfers paßt nicht in den Zusammenhang, sie steht wohl zu Unrecht unter diesem Datum. An einer anderen Stelle ist sie verständlicher:

6. Mechir: Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Verrichte keine Arbeit an ihm. Diese Götter lagen auf ihren Knien und ihre Gesichter waren niedergebeugt, indem sie der Majestät des Gottes Osiris gedachten und ihn „den Ehrwürdigen“ nannten.

7. Mechir. Günstig, günstig, günstig. Bringe ein Opfer dar für die Toten in deinem Hause an diesem Tage. Opfer für die Götter werden an diesem Tage entgegengenommen.

Der Text beider Tage ist etwas in Unordnung. Der Totenklage der Götter um den Osiris am 6. Mechir entspricht natürlich das Totenopfer, das die Menschen auf Erden bringen sollen, es gehört also unter den 6. Mechir. An dem als günstigster Tag geltenden 7. Mechir soll man die Opferspenden an die Tempel gelangen lassen, denn natürlich will das Heiligtum mit den Gaben nicht etwa Unheil in seine Mauern aufnehmen.

Wie die eben besprochene Stelle, gehört auch die folgende in den Osiris-Mythus:

16. Athyr. Günstig, günstig, günstig. Die ober- und unterägyptischen (?) Fürsten landeten bei Abydos. Lautes Weinen

und großes Jammern seitens der Isis und der Nephthys angesichts des Onnophris. Höre an diesem Tage nicht Musik und Gesang.

Die Erzählung nimmt auf die feierliche Beisetzung des Osiris in Abydos Bezug, wobei seine beiden Schwestern die berühmte Totenklage angestimmt haben, die uns mehrfach überliefert ist. Die günstige Prognose und das Ereignis, das sie motivieren soll, stimmen hier garnicht zusammen, eher schon beim folgenden Datum.

17. Athyr. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Die ober- und unterägyptischen (?) Fürsten landeten bei Abydos (sic! lies: Sais). Lautes Weinen und großes Jammern seitens der Isis und Nephthys angesichts des Onnophris in Sais, so daß man es bis Abydos hörte.

Hier wird dasselbe Ereignis nach Sais verlegt, und zwar ist der vorhergehende Text ganz plump übernommen und oberflächlich für die lokalen Bedürfnisse von Sais zurecht gemacht worden, dabei hat man nicht einmal sachgemäß geändert.

Aber nicht nur die Kreise der Rê- und Osiris-Horus-Set-Mythen haben die Motive für die Prognostika geliefert. Der Papyrus Sallier IV ist eine Fundgrube auch für die Legenden minder hervorragender Göttergestalten. Da lesen wir z. B. unter dem

22. Paophi: Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Wasche dich nicht mit irgendwelchem Wasser an diesem Tage und fahre nicht auf dem Strom. Das ist der Tag, an dem man die Zunge des Sobk (des krokodilköpfigen Flußgottes) hat ausschneiden lassen.

Von der Geschichte wissen wir sonst gar nichts. — Ganz sicher gehört aber unter das gleiche Datum, was wir erst unter dem folgenden verzeichnet finden:

23. Paophi. Günstig, günstig, bedenklich. Wer an diesem Tage geboren ist, stirbt durch ein Krokodil. — Zu der überwiegend guten Prognose dieses Tages paßt die Prophezeiung jedenfalls nicht.

Aber die Voraussagungen nehmen häufig überhaupt keinen Bezug auf mythologische Vorgänge, sondern sie tragen einem viel

mehr irdisch-lokalen Vorgänge Rechnung, wie z. B. im folgenden Falle:

11. Phameno th. Günstig, günstig, günstig. Ein Gespenst aus der Nekropole spukt (? o. ä.) an diesem Tage. Es geht um, um Schaden zu stiften. Es heißt „Feind-in-der-Erde“.

Der sachliche Zusatz, der hier wieder einmal in keiner Beziehung zur Prognose steht, zeigt deutlich seine nur lokale Bedeutung; es handelt sich natürlich um ein ganz bestimmtes Gespenst in der Nekropole einer Stadt; über deren Weichbild hinaus hat das Gespenst seine Schrecken verloren.

Mehrfach finden sich atmosphärische Beobachtungen für die Prognose verwertet, so am

19. Athyr. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Die Kinder der Stürme beherrschen den Himmel. Fahre nicht auf- oder niederwärts auf dem Strome, brenne kein Feuer an diesem Tage. — Oder auch:

13. Pharmuti. Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Gehe an diesem Tage nicht irgendwohin aus. Das ist der Tag, an dem die Winde nach Westen geleitet wurden, da an diesem Tage die Fahrt nach Abydos stattfand.

Die Winde mußten also dem Segelschiff, das den Sarkophag mit dem toten Osiris an Bord hatte, eine gute Fahrt zum Westufer von Abydos schaffen.

Schließlich gibt es nicht wenig Tage, die jeder motivierenden Erzählung für die Prognose ermangeln, denen vielmehr nur Vorschriften für das praktische Leben beigesetzt sind. Das sind entweder die Notizen der Tempelfeste — so heißt es z. B. an dem letzten Tage aller Monate, ausgenommen den Mechir: „Günstig, günstig, günstig. Dieser Tag wird begangen im Tempel des Rê, des Osiris und des Horus.“ Oder auch: „Begehe einen Feiertag in deinem Hause“ —, oder es werden Warnungen erteilt, wie am 4. Paophi: „Ungünstig, ungünstig, ungünstig. Gehe nirgends hin aus deinem Hause an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren ist, stirbt an der Krankheit Jadet“, oder am 5. Paophi:

„Bedenklich, bedenklich, bedenklich. Gehe nirgends hin aus deinem Hause an diesem Tage. Habe keinen Umgang mit Frauen an diesem Tage, wie ihn Männer zu haben pflegen. Man opfert dem Month an diesem Tage. Wer an diesem Tage geboren ist, wird am Coitus sterben.“

Die Prognosen dieser Art scheinen ganz willkürlich aufgestellt zu sein.

Wenn wir die Angaben der drei Papyri miteinander vergleichen, so ergibt sich, daß sie in den Prognosen für die einzelnen Tage nur zufällig einmal übereinstimmen. Die letzten Tage der Monate gelten im allgemeinen als sehr günstig, nur der 30. Mechir scheint ein Dies funestus erster Ordnung gewesen zu sein, ohne daß der Sallier IV uns eine Begründung dafür gibt; sonst aber sind Übereinstimmungen selten.

Was ergibt sich uns aber nun aus den drei Papyri für die Stellung der alten Ägypter zur Tagewählerei?

Fürs erste ist zu konstatieren, daß es seit ältester Zeit in Ägypten Tagewählerei gegeben hat, denn wenn wir auch erst aus dem mittleren Reich ein Zeugnis dafür besitzen, so haben wir doch die Ursprünge der Sitte in den Zeiten primitivsten Denkens zu suchen.

Die Zeitabschnitte, über die sich die Schematisierung in Glücks- und Unglückstage erstreckte, waren der Monat und das Jahr. Die Woche hat in Ägypten nie eine Rolle gespielt.

Weiterhin müssen wir fragen, wie weit der Einfluß der Tagewählerei auf die Handlungen der Menschen gegangen ist. Soweit mir bekannt, ist in der ganzen umfangreichen Profanliteratur von ihr nicht ein einziges Mal die Rede. Aus Dokumenten des täglichen Lebens erfahren wir durch keine Andeutung von ihrem Einflusse auf den Menschen und sein Handeln. Das ist vielleicht nur ein Zufall, aber wir müssen bis auf weiteres daraus schließen, daß der Glaube an die Tagewählerei nicht sehr verbreitet gewesen ist; viel schwieriger erscheint mir die Annahme, daß eben wegen ihrer Selbstverständlichkeit sie nirgends

erwähnt ist; wir hätten in dem Falle wohl auch mehr Kalender erhalten.

Und schließlich noch ein Wort zur Entstehung dieser Kalender, besonders des Sallier IV.

Es fehlt in Ägypten jede Spur davon, daß ein besonderes Ereignis im Leben des Volkes, das sich ja übrigens niemals als eine Einheit gefühlt hat, also etwa ein großer Sieg oder eine vernichtende Niederlage, seine Erinnerung dem Volksgeiste so eingepreßt habe, daß er es nicht vergessen hat. So konservativ der Ägypter in seinen Lebensformen und religiösen Anschauungen war, so unpolitisch ist er immer gewesen. Die Ursachen davon zu erörtern, liegt außerhalb dieser Betrachtung. Jedenfalls haben wir im ägyptischen Tagewählkalender keine Niederschläge politischer Ereignisse zu suchen, wie etwa im römischen Staatskalender.

Ein Monatskalender wie der von Kahun ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß den gleichgezählten Tagen aller Monate im Jahre immer ein Gleiches zugrunde liegt, das den Charakter des Tages bestimmt. Insofern können einmalige Ereignisse schwerlich wirksam werden, aber auch das tägliche Leben des Landmannes oder Händlers ist in den verschiedenen Jahreszeiten verschieden und kann deshalb zur Charakterisierung des einzelnen Monatstages kaum herangezogen werden. Vielmehr kann man dafür eigentlich nur an den Mondumlauf und die ihn begleitenden Feste denken, außerdem vielleicht auch an die sich regelmäßig wiederholenden Markt- oder Gerichtstage oder dergl.

Bei dem Jahreskalender kommen zu diesen aber noch andre Momente hinzu. Religiöse Feste außerhalb des Mondzyklus, also etwa der Sonnengötter, die Thronbesteigung des Königs, die Einsetzung des Gouverneurs oder anderer hoher Beamten, landwirtschaftliche Merktage wie den Eintritt der Nilschwelle, all dies Termine, die sich im Jahresumlauf wiederholten oder als Erinnerungstage lebendig waren, haben seit jeher gewisse Tage vor den anderen herausgehoben. Sie bekamen einen besonderen Cha-

rakter. Der Tag des Todes des Osiris war ein Trauertag, der Tag seiner Auferstehung ein Freudentag, was durch die religiösen Schauspiele immer dem Bewußtsein des Volkes lebendig erhalten wurde.¹ — So erhielt eine allerdings sehr begrenzte Zahl von Tagen in jedem Gau ihren besonderen Charakter. Aber hier setzte nun gleich die Arbeit der priesterlichen Gelehrten ein. Um die Prognosen zu vermehren, wurden die Mythen, bei denen ursprünglich immer nur das entscheidende Moment und der Tag des Tempelfestes den Anlaß zur Charakterisierung eben dieses Tages gegeben hatte, ausführlich erzählt. Die einzelnen Phasen wurden über mehrere Tage verteilt in derselben Weise, wie ja auch die einzelnen Feste an zeitlicher Ausdehnung zunahmen.

Dazu kamen die Anfügungen, die ein Exemplar des Kalenders erfuhr, das in den Tempel des benachbarten Ortes oder Gaues verschlagen worden war. Der ursprünglich lokale Charakter des Kalenders verlor sich, je nachdem sein Ansehen wuchs: in je mehr Tempelbezirken er Eingang fand, desto zahlreicher wurden die Eintragungen der Lokalmythen und -Feste und natürlich auch der Prognosen für die Tage, auf die die Ereignisse und Feste fielen. So kamen neben völlig neuen Legenden auch abweichende lokale Traditionen schon vorhandener Erzählungen hinzu.

Oft aber mochte es geschehen, daß an demselben Tage an mehreren Orten zugleich Feste ganz verschiedenen Charakters gefeiert wurden, daß in Heliopolis die Trauer des Sonnengottes Rê um die Menschheit einen Fasttag auferlegte, während man in Busiris die Auferstehung des heimischen Vegetationsgottes mit Jubel begrüßte; vielleicht rührt die Drittelung der Tage ursprünglich daher, daß man jeder Mythe einen Einfluß auf den Charakter des Tages gewähren wollte, und erst später hat man aus Gründen der Uniformität alle Tage gedritteilt. Dafür

¹ S. dazu Heinrich Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, in Sethes Untersuch. zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens IV 2, Leipzig, Hinrichs.

spricht, daß die meisten Tage drei gleiche Teilprognosen aufweisen und nur relativ wenige gemischte.

So ist ein Tagewählkalender von der Art des Papyrus Salier IV ein Werk von Generationen. Jeder Priester, der ein Exemplar davon in die Hand bekommt, trägt die Legenden und die Feste seiner Gottheit ein. Neben dem ursprünglichen Text steht bald ein zweiter am Rande, den der nächste Abschreiber der Rolle dann häufig an der richtigen, aber ebenso oft an einer falschen Stelle mit in sein Manuskript aufnimmt. Wo es ihm gut scheint, läßt er wohl auch eine alte Legende zugunsten einer neuen, ihm wichtiger vorkommenden weg. So wächst die Zahl der bedeutungsvollen Tage von Generation zu Generation. Aber auch die Verwirrung und Diskrepanz der einzelnen Teile wird immer größer.

Und endlich kommt ein so bereicherter Kalender an einen ganz klugen Mann, der es sich zur Aufgabe macht, die letzten, noch ohne Prognose vegetierenden Tage auch mit solchen zu versehen. Das tut er vermittelt der häufig zu findenden Bemerkungen: „Wenn du an diesem Tage etwas siehst, so ist das günstig“, womit er ohne weitere Begründung den Tag als einen Dies fastus proklamiert, oder er stempelt ihn zu einem unglücklichen, indem er hinzuschreibt: „Gehe an diesem Tage nicht irgendwohin aus deinem Hause“, oder „tue nichts an diesem Tage“.

So war schließlich das ganze Jahr fein säuberlich in günstige und ungünstige Tagesdrittel geteilt. Aber was gingen eigentlich das Profanum vulgus die Gründe an, weshalb dieser Tag günstig und jener bedenklich war? In der Priesterschule wurde dem jungen Zögling dieses Wissen natürlich nicht vorenthalten. Er bekam den Kalender mit vollem Kommentar als Schreibübung diktiert und bewahrte sich das Schriftstück als kostbaren Besitz für sein Leben. Aber für den praktischen Gebrauch des Laien genügte ein Auszug, eine Kalendertabelle, wie wir sie im Papyrus 10474 besitzen.

Herodot als Zeuge für den Mazdaismus

Von C. Clemen in Bonn

Die griechischen Nachrichten über die persische Religion, hinter denen die lateinischen an Bedeutung weit zurücktreten, sind nicht nur, bevor das Avesta im Abendlande bekannt wurde, wiederholt untersucht worden (von Brisson¹ und Hyde²), sondern auch nachher noch, sei es in besonderen — mitunter allgemeineren Werken eingefügten — Abhandlungen, so von Kleucker³, Windischmann⁴, Rapp⁵, sei es in umfassenderen Darstellungen der persischen Religion überhaupt oder einzelner ihrer Seiten. In der Tat behalten jene Nachrichten in dreifacher Hinsicht auch neben dem Avesta ihre Bedeutung für unsre Kenntnis des Parsismus.

1) Das Avesta besteht bekanntlich, so äußert sich Rapp⁶ über diesen Punkt, „einestheils aus liturgischen Gesängen, welche sich fast immer in den gleichen Formeln wiederholen, aus Anrufungen, welche ängstlich darauf bedacht sind, alle Eigenschaften der Gottheiten zu nennen, alle Seiten ihres Wesens hervorzuheben; andernteils aus Ritualregeln und religiösen Geboten, namentlich in bezug auf die Reinigung . . . Wenn nun auch für denjenigen,

¹ De regio Persarum principatu libri tres 1590.

² Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum 1700.

³ Anhang zum Zend-Avesta II, 3. 1783.

⁴ Stellen der Alten über Zoroastrisches, zoroastr. Studien 1863, 260 ff. (auch englisch bei Darab D. P. Sanjana, Zarathushtra in the Gāthās 1897, 65 ff.).

⁵ Die Religion der Perser und der übrigen Iranier nach den griech. und röm. Quellen, ZDMG 1865, 1 ff., 1866, 49 ff. (auch englisch von Cama, Religion and Customs of the Persians 1876—79).

⁶ a. a. O. 1865, 4 f.

der nach einem System des Glaubens . . . suchend diese Schriften durchforscht, aus jenem einförmigen Inhalt gar manches abfällt, so wird er doch seinen eigentlichen Zweck, eine geordnete Zusammenstellung des Glaubens nur zum Teil . . . erreichen . . . So bedarf das Avesta . . . wesentlich einer Ergänzung. Daß die griechischen Quellen vollständig eine solche geben, soll keineswegs behauptet werden; auch sie sind, wie ihrer Natur nach nicht anders zu erwarten ist, sehr mangelhaft. Aber sie geben uns das persische Leben, auch das religiöse, nach der Seite der Erscheinung, der Wirklichkeit . . . Aus der Beschaffenheit des Kults schließt man aber natürlich auch auf die religiösen Vorstellungen. Teils durch diesen Schluß, teils auch häufig durch unmittelbare Angaben der Alten über Gegenstände der Lehre wird auch im Feld der religiösen Vorstellung manches klarer . . . Doch fällt das Hauptgewicht dessen, was die griechischen Quellen vor dem Avesta voraus haben, wie gesagt in das Gebiet der äußeren Erscheinung der sittlich-religiösen Anschauungen im Leben“.

2) Bekanntlich wird, wie früher von Darmesteter¹, so jetzt noch bedingungsweise von Cumont², unbedingt von Lagrange³ und Krebs⁴ bestritten, daß auch nur einzelne Teile des Avesta in vorchristliche Zeit zurückgingen. Halten diese Gelehrten an der Geschichtlichkeit Zarathuštras fest, so können sie also die Gāthās nicht mehr auf ihn zurückführen, ja sie erklären ihn zum Teil vielmehr für den uralten Stifter der nationalen heidnischen Religion. Sieht man in ihm umgekehrt deren Reformator und leitet man von diesem auch die Gāthās ab, so wird durch die Nachrichten der Griechen über Zarathuštra, die am vollständigsten Jackson⁵ gesammelt hat und die bis in das fünfte Jahrhundert

¹ Le Zend-Avesta III, AMG XXIV, 1893, LII ff.

² Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra I, 1899, 4 ff.

³ La religion des Perses, la réforme de Zoroastre et le Judaïsme, Rev. bibl. (N. S. I) 1904, 27 ff. 188 ff.

⁴ Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert (Freiburger theol. Studien II), 1910, 24 ff.

⁵ Zoroaster 1899, 226 ff.

zurückreichen, natürlich auch für jene ein entsprechend hohes Alter bewiesen. Freilich auf die bestimmteren Angaben bei Xanthos¹ (Diog. Laert., de vit. philos., prooem. II, 2), Eudoxos, Aristoteles (Plin., h. n. XXX, 2,1), Hermodoros (Diog. Laert. a. a. O.), dem Scholiasten zum ersten Alkibiades, Plutarch² (de Is. et Osir. 46; vgl. auch noch Hermippos bei Plin. a. a. O.), Zarathuštra habe 5- oder 6000 Jahre vor dem trojanischen Kriege oder dem Zug des Xerxes oder dem Tode Platos gelebt, ist selbstverständlich kein Verlaß; immerhin liegt darin, daß schon Xanthos Zarathuštra lange vor 480 ansetzt, eine gewisse Bestätigung der sonstigen Angaben über seine Zeit. Windischmann hat auch die weitere Angabe des Hermippos (ebd.) 'vicies centum millia versuum a Zoroastre condita' nicht nur mit einer Änderung (von centum in dena), sondern auch ohne sie zum Beweis dafür benutzt, daß die 21 im 9. nachchristlichen Jahrhundert vorhandenen

¹ Über die Echtheit jener Fragmente vgl. jetzt Christ-Schmid, Geschichte der griech. Literatur⁶ I, 1912, 454; anders freilich wieder Prásek, Geschichte der Meder und Perser II, 1910, 123, 2.

² Über seine Quelle urteilt wohl am richtigsten Cumont a. a. O. II, 1896, 33: 'Théopompe n'est donné comme source que pour la fin du morceau (au début nous trouvons un pluriel vague *ιστοροῦσιν*), et cette conclusion est une simple répétition de ce qui précède avec des différences de détail, qui montrent que nous sommes en présence d'une double tradition'. Was er über den kappadokischen und jüngeren Ursprung der ersten sagt, hängt an der Konjektur *μῶλυ* für *ομῶμι*, die ich nicht für notwendig halte. Loisy, Chronique bibliographique, RHLR 1912, 393 sagt darüber m. E. sehr richtig: 'Il est inconcevable que des critiques aussi éminents n'aient pas hésité à retoucher un texte aussi pleinement satisfaisant et significatif. Omômi est la transcription de haoma, la plante sacrée qui tient une si grande place dans le rituel de l'Avesta. Le témoignage de Plutarque est donc inappréciable. Au lieu de chercher des arguments pour en diminuer la portée, de s'autoriser de la plante moly, dont le nom est cappodocien, pour soutenir que la description concerne les doctrines et les rites des mages de Cappadoce, non les idées ni les rites anciens de la Perse, au lieu de dire que Plutarque appelle le haoma moly, quand, en réalité, il l'appelle de son vrai nom, l'on n'avait qu'à recueillir une indication précieuse touchant l'ancienne religion des Perses, rien absolument n'invitant à penser qu'il s'agisse des mages de Cappadoce'.

Nasks schon im 3. vorchristlichen existiert hätten¹, und ebenso nennt Cumont² diese Nachricht — denn nur an sie kann er denken — (obwohl das seinen früher erwähnten Zweifeln widerspricht) 'un renseignement digne de créance'. Aber das ist wohl doch zu kühn; man kann daraus nur schließen, daß schon im 3. Jahrhundert v. Chr. eine umfangreiche Literatur unter dem Namen Zarathuštras vorhanden war. Indes auch das ist wichtig genug. Im einzelnen können wir freilich nur manche mazdaistische Lehren schon bei den vorchristlichen griechischen Autoren nachweisen, namentlich — bereits bei Eudoxos und Aristoteles (Diog. Laert. a. a. O. prooem. VI, 8) — den Dualismus; andere Nachrichten können wir zum Teil wenigstens erst dann mit Sicherheit auf den Mazdaismus beziehen, wenn wir wissen, daß er den betreffenden Schriftstellern wirklich bekannt war oder sein konnte. Ich spreche also von diesen Stellen, sowie von denjenigen, die nur im allgemeinen zur Ergänzung des aus dem Avesta zu gewinnenden Bildes des Parsismus dienen, zunächst wenigstens nicht weiter, sondern erörtere erst die Bedeutung, die die Nachrichten der Griechen für eine dritte dem Parsismus betreffende Frage haben.

3) Waren schon die älteren Achämeniden Mazdaverehrer im Sinne Zarathuštras, so konnten bereits zu ihrer Zeit, wenn auch nicht Pythagoras — denn sein Verkehr mit den Magiern ist wohl nicht geschichtlich — wohl aber die nach Babylonien deportierten Juden vom Mazdaismus beeinflußt werden; trifft also jene Voraussetzung zu?

¹ In anderer Weise versucht das Hommel, wenn er Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients 1889, ²1, 1904, 200 sagt: „Mit den „Versen“ sind wohl nur Buchstaben gemeint. Dann hätten wir, wenn man als Durchschnitt ein Wort zu 6 Buchstaben rechnet, ca. 333 333 Worte, was den 345 700 Worten, auf die West das ursprüngliche Avesta schätzt, nahezu gleichkommt. Wenn allerdings die Nachricht richtig wäre, daß einzelne Nasks vor Alexander d. Gr. noch den 3 bis 6 fachen Umfang gehabt hätten, dann könnten es immerhin an die 2 Millionen Worte (aber auch nicht Verse) gewesen sein.“

² Les religions orientales dans le paganisme romain 1906, 167.

Daß die Achämeniden Mazdayasner gewesen seien, ist in verschiedener Stärke von Wilhelm¹, Bang², Casartelli³, de Harlez⁴, Spiegel⁵, Cumont, Gray⁶ bestritten worden, teils auf Grund allgemeiner Erwägungen (sie würden neben sich keine solche Erhebung des Priesterstandes geduldet haben) und wegen ihrer Gräber, auf die ich nachher noch komme, teils und vor allem wegen ihrer Inschriften. Aber andere, und besonders ausführlich Tiele⁷, haben sie als zarathustrische Mazdayasner zu erweisen gesucht, die diesen Namen mehr verdient hätten, als mancher byzantinische Kaiser den Christennamen. Ich gehe auch auf dieses Problem nicht näher ein, da es für die uns hier zunächst interessierende Frage weniger auf die Religion der Achämeniden, als der übrigen Perser zur Zeit des babylonischen Exils ankommt; für sie aber handelt es sich wieder vor allem um das richtige Verständnis der Darstellung Herodots.

Daß dieser in seiner bekannten Schilderung der *νόμοι* der Perser (I, 131 ff.) nicht den orthodoxen Mazdaismus voraussetze, ist wohl zuerst von Kleuker behauptet worden. Er meinte zeigen zu können, „daß Herodot nur von den eigentlichen Persern rede, und zwar nur das Volkssystem derjenigen Gegend berichte, wohin er gekommen war; daß dieser Volksglaube zwar wesentliche Teile des zoroastrischen Lehrbegriffs enthalte, aber nicht alles, was von diesem Reformator des Magismus eingeführt wurde“.⁸ Ähnlich haben sich später Westergaard⁹, Raw-

¹ Königtum und Priestertum im alten Iran, ZDMG 1886, 105 f., Zur Religion der Achämeniden, ebd. 674.

² Beiträge zur Erklärung der Achämenideninschriften, ebd. 533.

³ La religion des rois Achéménides 1894.

⁴ La religion persane sous les Achéménides, Revue de l'instr. publ. en Belgique 1895, 1 ff.

⁵ Die alten Religionen in Erân, ZDMG 1898, 187.

⁶ The Religion of the Achaemenian Kings JAOS 1901, 21, 177 ff.

⁷ Geschichte der Religion im Altertum II, 1903, 371 ff., vgl. auch Prásék a. a. O. I, 1906, 204. II, 113 ff.

⁸ a. a. O. 25 f.

⁹ Zendavesta I, 1852—54, 17.

linson¹, Cumont und Moulton² ausgesprochen, während Lagrange und Krebs aus Herodot, wie sie ihn auffassen, sogar folgern, daß die Reform erst später (um 150 v. Chr.) stattgefunden habe. Das wäre ja nun sicher, gerade wenn sie mit ihrer Deutung Herodots recht haben sollten, unbegründet — denn wenngleich dieser die Reform nicht kennt, so könnte sie doch in Iran schon früher stattgefunden haben —; aber wie steht es mit der erwähnten Auffassung des herodoteischen Berichtes selbst?

Vorher indes noch eine kurze Bemerkung über dasjenige, was wir von Herodot erwarten können. Tiele zweifelt, ob er wirklich in Persien, und nicht nur in Babylonien und Kleinasien, gewesen sei, aber was man für einen derartigen Ursprung der herodoteischen Schilderung von der Religion der Perser anführen könnte, reicht zum Beweis für eine These nicht zu³. Gewiß hat er nicht selbst persisch gesprochen; das wird sich, wenn es sich nicht von selbst versteht, gleich aus einer irrigen Bemerkung, die er über die persischen Eigennamen macht, ergeben. Aber daß er sich im übrigen genau erkundigt hat, ist daraus zu entnehmen, daß er gleich zu Anfang seiner Schilderung (c. 131) dasjenige, was er weiß, von dem unterscheidet, was ihm nur so scheint, und ebenfalls am Schluß (c. 140) mit Bezug auf das Vorhergehende sagt: *ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδῶς εἰπεῖν* und dann fortfährt: *τάδε μὲντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως*

¹ History of Herodotus 1858, ⁴1875, I, 414 ff. Auch Prásëk unterscheidet den Magismus von dem „arischen Gesetz“.

² Syncretism in Religion as illustrated in the History of Parsism. Transact. of the Third Internat. Congr. for the Hist. of Rel. 1908, II, 97, Early Religious Poetry of Persia 1911, 36. 56. 66.

³ Vgl. auch How and Wells, A Commentary on Herodotus 1912, I, 20, 1: 'Some have seen a difficulty in H.'s travels through the Persian Empire, because he had attacked his native prince, who was a dependent of the Great King. They postpone his oriental travels, therefore, till after 450 B. C., in order that the traveller may at any rate have the advantage of the 'Peace of Callias'. But there were far too many Greeks in the Persian service all through, for any Greek to have difficulty in Asia Minor, in Syria, or even at Susa itself.'

περὶ τοῦ ἀποθανόντος κτλ. — was so von dem Toten erzählt wird, werden wir später sehen.

Gleichwohl hat sich Herodot nun an einigen Stellen — ich rede zunächst nur von der erwähnten Schilderung im ersten Buche — zweifellos geirrt. Wenn er (c. 131) sagt, die Perser opferten auf den Gipfeln der höchsten Berge dem Zeus, indem sie so den Umkreis des Himmels nännten, so schreibt das erstere zwar noch Kelsos nach (Orig, c. Cels. V, 44), aber schon Xenophon (Cyróp. VIII, 7, 3) und Strabo (XV, 3, 13), die sich ja beide, namentlich der letztere, an Herodot anschließen, mindern es ab; jener sagt nur: ἐπὶ τῶν ἄκρων, dieser: ἐν ὑψηλῷ τόπῳ. Wie Herodot zu diesem Irrtum gekommen sein könnte, werden wir später sehen; daß er den Umkreis des Himmels Zeus nennt, beruht wohl nicht auf der Charakterisierung des obersten Gottes als des Schöpfers des Himmels, sondern auf der altarischen Bezeichnung des Himmels als Dyāus. Darf man aber dann noch mit Tiele sagen: „soviel Worte, soviel Irrtümer“¹ oder wenigstens: sind diese Irrtümer so schlimm, daß sie das Zutrauen zu Herodots Zuverlässigkeit sehr erschüttern können?

Schlimmer ist allerdings das Versehen, das ihm am Ende desselben Kapitels passiert ist, wenn er da behauptet, die Perser verehrten auch die assyrische Mylitta und arabische Alilat unter dem Namen der Mitra; denn eine solche Göttin (die allerdings auch Ambrosius, epist. c. Symm. I, 18, 30 [PL XLI, 980] annimmt und Kleuker bei Firm. Mat., de err. prof. rel. 5 wiederfinden wollte)² gab es, soweit wir wissen, nicht³ —

¹ a. a. O. 365.

² Vgl. darüber Ziegler, Iuli Firmici Materni VC de errore profanarum religionum 1907, XXXIV f, Zur neuplatonischen Theologie, in diesem Archiv 1910, 247 ff.

³ Eine weibliche Gottheit MIOPO kommt allerdings, wie Kluge, Mithrakult (Der alte Orient XII, 3) 1911, 6, bemerkt, auf einer (oder zwei) Münzen, zwar nicht des Kanerkes, aber des Hooerkes vor, die Gardner and Poole, The Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India 1886, 138. 144 aufführen, aber LXIII bemerkt ersterer zu der

auch keine androgyne Gottheit Mithras-Mitra, wie sie Creuzer¹ annahm. Aber auch hier können wir wieder leicht erklären, wie Herodot zu diesem Irrtum gekommen sei². Ist nämlich unter der von ihm selbst *Οὐρανίη* genannten Göttin die von Clemens Alexandrinus, *protr.* V, 65, 4 [Gr Chr Schr XII, 50] als *Ἀφροδίτη Ἀνάητις* bezeichnete, d. h. Anâhita zu verstehen, so begreift sich ihre Verwechslung mit Mithra aus ihrer häufigen Zusammenstellung mit diesem zunächst auf den Achämenideninschriften. Denn wenn eine solche Verwechslung doch nur denkbar war, wenn Anâhita noch nicht lange verehrt wurde, so wird diese Annahme, die man schon wegen des unpersischen Charakters der Göttin machen mußte, ja dadurch bestätigt,

Legende: 'In one case the inscription accompanies a figure of Nanaia', und weiterhin: 'The form ΜΙΘΡΘ does not, so far as I know, occur. The deity intended seems therefore rather to be the Iranian sun-god Mithra, than his Graeco-Roman counterpart Mithras'. Noch einfacher meint Cumont, *Textes II*, 187: 'Il est probable que le mot *Μιτροσ*, inscrit en exergue, est dû à une simple erreur du graveur'.

¹ *Symbolik II*, 1811, 18 ff. — Die Argumentation von Robertson, *Pagan Christs 1903*, ² 1911, 296 f.: 'In any case, the fact of the combination of Mithra in a double personality with that of a Goddess is made clear, not only by the statement of the Christian controversialist Julius Firmicus, in the fourth century, and later writers, that the Persians make Mithras both two-sexed and threefold or three-formed, but by innumerable Mithraic monuments on which appear the symbols of two deities, male and female, the sun and the moon, or, it may be, male and female principles of the sun or of the earth. And this epicene or double-sexed character is singularly preserved to us in that Mithraic monument of the Graeco-Roman period which we possess in our own British Museum, in which the divine slayer of the bull presents a face of perfect and sexless beauty, feminine in its delicate loveliness of feature, masculine in its association with the male form' — bedarf wohl nicht erst der Widerlegung; über die letzte Tatsache, die freilich nicht nur auf dieses Denkmal zutrifft, hatte schon Cumont, *Textes II*, 438, das Nötige bemerkt. — Die Gottheit Mitrah-Astarni, die Berger, *Le culte de Mithra à Carthage*, RHR 1912, LXV, 1 ff. bespricht, ist anderer Art, auch wenn zu ihrer Erklärung die Stelle bei Herodot herangezogen wird.

² Es bedarf also auch nicht der Konjektur von Hommel, MITPA sei eine spätere Verschreibung für NAIT(T)A.

daß Herodot sagt, während die Perser Sonne, Mond usw. von Anfang an verehrten, hätten sie der *Οὐρανῷ* zu opfern erst dazugelernt.

Irrig ist endlich auch die schon erwähnte Bemerkung über die persischen Eigennamen (c. 139), die angeblich alle auf Sigma endigten; denn das ist keineswegs der Fall¹. Auch wenn Graßl² unter Verweisung auf einen Aufsatz über Wortaberglauben von Andrian³ meint, Herodot könne von ähnlichen Anschauungen bei den Persern gehört haben, so deutet auf solche in seinen Worten nichts hin und erklären sich diese also so noch nicht. Gewiß muß Herodot zu seiner Notiz durch irgendwelche Beobachtung veranlaßt worden sein, aber da er diese nur selbst gemacht haben will, nicht von den Persern mitgeteilt erhalten hat, kann sie in der Tat — obwohl er danach mit den schon vorhin zitierten Worten: *ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδῶς εἰπεῖν* fortfährt — auf Täuschung beruhen.

Dagegen hat man Herodot an manchen anderen Stellen mit Unrecht eines Irrtums beschuldigt.

Wenn er gleich zu Anfang seines Berichts sagt, die Perser hielten es nicht für recht, Götterbilder zu errichten, so wird das allerdings durch die entsprechenden Behauptungen Ciceros (de re publ. III, 9, 14) und Strabos (XV, 3, 13) so wenig bewiesen, wie durch die ähnlichen Aussagen Deinons (Clem. Alex., protr. V, 65, 1 ff. [Gr Chr Schr XII, 49]) und des Maximus von Tyrus (philos. ed. Hobein II, 4). Ebensowenig aber wird es durch die Nachricht des Berosos (Clem. Alex., protr. V, 65, 4 [Gr Chr Schr XII, 50]) widerlegt, Artaxerxes, der Sohn des Dareios Ochos (also Mnemon, 404—359) habe zuerst Bilder der Aphrodite

¹ Vgl. Pott, über altpersische Eigennamen, ZDMG 1859, 359 ff., E. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte I, 1892, 194, auch gegen Lagarde, Mitteilungen IV, 1891, 372.

² Herodot als Ethnologe, 1903, 60.

³ Über Wortaberglauben, Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie 1896, 121.

Anaïtis aufgestellt. Denn das war, wie Clemens selbst sagt, erst später. Außerdem war ja Anahita eine ausländische Gottheit, wir dürfen uns daher nicht wundern, daß sie, wie Windischmann, Tiele und Moulton beobachtet haben, auch im Avesta (Yt. 5, 7. 64. 78. 120ff.) in einer Weise beschrieben wird, die nicht bloße dichterische Phantasie sein kann, sondern die Existenz von Bildern der Göttin voraussetzt. Auch die Darstellung Ahura Mazdas auf den Felsen von Bisutūn und Nakš-i-Rustam ist wohl nichtpersischen Ursprungs, ebenso wie es die simulacra waren, die nach Curtius Rufus (hist. Alex. M. V, 6 [20], 5) bei der Einnahme von Persepolis durch Alexander zerschlagen wurden, oder 'gar die Bilder des Ninus und Bel, die sich nach demselben Gewährsmann (III, 3 [7], 16) am Wagen des letzten Darius befanden. Ebenso war das *ξόανον τοῦ Ῥμανοῦ*, das Strabo (XV, 3, 15) erwähnt und selbst gesehen hat, in Kappadokien; man darf daraus also nicht (und vollends schon für die frühere Zeit) auf eine bildliche Verehrung des persischen Vohu Manah schließen, der allerdings auf jenen *Ῥμανός* zurückgehen wird.¹ Vielmehr hat Herodot für seine Zeit mit der Behauptung, die Perser hielten es nicht für recht, Götterbilder zu errichten, wohl im allgemeinen durchaus recht.

Aber wie steht es mit seiner weiteren Aussage, sie urteilten ebenso über Tempel und Altäre? Tiele² nennt das „eine törichte Übertreibung“, und noch stärker sagt Weißbach³ unter dem Beifall Krebs: „es wird hohe Zeit, mit der Behauptung des Vaters der Geschichte endlich einmal aufzuräumen“. Und ge-

¹ Modi, The Ameshaspands and Strabo, Athenaeum 1912, II, 120 will allerdings *Ῥμανός*, weil er bei Strabo XI, 8, 4 (so ist zu lesen) mit *Ἀνάδαρος* zusammengestellt wird, für Ameretät erklären, die — A. wird weiblich gedacht — mit Bäumen und Pflanzen zu tun habe und deshalb durch ein hölzernes Bild (vielleicht ein landwirtschaftliches Symbol) dargestellt werden könne; aber das ist wohl kaum einleuchtend.

² a. a. O. 305.

³ Besprechung von Jackson, Persia Past and Present, ZDMG 1907, 121.

wiß wird sie dadurch, daß auch Deinon (Clem. Alex., protr. V, 65, 1 [Gr Chr Schr XII, 49]) und Cicero (de re publ. III, 9, 14, de leg. II, 10, 26) berichten, die Perser hätten Tempel verworfen, nicht wahrer. Ebenso wenig aber wird das letztere durch die Nachricht Strabos (XV, 3, 15) von Heiligtümern persischer Götter, der Anaitis und des Omanos widerlegt, denn diese Nachricht bezieht sich auf Kappadokien und vielleicht eine spätere Zeit. Läßt Strabo auch zu Anfang seiner Schilderung (XV, 3, 13), so eng er sich sonst zumeist an Herodot anschließt, dessen Notiz über die Verwerfung von Tempeln durch die Perser weg, so geschieht das allerdings gewiß, weil er nachher, wengleich zunächst mit Bezug auf Kappadokien, von *ἱερόα* und besonders *πυραϊστία* reden will. Mindestens an solche ist nun aber auch bei den *ājadanā* (oder, wie es im elamischen, bzw. babylonischen Text heißt: an *ši-ja-an an na-ap-pan-na*, bzw. *bitate ša ilani*) der Bisitüninschrift Darius' I. (Z. 63f. bzw. 25 Weißbach, die Keilinschriften der Achämeniden 1911, 20f.) zu denken; konnte dann aber Herodot sich so, wie er tut, aussprechen? Auch darauf gibt Strabo die richtige Antwort, sofern er die Pyrätheen nicht *ἱερόα* oder *ναοί*, sondern *σηκοί* nennt. Heiligtümer oder Tempel sind in seinen und auch Herodots Augen nur solche, die sie an ihre griechischen Tempel erinnerten, und das galt nicht nur von den Pyrätheen, sondern wohl auch etwaigen anderen persischen Tempeln nicht.

Ebenso erklärt es sich, daß nicht nur Herodot, sondern auch Strabo das Vorkommen von Altären bei den Persern in Abrede stellt und dieser sie dann doch in den Pyrätheen erwähnt: Altäre im ihnen sonst geläufigen Sinne des Wortes waren das eben nicht. So ist es auch kein Grund gegen die Richtigkeit ihrer Darstellung, wenn in Nakš-i-Rustam Darius I. vor einem Feueraltar steht und solche nach Xenophon (Cyrop. VIII, 3, 12) und Curtius Rufus (hist. Alex. M. III, 3 [7], 9) selbst in den Krieg mitgenommen und bei Aufzügen vor dem König hergetragen wurden. Dagegen von anderen Altären, auf

denen geopfert wurde, hören wir in alter Zeit bei den griechischen Autoren nichts. „Nur Ktesias (Gilmore, *The Fragments of the Persika of Ktesias* 151) spricht von einem Altar, welchen Darius, als er über den Bosphorus setzt, dem Zeus des glücklichen Übergangs erbaut habe. Herodot aber, welcher, als der ältere, es wohl auch genauer wußte, hat hier ohne Zweifel gegen Ktesias recht, wenn er (IV, 137) den Darius zwei Denksäulen setzen läßt. Was endlich Agatharchides von Samos (Plut., *Par. min.* 2, auch bei Müller, *Fragm. hist. graec.* III, 197) von einem Altar der Sonne sagt, auf welchem Xerxes ein Kind habe opfern wollen, ist nicht bloß ganz unpersisch, sondern die ganze Erzählung, worin diese Angabe steht, eine der Sage von Mucius Scävola nachgedichtete Fabel.“¹

Weiterhin soll die Beschreibung, die Herodot dann (I, 132) von dem persischen Opfer gibt, nach Tiele² so voller Widersprüche sein, „daß er selbst keine klare Vorstellung davon gehabt haben kann. Zu dem, wodurch sich diese Opfer von den griechischen unterscheiden, gehört, daß sie keine Kränze (*στέμματα*) gebrauchen und keine Feuer anzünden; und in einem Atem sagt er, daß der Opfernde seinen Turban mit Myrten bekränzt und daß das Opfertier geschlachtet und gekocht wird“. Allerdings hat Strabo (XV, 3, 13) wohl den ersten Satz weggelassen, weil er ihm der Aussage, die er dann machen wollte, daß nämlich die Perser das Opfer bekränzt hätten, zu widerstreiten schien; aber sollte sich Herodot wirklich so widersprochen, wird er nicht auch hier von seinem griechischen Standpunkt aus geschrieben haben? „Der Grieche setzte den Kranz auf das bloße Haupt, bei den Persern wurde die Tiara des Priesters mit Myrten umwunden. . . . Ebenso nun mit dem Feuer: die Perser errichten keine Altäre und zünden kein Feuer darauf an, um das Opfertier oder einen Teil desselben zu verbrennen; das Feuer beim persischen Opfer hat eine ganz andere Bestimmung und einen anderen Gebrauch.“³ An ihm wurde

¹ Rapp, ebd. 1866, 81.

² a. a. O. 365.

³ Rapp, a. a. O. 87.

das Fleisch gekocht, das dann verzehrt wurde; daher die Hekatombe, die die Perserkönige nach einer anderen Stelle bei Herodot (VII, 43) und nach Xenophon (Cyrop. VIII, 3, 24) darbrachten — „das vollständige Verbrennen der Tiere, was Xenophon an der genannten Stelle erwähnt, . . . ist eine Übertragung griechischer Sitten auf die Perser“.¹ Auch wenn Herodot noch sagt, diese gebrauchten keine Spenden, so denkt er nur an deren griechische Form — daher er anderwärts (VIII, 43, 54) doch selbst von solchen redet und Strabo (XV, 3, 14) die Magier schildert als *ἀποσπένδοντες ἔλαιον ὁμοῦ γάλακτι καὶ μέλιτι κεκραμένον οὐκ εἰς πῦρ οὐδ' ὕδωρ, ἀλλ' εἰς τοῦδαφος*.

Tiele nimmt ferner an der Bemerkung Herodots (I, 132) Anstoß, der Magier, ohne den man kein Opfer darbringen durfte, habe dabei eine Theogonie gesungen, wie sie doch von Himmelskörpern, Elementen und dem Umkreis des Himmels, die die Perser verehrten, nicht hätte gegeben werden können; aber so ist der Ausdruck wohl gar nicht zu pressen.² Wenn der Magier bei Herodot erst später erscheint (und auch VII, 54 Xerxes selbst opfert), so ist das vielleicht vielmehr ein Beweis für seine Genauigkeit; denn auch auf dem Relief in Nakš-i-Rustam opfert Darius und bei Xenophon (Cyrop. I, 6, 1; III, 3, 21; VII, 5, 57; VIII, 3, 11. 7, 3) Kyros selbst, wengleich unter Assistenz der Magier. Erst Strabo (XV, 3, 13) läßt den Magier schon früher in Aktion treten.

Wollte man, obwohl das ja nicht direkt zur Schilderung der Religion der Perser bei Herodot gehört, doch gegen seine Glaubwürdigkeit im allgemeinen auch dies einwenden, daß er (I, 133) sagt, die Perser seien dem Wein sehr ergeben, während doch Strabo (XV, 3, 22) ihre Sitten mit Ausnahme der der Könige mäßig nenne, so handelt es sich dabei zunächst wieder um eine spätere Zeit. Daß aber wenigstens die Könige auch

¹ ebd. 83.

² Es bedarf also wohl nicht der Konjektur *θεολογίην*, die Maaß, Orpheus 1895, 54, vorschlägt.

früher nicht mäßig waren, ergibt sich aus der Grabaufschrift Darius' I. und einer ganz gleich lautenden Äußerung des jüngeren Kyros, in der sie sich rühmen, viel Wein vertragen zu können, sowie der Schilderung der Perserkönige überhaupt bei Herakleides Kymaios (Athen. IV, 26). Auch daß die Perser Päderastie trieben (Herod. I, 135), wird mindestens durch die Versicherung des Ammianus Marcellinus (XXIII, 6), sie sei ihnen unbekannt, nicht ausgeschlossen. Und ebensowenig, daß sie die weißen Tauben aus dem Lande vertrieben hätten (Herod. I, 138), durch die Tatsache, daß Charon (Fragm. hist. Graec. I, 32) bei Gelegenheit der Expedition des Mardonios solcher gedenkt; denn sie mochten den phönikischen Schiffern gehören.¹

Tatsächlich bezweifelt Tiele noch die Angabe Herodots (I, 140), jedenfalls die Magier, wahrscheinlich aber auch die anderen Perser begräben ihre Toten nicht, bevor sie nicht von einem Vogel oder Hund zerrissen worden seien, und verbärgen sie dann in der Erde, nachdem sie sie mit Wachs überzogen hätten. Nach Strabo (XV, 3, 20) begräben die Perser nämlich die Magier überhaupt nicht, sondern überließen sie den Vögeln, und das sei wohl das richtige. Aber das würde doch wieder erst für eine spätere Zeit gelten, und auch dies nur, wenn Strabo wirklich so zu verstehen wäre und recht damit hätte. Ich halte weder das eine noch das andere für sicher. Wenn Strabo sagt: *θάπτουσι δὲ κηρῶ περιπλάσαντες τὰ σώματα, τοὺς δὲ Μάγους οὐ θάπτουσιν, ἀλλ' οἰωνοβρώτους ἔῶσι* — so kann das (trotz des Gegensatzes zwischen *οὐ* und *ἀλλά*) auch heißen, die Magier würden erst begraben, nachdem sie von den Vögeln aufgefressen wären; Strabo würde also mit Bezug auf sie mit Herodot übereinstimmen. Aber auch wenn der Satz so zu verstehen ist, wie Tiele will und wie es vielleicht näher liegt, fragt es sich sehr, ob Strabo damit, wenn auch nur für seine Zeit, recht hat. Noch bei Justin (Trog. l'omp. hist. Phil. epit. XXXXI, 3, 5) und in den Akten der persischen Märtyrer

¹ Vgl. How and Wells, a. a. O. 117.

(Assemanus, *acta sanctorum martyrum orient. et occid.* I, 1748, 79.83.) ist, allerdings mit Bezug auf die Perser im allgemeinen, die Rede davon, daß die abgenagten Gebeine bestattet würden; d. h. es wird von den Persern überhaupt dasselbe ausgesagt, was Herodot schon von ihnen vermutet und von den Magiern bestimmt behauptet hatte. Dann aber hat er, wie auch Rapp annimmt, wohl vielmehr gegenüber Strabo recht — wenn dieser so, wie Tiele will, zu verstehen ist.¹ Ja Moulton meint, Herodot sei besonders genau, wenn er mit Bestimmtheit nur von den Magiern berichte, daß ihre Toten erst begraben würden, nachdem sie von einem Vogel oder Hund zerrissen seien; das sei eben ursprünglich nur eine magische Sitte gewesen, die sich erst später anderwärts durchgesetzt habe, und daraus erkläre es sich, daß wir von Gräbern der Achämeniden wüßten. In der Tat kann man wohl nicht leicht annehmen, daß in diesen nur die abgenagten Gebeine nachträglich beigesezt worden seien; es ist wahrscheinlicher, daß ihre unversehrten Leichen so bestattet wurden. Das das bei Kyros nach dem einstimmigen Zeugnis der Alten in Pasargadai geschah, könnte freilich auffallen, da Pasargadai als Magierstadt gilt; aber vielleicht wurde es das erst später oder die Magier hatten wenigstens auf Kyros noch nicht solchen Einfluß.²

¹ Jedenfalls darf man die Bemerkung Herodots über das Zerreißenlassen der Leichen nicht so erklären, wie Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* I, 1884, 536 wollte, nämlich aus einer Verwechslung der auf altarischen Anschauungen beruhenden Sitte, daß ein „vieräugiger“ Hund den Leichnam anblicken müsse, um den Dämon aus ihm zu vertreiben, mit dem Brauch der Magier. In der 2. Aufl. (1907—09) geschieht das denn auch nicht mehr.

² Moulton glaubt das auch aus der Verhandlung des Kambyses mit seinen „königlichen Richtern“ über die Erlaubtheit der Ehe mit der Schwester schließen zu können, in der nach Herodots Darstellung (III, 31) weder der König noch seine Räte Kenntnis der magischen Sitte der Verwandtenehe verraten, die doch schon Xanthos (Clem. Alex., *strom.* III, 2, 11, 1 [Gr Chr Schr XV, 200]) erwähne; aber hier ist die Unkenntnis wohl nur auf Seiten Herodots.

Ich komme zu der letzten Ausstellung, die Tiele an Herodot macht. Er nennt es ungenau, wenn dieser (I, 140) von den Magiern sagt, sie unterschieden sich weit von den andern Menschen und den Priestern in Ägypten, sofern diese sich scheuten, etwas Belebtes zu töten, außer was sie opferten, die Magier aber mit eigener Hand alles außer Hund oder Mensch töteten; denn — so meint Tiele, „sie werden doch keine ahurischen Tiere getötet haben, abgesehen von denen, welche zum Opfer und zur Speise dienen sollten“.¹ Aber anders meint es natürlich auch Herodot nicht; er hielt es nur für überflüssig, hinter πάντα das ὅσα θύουσι noch einmal zu wiederholen. Daß die Magier auch den Hund oder Mensch² nicht töteten und es für ein großes Verdienst hielten, Ameisen, Schlangen und die andern kriechenden und fliegenden Tiere zu töten, diese Schlußbemerkung Herodots erklärt Tiele ja selbst für zutreffend und für einen Beweis für den Mazdaismus der von ihm beschriebenen Perser.³

Im übrigen sind freilich diese zuletzt besprochenen Stellen bei Herodot, in denen man mit Unrecht Irrtümer des Geschichtsschreibers gefunden hat, noch nicht sofort als Beweise für die in Rede stehende These zu werten. Wenn die Perser nach Herodot keine Götterbilder, Tempel und Altäre im griechischen Sinne hatten, beim Opfer kein Feuer, keine Spenden und Kränze gebrauchten, so paßt das wohl zum Mazdaismus, beweist ihn aber natürlich noch nicht. Noch weniger ist das selbstverständlich der Fall, wenn die Perser nach Herodot Päderastie trieben und auch das Avesta (Vd. 8, 26 f. 31 f., Yt. 13, 104) dadurch, daß es vor ihr warnt, sie voraussetzt. Ja, selbst jenes eigentümliche Verfahren mit den Toten weist nicht gerade auf den Mazdaismus

¹ A. a. O. 368.

² Wie Herodots Bemerkung über Menschenopfer bei den Persern (VII, 114) zu erklären sei, zeigen Rapp 1866, 83f. und Tiele, a. a. O. 400f.

³ Es genügt auch nicht, was Lagrange a. a. O. 53 schreibt: 'Nous concédons volontiers qu'ils s'en font un devoir de conscience . . . , mais autre chose est d'introduire le ressort moral dans une action religieuse, autre chose est de prendre pour point de départ l'idée morale elle-même.'

hin; denn es wird ja nicht erst von Zarathuſtra aufgebracht worden sein, um eine Verunreinigung der Erde oder auch des Feuers zu verhüten, sondern hat andere Gründe, die hier nicht näher bezeichnet werden können, und findet und fand sich daher schon bei sehr niedrigstehenden Völkern.¹ Auch die irrige Angabe Herodots, die Perser opferten auf den höchsten Bergen, erklärt Tiele selbst daraus, daß im Avesta ähnliches von den mythischen Paradhātas Haošyaniha und Yima erzählt werde; so heißt es z. B. Yt. 5, 21. 25. 45. 57 (nach der Übersetzung von Wolff): ihr (der Arēdvī) opferte Haošyanha Paradhāta am Anstieg des Harā(gebirgs), der strahlende, schöne Herden besitzende Yima auf dem Berg Hukairya, der tapfere, tatkräftige Kavay Usan auf dem Berg Erezifya, die tapferen, von Vaēsaka abstammenden Söhne bei dem Paß Xšaθrō.suka, dem höchstgelegenen in dem hochragenden aša-heiligen Kaṅha. — hundert männliche Pferde, tausend Rinder, zehntausend Schafe (vgl. auch 9, 17. 10, 88. 17, 37). Dann hätten wir hier zugleich Parallelen zu der Hekatombe, die Xerxes bei Herodot VII, 43 darbringt, aber den mazdayasnischen Charakter derselben können jene Stellen natürlich nicht beweisen. Und ebensowenig sind Anāhita und Mithra, die Herodot I, 131 mit einander verwechselt, deshalb mazdayasnische Gottheiten, weil ihnen beiden ein eigener Yašt gewidmet ist, der fünfte und der sechste; wir haben vielmehr schon gesehen, daß Anāhita fremden Ursprungs ist und auch Mithra erscheint in den Schriften der gāthischen Periode noch nicht, obwohl er ja durch die Funde von Boghaz Köi als altarisches erwiesen ist. Gewiß werden wir bei der Erwähnung bei Herodot und seine sonstigen soeben wieder erwähnten Angaben auf den Mazdaismus beziehen, wenn der entsprechende Charakter der von ihm beschriebenen Religion der Perser erwiesen ist. Aber das ist eben zunächst nur mit Hilfe seiner vorhin an letzter Stelle angeführten Aussage über das Verhalten der Magier zu den Tieren möglich.

¹ Vgl. Crooke und Söderblom, *Death and Disposal of the Dead* (Indian, non-Aryan und Parsi), *Encycl. of Rel. and Eth.* IV, 1911, 481 f. 504 f.

Daß ein Magier nämlich auch zum Zweck des Opfers keinen Hund oder Menschen töten darf, das ist spezifisch mazdayasnisch, und ebenso, daß sie Ameisen, Schlangen usw. töten müssen. Es genüge, zum Beweise für das erstere, auf die häufige Zusammenstellung von Hund und Mensch im Avesta hinzuweisen, und für das letztere, wieder nach Wolff, folgende Stellen aus dem Vendīdād (14, 5f.) anzuführen: 10000 auf dem Bauch kriechende Schlangen soll er niederschlagen, 10000 Hundsschlangen (nämlich) Kahrpuna's soll er niederschlagen, 10000 Schildkröten soll er niederschlagen, 10000 sich aufblähende Frösche soll er niederschlagen, 10000 (Getreide-)körner (ver)schleppende Ameisen soll er niederschlagen, 10000 kleine übelriechende . . . -Ameisen soll er niederschlagen, 10000 im Kot sich aufhaltende Maden soll er niederschlagen, 10000 abscheuliche Fliegen soll er niederschlagen (vgl. 18, 73). Vor allem aber passen nun die andern, bisher größtenteils noch nicht angeführten Angaben Herodots zum Mazdaismus, wenn ihn auch einige von ihnen für sich allein noch nicht beweisen könnten.

Daß die Mazdayasner Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde verehren (Herod. I, 131) braucht ja kaum erst aus dem Avesta belegt zu werden, doch führe ich wenigstens zwei Stellen (Y. 16, 4. 6. 42, 3) an, wo die meisten dieser Gottheiten zusammengestellt werden: Ātar (das Feuer), den Sohn des Ahura Mazdāh, verehren wir; die guten mazdāhgeschaffenen ašaheiligen Wasser verehren wir; die schnelle Rosse besitzende Sonne verehren wir; . . . den Himmel verehren wir; die guttätige Erde verehren wir — und: die Erde und den Himmel verehren wir, und den kühnen mazdāhgeschaffenen Wind verehren wir. Daß an einem reinen Ort geopfert wird, daß dabei weiches Gras (die Baresmanzweige) ausgebreitet wird und ein dabeistehender Magier eine „Theogonie“ singt (Herod. I, 132), paßt ja auch zum Mazdaismus, ebenso wie, daß man nicht ausspeien oder vor einem andern Wasser lassen darf (c. 133). Ferner erklärt sich aus diesem die Hochschätzung des Kinderreichtums (c. 135 f.), heißt

es doch z. B. auch Vend. 4, 47: dir, dem Beweibten spreche ich den Vorrang zu, o Spitama Zarathuštra, vor dem, daß einer unverheiratet altern sollte . . . dem mit Kindern (einen höheren) als dem kinderlosen. Die Erziehung zur Wahrhaftigkeit begreift sich auch aus der Verehrung Ahuras, ebenso entspricht die Milde gegen Übeltäter (c. 137) der Milde, die das avestische Strafgesetz auch sonst atmet. „Bemerkenswert ist auch, was Herodot (c. 138) hinzusetzt, daß sie das, was ihnen nicht zu tun erlaubt ist, auch nicht sagen dürfen, wobei man von selbst an den großen Wert denkt, welchen das Avesta neben gutem Denken und Handeln dem guten Reden beilegt.“¹ Endlich erklärt sich aus ihm die Behandlung der Aussätzigen und die Scheu vor Verunreinigung der Flüsse, von der Herodot noch spricht; alles zusammengekommen, kann man nicht zweifeln, daß er die Religion der Perser als Mazdaismus beschreibt.

Oder will man dagegen wirklich einwenden, daß er manche Seiten dieser Religion nicht berücksichtigt? Daß er Zarathuštra nicht nennt, braucht doch wahrhaftig nicht aufzufallen; man braucht es also auch nicht mit Windischmann daraus zu erklären, daß Xanthos bereits davon gehandelt hatte und Herodot sich das also ersparen zu können glaubte; er fühlt sich ja doch sonst nicht als bloßen Ergänzender dieses Vorgängers.² Eher könnte man sich wundern, daß auch Ahura Mazda nicht erwähnt wird, aber an ihn hat Herodot wohl bei Zeus, dem er c. 131 die Perser opfern läßt, mit gedacht. Der Verfasser des ersten Alkibiades (17. 121 E f.), Eudoxos, Aristoteles, Theopompos und Hermippos (Diog. Laert., prooem. VI, 8) kennen ja Ῥορομάξης oder Ῥορο-

¹ Tiele, a. a. O. 367.

² Vgl. auch How and Wells a. a. O. 23: 'So far as Xanthus is concerned, there is clear evidence that H. was largely independent of him; Dionysius (Antiq. Rom. I. 28) distinctly says that Xanthus made no mention of the Tyrrhenian migration to Italy (H. I. 94) and that he called the son of Atys 'Torrhebus' not 'Tyrrhenus'. It is probable too that the story of Gyges in Xanthus was different. So, though there may have been resemblances between him and H., we quite fail to trace them.'

μάσθης; so ist er wenig später als Herodot den Griechen jedenfalls bekannt gewesen. An die Ameša Speñtas könnte man bei den *ἄλλοι* oder *πάντες θεοί* mit denken, die Xenophon öfters erwähnt (Cyrop. I, 6, 1. III, 3, 21. VII, 5, 57. VIII, 3, 11. 7, 3), ebenso wie übrigens bei den bagas in den Achämenideninschriften. Ja die Fravašis erwähnt wohl schon Herodot selbst; denn solche sind wahrscheinlich unter den *θεοί, οἱ Περσίδα γῆν λελόγγασι* VII, 53 und den *ἥρωες* c. 43 zu verstehen — das wird noch deutlicher aus Xenophon, wo II, 1, 1 *θεοί Μηδῶν γῆν κατέχοντες* erwähnt werden und dafür III, 3, 22 (neben den *ἄλλοι θεοί*) *ἥρωες γῆς Μηδίας οἰκήτορες καὶ κηδεμόνες* und *ἥρωες Ἀσσυρίας οἰκήτορες* erscheinen. Vermißt man aber bei Herodot (wieder wie in den Achämenideninschriften) eine Erwähnung Anra Mainyus, so findet sie sich doch bei den von Diogenes Laertius angeführten Autoren, und bei Herodot selbst liegt der mazdayasnische Dualismus dem zugrunde, was er über das Verhalten der Magier zu den verschiedenen Tieren sagt. Von Anra Mainyu selbst zu reden, hatte er so wenig Veranlassung, wie eben die Achämeniden; denn Opfer, die jenen dargebracht worden wären, kennt auch das Avesta noch nicht. So könnte man sich eher wundern, daß Herodot (auch VII, 54) nicht des Haoma-Opfers gedenkt, aber auch das ist, weil er damit nichts anzufangen gewußt haben wird, verständlich und wird vielleicht dadurch wieder eingebracht, daß wenigstens nach Windischmann schon Aischylos in den Persern (V. 611 ff.) den Haoma-Trank voraussetzt. Wenn endlich Lagrange — und das wäre dann kein bloßes Argumentum e silentio mehr — aus Herod. III, 62 schließt, die Perser hätten damals noch nicht an die Auferstehung geglaubt, seien also keine orthodoxen Mazdayasner gewesen, so hat sich über diese Stelle (unter dem Beifall Tiele's) schon Windischmann mit Recht folgendermaßen ausgesprochen: „Kambyses hatte den Prexaspes mit dem Morde seines Bruders Smerdis beauftragt. Als nun die Kunde vom Aufstand des Pseudosmerdis anlangt, erhebt sich in seinem argwöhnischen Gemüt der Verdacht, Prexaspes habe den Befehl nicht ausgeführt,

dieser rechtfertigt sich und versichert, Smerdis ermordet und mit eigenen Händen begraben zu haben; „wenn dann die Toten auferstehen“, so fügt er bei, „so mach' Dich gefaßt, daß auch Astyages, der Meder gegen Dich aufstehen wird; wenn es aber ist wie vordem, so wird Dir von ihm nichts Neues ersprießen.“ Es ist wahr: diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Toten geglaubt habe, ja, eher das Gegenteil; daß aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Kolorierung der Rede eines persischen Mannes bediente.¹ Jedenfalls war es Theopompos und Eudemos vertraut (Diog. Laert., prooem. VI, 8 f.), dann aber kann es auch schon z. Z. Herodots von den Persern angenommen gewesen sein, ohne daß dieser davon hörte.

Fassen wir zusammen, so kann (was man ja bisher schon zumeist annahm) als bewiesen gelten, daß bereits Herodot und die älteren griechischen Geschichtsschreiber den Mazdaismus kennen — von Strabo bezweifelt es ja auch Lagrange nicht, dessen Darstellung unterscheidet sich aber nur wenig von der seiner Vorgänger. Bereits durch sie wird das Bild des Mazdaismus, das wir aus dem Avesta gewinnen, an einigen Stellen ergänzt, und vor allem werden durch diese vorchristlichen Schriftsteller diejenigen avestischen Anschauungen, die sie kennen, natürlich ebenfalls als vorchristlich erwiesen. Denn das ist jetzt sicher, daß schon den ältesten Griechen, die mit Persern in Berührung kamen, und ebenso den Juden im babylonischen Exil der Mazdaismus bekannt wurde; wir können also auch diejenigen Anschauungen des nachexilischen Judentums, die sich aus diesem selbst nicht erklären, aber im damaligen Mazdaismus die nächste Parallele haben, in der Tat aus diesem ableiten.

¹ A. a. O. 236.

Ein hellenistisches Ordal

Von **Adolf Jacoby** in Weitersweiler i. Els.

Im XIII. Bande dieses Archivs S 525 habe ich das Ordal mit Käse und Brot einer eingehenden Besprechung unterzogen und konnte dort die Zusammenhänge der antiken hellenistischen Zaubertexte mit spätmittelalterlichen griechischen Formeln, die Vassiliev veröffentlicht hat, nachweisen. Im folgenden will ich an einem weiteren Beispiel diese Verbindung aufzeigen, das gleichfalls das zähe Leben dieser alten Überlieferungen durch lange Jahrhunderte hindurch überraschend beleuchtet.

Im gleichen Londoner magischen Papyrus XLVI, der die ältesten Zeugnisse für die Probe mit dem geweihten Bissen enthält, steht Zeile 71 ff. das nachfolgende Mittel, Diebe zu entdecken¹: λαβῶν βοτάνην χελκβεῖ² καὶ βούγλωσσον ὕλισον καὶ τὰ ἐκπιάσματα³ καῦσον καὶ μείξον τῷ χυλῷ χρῶσμα⁴ καὶ γράφε

¹ C. Wessely *Griechische Zauberpapyri von Paris und London* in: Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. XXXVI, 1888, 2. Abt. 128 f. Kenyon, *Greek papyri in the British Museum* 1893, 67 ff.

² Vgl. dazu Griffith *The demotic magical papyrus of London and Leyden* 1904, 177 f.: 'χελκβε - wild garlic, evidently some bulbous plant like the last (nämlich ἀσφόδελος), cf. perhaps γέλιγς.'

³ Wessely S. 169 vergleicht Theokrit IV, 35 πιάξας: ἐκπίεσμα heißt sonach „das Ausgepreßte, der Saft.“ Da χυλός im folgenden erscheint, müssen hier durchgepreßte feste Bestandteile gemeint sein, was auch zu καῦσον besser paßt.

⁴ P hat für dies Wort X und P in Ligatur. Wünsch hält das für Abkürzung von χρῶ, wie v. 399, 406; vor χρῶ wäre ein Punkt zu setzen.

εἰς τοῖχον¹ ᾿χω² ἐν αὐτοῖς³ καὶ λαβῶν πανουργικὸν³ ξύλον
 γλύψον σφύραν καὶ ἐν ταύτῃ⁴ κρούε εἰς τὸ οὖς, λέγων τὸν
 λόγον· ᾿ἐξορκίζω σε κατὰ τῶν ἀγίων ὀνομάτων π^α τ^α κ^α τὸν
 ἀρα τατ⁵: χαλκακ χαλκουμ χιαμ χαρ χρομ Ζβαρ βηρι Ζβαροκο
 χρη καριωβ φαριβου καὶ κατὰ τῶν φρικτῶν ὀνομάτων α εε ηηη
 ιιι οοοοο νυνυνυ ωωωωωω⁶

ω		α
υυ		εε
ιιι		ηηη
οοοοο		ιιι
ηηηηη		ηηηηη
εεεεεε		εεεεεε
ααααααα		ααααααα

Ἰάω⁷ ωια ιωα αηω ηωα ωαη

παράδος τὸν κλέπτην τὸν κλέψαντα. πόσον κρούω τὸ οὐάτιον
 σφύρη ταύτῃ, ὁ τοῦ κλέπτου ὀφθαλμὸς κρούέσθω καὶ φλεγμαι-
 νέσθω ἄχρι οὗ αὐτὸν μηνύσῃ⁷. λέγων ταῦτα κρούε τῇ σφύρῃ.

Es wird also gesagt, daß man gewisse Pflanzen nehmen und
 auspressen soll; die durchgepreßten Teile werden verbrannt und

¹ Hds. ταχό-

² Das griechische χῶω 'häufe' gibt keinen Sinn. χῶω könnte etwa dem unterägyptischen Dialekt des Koptischen entstammen, und zwar könnte man es als den Imper. des Verbuns χῶω *ponere* auffassen; der Sinn wäre dann etwa: 'werdet geworfen (= fallet) auf sie (ἐν αὐτοῖς)'. Mitteilung von W. Wreszinski. — Vielleicht bezeichnet hier ἐν c. d. das Instrument, s. Blass Gramm. des NT² 118: 'mit diesen Pflanzen.'

³ Nach Wünsch wohl ein Holz, mit dem ein Totschlag begangen worden ist, oder von einem Marterinstrument, jedenfalls ein Holz, das wegen des Zusammenhanges mit dem Tode als zauberkräftig betrachtet wird. S. im selben Papyrus v. 66 μεθ' ὕδατος πλοίου νεναυγαγηκός.

⁴ S. Aum. 2 Ende.

⁵ Goodwin deutet die Abkürzung: παράδος τὸν κλέπτην, vgl. Kenyon a. a. O. Das folgende liest Wünsch: τὸν ἄραντα: 'der weggenommen hat'.

⁶ Zu diesen Vokalreihen vgl. Wünsch *Seth. Verfluchungstafeln* S. 77.

⁷ Die übliche Transscription des Tetragrammaton, s. Wünsch *Antike Fluchtafeln* (Lietzmann, *Kleine Texte* 20) 2. Aufl. S. 7.

ihre Asche dem ausgepreßten Saft zugesetzt. Mit dieser Masse schreibt man auf eine Mauer $\chi\omega\omega$. Dann wird aus zauberkräftigem Holz ein Hammer geschnitzt und damit auf $\tau\acute{o}$ $\omicron\upsilon\acute{\sigma}$ geklopft unter Sprechen einer Beschwörung. Wie $\tau\acute{o}$ $\omicron\upsilon\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu$ geklopft wird, „so möge des Diebes Auge geklopft werden und sich entzünden, bis es ihn überführt“. Unter diesen Worten klopft man mit dem Hammer.

Wessely hat das $\omicron\upsilon\sigma$ und $\omicron\upsilon\alpha\tau\iota\omicron\nu$ des Textes mit $\omicron\upsilon\acute{\sigma}$ „Ohr“ zusammengestellt.¹ Aber welches Ohr soll denn gehämmert werden? Das Richtige hat vielmehr Griffith gesehen,² der die beiden Worte auf das Altägyptische wd't — das ist das in ägyptischen Texten öfter vorkommende 'heilige Auge', vgl. koptisch wad'e, wöd'e (?) — zurückführt und gleichzeitig den Eigennamen $\tau\alpha\omicron\upsilon\alpha\tau\iota\varsigma$ als „die des heiligen Auges“ deutet. Auf diese Deutung führt nun einmal die Zauberfigur des Textes, die, wie Kenyon richtig gesehen hat,³ nichts anderes ist, als eine Darstellung eben des „heiligen Auges“ selbst, das hier von Zauberbuchstabenreihen eingerahmt ist. (Bei Kenyon sieht übrigens die Figur ein wenig anders aus, höher und schmaler als bei Wessely, dem ich meine Zeichnung verdanke.) Dann aber ergibt sich das auch aus dem ganzen Zusammenhang. Eine Zeichnung wird mit dem Holzhammer beklopft und das Auge des Diebes empfindet die Schmerzen. Nach der bekannten Zaubermethode, die man Sympathiezauber nennt, leidet das entsprechende Glied des Verbrechers, wenn man eine Figur oder Zeichnung unter Beschwörungen mißhandelt.⁴ Es muß also vorausgesetzt werden, daß $\omicron\upsilon\sigma$ und $\omicron\upsilon\alpha\tau\iota\omicron\nu$ mit $\delta\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{o}\varsigma$ zusammengehört und auch das Auge bedeutet. Nur

¹ a. a. O. Register 190 s. v.

² a. a. O. 64. ³ a. a. O. 68.

⁴ Vgl. etwa Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart* 3. Barb. von E. H. Meyer 1900 S. 185 § 254 f., S. 268 § 395 ff., S. 413 § 642 f. Auf dem gleichen Gedankengang beruhen ja auch die Rachepuppen, wie sie aus der Antike (vgl. R. Wünsch, *Philologus* 1902, LXI 26 ff.) ins Mittelalter (*envoûtement*) übergegangen sind (F. Skutsch, *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*, herausgegeben von Th. Siebs, 525 ff.).

so kommt ein richtiger Sinn in die ganze Handlung. Auch der bestimmte Artikel τὸ οὐς, der doch auf Vorhergehendes zurückweisen muß, leitet auf diese Spur. Unklar bleibt bei alledem nur das χῶς; ist es verderbt oder soll es auf die Zeichnung des „heiligen Auges“ hindeuten? Sicher ist indes, daß die Figur eines Auges auf der Mauer mißhandelt werden soll.

Das „heilige Auge“ ist ein häufiges Amulett,¹ nach links gewandt Abbild des Mondes, nach rechts gerichtet Symbol der Sonne, das im Mythos durch Set, den bösen Gott, öfters zu leiden hat.² Es mag also vielleicht im Hintergrund eine jener Drohungen zu suchen sein, wie sie uns im Zauber mehrfach vorliegen,³ wo der Gott durch die symbolische Mißhandlung oder Bedrohung gezwungen werden soll, des Magiers Willen zu erfüllen. Erkennbar ist freilich nur noch die Analogiewirkung des Zaubers auf den Dieb und sein Auge.

In unanfechtbarer Weise aber wird nun diese ganze Deutung des Textes bestätigt durch eine späte Formel, die Vassiliev aus dem Codex Laurentianus 14 plut. 86 saec. XV fol. 47 ediert hat.⁴ Sie lautet: πρὸς τὸ εὐρεθῆναι τὸν κλέπτην. λαβὼν τὸ λευκὸν τοῦ ὠοῦ μίξον μετὰ μολύβδου καὶ γράψον εἰς τεῖχον ὀφθαλμὸν καὶ στῆσον τοὺς ὑπόπους ὥστε βλέπειν πρὸς αὐτόν· καὶ ὁ κλέψας δακρύσει, εἰ δὲ ἀρνεῖται, πῆξον ἥλον ἐν τῷ γραφέντι ὀφθαλμῷ καὶ ὁμολογήσει. κύκλω δὲ τοῦ ὀφθαλμοῦ γράψον τό· Ὁ δὲ παράνομος Ἰούδας οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι.

Die Unterschiede sind nicht wesentlich. Die Tinte wird anders angefertigt; zur Überführung dient zunächst das Hinschauen

¹ Erman *Ägyptische Religion*² 164. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* 160.

² Vgl. meinen Aufsatz in der *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* X 1909, 187.

³ Vgl. *Bibliothèque égyptologique* II, 297 ff. *Papyri Graeci musei ant. publ. Lugduni-Batavi ed. Leemanns* II, 13, 2a, 16—19. Dieterich *Jahrbücher für class. Philologie* Suppl. XVI, 796 f. Lond. mag. Pap. 46, Zeile 263 ff. Wessely S. 133 ff. Griffith *dem. mag. pap.* 108 f. Eusebius *Praep. ev.* V, 10.

⁴ *Anecdota Graeco-Byzantina* I (1893) 341, vgl. LXIX.

auf das gezeichnete Auge, beim Leugnen wird das Auge durch einen Nagel mißhandelt. Statt der Entzündung wird das Tränen des Auges beim Dieb als Schuld angesehen, was aber aufs gleiche hinauskommt. Daß die Verdächtigen vor das gezeichnete Auge treten müssen, ist jedenfalls auch Voraussetzung des ersten Textes. Interessant ist sonst die Umbildung im christlichen Sinn; das „heilige Auge“ ist weggefallen und einfach durch das „Auge“, die antiken Zaubernamen und -zeichen durch den christlichen Spruch über Judas ersetzt. Zugleich sieht man wieder, wie fest diese Zauberbräuche sich gehalten haben.

Zu meinen Ausführungen über den psychologischen Hintergrund solcher Bräuche im XIII. Bande füge ich noch ein Beispiel an. Thiers¹ sagt: *Empêcher quelqu'un que l'on veut retenir de s'enfuir, en faisant ce que font les Turcs pour empêcher que leurs esclaves ne s'enfuyent et ne les quittent. Ils écrivent sur un billet le nom de l'esclave, l'attachent dans la chambre, et avec des paroles magiques et des imprecations qu'ils profèrent sur sa tête, ce pauvre esclave s'imagine en s'enfuyant, qu'il va rencontrer des lions et des dragons qui le dévoreront, que la mer et les rivières vont se déborder pour l'engloutir, ou que l'air est si noir et si épais,² qu'il ne sçait où il marche; et épouventé par toutes les vaines imaginations, il revient dans la maison de son maître, et rentre dans son ancien esclavage, ainsi que le témoigne Maiolus.*

Es ist die kluge Berechnung, die auf die einem abergläubischen Volke eigene Furcht zählt, der die Erfolge solcher Praxis zuzuschreiben sind.

¹ *Traité des superstitions*, 4. édition, Avignon 1777, I, 359 nach Maiolus suppl. dier. canic. colloq. 3.

² Vgl. dazu Band XIII 539 f.

Lustrum

Von Ludwig Deubner in Königsberg

1

Wir verwenden in unserer Wissenschaft häufig die der griechischen Sprache entnommenen Bezeichnungen „kathartisch“ und „apotropäisch“. Wir verstehen — oder sollten wenigstens verstehen — unter einer kathartischen Handlung eine solche, die vorhandenen Unsegen fortschafft, unter einer apotropäischen eine solche, die drohenden Unsegen fernhält.

Dem griechischen *καθαλεῖν* entspricht im Lateinischen das Wort *lustrare*, das mannigfach in dem zu erwartenden kathartischen Sinne gebraucht wird. Ovid bezeichnet mit *lustrare oves* das Ausschweifeln der Schafe an den Palilien¹; Juno wird nach ihrem Besuch bei Tisiphone von Iris mit Wasser lustriert, ehe sie wieder den Himmel betritt²; die Amme der liebeskranken Myrrha bietet sich an, ihr zu helfen, indem sie unter anderem sagt³: *sive aliquis nocuit, magico lustrabere ritu*. In diesen drei Beispielen handelt es sich klärlich um eine kathartische Zeremonie, um ein Fortschaffen vorhandenen Unsegens, um Reinigung.

Dem gegenüber steht die seltsame Tatsache, daß die technische Sprache des römischen Kultes die Wörter *lustrare* und *lustratio* speziell zur Bezeichnung eines Ritus verwendet, der, wie man neuerdings hervorgehoben hat⁴, apotropäischen Charakter auf-

¹ Fasti IV 735. 740.

² Ov. Met. IV 478 f. *quam caelum intrare parantem roratis lustravit aquis Thaumantias Iris*.

³ Ov. Met. X 398.

⁴ Vgl. Fowler in dem Sammelband „Die Anthropologie und die Klassiker“ S. 212; Deubner, N. Jahrb. 27 (1911), 331.

weist. Denn es kann kaum bezweifelt werden, daß die Umführung der *Suovetaurilia* bei der privaten Lustration des Ackers und den dieser nachgebildeten Lustrationen des Gaus, der Stadt, der Feldmark und der Bürgerschaft, ebenso wie zahllose Umgänge bei anderen Völkern im letzten Ende den Zweck hatte, das Umkreiste vor drohendem Unsegen zu schützen. Eine italische Analogie liefert jener alte etruskische Ritus, demzufolge man das Areal einer neuen Stadt vor ihrer Erbauung umpflügte¹, eine Begehung, deren übelabwehrender Sinn offen zu Tage liegt. Noch in dem bei Cato de agr. 141,2 erhaltenen Lustrationsgebet an Mars blickt der apotropäische Charakter der Zeremonie recht deutlich durch: *uti tu morbos visos invisosque, viduertatem vastitudinemque calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; utique tu fruges frumenta vineta virgullaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis* usw.² Vergleicht man damit das Gebet der Hirten an den Palilien, wie es Ovid³ paraphrasiert hat, so tritt bei aller Freiheit der dichterischen Behandlung der Unterschied dieses im wesentlichen kathartischen Festes gegenüber der Lustration merkbar hervor, vgl. besonders V. 747 *effugiat stabulis noxa repulsa meis*; und umgekehrt fehlt in diesem Gebet alles ausgesprochen Apotropäische, wie in dem Lustrationsgebet alles ausgesprochen Kathartische.

Es scheint freilich, wenn auch nicht auf sicher römischem Gebiete, vorzukommen, daß man Umgänge zu kathartischen Zwecken veranstaltet. Bei Vergil werden die Teilnehmer an der Leichenfeier des Misenus gereinigt, indem der Trojaner Corynaeus dreimal Wasser um sie herumträgt und sie damit besprengt.⁴ Allein

¹ Vgl. Gu. Link *De vocis „sanctus“ usu pagano* (Königsberg 1910) p. 12, 1.

² Vgl. auch Fest. p. 210, 22: bei der *lustratio fundi* betet man *avertas morbum, mortem, labem, nebulam, impetiginem*.

³ Fa. IV 747 ff.

⁴ Aen. VI 229 ff. *idem ter socios pura circumtulit unda, spargens rore lvi et ramo felicitis olivae, lustravitque viros dixitque novissima verba*.

hier ist das Besprengen das Wesentliche und das Herumgehen hat vornehmlich den Zweck, an alle heranzukommen.¹ Anderseits muß gelegentlich damit gerechnet werden, daß ein lateinisches *circumire* oder ein griechisches *περιέρχεσθαι*, mit dem Akkusativ einer Örtlichkeit verbunden, nicht nur ein Herumgehen um, sondern auch in dieser Örtlichkeit bedeuten kann.² H. Schenkl hat in den Röm. Mitt. 21 (1906), 214ff. einige Zeugnisse für das Rezept zusammengestellt, ein Grundstück dadurch von Ungeziefer zu befreien, daß man den Zauber des Menstruationsbluts verwendet. Nach Columella soll die menstruierende Frau um das Grundstück herumgehen, vgl. X 362 *ter circum areolas et saepem ducitur horti*, und wenn es ebenda XI 3, 64 heißt *si mulier . . . unamquamque aream ter circumeat*, so wird man gleichermaßen an einen Umgang denken. Anders sieht der Ritus bei Plin. h. n. 28, 78 aus *ire ergo (mulieres) per media arva relectis . . . vestibus*, und dazu halte man Geopon. XII 8, 5 *τινὲς δέ, ὅταν κάμπαι πολλαὶ ᾧσι, γυναικῆα καθαιρομένην εἰσάγουσιν εἰς τὸν κῆπον . . . αὕτη γὰρ . . . τρις περιελθοῦσα τὸν κῆπον καὶ διὰ μέσου ἐξελθοῦσα εὐθέως ποιήσει ἀφανεῖς τὰς κάμπας*, vgl. Ael. h. a. 6, 36 *ἀπόλλυνται δὲ αὗται (αἱ κάμπαι), γυνὴ τὴν ἐπιμήνιον κάθαρσιν καθαιρομένη εἰ διέλθοι μέση τῶν λαχάνων*. Offenbar bedeutet *περιελθεῖν* an der Geoponikastelle das Umhergehen im Garten, wobei die kathartische Wirkung ohne weiteres klar ist. Die unverständliche Einkreisung bei Columella X 362 ist also auf Rechnung des römischen Nachahmers zu setzen. Danach wird man auch bei Lucian Philops. 12 den

¹ Ähnlich sind die Fälle zu beurteilen, in denen *circumferre* schlechthin für *lustrare* gesetzt ist (Marx zu Lucilius 64): denn das *ferre* weist auf die Verwendung eines Reinigungsmittels. Dabei mag außerdem — auch bei Vergil — die unten zur Sprache kommende Umbiegung des Sinnes der Umkreisung hereinspielen. — Das ganze Vorstellungsgebiet des magischen Kreises bedarf einer ausführlichen Behandlung.

² Vgl. z. B. Cato de agr. 2, 1 *pater familias ubi ad villam venit, ubi larem familiarem salutavit, fundum eodem die, si potest, circumeat* Andok. 1, 99 *καὶ σὺ ζῆς καὶ περιέρχῃ τὴν πόλιν ταύτην, οὐκ ἄξιός ᾧν*.

Ausdruck *περιελθῆναι* überlegen müssen. Ein Babylonier treibt Gewürm aus einem Grundstück aus *θειῶν καὶ δαδὶ καθαγνίσας τὸν τόπον περιελθὼν τρις*. Auch hier kann an ein Umhergehen auf dem Grundstück gedacht werden. Andernfalls ist anzunehmen, daß eine verhältnismäßig junge Umbiegung des alten Sinnes der Umkreisung stattgefunden hat. Als sich einmal der Brauch festgesetzt hatte, durch magischen Umgang ein Übel in Zukunft fernzuhalten, konnte allmählich die Vorstellung entstehen, der Umgang sei überhaupt ein Mittel gegen das Übel, auch gegen das schon vorhandene, wobei denn das Verständnis für den apotropäischen Charakter des Ritus völlig verloren ging. Eine solche Umbiegung der Gedanken aber bei der altrömischen Lustration anzunehmen, hat nach dem oben Ausgeführten gar keine Wahrscheinlichkeit, ganz abgesehen davon, daß bei der Prozession der Suovetaurilien keinerlei Unheil vertreibende Reinigungsmittel angewendet werden, wie sie der Babylonier Lucians gebraucht.

Nun könnte man noch meinen, daß die Suovetaurilia den vorhandenen Unsegen gewissermaßen in sich aufsaugen und damit beladen dem Mars dargebracht werden sollten. Dann hätten wir sie als ein Sündenbockopfer zu betrachten, dessen Vernichtung auch das Unheil unschädlich zu machen bestimmt wäre. Allein hiergegen spricht, daß, soviel mir bekannt, für die altrömische Religion kein sicheres Sündenbockopfer bezeugt ist, und dann erscheint bei einem solchen Opfer die Dreizahl der Tiere ganz unverständlich, während sie anderseits ihre ungezwungene Erklärung darin findet, daß der Landmann von jeder der Hauptarten seines Viehbestandes dem Gotte ein Stück als Geschenkopfer darbringt.

Es ergibt sich demnach, daß wir die Lustration der Römer nicht, wie es der Name nahelegt, als einen kathartischen, reinigenden Akt betrachten können. Dagegen sind gewichtige Gründe dafür vorhanden, sie als einen apotropäischen Ritus anzusprechen. Die Sache apotropäisch, der Name kathartisch: hier steckt das eigentliche Problem.

2

Lustrare kommt von *lustrum*, und die eigentümlichste und darum älteste Bezeichnung des Lustrationsaktes, die für den Abschluß des Census belegt ist und auch für die vorbildliche *lustratio agri* mit größter Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden darf, lautet *lustrum condere*¹. *Lustrum* gehört zu *luere* „waschen, spülen, reinigen“ und bedeutet das, womit man reinigt, das Reinigungsmittel. Es ist eine Instrumentalbildung mittels des Suffixes *-stro-*, wie *capistrum*, die „Schlinge“, das Ding, womit man fängt, von *capio*, und *monstrum* <**monestrum*, das Ding, womit man jemanden mahnt, von *moneo*. Wie von *lustrum* weiter *lustrare* gebildet ist „ein Reinigungsmittel anwenden“, „reinigen“, so von *capistrum* *capistrare* „eine Schlinge anwenden“, „halftern“, von *monstrum* *monstrare*, „ein Mahnmittel anwenden“, „anraten“². Von *lustrum* „das Reinigungsmittel“ ist nun, wie schon Corssen richtig gesehen hat³, nicht verschieden jenes andere *lustrum*, das einen kotigen Tümpel, einen Aufenthaltsplatz wilder Tiere und in übertragenem Sinne auch das Bordell bezeichnet. Das Wasser, das man zum Reinigen verwendet, wird durch die Reinigung zum Spülicht. Daher kann dasselbe Wort Reinigungsmittel und Kot bedeuten. *Lustrum* ist für diese Doppelseitigkeit des Begriffs nicht das einzige Beispiel. Auch die Wörter *purgamen* und *purgamentum*, die sich als Instrumentalbildungen wie *piamen*, *piamentum*, *placamen*, *placamentum* zu erkennen geben, heißen einerseits „Reinigungsmittel“ und anderseits „Kot“.

Danach ist die ursprüngliche Bedeutung von *lustrum* klar. Doch was heißt *lustrum condere*? Der Thesaurus s. v. gibt *condere*

¹ Vgl. z. B. Liv. I 44, 2.

² S. z. B. Plaut. Men. 787. Von hier aus entwickelt sich weiter die Bedeutung 'zeigen'.

³ Krit. Beitr. zur lat. Formenlehre S. 411. Der ebenda 411f. als naheliegend bezeichnete Schluß, daß die von Festus p. 120, 8 behauptete Verschiedenheit der Quantität des *u* in *lustrum* 'Pfütze' und *lūstrum* 'Lustration' eine spitzfindige Distinktion der Grammatiker sei, trifft gewiß das Richtige.

mit *peragere* wieder, aber diese Umschreibung ist durch nichts gerechtfertigt. Sie lehnt sich an Redewendungen wie *saecula, diem, soles, noctem condere*¹ an, in denen *condere* soviel wie „beschließen“, „zu Ende führen“ bedeutet. Aber abgesehen von anderen Unzuträglichkeiten² sind jene Wendungen durchaus dichterisch. Wir müssen uns der konkreten Sprache des Kults zuwenden, um klärende Analogia zu erhalten.

Bereits Useners grammatische Feinfühligkeit erkannte, daß *lustrum condere* ein Vergraben des *lustrum* bezeichnen müsse.³ In der Tat: die Verwendung des Wortes *condere* im Kult befür-

¹ Vgl. Usener, Rh. Mus. 30 (1875), 206 (Kl. Schriften IV 118).

² Man müßte dann auch *lustrum* als Zeitbegriff fassen; *lustrum condere* würde bedeuten: 'die fünfjährige Periode beschließen'. Diese Bedeutung von *lustrum* ist aber verhältnismäßig jung, wie aus der Etymologie des Wortes erhellt, und paßt somit schlecht zu der begründeten Annahme, daß die Formel *lustrum condere* die altertümlichste Bezeichnung des rituellen Aktes darstellt. Aber selbst wenn man die unwahrscheinliche Meinung vertreten wollte, daß der Ausdruck *lustrum condere* erst für die Beendigung der fünfjährigen Censuseriode erfunden ist, so würde man dadurch in die Enge getrieben werden, daß die betreffende Zeremonie an der neu konstituierten Gemeinde vollzogen wird, also keineswegs einen beschließenden, sondern vielmehr einen eröffnenden Charakter zeigt. Es wäre demgemäß logischer, an Vergil Aen. VI 792 f. *aurea condet saecula* (sc. Augustus) zu erinnern, wo es sich um die Begründung eines neuen *saeculum* handelt. Aber dieses und ähnliche poetische Zeugnisse können für die Sprache des Kultus nichts beweisen; vielmehr ist der Ausdruck wahrscheinlich einem falsch interpretierten *lustrum condere* nachgebildet. Um den letzten möglichen Einwand zu erledigen, sei vorausgesetzt, daß *lustrum* nicht den Zeitraum, sondern das Reinigungsoffer bezeichne, das ja gewissermaßen als ein Reinigungsmittel betrachtet werden könnte. Dann hieße *lustrum condere* 'das Reinigungsoffer zu Ende führen', wobei eine recht unnatürliche Weiterbildung der oben angeführten Redewendungen angenommen werden müßte. Aber auch damit wird der Sinn nicht besser, denn man verstünde nicht, warum das 'zu Ende führen' betont wird. Dazu kommen die Worte *lustrum condidit et taurum immolavit*, die der jüngere Scipio von der Amtstätigkeit eines Censors gebrauchte (Cic. de or. II 268): sie zeigen, daß *lustrum condere* nicht auf die Opferhandlung bezogen werden kann.

³ A. a. O. S. 204 (117). Vgl. Wünsch, Festschrift zur Jahrhundertfeier der Univers. Breslau S. 26, 1.

wortet diese Annahme. *Fulgur condere* nannte man den Akt, mit dem der Blitz bestattet wurde, indem man über der Stelle, wo er in die Erde gefahren war, eine zylindrische Mündung, ein Puteal, errichtete,¹ und *ancilia condere* sagte man vom Bergen der heiligen Schilde in der Regia.² *Lustrum condere* bedeutet also aller Wahrscheinlichkeit nach das Bergen oder Vergraben des Reinigungsmittels, oder besser des Spüllichts. Primitive Anschauung macht zwischen Materiellem und Immateriellem keinen Unterschied. Immaterieller Unsegen wird durch einen materiellen Reinigungsakt entfernt. Das Reinigungsmittel ist nicht nur durch den materiellen Schmutz zum Kehricht geworden, sondern an ihm haftet auch die immaterielle Befleckung, die es fortschafft. Es ist also, weil von ihm eine Ansteckungsgefahr ausgeht, in hohem Maße gefährlich³ und muß deshalb weggeworfen oder vergraben werden. Von den Griechen ist dies Verfahren bekannt, sie warfen ihre *καθάρματα* besonders gerne auf die unheimlichen Kreuzwege.⁴ Für die Römer darf aus der Formel *lustrum condere* auf einen gleichen Akt geschlossen werden.

Dies lehrt die Sprache. Ist von hier aus eine Lösung des oben gestellten Problems möglich?

3

Zunächst scheinen sich die Schwierigkeiten zu verdoppeln. Das, was wir vom Hergang der Lustration wissen, bietet nicht den geringsten Anhalt für ein Bergen des Lustrum. Usener (a. a. O.) meinte, die Opfertiere seien vergraben worden. Damit kämen wir auf die schon oben abgelehnte Möglichkeit zurück, daß die Suovetaurilia ein Sündenbockopfer darstellten. In diesem Falle wäre die Bestattung der unheilbeladenen Tiere ganz folge-

¹ S. Thea. 1. l. IV 152, 42; Lucan I 606 f. Vgl. auch Sil. 16, 126 *portentaque vestra secundi condite, caelicolae.*

² Vgl. Suet. Otho 8, 3.

³ S. Petron 134 *quae striges comederunt nervos tuos, aut quod purgamentum nocte calcasti in trivio aut cadaver?*

⁴ S. Schoemann-Lipsius, Griech. Alt II⁴ 376, 1.

richtig. Jedoch abgesehen von den bereits vorgebrachten Bedenken wäre es dann in hohem Maße auffallend, daß wir nichts von dieser Bestattung hören, ganz zu schweigen von der Ungeheuerlichkeit, daß solch ein Opfer als Gabe an Mars aufgefaßt worden sein sollte, wie es tatsächlich aufgefaßt wurde.¹

Die Lösung der Frage scheint in einer anderen Richtung zu liegen. Die Lustration, wie wir sie kennen, ist ein apotropäischer Ritus, ihr Name und die Formel *lustrum condere* weisen auf eine kathartische Begehung. Daraus folgt, daß es wahrscheinlich eine Zeit gegeben hat, in der die Lustration aus einem doppelten Akte bestand, einem kathartischen und einem apotropäischen. Eine Analogie bieten die Palilien, an denen zuerst die Schafställe mit Wasser aufgewaschen und ausgekehrt, dann Zweige und Kränze an die Stalltüren geheftet wurden.² Der erste Teil dieser Zeremonie ist kathartisch, der zweite apotropäisch. Zuerst erfolgt die Beseitigung vorhandenen Unsegens, dann die Sicherung gegen den in Zukunft drohenden.³ Vielleicht darf auch noch in den Worten des Livius (III 18, 10) *Capitolium purgatum atque lustratum* ein solch doppelseitiger Ritus erkannt werden.

Eine kathartische Begehung und ein Bergen des *lustrum* läßt sich für die vorrömische Farm noch von einer anderen Seite her erschließen. Der 15. Juni hat im römischen Kalender die Note *Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as)*. Die Tage vorher sind *dies nefasti*,⁴ von unheimlichem Charakter: man feiert keine Hochzeit; die Flaminica Dialis darf weder ihr kurz geschorenes Haar kämmen, noch sich die Nägel schneiden oder bei ihrem Manne schlafen.⁵ Der Grund davon ist, daß der Tempel der Vesta ge-

¹ Vgl. z. B. Cato de agr. 141, 3.

² Ov. fa. IV 736 ff.

³ Vgl. auch den mazedonischen Ritus bei Liv. 40, 6, wo das Hindurchgehen des Heeres zwischen den Hundehälften kathartische, die *decursio* und der Scheinkampf höchstwahrscheinlich apotropäische Bedeutung haben.

⁴ Die enge Verwandtschaft der *dies nefasti* und ihrer älteren Brüder, der *dies religiosi*, ist in diesem Falle besonders gut zu erkennen.

⁵ Ov. fa. VI 227 ff.

reinigt wird und offen steht, und da mit Unrat Unheil verknüpft ist, so tritt eine Beseitigung der Gefahr erst dann ein, wenn der Unrat geborgen ist: *quando stercus delatum fas*. Der Kehrrieh des Vestatempels wurde auf halber Höhe des Clivus Capitolinus in einem Seitengäßchen fortgeworfen und der Ort — so weit ging man in der Vorsicht — mit einer Tür geschlossen.¹ Nichts kann passender mit den Worten *lustrum condere* bezeichnet werden.

Der staatliche Vestadienst stammt aus dem Privatkult. Die Reinigung des Vestatempels und die damit verbundenen Vorstellungen müssen ihr Vorbild in dem häuslichen Leben der alten Farmer gehabt haben. Ein *lustrum condere*, wie am 15. Juni auf dem Kapitol, muß es in uralter Zeit auch auf dem Bauernhofe der römischen Vorfahren gegeben haben. Mir scheint, die Dinge schließen sich zusammen. Die alte Farm der vorrömischen Urzeit beging, wenn unsere Betrachtung richtig ist, einen Ritus, der aus zwei Teilen bestand: zunächst erfolgte eine Reinigung des Hauses, die ihren Abschluß darin fand, daß der unheilvolle Kehrrieh an abgelegenen Orte verborgen oder vergraben wurde; dann zog man in feierlicher Prozession, noch ohne ein Opfer darzubringen, um das Grundstück, damit durch den magischen Kreis aller von außen drohende Unsegen ferngehalten würde.

Als der entscheidende Moment dieser Begehungen, an dem alle gewissermaßen aufatmeten, weil die vorhandene Ansteckungsgefahr beseitigt war, erschien das Bergen des Kehrriehs, und so kann man es verstehen, daß die Formel *lustrum condidit a potiori* für die Gesamtheit der vollzogenen Riten gebraucht wurde und

¹ Vgl. besonders Fest. p. 344, 13 *stercus ex aede Vestae XVII Kal. Jul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta stercoraria. tantae sanctitatis maiores nostri esse iudicaverunt*. Nach Ov. fa. VI 713 werden die *purgamina Vestae* in den Tiber geworfen (vgl. Wünsch, Festschr. zur Jahrhundertfeier der Univ. Breslau S. 26). Ob das eine Änderung des Verfahrens ist, oder ob man die auf dem Kapitol angesammelten Massen periodisch in den Tiber abführte (s. Wissova, Rel. u. K. d. R.² S. 160), wird nicht leicht entschieden werden können.

daß man weiterhin die ganze Feier kurz mit dem Worte *lustrum* bezeichnete. Dann trat der kathartische Teil der Zeremonien in den Hintergrund,¹ wahrscheinlich mit dem Aufkommen der Göttervorstellungen und der Einführung von Opfern, in unserem Falle der Suovetaurilien. Jetzt, da man von dem Gotte das Heil erbat, hatten die alten Riten keinen Sinn mehr. Der apotropäische Umgang freilich lebte fort in der Umföhrung der Opfertiere vor dem Opfer, jedoch ohne daß man sich seiner Bedeutung bewußt blieb; das alte rituelle Reinemachen hingegen wurde im häuslichen Leben vergessen und hielt sich nur noch im Staatskulte der Vesta.

Schließlich brauchte man das Wort *lustrum* von der Opferprozession der Suovetaurilia und verstand unter *lustrum condere*, *lustrum facere*, *lustrum mittere*, *lustrare* das Ausüben eben dieser religiösen Handlung. Ja, es mußte dahin kommen, daß der apotropäische Umgang im Anschluß an den Sprachgebrauch allmählich als ein kathartischer Akt betrachtet wurde.²

¹ Eine bemerkenswerte Analogie aus russischem Gebiete findet man Arch. f. Religionswiss. IX 1906, 452 f. Ich hebe hier nur die wesentlichen Punkte heraus. Um den 'Kuhtod' aus dem Dorf zu vertreiben, rennt eine Frau mit einem schwarzen Hahn von einem Ende des Dorfs zum anderen, indem sie unterwegs zu jedem Haus läuft; die übrigen Frauen laufen ihr nach und schreien: „Geh unter, du schwarze Krankheit“. Dann wird der Hahn verbrannt. Hierauf erfolgt eine dreimalige Umpflügung des Dorfes, wobei ein Heiligenbild vorangetragen wird (S. 453). Also deutlich ein kathartischer und ein apotropäischer Ritus. Andererseits umpflügte man ein Dorf, um den Kuhtod oder — in neuerer Zeit — die Cholera auszutreiben (S. 452): d. h. der kathartische Ritus fiel weg und dem apotropäischen wurde ein kathartischer Sinn untergeschoben.

² Vgl. z. B. Lucan I 593 von den beim Amburbium amtierenden Pontifices *festo purgantes moenia lustris*.

Zusatznote. Zu S. 129 Z. 10 ff. ist hinzuzufügen, daß Columella XI 3,64 und Plinius h. n. 28,78 griechische Quellen zitieren: Col. den 'Demokrit' (vgl. Col. X 358 *Dardaniae . . artes*), Plin. den Metrodor von Skepsis.

Die Entwicklung des Terminus Kultes

Von Ernst Samter in Berlin

Als ich vor zehn Jahren in der Berliner Philologischen Wochenschrift (1902 Sp. 905 ff.) über Wissowas Religion und Kultus der Römer berichtete, hatte ich am Schluß Bedenken gegen seine Auffassung des Terminus erhoben, nach der dieser Gott ursprünglich kein selbständiges Wesen, sondern ein Beiname des Juppiter war. Gründe für meine abweichende Ansicht hatte ich dort nicht angegeben, sondern nur versprochen, an anderer Stelle die Entwicklung des Terminus Kultes ausführlicher zu erörtern. Einen kurz darauf entworfenen kleinen Aufsatz über dies Thema hatte ich dann *in nonum annum* liegen lassen, und erst vor kurzem war ich auf die freundliche Mahnung des Herausgebers dieser Zeitschrift daran gegangen, ihn druckfertig zu machen.

Als ich damit fast zum Abschluß gekommen war, erhielt ich die eben erschienene zweite Auflage der 'Religion der Römer', und ich ersah daraus, daß Wissowa seine Ansicht über den Terminus geändert hat. Er erklärt es jetzt mit Recht für zweifellos, daß der Grenzstein selber ursprünglich ebenso einen fetischistischen Gottesdienst genoß wie der Herd oder die Tür und daß bei dem Feste der Terminalien das Opfer dem Grenzstein selber dargebracht wurde. Zu meiner großen Freude brauchen sich daher nun meine Ausführungen in der Hauptsache nicht mehr gegen den Meister der römischen Religionswissenschaft zu wenden, von dem ich hierbei nur noch in einigen Kleinigkeiten abweiche, vielmehr hoffe ich, seine jetzige Anschauung wird durch meine Darlegungen noch etwas fester gestützt werden.

Auch schon Marquardt hatte übrigens Terminus als Juppiter Terminus erklärt¹, zu der gleichen Ansicht neigte Fowler², und neuerdings hat Carter den Terminus kult aus dem Juppiterkulte hergeleitet, er erklärt, von einem wirklichen Gotte Terminus höre man vor der Kaiserzeit absolut nichts und der Grenzstein in der *cella* des Juppiter sei einfach ein Attribut des Juppiter O. M., der Ausdruck seiner Gewalt über die *Limitatio*.³

Die wichtigste Stelle ist die Schilderung, die Siculus Flaccus von den Opferzeremonien beim Setzen der Grenzsteine gibt. Grom. vet. ed. Lachmann I p. 141: *cum (antiqui) terminos disponerent, ipsos quidem lapides in solidam terram rectos conlocabant, proxime ea loca, in quibus fossis factis defixuri eos erant, et unguenta vela minibusque et coronis eos coronabant. in fossis autem, in quibus eos posituri erant, sacrificio facto hostiaque immolata atque incensa facibus ardentibus in fossa cooperti⁴ sanguinem instillabant eoque turu et fruges iactabant. favos quoque et vinum aliaque, quibus consuetudo est Terminis⁵ sacrum fieri, in fossis adiciebant. Consumptisque igne omnibus dapibus super calentes reliquias lapides collocabant.*

Beim Setzen eines Grenzsteins wurde hiernach eine Grube gegraben. In diese goß man das Blut des geschlachteten Opfertiers hinab; man schüttete Weihrauch, Feldfrüchte, Honig, Wein hinunter. Alles Hineingeworfene wurde in der Grube verbrannt; dann stellte man auf die noch heiße Asche den Grenzstein, der

¹ Marquardt, Röm. Staatsverwaltung III², 23.

² Fowler, The Roman festivals of the period of the republic p. 326. Fowler fügt freilich trotzdem hinzu, daß Juppiter und Terminus bis zum Jahre 76 getrennt blieben. Vgl. unten S. 144, Anm. 1.

³ Carter, Die Etrusker und die römische Religion, Röm. Mitt. 1910, S. 84. Vgl. auch die frühere Darlegung Carters, De deorum Romanorum cognominibus quaest. selectae (Lips. 1898) p. 14 f.

⁴ Lachmann vermutet *cooperta*; *cooperti* ist aber jedenfalls richtig überliefert, in der Bedeutung von *velati*, d. h. das Opfer wurde *ritu Romano* (s. Wissowa a. a. O.² S. 396. 417) vollzogen.

⁵ *Terminis* bietet die Überlieferung, nicht, wie Lachmann in den Text setzte, *Termini*.

schon vorher gesalbt und mit Binden und Kränzen geschmückt wurde. Das Ausschlaggebende ist hier die Tatsache, daß das Opfer beim Setzen eines Grenzsteins in eine Grube gelegt wird. Hätte der Grenzstein von Anfang an unter Juppiters Schutz gestanden, so würde man diesem Gotte auch bei der Setzung des Grenzzeichens opfern. Juppiter aber ist ein Himmels-gott. Daß man für einen Himmels-gott die Opfergabe nicht unter die Erde bringt, ist an sich selbstverständlich und auch für den römischen Kult ausdrücklich bezeugt, nur dem Kulte unterirdischer Mächte dienen Opfergruben.¹ Der Kult an den Grenzsteinen kann also nichts mit dem Juppiterkulte zu tun haben. Nicht dem Himmels-gotte, sondern unterirdischen Gottheiten wird das Opfer beim Setzen des Grenzsteins gebracht, und ihnen gilt dann natürlich überhaupt der Kult, der dort regelmäßig geübt wird, also auch das Terminalienfest. Welcher Art diese unterirdischen Mächte sind, darüber läßt sich mit Sicherheit nichts feststellen, aber, wie mir scheint, liegt wohl die Annahme nahe, daß es die in der Tiefe der Erde hausenden Schutzgötter der Äcker sind, die man beim Setzen des Grenzsteins veranlassen will, auch die Grenzen des Ackers zu schützen: sie nehmen nun den Grenzstein zum Sitze und werden mit seinem Namen bezeichnet.² Danach gibt es

¹ Paul. p. 29: *Altaria ab altitudine dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant; diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra.* Lact. Plac. ad Stat. Theb. IV, 459: *Tria sunt in sacrificiis loca, per quae piationem facimus. Scrobiculo facto inferis terrestribus supra terram sacrificamus, caelestibus extractis focus.* Interpol. Serv. Aen. III, 134: *quidam aras superiorum deorum volunt esse, medioximorum, i. e. marinorum, focos, inferorum vero mundos:* Vgl. die Schilderung des *mundus* bei Ovid, fast. IV, 821: *Fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima.*

² Vgl. auch de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen S. 7: „Der Bauer nahm einen Stein oder Klotz, den er aus irgendwelchem Grund für die Wohnung eines Geistes hielt, und stellte ihn auf zum Schutze seines Ackers; oder er führte durch gewisse Zeremonien einen Geist in einen beliebigen, von ihm in den Boden seines Ackers halb eingegrabenen Stein hinein.“ — Daß der Stein als Wohnsitz einer Gottheit angesehen wurde, betont auch Fowler, *The Roman festivals of the period*

natürlich nicht einen Terminus, sondern viele — so viele wie es Grenzsteine gibt.

Daß das Terminalienfest einer Mehrzahl von Grenzgottheiten gilt, wird bestätigt durch den Bericht des Dionys von Halikarnaß¹. Dionys sagt zwar am Beginne, daß Numa die Grenzsteine dem *Ζεύς ὄριος*, d. h. dem Juppiter Terminus oder Terminalis, geweiht habe. Aber diese Angabe wird widerlegt durch das, was er selbst weiterhin mitteilt. Bei der Schilderung des Rituals der Terminalien — und nur dies kann für uns maßgebend sein — sagt er nämlich nicht etwa, wie man nach dem Eingange erwarten müßte, daß man an diesem Feste dem Juppiter geopfert habe, sondern er erzählt, daß man den Grenzsteinen das Opfer darbringe und diese für Götter halte², und er bezeichnet vorher ganz ausdrücklich die Terminalien als ein Fest der *ὄριοι θεοί*, der Grenzgötter.

Wissowa sieht in der letzten Bemerkung einen Widerspruch zu dem, was Dionys im folgenden sagt³, meines Erachtens nicht mit Recht. Denn wenn Dionys sagt, man halte die Grenzsteine (*ter-*
of the republic p. 326, aber er neigt zu der Annahme, daß Juppiter diese Gottheit war.

¹ Dionys. II, 74: *κελεύσας γὰρ ἐκάστῳ περιγράψαι τὴν ἑαυτοῦ κτήσιν καὶ στήσαι λίθους ἐπὶ τοῖς ὄροις ἱεροῦς ἀπέδειξεν ὄριον Διὸς τοὺς λίθους καὶ θυσίας ἔταξεν αὐτοῖς ἐπιτελεῖν ἅπαντας ἡμέρη τακτῆ καθ' ἕναστος ἐνιαυτὸν ἐπὶ τὸν τόπον συνερχομένους, ἑορτὴν ἐν τοῖς πάνυ τιμίαν τὴν τῶν ὄριων θεῶν καταστησάμενος . . . εἰ δέ τις ἀφανίσσειεν ἢ μεταθείη τοὺς ὄρους ἱερὸν ἐνομοθέτησεν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸν τούτων τι διαπραξάμενον . . . τοῦτο δ' οὐκ ἐπὶ τῶν ἰδιωτικῶν κατεστήσατο μόνον κτήσεων τὸ δίκαιον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων, ὄροις κἀκείνας περιλαβῶν, ἵνα καὶ τὴν Ῥωμαίων γῆν ἀπὸ τῆς ἀστυγέιτονος ὄριοι διαιρῶσι θεοὶ καὶ τὴν κοινὴν ἀπὸ τῆς ἰδίας. τοῦτο μέγχι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων φυλάττουσι Ῥωμαῖοι μνημεῖα τῆς ὀσίας αὐτῆς ἔνεκα. θεοὺς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὁσέτη τῶν μὲν ἐμψύχων οὐδὲν (οὐ γὰρ ὄσιον αἰμάττειν τοὺς λίθους), πελάγους δὲ δημοτρίους καὶ ἄλλας τινὰς καρπῶν ἀπαρχάς.*

² Vgl. Plut. Num. 16: *ὁ δὲ Τέρμων ὄρος ἂν τις εἴη καὶ θύουσιν αὐτῷ δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ κατὰ τοὺς τῶν ἀγοῶν περιορισμούς.*

³ Wissowa, Religion und Kultus der Römer², S. 137, 2: „Dionys. Hal. a. a. O. § 4: *θεοὺς τε γὰρ ἡγοῦνται τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὁσέτη; daneben allerdings § 2: ἑορτὴν . . . τῶν ὄριων θεῶν.*“

mini) für Götter, so kann er sie eben auch als Grenzgötter bezeichnen: der Unterschied zwischen *τέρμονες* und *ὄριοι θεοί* ist nur derselbe wie der, daß wir *termini* und *Termini* schreiben, was im Grunde keine sachliche Differenz ist.

Dionys bestätigt uns also das, was sich aus dem Berichte des Siculus Flaccus ergab, daß der Terminus kult ursprünglich nichts mit dem Juppiter kult zu tun hatte, daß die Terminalien ein Fest der vielen in den Grenzsteinen wohnenden Gottheiten war. Aber in demselben Kapitel erwähnt Dionys, derjenige, der einen Grenzstein verrückte, sei nach Numas Anordnung *ἱερὸς τοῦ θεοῦ*. Das *τοῦ θεοῦ* ist hier etwas merkwürdig, denn zunächst vorher war der Pluralis *ὄριοι θεοί* gebraucht. Da sich der Sing. *τοῦ θεοῦ* darauf nicht beziehen kann, muß der weiter vorher genannte Zeus *ὄριος* gemeint sein, es ergäbe sich also doch wieder ein Zusammenhang zwischen Juppiter und dem Grenzsteinkult. Wissowa¹ meint, die alte Bestimmung, wonach, wer den Grenzstein auspflügt, selbst samt dem Ochsesgespann *sacer* sein sollte, sei in historischer Zeit jedenfalls dahin verstanden worden, daß der Frevler *Jovi sacer* wurde. Daß Dionys oder seine Quelle diese Auffassung gehabt, ergibt sich natürlich aus den Worten des Schriftstellers. Daß aber tatsächlich überhaupt in historischer Zeit derjenige, der den Grenzstein verrückte, dem Juppiter verfallen war, wird sich schwerlich erweisen lassen. Denn da, wie wir sahen, Dionys' Angabe, daß die Grenzsteine dem Zeus *ὄριος* heilig seien, mit seiner eigenen weiteren Mitteilung über die Terminalien im Widerspruch steht, so scheint mir auch die Bemerkung über die Strafe des Grenzsteinfrevlers kein einwandfreies Zeugnis. Ein weiteres Zeugnis aber dafür, daß derjenige, der den Grenzstein verrückte, *Jovi sacer* war, existiert nicht. Denn Paulus sagt nur, daß der Verbrecher *sacer* war, nicht aber, daß er dem Juppiter verfallen war.² Einer bestimmten Gottheit wird

¹ 2. Aufl., S. 138. ² Paul. p. 368, 3: *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse.*

der Schuldige allerdings immer geweiht,¹ es muß also auch bei Paulus eine bestimmte Gottheit gemeint sein. Daß aber Jupiter zu ergänzen sei, ist ganz unsicher. Viel wahrscheinlicher ist es wohl, daß der Frevler der Gottheit *sacer* war, die in der Notiz selbst genannt ist, d. h. dem Terminus selbst (oder, besser gesagt, demjenigen Terminus), gegen den er sich vergangen hatte.² Das ist um so weniger unwahrscheinlich, als, wie sich vorher ergab, die Termini zu den unterirdischen Mächten gehören, unterirdischen Gottheiten aber am häufigsten Verbrecher geweiht wurden.³

Wie aber erklärt sich der „Juppiter Terminus“ und welche Bewandnis hat es mit der Terminusverehrung auf dem Kapitol? Nach der Überlieferung bestand eine Kultstätte des Terminus dort schon vor der Erbauung des Jupitertempels und blieb auch nach dieser noch erhalten. Wissowa⁴ meint, der wahre Sachverhalt sei der, daß sozusagen ein staatlicher Vertreter aller Grenzsteine, der sich zu den zahllosen *termini* der Grundstücke ebenso verhalte wie die *Vesta publica populi Romani* zu den Herdstellen der einzelnen Häuser, dem Jupiter als dem Schützer von Recht und Treue unterstellt worden sei. Wäre das richtig, so könnte man von einem wirklichen Terminusheiligtum auf dem Kapitol nicht sprechen, ich sehe aber gar keinen Grund, die unzweideutigen Zeugnisse über das *fanum* des Terminus auf

¹ Mommsen, Röm. Strafrecht S. 903.

² Bestätigt würde diese Auffassung vielleicht auch durch die von Wissowa (2. Aufl., S. 133, 3) angeführte Inschrift (Buecheler, *car. epigr.* nr. 269), in welcher der Terminus selbst dem ihn beschädigenden Hirten droht, daß er durch sein eigenes Gefährt zu Tode geschleift werden solle. Doch wage ich es nicht, dies Gedicht als Zeugnis zu verwenden, weil der Name Terminus hier auf Ergänzung beruht. — Wissowa fügt in der eben angeführten Anmerkung dem Hinweis auf Dionys. II, 74 noch hinzu: „vgl. auch Ovid. *fast.* II, 676“: der Sinn dieser Stelle ist doch aber nur, Terminus sei — bei der Gründung des kapitolinischen Jupitertempels — dem Jupiter nicht gewichen, um so weniger dürfe er *vicino roganti* weichen; für die Frage, wem der Verrücker des Grenzsteins *sacer* sei, kommen diese Verse also nicht in Betracht.

³ Dionys. II, 10.

⁴ 2. Aufl., S. 137.

dem Kapitol in Zweifel zu ziehen.¹ Wissowa hat sehr mit Recht die Analogie der *Vesta publica* herangezogen, man kann als eine zweite Analogie den Janusbogen auf dem Forum betrachten, „der aus der Unzahl von *iani* ebenso hervorragt wie z. B. der Herd der römischen Gemeinde aus der ungezählten Menge privater Feuerstellen.“² Aber diese Analogie trifft nur zu, wenn man in Übereinstimmung mit der Überlieferung eine wirkliche Kultstätte des Terminus auf dem Kapitol annimmt. Ebenso wie man den im Herde und im Torbogen waltenden Gottheiten einen eigenen Staatskult gewidmet hat, ebenso hat man auch von den zahlreichen Grenzsteinen einen für den Staatskult herausgegriffen. Da der Juppiterkult auf dem Kapitol erst unter etruskischem Einfluß entstanden scheint³, also keinesweg der ältesten römischen Religion angehört, die Verehrung der Grenzsteine dagegen sicher uralt ist, so ist es durchaus nicht merkwürdig, daß eine Kultstätte eines Terminus vor der Erbauung des Jupitertempels auf dem Kapitol existiert hat. Es muß natürlich ein wirklicher Grenzstein gewesen sein, vielleicht, wie Fowler⁴ vermutet, der Grenzstein zwischen der palatinischen Stadt und dem Quirinal. Da einen Grenzstein von seinem Platze zu nehmen schweren Fluch auf den Täter lud, so durfte auch der kapitolische Terminus nicht von der Stelle genommen werden und wurde deshalb in den Jupitertempel hineinbezogen. Wie nun erst infolge des Staatskultes eines Torbogens (des Doppeltors am Forum) aus den vielen Türgöttern der eine Janus, infolge des Kults am Staatsherde aus den vielen Herdgöttinnen die eine Göttin *Vesta* entstand, so ist wohl infolge des Staatskults im kapitolinischen Terminusfanum aus den vielen einzelnen Grenzgöttern der eine Gott *Terminus* erwachsen.⁵ Weil aber seine Kultstätte aus

¹ Dionys. III, 69. Cato b. Fest. p. 162. Liv. I, 55, s.

² Wissowa, Religion und Kultus der Römer², S. 108.

³ Wissowa², S. 40 ff.

⁴ a. a. O. p. 326.

⁵ Ähnlich ist aus den *Junones* der einzelnen Frauen die große Göttin *Juno* entstanden, wie jetzt auch Wissowa (S. 183) annimmt. Wenn Wissowa S. 26 meint, daß einzelne Gottheiten die Fähigkeit haben, sich

äußeren Gründen mit der des Juppiter verbunden war, kam man später auf den Gedanken, beide Gottheiten in innere Verbindung zu setzen und Terminus für eine Funktion des Juppiter zu erklären. Wann dies geschehen ist, läßt sich nicht feststellen.¹ Viel verbreitet ist aber die Vorstellung von einem Juppiter Terminus jedenfalls nicht gewesen. Denn während die Termini und der Terminus oft genug erwähnt werden,² wird der Juppiter Terminus nur in einer Inschrift³ aus der Zeit der Antonine⁴ genannt, in der Literatur aber ist von ihm außer in der oben besprochenen Stelle des Dionysius überhaupt nirgends die Rede.

ins Ungezählte zu vervielfältigen, so glaube ich, daß man häufiger von einer Zusammenfassung als von einer Vervielfältigung sprechen kann. Ein verwandter Vorgang ist es, wenn Namen von griechischen „Sondergöttern“ zu Beinamen von „großen“ Gottheiten werden, d. h. eben eine Anzahl von Göttern zu einer Gottheit zusammengefaßt werden. Vgl. Usener, Götternamen.

¹ Aust (in Roschers Lex. II 668) und Fowler a. a. O. nahmen an, daß Juppiter Terminus zuerst auf Münzen Varros vorkomme, die dieser als Proquästor des Pompejus im Jahre 76 (nach anderer Annahme 49) schlug. Es steht aber durchaus nicht fest, daß der inschriftlich nicht bezeichnete Kopf auf diesen Münzen (Pabelon, monnaies de la rép. Rom. II, 486) wirklich Juppiter Terminus vorstellt.

² Außer den schon erwähnten Stellen vgl. noch Plut. qu. R. 16. Dionys. III, 69, 5. Cato b. Fest. p. 162 b, s2. Varro d. l. L. V, 74. Serv. Aen. IX, 446. Liv. V, 54, 7. Flor. I, 7, 8. C. I. L. III, 8371. XI, 956. 4643.

³ C. I. L. XI, 351. Abbildung der Herme, auf der die Inschrift steht: *Annali dell' ist.* 1847, Tf. S. ⁴ Borghesi, *œuvres* III, 298.

Der Zaddik

Von S. A. Horodezky in Bern

Das Golus-Judentum besitzt zwei Typen frommer Männer, welche sich wesentlich voneinander unterscheiden. Es sind der „Talmid Chacham“ (der Talmudgelehrte) und der „Zaddik“ (zumeist Wundermann). Ersterer zeichnet sich durch hervorragende Kenntnis der Bibel sowie der überlieferten Lehre aus. Er beobachtet sehr genau alle Gebote und gesetzlichen Vorschriften. Der Zaddik ist über alle diese Dinge erhaben. Bei ihm bleibt es sich gleich, ob er thorakundig ist oder nicht. Er repräsentiert selbst die Thora. Es fällt ebensowenig in die Wagschale, ob er genau die Gebote befolgt oder auch nicht, weil er selbst die Gesetze und Gebote vorstellt. Den Talmudgelehrten kann man zu jeder Zeit beobachten, seine Aufführung und seine ganze Handlungsweise beurteilen, weil sie allen zugänglich ist. Der Zaddik ist aber stets geheimnisvoll, immer in Dunkel gehüllt und wundererregend. Man kann ihn nie wirklich erkennen, wenn er auch unter uns wandelt und scheinbar offenkundig alles tut. Es ist uns nicht möglich, ihn gehörig zu durchschauen. Der Talmudgelehrte unterliegt auch menschlichen Irrtümern, weil er, obgleich ein großer Mensch, doch eben nur ein Mensch ist. Der Zaddik irrt nie. Er kann es nie tun, weil er die personifizierte Vollkommenheit ist. Er ist überhaupt kein Mensch im gewöhnlichen Sinn, er ist ganz durchgeistigt. Er ist ein Teil von Gott, und zwar der Geist Gottes.

I

Die biblische Lehre kennt keinen ausgeprägten Personenkultus. Der hervorragende Mensch wird in keiner Weise ausgezeichnet, weil die Bibel die absolute Vollkommenheit des

Menschen nicht zugibt. Sie nimmt eher ausdrücklich an, daß „der Mensch nicht ein vollkommen frommer auf der Erde sein kann, der Gutes tun kann, ohne dabei eine Sünde zu begehen“¹; sie findet selbst den Patriarchen Jakob unvollkommen², selbst Mose und Ahron³, auch David und Salomo.⁴ Die Bibel will keineswegs die Fehler jener Menschen, welche als die Großen des Volkes gelten, verheimlichen. Sie zählt sie alle ausführlich auf, um zu zeigen, daß selbst jene großen Männer wissentlich oder unwissentlich sich irren konnten. Nur in die ferne Zukunft, in „die späteren Tage“ schaut die Bibel ganz anders. Dann, in jenen hohen Tagen, da „die Erde mit Wissen überfüllt sein wird, wie das Meer von Wasser bedeckt“, werde ein Mann kommen, der einzig in seiner Art, der die absolute Vollkommenheit sein soll.

Im Buche Jesaia ist zuerst auf die Riesengestalt hingewiesen, welche am „Ende der Tage“ zum Vorschein kommen wird. „Der Geist Jahwes wird sich auf ihn niederlassen: der Geist der Weisheit und des Verstandes; der Geist des Rates und der Kraft; der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahwes.“⁵ Er wird der gerechte und treue Weltenrichter sein: „Über die Geringen mit Gerechtigkeit richten und über die Elenden des Landes in Geradheit urteilen. Und Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden sein.“⁶ Er wird die Frevler und Abtrünnigen nicht mit dem Schwerte und Spieß richten. Vielmehr werden Schwert und Spieß von der Oberfläche verschwinden: „Und sie werden ihre Schwerter zu Karsten umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern.“⁷ Sobald der Mann der Zukunft spricht, werden die Frevler gerichtet sein: er wird „die Gewalttätigen mit dem Stocke seines Mundes

¹ Koheleth 7, 20, vgl. Könige I, 8. 46.

² Genesis 27, 19—20. 30, 37—41. ³ Numeri 21, 12.

⁴ Samuel II, 11. 12. Könige I, 11, 3—6.

⁵ Jesaia 11, 2. Diese und die folgenden Verse sind nach Kautzachs Bibelübersetzung (Leipzig 1894) zitiert.

⁶ *ibid.* 4, 5.

⁷ *ibid.* 2, 4.

schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Gottlosen töten.“¹

Dieser Zukunftsmensch wird der Erlöser der Menschheit sein, der Erlöser jedes lebenden Wesens, der Messias der Welt. In seinen Tagen wird sich die Natur zum Guten ändern und überall Wunder sich ereignen: „Dann werden sich die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und die Zunge des Stummen wird jauchzen.“² „Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen und der Panther neben dem Böcklein lagern. Und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe sie leiten. Kuh und Bärin werden weiden und ihre Jungen nebeneinander lagern. Und der Löwe wird sich wie die Rinder von Stroh nähren. Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand auf das Auge der Natter legen.“³ „In der Wüste brechen Wasser hervor und Bäche in der Steppe. Und die Kimmung wird zum Teich und das durstige Land zu Wasserquellen.“⁴ „Das Licht des Mondes wird dem Licht der Sonne gleichen und das Licht der Sonne wird siebenfach sein, wie das Licht von sieben Tagen.“⁵

Im Buche Daniel (165 v. Chr.) taucht wiederum der Zukunftsmensch auf. Allein er bekommt, entsprechend dem damaligen hebräischen Zeitgeiste, eine mehr mystische Gestalt: „Da kam einer, der einem Menschen gleich, mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Hochbetagten und wurde vor ihn gebracht“⁶

II

In dem Maße, als sich die politische und soziale Lage der Juden verschlimmert hatte, änderte sich auch ihre Anschauung über den Zukunftsmann. Aus dem Mann der Zukunft überhaupt wurde nun ein nationaler Zukunftsmann. Aus dem Messias

¹ ibid. 11, 4.

² Jesaja 35, 5, 6, vgl. Jes. 28, 18.

³ ibid 11, 6—8.

⁴ ibid. 35, 6—8.

⁵ ibid. 30, 26.

⁶ Daniel 7, 13.

der Welt der Messias der Juden. Das Volk, welches so sehr von innen und außen zu leiden hatte, begann nun den Erlöser für sich allein zu erwarten, den Mann der Zukunft, welcher nur ihm, diesem bedrängten Volke, aus der inneren und äußeren Knechtschaft zur Freiheit verhelfen solle.

Die Juden verloren ihr Land und zogen in die Verbannung. Ihre Leiden nahmen mit jedem Tag zu. Da kam die Aggada, diese Erbfolgerin der Propheten, und machte aus dem Typus des Vollkommenen der „späten Tage“, jenem Ideale der Propheten, einen Gegenwartsgedanken, ohne dabei den Messiasgedanken für die Zukunft zu leugnen. Gleichsam als möchte die Aggada auf solche Weise dem armen Volke, das täglich den Zukunftsmann, den Messias erwartet, auch für die Gegenwart einen derartigen Typus schaffen, damit es leichter die Not trage und von Hoffnung gestärkt den furchtbaren Weg der Verbannung leichter wandle. Die Aggada schuf so die Vorstellung einer menschlichen Riesengestalt; aus ihr entwickelte sich der Zaddik.

Wir finden in der Bibel bereits die Bezeichnung Zaddik: da ist es ein frommer Mensch, der in der Lage ist, die anderen Menschen, selbst die Frevler, vor Tod und Vernichtung zu retten.¹ Doch war sein Einfluß und seine Kraft ziemlich beschränkt. Er konnte bloß eine Stadt oder zwei Städte beschützen, aber auch nicht allein, sondern im Verein mit anderen Zaddikim.² So besaß er nicht jene große Kraft, die notwendig war, um die ganze Welt zu erretten. Noa war nach der biblischen Überlieferung ein „aufrichtig frommer Zaddikmann“, und er vermochte dennoch nicht die Welt vor der Sintflut zu retten.³ Jetzt in der Aggada gelangte der Zaddik zum ersten Mal zu jener wirklichen Vollkommenheit und zu jenem unbeschränkten Einfluß, den die Propheten dem Zukunftsmenschen zuschreiben. In der Aggada sehen wir einen großmächtigen Zaddik, der alles ver-

¹ Genesis 18, 26—32.

² Ihrer zehn werden genannt Genesis 32.

³ *ibid.* 7. 8.

mag, sowohl im Himmel wie auf der Erde. „Für einen einzigen Zaddik besteht die Welt“ und „die Seele eines Zaddik wiegt auf die ganze Welt“.¹ Er ist „größer als die Dienstengel“, und wenn er nur wollte, „er könnte eine Welt erschaffen“.² Ja noch mehr: er beherrscht Gott: „Gott beschließt etwas und er hebt es auf“.³

Die Aggada weiß uns viele Wunderdinge von solchen Zaddikim zu erzählen, welche die unbeschränkte Macht hatten im Himmel und auf der Erde. Von R. Chanina b. Dosso (lebte im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung) erzählt die Aggada: „Jeden Tag ruft eine Stimme aus: Die ganze Welt wird nur des R. Chanina wegen ernährt, und mein Sohn Chanina begnügt sich mit einem Maß Johannisbrot von Freitag bis Freitag.“ Als die Not in seinem Hause immer mehr zunahm und seine Frau ihn durch Bitten dahin brachte, daß er für die Verbesserung seiner Lage zu Gott betete, obgleich er es ganz gegen seinen eigenen Willen tat, „da kam eine Hand zum Vorschein, die ihm einen goldenen Fuß zuwarf“.⁴ Einmal brachte seine Tochter irrtümlicherweise zum Gebrauch der Sabbatlichter statt Öl Essig nach Hause, und es war knapp vor dem Anzünden der Sabbatlichter, da sprach R. Chanina nur folgende Worte: „Wer Öl brennen läßt, möge auch Essig brennen lassen“. Da entzündete sich der Essig „und brannte den ganzen Sabbat hindurch, so daß er noch für die Habdala Licht gewährte“.⁵ R. Chanina rief Regen hervor und hielt ihn auf. Er ging einmal seines Weges und trug einen Korb mit Salz auf dem Kopfe. Da überraschte ihn ein Regen und R. Chanina sprach vor sich hin: „Herr der Welt, die ganze Welt ist behaglich und Chanina besorgt“, und der Regen hörte auf. Als er nach Hause kam, sprach er: „Herr der Welt, alle Leute sind be-

¹ Trakt Joma Babli 38b. Sanhedrin 103b.

² Sanhedrin 93a. 65b.

³ Moed katan 16b.

⁴ Taanit babli 24. 25.

⁵ ibid. 25. Habdala ist ein Gebet beim Ausgang des Sabbats.

sorgt und Chanina ist vergnügt“, da begann es wieder zu regnen.¹ Auch vom Vieh des R. Chanina erzählte die Aggada Wunder, die natürlich dem Einfluß ihres Herrn zugeschrieben wurden. Man klagte einst vor R. Chanina, daß seine Ziegen Schaden anrichteten, da antwortete er: „Wenn sie wirklich schaden, dann mögen sie von Bären verzehrt werden, so sie es aber nicht tun — dann möge jede am Abend einen Bären auf den Hörnern bringen.“ Am Abend brachte jede Ziege einen Bären auf den Hörnern.² Einst raubte man dem R. Chanina seinen Esel. Da wollte das Tier gar kein Futter zu sich nehmen, obwohl man ihm Stroh, Gerste und Wasser gab, weil es vom Raub nichts genießen wollte.³

Alle wußten, daß R. Chanina ein Zaddik war, der sich die Natur unterordnete und dessen Gebet im Himmel erhört wurde. Man kam stets zu ihm, damit er durch seine Wundertaten das Böse in Gutes verwandle. Einst richtete — wie die Aggada erzählt — eine wilde Schlange großen Schaden unter den Leuten an. Da sagte man es dem R. Chanina an. Dieser ließ sich die Höhle der wilden Schlange zeigen, und als man sie ihm zeigte, setzte er seine Ferse an ihre Öffnung. Da kam das Tier hervor und biß ihn in die Ferse, starb aber bald darauf.⁴ Man pflegte R. Chanina auch aufzusuchen, daß er für die Kranken um Barmherzigkeit bete, da betete er und sprach: „Der eine lebe und der andere sterbe.“⁵ Nicht nur die Menge, auch die Gelehrten seiner Zeit baten ihn, daß er sie in seinem Gebete bedenke.⁶

Von R. Simon b. Jochai und seinem Sohne R. Eleasar (zweites Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung) erzählt die Aggada, daß sie sich zwölf Jahre in einer Höhle aufhielten. Da geschah ein Wunder und „sie bekamen einen Johannisbrotbaum und eine Quelle“. Als sie dann die Höhle verließen, sahen sie, wie die

¹ Midrasch Kobeleth Rabba I. Abschn. ² Taanit babli 25.

³ Aboth de R. Nathan 8. Absch.

⁴ Midrasch Rabba Bereschith Abschn. 33. ⁵ ibid. Abschn. 34.

⁶ ibid.

Menschen pflügten und säten. Da sprach R. Simon b. Jochai: „Sie lassen das ewige Leben und widmen sich dem zeitlichen?“ Da verbrannte jede Stelle, auf die sie hinschauten. Aber eine Stimme rief ihnen zu: „Seid ihr dazu gekommen, um meine Welt zu zerstören, so gehet wieder in eure Höhle.“ Und sie verbrachten wieder zwölf Monate in der Höhle, bis sie eine Stimme von dort zurückrief.¹ R. Simon „heilte jede Stelle, an der R. Eleasar Wunden geschlagen hatte“.²

R. Simon sagte zu seinem Sohne: „Mein Sohn, die Welt hat an mir und dir genug.“³ Die Aggada erzählt noch von R. Simon b. Jochai, daß er gesagt hat: „Ich habe die besten Menschen gesehen, deren Zahl sehr gering ist. Wenn ihrer Tausend sind, so gehöre ich und mein Sohn zu ihnen. Wenn Hundert, so bin ich und mein Sohn unter ihnen. So es nur zwei sind, dann bin ich es und mein Sohn.“ Er sagte auch: „Wir würden die ganze Welt vom Gericht befreien, seit dem Tage, da ich zur Welt kam bis auf heute; und wenn mein Sohn Eleasar mit mir ist — selbst seit der Erschaffung der Welt.“⁴

Von seinem Sohne Eleasar erzählt die Sage, daß er vor seinem Tode verordnet hatte, man soll ihn nicht begraben, sondern seinen Körper in der Kammer lassen, in der er studiert hatte. Dort lag er viele Jahre, und die Leute kamen zu diesem Lebendigtoten, um sein Urteil in verschiedenen Fragen zu holen. „Sie stellten sich an die Tür und brachten ihren Streit vor, indem Kläger und Beklagter sprachen. Dann verkündete eine Stimme aus der Kammer: Der eine ist schuldig, der andere frei von Schuld.“⁵

Von R. Pinchas b. Jair (im zweiten Jahrhundert n. Chr.) erzählt die Aggada, daß „er nie eine fremde Brotkrume genossen hat“.⁶ Ihm gehorchte der Strom, dessen Wasser eintrocknete, damit R. Pinchas hindurchgehe, um das Gebot der Befreiung

¹ Tract. Sabbath 33.

² ibid.

³ Sabbath babli 34.

⁴ Sukka 45.

⁵ Baba Mezia 84.

⁶ Chulin 7.

von Gefangenen zu erfüllen.¹ Auf sein Gebet tauchte ein Engel und holte eine im Wasser ertrinkende Frau heraus.² Er bewirkte, daß sein Esel keine Gerste nahm, von welcher nicht der Zehnte abgegeben war.³ Dieser Esel wurde dann von den Weisen als Beispiel angeführt, indem sie sagten: „Waren die Früheren wie die Engel, dann sind wir wie die Menschen; waren jene wie die Menschen, dann sind wir wie die Esel, doch nicht wie der Esel des R. Pinchas b. Jair, sondern wie gewöhnliche Esel.“⁴

III

An die Stelle der Aggada trat dann die geistesverwandte Kabbala. Und auch in ihr behält der Zaddik den ersten Platz. Auch hier mißt man seiner Kraft und seinem Einfluß große Bedeutung bei. Der Zaddik steht unter allen Menschen Gott am nächsten.⁵ Der Zaddik kennt alle Geheimnisse Gottes und versteht es, „sich mit ihnen täglich zu verbinden“.⁶ Deshalb vermag er durch seinen Lebenswandel die ganze Welt zu erhellen.⁷ Gott ist auf ihn stolz und setzt ihn als Zierde auf seinen Kopf.⁸ Gott behütet den Zaddik und läßt ihn weder auf dieser noch auf jener Welt allein.⁹ Wenn ein Zaddik stirbt, kommen drei Dienstengel zusammen mit der Schechina, um seine Seele in Empfang zu nehmen.¹⁰ Auch „unser Vater Jakob“ geht der Seele des Zaddik entgegen¹¹, und dort in den höchsten Regionen ergötzt sich Gott stets an der Seele des Zaddik, welche ihm sehr lieb ist.¹² Dort oben gibt es auch eine besondere Halle, welche die Bezeichnung Zaddik führt.¹³

Die Kabbala hat viele solcher Zaddiktypen. Von ihnen will ich drei besonders markante und berühmte aufzählen.

¹ *ibid.* 6.

² Midrasch Debarim Rabba III. Abschn. ³ Chulin 6.

⁴ Sabbath babli 112b. Jerus. Demai I. ⁵ Sohar I 129b.

⁶ *ibid.* 130b. ⁷ *ibid.* 62b. ⁸ *ibid.* 84a.

⁹ *ibid.* 189a. II 256a. ¹⁰ *ibid.* 98a. ¹¹ *ebenda.*

¹² *ibid.* III 97. 213. ¹³ Sohar II 62a. 196b.

R. Abraham Abulafia (geboren 1240 in Spanien) erzählt von sich und seinem Studium der Kabbala folgendes: „Da kam über mich der Geist Gottes, und ich schrieb Bücher der Weisheit, unter ihnen auch Prophezeiungen, die wunderbar sind. Mein Geist lebte wieder auf. Der Geist Gottes kam über meinen Mund, und Heiligkeit wehte mich an. Ich sah viele wunderbare Erscheinungen durch Wunder.“¹ In seinen Büchern predigt er die Abtötung des bösen Triebes und Vernichtung aller leiblichen Gelüste. Nur durch Kasteiung und Fernhalten von weltlichen Vergnügungen bekommt man prophetische Begabung.² Abulafia befolgte alles genau, wie er es den anderen vorgeschrieben hatte. Er führte eine fromme Lebensweise mit Absonderung und Kasteiung und war aufrichtig überzeugt, daß er der erhoffte, von Gott erwählte Messias sei, der die Welt erlösen soll.³ So schreibt er an einer Stelle: „Der Herr der Welt erschien vor mir und enthüllte mir sein Geheimnis bis ans Ende der Verbannung, sowie den Beginn und die Zeit der Erlösung.“ Er opferte sich auch für diesen Glauben: als er im Alter von 40 Jahren nach Rom reiste, um den Papst Nikolaus dem jüdischen Glauben zuzuführen, kam er ins Gefängnis und verließ es erst nach einem Monate, da es ihm gelungen war, sich wahnsinnig zu stellen.⁴

Diego Pires (geboren um 1601) gehörte zu den Marannen aus Portugal; später, als er wieder zum Judentum zurückgekehrt war, führte er den Namen Salomo Molcho. Er vertiefte sich in die Kabbala und hatte Visionen über die Erlösung der Marannen sowie über die Zeichen des Messias. Er war der Meinung, daß ein Engel stets bei ihm sei, der ihm die Geheimnisse

¹ In seinem Buche *Ozar eden ganuz*, zitiert v. Jellinek in *Beth ha-Midrash* III.

² In seinen Werken *Or ha-Sechel*, *Chaje Olam* bei Jellinek *Philosophie und Kabbala* S. 40—43.

³ Grätz-Rabbinowitsch *Dibre jeme Israel* V, S. 184—185.

⁴ E. Ginzig *R. Abraham Abulafia im Haeschkol* V, S. 99.

der Thora verrate. Sowohl das Volk als auch bedeutende Gelehrte seiner Zeit lauschten gläubig seinen Worten und hielten ihn für einen sehr großen Mann, durch den der Geist Gottes sprach und der in die Zukunft sehen konnte. Er war auch bei Papst Klemens VII. und bei seinen Kardinälen sehr beliebt, die seinen Voraussagungen über Rom und Portugal Glauben schenkten. Er glaubte aufrichtig, daß er die Macht besitze, Israel zu erlösen. Um dem erhofften Messias ähnlich zu sein, den die Sage in zerrissenen Kleidern, krank und von Schmerzen gequält am „Tore der Stadt Rom“ stehen läßt,¹ legte auch Molcho, wie er selbst erzählt, „schmutzige, ölbefleckte Leineukleider an und ging einsam und betrübt wie ein sichtlich kranker Mann in der Stadt (Rom) einher, auf der Tiberbrücke, in der Nähe der päpstlichen Burg, wo sich die Armen und Kranken aufhielten, und verweilte unter ihnen 30 Tage wie ein von Gott geschlagener Mann.“²

R. Isak Lurja (geboren um 1634 in Jerusalem) war einer der bedeutendsten Kabbalisten und hat einen ungemein großen Einfluß ausgeübt. Es gibt eine kabbalistische Sage, daß der Prophet Elia gleich nach der Geburt des Lurja zu seinem Vater gekommen sei und ihm sagte, er möge mit der Beschneidung des Kindes warten, bis er (Elia) wiederkomme. Nach acht Tagen kam Elia, nahm das Kind auf seinen Schoß, und zwar so, daß der, welcher die Beschneidung vornahm, bloß den Vater des Kindes sah.³

Dieser Kabbalist war allwissend. Er war nicht wie die anderen Kabbalisten, welche bloß in der Thora und ihren Gesetzen Geheimnisse fanden. Vor ihm lag die ganze Welt mit allen Wesen als ein großes, wunderbares Geheimnis, und nur er wußte dieses große, tiefverhüllte Geheimnis. Überall sah er Seelen,

¹ Sanhedrin 95 a.

² Josef ha-Kohen *Dibre hajamim* II. Teil, vgl. Rabbinowitsch *Mozae Gola* S. 138—173.

³ Ch. Vital *Schibche ha-Ari* S. 1, Warschau 1849.

die in verschiedene lebende oder leblose Wesen gewandelt sind. Er behorchte das Rauschen des Wassers und der Bäume, den Gesang der Vögel und hörte überall die Stimmen von Seelen, welche um ihre Erlösung baten. Die ganze physische Welt verwandelte sich so für ihn in eine geistige, geheimnisvolle Welt, in eine „Welt von Seelen“. Und zwar kannte er das Geheimnis jener Seelen. Kaum sah er einen Menschen, so wußte er schon, welche Seele in ihn eingegangen war. Er kannte die Seelen von Adam und Eva, Abraham, Isak und Jakob, von Mose und Ahron, von den übrigen Großen des Volkes, ja er wußte sogar, welches seine eigene Seele war: die des Messias, des Sohnes Josefs.¹

IV

Die Aggada und die Kabbala schildern die Größe des Zaddik nur in großen Zügen. Der Chassidismus als Zweig der Kabbala gibt aber eine ganz ausführliche Darstellung davon, er weiß viel und erschöpfend von dem Zaddik zu erzählen.

„Der Heilige — gelobt sei Er — nimmt Licht von seinem Wesen, sät es in die Welt, und aus diesem Licht wächst dann der Zaddik für die Welt.“² So erklärt der Chassidismus den Zaddik als „Licht vom Wesen Gottes“. Der Zaddik ist ganz Licht, ganz durchgeistigt. Auch sein Körper, sein physischer Teil sind lauter Geist, ein durchgeistigter Leib. Er „verwandelt seinen Stoff in eine Form, welche aus Weisheit und Vernunft besteht, und er wird ganz Weisheit“.³ Alles, selbst das kleinste Atom, das, was noch so physisch ist, kann der Zaddik in Geist umwandeln. Für ihn gibt es überhaupt nichts Physisches. „Er kann Reinheit und Lauterkeit über alles, selbst über die niedrigste Stufe bringen.“⁴ Man sitzt vor dem Zaddik und spricht über die einfachsten Dinge, und er, der Zaddik, denkt dabei

¹ Ch. Vital *Sepher ha-Gilgulim Ende*, Zolkiew 1796.

² R. Chaim Ephraim *Degel machne Ephraim* Bereschith, Lemberg 1858.

³ a. a. O. ⁴ *ibid.* Beschalach. Likutim.

nach „und sieht in ihnen geistige, heilige Dinge“. „In allen physischen Dingen, mit denen der Zaddik sich beschäftigt, erfaßt er bloß den geistigen Inhalt, das Geheimnis vom göttlichen Anteil an demselben.“¹ Beim Zaddik gibt es keinen Unterschied zwischen Körper und Seele. Beide bilden zusammen eine große Seele, sie sind beide mit Gott eng verbunden, „der Körper des Zaddik ist mit seiner Seele verbunden, seine Seele mit den Sephiroth (dem kabbalistischen Zahlensystem) und die Sephiroth mit dem Unendlichen (En sof), welches aller Welten Seele bildet“.²

Der Zaddik und Gott sind eins. Er, „der an Gott eng angeschlossen ist, bildet mit ihm sozusagen eine Einheit“.³ Der Zaddik besitzt die Kraft, welche Gott hat, „nämlich Wunder zu tun am Himmel und auf der Erde“, einen „neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen“. Der Zaddik vermag ebenso wie Gott „Sünden zu vergeben“. Er „erteilt Leben für alle Welt“, er „verbindet die oberen Welten mit den unteren“, er ist „die Grundlage der Welt“, der „Kern der Welt“, die „Seele und das Herz der Welt“. Er ist Gott auf der Erde, der „Leiter der ganzen Welt“, der „Vertreter seiner Herrlichkeit“.⁴

Der Zaddik irrt sich nie. Alles, was er tut, ist gut und richtig. Man beklagt sich nicht über seine Taten. An ihm ist nichts fraglich, während man doch auch an Gott etwas zu fragen haben könnte.⁵ Der Zaddik weiß, was er tut. „Die Thora wurde ihm übergeben, und er erklärt sie nach seinem Wissen.“ Das, was für einen anderen Gesetz und Gebot bedeutet, ist es auch nicht zugleich für den Zaddik. „Er selbst ist alle Gesetze und Gebote.“⁶

¹ a. a. O. Wajera. D'rusch lepurim.

² R. Israel m'Rizin *Irin kadischin*. Schabbath Chazon.

³ R. Jakob Joseph *Toldoth Jakob Joseph*. Noach Lemberg 1858.

⁴ Derselbe in der Einleitung Noach. Emer. R. Mendel m'witebk. P'ri ha-Arez. Bereschit. Bo. Jethro. R. Nachman m'Brazlaw: Likute mah'ran I. Sichot haran. R. Baruch Medziboz: Bozina d'Nehora.

⁵ R. Nachman m'Brazlaw: Sichot haran.

⁶ R. Chaim Ephraim a. a. O., Bereschit.

Der Zaddik hat die Aufgabe, die „Seelen zu verbessern und sie zur Buße zurückzuführen“. Er ist ein „Arzt, der Seelen heilt, um sie wieder zu neuen Geschöpfen mit ganz neuem Licht zu machen“.¹ Deshalb muß der Zaddik zuweilen hinuntersteigen von seiner höheren Stufe zur unteren Stufe des Volkes, denn „um die untere mit der oberen Stufe zu vereinigen, muß man sich mit jener vereinigen“.² Wie wenn „jemand seinen Nächsten aus dem Schmutz herausheben will, er unbedingt zu ihm hinuntersteigen muß“.³ Wollte man aber annehmen, daß dann der Zaddik von seiner höheren Stufe heruntergesunken ist, so wäre das falsch. „Dies ist kein Sinken, denn jedes Sinken des Zaddik bedeutet nur ein Emporheben von heiligen Funken.“⁴

Das Volk soll stets mit dem Zaddik eng verbunden sein, ihm volles Vertrauen schenken und von seinen Worten weder rechts noch links abweichen. „Man soll alle eigene Weisheit abtun, als wenn man keinen eigenen Verstand hätte und ihn erst vom Zaddik empfangen müßte.“⁵ Man soll oft zu ihm kommen, um ihm ins Gesicht zu sehen, denn dadurch „bekommt der Betrachtende neues Licht“.⁶ Und nicht nur bei Lebzeiten des Zaddik, sondern auch nach seinem Tode muß man mit ihm verbunden bleiben. „Denn selbst von dort hoch oben vermag der Zaddik viel zu gewähren.“⁷

Der Zaddik kann alles. So ist der göttliche Mann auch in der Lage, seine Nachkommen zu heiligen, daß sie ihm gleichen. Da er die personifizierte Vollkommenheit ist, kann er nichts Unheiliges oder Unvollkommenes schaffen. Darum ist sein Sohn

¹ Derselbe: Wajchi, Schemoth.

² R. Jakob Joseph: a. a. O. Jethro, Emor.

³ R. Beer m'zezeritsch: Maggid²debara l'Jakob 48. Berditscher 1828.
R. Leri Jychock m'Berditscher: Keduschath Leri: Schir ha-Schirim Berditscher 1816.

⁴ R. Beer m'zezeritsch a. a. O.

⁵ R. Nachman m'Brazlaw: Lokute Maran I.

⁶ R. Chaim Efraim. Wajechi.

⁷ R. Israel m'valedink: Scheerith Israel 30.

heilig seit dem Mutterleibe, „weil er von seinem Vater durch heilige Gedanken während des Beischlafs geheiligt wurde, und er wird der Sohn des Allgegenwärtigen — gelobt sei Er — genannt“.¹

Als Typen für einen solchen Zaddik kann der Chassidismus viele von seinen „Großen“, besonders aber seinen Schöpfer nennen: R. Israel Baal Schem tow² (geboren um 1700). Der Chassidismus weiß zu erzählen, daß ein Engel seinem Vater noch vor seiner Geburt die Botschaft überbrachte, daß er einen Sohn bekommen, welcher dann die Welt erleuchten werde.³ Seine Seele gehörte zu jenen, „welche noch vor der ersten Erbsünde sich abgewendet haben, ohne selbst vom Baume der Erkenntnis zu genießen“.⁴ Der Bescht verwandelt seinen Körper in lauter Geist, er hat nie an etwas Materiellem irgend einen Genuß gehabt. „Wenn er irgend eine Speise óder einen Trank in den Mund brachte, stieg eine Flamme von oben herunter und führte es zum Himmel hinauf.“ Wenn er einem Menschen ins Gesicht sah, wußte er, was mit ihm geschehen war. Er sah auch in weite Fernen und hörte, was man im Himmel ausrief.⁵ Er verstand das Gezwitzchen der Vögel und das Wehen der Palmen.⁶ Er heilte schwer kranke Menschen, sorgte für Kinderlose und belebte selbst Tote. Er brachte auch einen Mann zum Leben, der bereits seit Jahren tot war, damit er zugunsten des Bescht aussage.⁷ Er überschritt auf seinem Gürtel den Dniester, und wie er selbst sagte, „nicht durch irgend eine Kom-

¹ R. Elimelech m'Lizensk: Noam Elimelech. Mischpatim. Lemberg 1868.

² Abbraviatur Bescht: Mann des guten Namens. Vgl meine Abhdlg. *Zwei Richtungen im Judentum* in diesem Archiv Bd. XV S. 128.

³ R. Israel Jofe *Schibche ha-Bescht* S. 1, 1815. Ebenso wird von Jesus erzählt Matthäus I 21. Lucas I 35.

⁴ R. Ahron m'Karlin: Beth-Ahron. Pirke Aboth.

⁵ R. Beer m'mezeritsch a. a. O. Einleitung.

⁶ R. Jakob Joseph: Zofnath-Paneach. Waera.

⁷ R. Beer m'mezeritsch a. a. O. R. Israel Jofe a. a. O.

ination von heiligen Namen, sondern im heiligen Glauben“.¹ Er behauptete von sich, daß er in der Lage sei, „durch aufrechtiges Gebet einen Ofen in Gold zu verwandeln“.² Und ebenso, wie er auf der Erde allmächtig war, war er es auch im Himmel. „Wenn ihm ein Engel nicht gefiel, ernannte er einen anderen an seiner Stelle.“³ Er war in den Höhen des Himmels „heimisch“, und jeden Freitag nachmittag trug er Neuigkeiten und Geheimnisse der Thora in der „himmlischen Schule“ vor.⁴ Dort oben rechnete man mit jeder Bewegung des Bescht, und als er einmal sehr „erbitterten Herzens“ das Gebet zu Beginn des Sabbat verrichtete, entstand oben ein Lärm und eine Stimme rief aus: „Man eile, die Tränen des Bescht zu stillen.“⁵ Sehr oft besuchten ihn Engel, und Elia, R. Simon b. Jochai und R. Isak Lurja waren seine ständigen Gäste.⁶ Nach seinem Tode lebte er wieder auf und kam zu seinen Kindern und Schülern, um ihnen die Wege Gottes zu zeigen.⁷ Und er wird der Messias sein, der da kommen soll.⁸

Der „Zaddik“ ist der „Übermensch“ des Golus-Judentum, er hat im Chassidismus, sowie in der Kabbalah und Aggada Berührungspunkte mit dem „Messias“ der Bibel.

¹ R. Israel Jofe a. a. O. 23. 27. Ähnlich wird von Jesus erzählt Matth. IX 25, Marcus V 42.

² R. Chaim Efraim a. a. O. Wajischlach. Ähnlich von Jesus Matth. XIV 33—35, Marcus VI 48.

³ R. Israel m'Kozinetz: Abodath Israel. Derusch l'Schebuoth.

⁴ R. Israel Jofe a. a. O.

⁵ R. Israel Jofe a. a. O. 20. 25.

⁶ Derselbe a. a. O. ⁷ Derselbe 17. 32, 38.

⁸ Vgl. Horodezky, R. Israel Baal Scheru Kap. 20, Berlin, 1909.

Legendenmotive in der rabbinischen Literatur

Von A. Marmorstein in London

1 Geburt und Kindheit der Heiligen

Die Agadisten sind bestrebt, die Geburt der biblischen Personen durch Empfängniswunder und Vorzeichen in das Gebiet des Wunderbaren zu versetzen. P. Toldo hat in der Artikelserie „Leben und Wunder der Heiligen im Mittelalter“¹ als erste Reihe seiner Motivensynthese die Geburt und Kindheit der Heiligen besprochen. Es dürfte nicht belanglos sein, zu zeigen, besonders nach Günters lichtvollen Darstellungen², daß dieselben Motive bereits früher in der rabbinischen Literatur aufzufinden sind. Hier wie dort sind Empfängniswunder und Vorzeichen, Lichterscheinungen und wunderbare Ernährung, Reden und Weisheit der Wunderkinder resp. Säuglinge die Begleiterscheinungen der Geburt. Beide, Agada und Heiligengeschichte, haben verwandte Züge, ähnliche Gedanken und Vorstellungen. Es wird daher durch Vergleichung beider eine neue Quelle für den Ursprung der christlichen Legende gewonnen, auf die Günter bereits hingewiesen hat, zweitens ein wichtiges Hilfsmittel, mit welchem wir dem Verständnis der religionswissenschaftlich so bedeutsamen Agada näher kommen, indem wir sie im Lichte der Legende schärfer beobachten; schließlich werden wir auch auf eine dritte Quelle hinweisen müssen, die uns in das Gebiet der Sage der griechisch-römischen Gedankenwelt führt.

¹ Kochs *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte* Bd. 14 (1901) S. 320—345.

² Heinrich Günter *Die christliche Legende des Abendlandes*, Religionswissenschaftliche Bibliothek Bd. 2. Herausgegeben von Wilhelm Streitberg und R. Wünsch, Heidelberg 1910, S. 71 ff.

In der Geburtsstunde Abrahams bemerken die Sterndeuter, wie vier Sterne von einem im Osten aufgehenden verschlungen werden. Die Sternkundigen berichten den Vorfall pflichtgemäß dem zeitgenössischen mächtigen König Nimrod und zwar mit den Worten: „Dem Terach ist ein Sohn geboren, dessen Nachkommen herrschen und beide Welten besitzen werden. Beschenke den Vater reichlich, damit er dir seinen Sohn ausfolgt und du ihn tötest.“¹ Die Sagen, die mit der Geburt Mosis beschäftigt sind, haben teilweise ähnliche Züge. Zwei Legenden kommen hier in Betracht. Erstens die Sage: Pharao träumte, er säße auf seinem Throne, vor ihm ein alter Mann mit einer Wage in der Hand. Der Greis erfaßte die Vornehmen, Fürsten und Ältesten, sowie alle Bewohner Ägyptens, band sie zusammen und legte sie in eine Wagschale, in die andere legte er ein junges Milchschaaf. Die letztere sank dennoch. Pharao wunderte sich über diese Erscheinung. Die Zauberer sollen sie deuten. Die zwei Hofmagier Jannes und Jambres verkünden hierauf die Geburt Mosis voraus.² Zweitens: Der Vater Mosis, Amram, stellt den Antrag bei seinen Volksgenossen, unter den gegebenen Umständen, d. h. nach Bekanntmachung der pharaonischen Verordnung (Exodus 1, 20), sich von ihren Frauen zu scheiden. Amram, als Volksfürst, macht den Anfang. Drei Jahre sind verflossen: da kam der heilige Geist über Mirjam und die Tochter ermahnt den Vater, sein Unrecht wieder gut zu machen. Amram schenkt den Worten seiner Tochter Gehör und hierauf erscheint Gott im Traum-

¹ *Pirke des R. Eliezer* K. 26, *Sefer Hajaschar, Seder Elia Zuta* K. 25. Jellinek *Bethamidrasch* 1, 25; 2, 118—9, s. *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde* 1911 S. 59, M. Horowitz *Agudot Agadot* 1881 H. 1 S. 44 ff. Beer *Leben Abrahams* S. 101. Gaster *The Chronicles of Jerachmeil* S. 80 und K. 34, 1.

² *Pseudo-Jonatan* zu Ex. 1, 15. *Dibre hajamim sel Mose* Anf.; s. Jalkut *Exod.* § 164. Beer *Leben Mosis* S. 22. Josephus *Ant.* II, 9, 2; M. Grünbaum *Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde*, Leiden 1893, S. 154 ff. *Midras Haggadol*, *Exod. Cod.* Berol. S. 6a, s. meine *Studien zum Pseudo-Jonathantargum*, 1905 S. 35 ff. Die arabische Bearbeitung bei J. Eisenberg *Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende* 1910 S. 15.

gesichte dem Amram und verkündigt ihm die Geburt und die Zukunft seines Sohnes Moses.¹

Es wird vielleicht genügen diese drei Beispiele herauszugreifen, um an ihnen die Motive der Legendenbildung kennen zu lernen, die wir dann sowohl in der Legende des Morgenlandes wie in der des Abendlandes, sowohl in der jüdischen wie auch in der nichtjüdischen, wiederfinden. Bei Abraham wie auch bei Moses sehen wir, daß seine Geburt voraus verkündigt und daß sein Leben noch vor der Geburt von einer feindlichen Macht bedroht wird. Hieraus werden religionsgeschichtlich besser verständlich die Nachrichten im Ev. Lukas 1, 11. Zacharia erscheint ein Engel und verkündet ihm die Geburt eines Sohnes. Ebenso die Szene zwischen dem Engel und Mirjam. Ähnlich im zweiten Kapitel des Matth.-Evangeliums.² Deutlicher kommt dieses Motiv in den apokryphen Evangelien zum Ausdruck. Die Eltern Jesu müssen wegen des Schätzungsbefehles, den Augustus erlassen, ihre Heimat verlassen und nach Bethlehem ziehen.³ Ebenso fällt die Geburt des Patriarchen Rabbi in eine Zeit der Gesetzesverfolgungen wegen der Circumcision, und der Heilige wird mit Antoninus vertauscht.⁴ Die Geburt des Helden oder des Heiligen wird auch in der antiken Sage und in der christlichen Legende vorausgesagt. Als Cyrus geboren werden sollte, schien es dem Großvater Astyages, als entsprösse seiner Tochter Mandane ein Weinstock.⁵ Der Mutter des heiligen Keivinus, Coanhalla, wird die Geburt des Heiligen durch einen Engel angekündigt.⁶

¹ b. Sota 12 a, Gaster a. a. O. 44, 2. Beer *Leben Moses* S. 30, *Leben Abrahams* S. 3. Günter a. a. O. S. 89.

² Aug. Wünsche *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Leipzig 1878, S. 11 f.

³ Ev. Ps. Matth. K. 13. Protoev. K 17. Jos. Historia K. 6. Ev. Infant. arab. K. 2. s. Couard *Altchristliche Sagen über das Leben Jesu und der Apostel*, Gütersloh 1909, S. 6 ff.

⁴ *Tosafot Aboda Zara* 10b, Hoffmann im *Magazin* 19, 51. Jellinek, *Bethamidrasch* 6, 130 f.; Krauß, *RdEJ (Revue des Etudes Juives)* 58, 65 ff., *Antoninus und Rabbi*, Wien 1910, S. 66; s. auch Gelbhaus *R. Jehuda hanassi*, Wien 1890, S. 30. ⁵ Günter a. a. O. S. 66. ⁶ Günter a. a. O. S. 23.

Die Moseslegende zeigt noch andere recht typische Legendenmotive. In der Geburtsstunde füllte sich das ganze Haus mit Licht.¹ Lichterscheinungen sind auch sonst in der Agada nicht selten. Noah hatte in der Arche ein wunderbares Licht.² Als Sara ägyptischen Boden betrat, strahlte aus ihr Licht über das ganze Land.³ Auf dem Haupte des frommen Natan, der den Beinamen צירורה, d. h. der Strahlende, geführt hat, leuchtete Glorienschein.⁴ Es sei nur an folgende Stellen erinnert: ein Hirt, der seine Ziege sucht, fand den Knaben Asklepios und sah einen Lichtschein von ihm ausgehen. Buddha erleuchtet seine Umgebung schon aus dem Mutterleib, Servius Tullius leuchtet.⁵ Beispiele, daß Säuglinge schon im Mutterleib sprechen, findet man bei Günter in großer Anzahl gesammelt⁶, aus der rabbinischen Literatur lassen sich dieselben vielfach vermehren. Säuglinge, selbst Ungeborene, sprechen auch bei der Offenbarung am Sinai.⁷ Auch Moses spricht bereits am Tage seiner Geburt.⁸ Ein spezifisch jüdischer Zug ist wohl der, daß die Frommen bereits mit der Circumcision zur Welt kommen. Diese Sage findet sich bei Moses⁹, Malkizedek¹⁰, Jakob¹¹ und Anderen.¹² Wahrscheinlich ist damit der Zug in der Keivinuslegende zu vergleichen, daß der Heilige nicht von Menschenhänden, sondern von einem Engel die Taufe erhielt.¹³ In der jüdischen Sage ist hier gewiß eine apologetische Tendenz erhalten, indem man so die oft gestellte Frage beantworten konnte, wie es mit der Frömmigkeit der Patriarchen bestellt war, da sie doch gar nicht das Bundeszeichen

¹ C. Sota 12a, Exod. R. K. 1, Wünsche a. a. O. S. 14.

² Gen. Rabba K. 31 (GR).

³ GR K. 40. ⁴ Jellinek *Betham*. S. 142.

⁵ Günter S. 51. ⁶ Günter S. 89.

⁷ Vgl. *Midraš Psalmen*, Ausg. von Buber S. 76 ff. *Midraš Hazit* unter משכני, ferner *Mechilta* S. 10a.

⁸ Gaster a. a. O. K. 50.

⁹ b. Sota S. 12a; *Dibre Hajamim*, Jalkut 155.

¹⁰ GR K. 42. ¹¹ GR K. 63.

¹² GR K. 50. ¹³ Günter S. 23 f.

hatten¹. Viele Legenden in der Agada haben eine apologetische, aber auch polemische Tendenz.²

Einen großen Raum nimmt in der Agada wie in der Legende das Motiv der wunderbaren Ernährung ein. Auf die Nachrichten in der klassischen Literatur hat bereits Günter an vielen Stellen hingewiesen.³ Wir wollen nur einige erwähnen. So, daß Mardochai, der Pflegevater der späteren Königin Ester, überall für den Säugling eine Amme sucht, sie jedoch nicht finden kann: da öffnen sich seine Brüste und er ist imstande, sein Pflegekind mit Milch zu nähren.⁴ Abraham findet in einer Höhle Zuflucht, wo er auf wunderbare Weise ernährt wird. Nach Einigen drei⁵, nach Anderen 10 oder 19 Jahre wird Abraham in der Höhle⁶ vom Engel Gabriel gespeist, oder nach einer anderen Quelle öffneten sich zwei Spalten, durch welche Öl und feines Mehl zur Ernährung herabtropfte.⁷ Ähnliches wird von der heiligen Familie erzählt, die auf ihrer Flucht, wie Ps. Evg. Matth.⁸ berichtet, in einer Höhle Zuflucht findet und von den Früchten eines dort befindlichen Baumes Nahrung erhielt. Hier sei auch erwähnt, daß bei der Geburt der Heiligen oft wunderbare Dinge vor sich gehen. So bei der Geburt Isaaks wurden alle unfruchtbaren Frauen fruchtbar, alle Kranken geheilt, alle Blinden sehend, alle Blöden sinnend.⁹ Alle Frauen waren kraftlos ihre Säuglinge zu stillen und mußten sie zu Sara bringen.¹⁰

Die Frommen resp. Heiligen zeigen in frühester Jugend Zeichen ihrer besonderen Klugheit. Abraham erkennt im dritten

¹ Vgl. bei Justin *Contra Tryph.* II, § 40.

² Ich verweise nur auf die Sage von den Schwestern Kains und Abels, oder die Legende von den Schwestern der 12 Patriarchen, s. ZAW 1905 S. 141. Wir haben in der rabbinischen Agada Legenden polemischen, resp. apologetischen, wie auch exegetischen Charakters.

³ a. a. O. S. 13, 14, 62, 96 f.

⁴ GR K. 30.

⁵ Vgl. Jellinek *Bethamidrasch* I S. XXXIV; Horovitz a. a. O. S. 43.

⁶ Beer a. a. O. S. 3.

⁷ Beer a. a. O. S. 101.

⁸ K. 18—20, s. Couard a. a. O. S. 9.

⁹ GR K. 53.

¹⁰ GR K. 53; C. Baba Mezia S. 87a.

Lebensjahre die Nichtigkeit des Götzenwesens und zerstört alle Götzen seines Vaters, der mit denselben einen schwunghaften Handel betreibt.¹ Lehrer und Führer hatte Abraham nicht zur Verfügung, sondern auf wunderbare Art gelangte er zur Gotteserkenntnis.² Moses besaß im dritten Monat seines Lebens die Kraft der Prophetie.³ In seiner frühesten Jugend wurde seine Weisheit auf die Probe gestellt, indem er zwischen Edelstein und glühendem Feuer wählen sollte.⁴ Auch David überragt bereits als Kind alle Weisen und den König Saul.⁵ So findet man für Jesum keinen geeigneten Lehrer, weil er alle mit seinen Geistesgaben beschämt.⁶ Im zwölften Lebensjahre erregt er die Bewunderung des Synhedrions.⁷ Ein Zug, den auch Josephus von sich selbst mitteilt.⁸

Schon während der Schwangerschaft der Mutter lassen sich die Neigungen resp. Fähigkeiten des zukünftigen Helden oder Heiligen bemerken. So bemerken die Agadisten zu Gen. K. 25 V. 22: so oft Rebekka vor Synagogen und Lehrhäusern vorbeiging, wollte Jakob hinausstürzen, vor einem Götzenaltar oder Tempel konnte es Esau nicht mehr länger aushalten.⁹ Nach den Darstellungen R. Jochanans und Reš-Lakiš stritten die noch ungeborenen Zwillinge über religionsgesetzliche Fragen.¹⁰ Charakteristisch ist auch der Grund, um ein Beispiel aus der späteren jüdischen Legende anzuführen, den die Agadisten für die Abtrünnigkeit des Schriftgelehrten Elisa ben Abuja anführen. Nämlich seine Mutter wird beschuldigt, daß sie in ihrem schwangeren Zustande oft vor einem Götzenaltar vorbeigegangen sei und

¹ GR K. 38; Ps. Jon. Gen. K. 11, 28; Arabische Quellen bei Grünbaum, a. a. O. S. 90.

² GR K. 61. ³ Gaster a. a. O. K. 50.

⁴ *Dibre hajamim*, Beer a. a. O. S. 41, Gaster a. a. O. K. 44, 8. Grünbaum a. a. O. S. 157.

⁵ Jellinek *Bethamidrasch* 4, S. 150.

⁶ Ev. Thomae K. 5 ff.; vgl. Couard a. a. O. S. 11 ff.

⁷ Ev. Thomae K. 10.

⁸ Selbstbiographie K. 3.

⁹ GR K. 63.

¹⁰ GR K. 63 und *Midras Lekach-Tob* S. 119.

mit Lust den Geruch aufgenommen habe¹, oder weil der Vater nicht aus idealen, sondern, um seinen Ehrgeiz zu befriedigen, seinen Sohn dem Studium geweiht hat.²

2 Die Frommen und der Satan

An Stelle des Dämons in der antiken und des Teufels in der mittelalterlichen Legende spricht die Agada nach biblischem Muster³ vom Satan, den wir aus der Hiobsgeschichte bereits als einen Hinderer und Ankläger der Frommen kennen. Wie in der Hiobsgeschichte, wo das Unglück eines Einzelnen durch des Satans Wirksamkeit heraufbeschworen wird, beschließt Gott, das Unheil in den Tagen des frommen Mardochai auf Betreiben des Satans. Satan verklagt die Juden, daß sie an den Festlichkeiten, die Achaschverosch veranstaltet hat und welche Eszter K. 1 V. 6 beschrieben werden, gegessen und getrunken hatten und somit die Speisegesetze verletzt haben. Hierauf beschließt Gott das Unheil über sie⁴. Viel wichtiger ist die Rolle Satans in dem Midrasch, betitelt „Akedat Ichak“⁵. Dort erscheint der Satan bald als Greis, bald als Jüngling. In ersterer Gestalt dem alten Abraham und ermahnt ihn: Du weißt nicht was du tust, wenn du deinen dir im Alter geborenen Lieblingssohn opfern willst. Den jungen Isak will er zur Widerspenstigkeit gegen den väterlichen Plan verleiten. Der Sara bricht das mütterliche Herz unter dem Einflusse der Nachricht von der Absicht ihres Gemahls, die sie vom Satan erfährt. Schließlich hilft alles Reden nicht, da verwandelt sich Satan in einen reißenden Strom, um so die opferwillige Handlung des Patriarchen zu vereiteln. Doch Gott läßt den Frommen zum Siege gelangen. Hier haben wir das Motiv der Teufelerscheinungen, -verwandlungen, -versuchungen

¹ Jer. Haziga 77b, Koh. rabba VII, 8; Rut. Rabba 3, 4.

² Ebenda und M. Blumenthal, Rabbi Meier S. 28.

³ S. Schrader *Keilinschriften und das alte Testament* 3. Aufl. S. 463.

⁴ *Midraš Enter Rabba* z. St.; Abba Gorion S. 3 und Horowitz *Agadat Agadot* I S. 70. ⁵ Überliefert im Codex Bodleianus Mich. 5, 69.

in einer Legende¹. In das Gebiet der Teufelsstreiche gehört die Legende von Satans Verbindung mit Noe beim Anlegen des Weingartens, bei welcher Gelegenheit Satan ein Schaf, einen Löwen und ein Schwein schlachtet, um die drei Wirkungen des Weines zu zeigen². Ferner die Legende, wie Satan die Lehre überall nach der Offenbarung sucht und sie nur bei Mose findet³.

Satanstreiche und Satansversuchungen resp. -verwandlungen finden wir auch in der späteren Literatur. Satan verwandelt sich, nimmt die Gestalt eines schönen Weibes an, um die als fromm und heilig bekannten Schriftgelehrten R. Akiba und R. Meir zur Sünde zu verleiten⁴. In den Marienlegenden des Mittelalters sind ähnliche Züge wiederzufinden⁵. Es ist auch hier an die Geschichte des Matia ben Cheresch zu erinnern, der sich das Augenlicht zerstört, nur um ja nicht in das Netz des Verführers zu fallen, der sich ihm in Gestalt eines Weibes nähert⁶.

In naher Verwandtschaft mit dem Satan ist der böse Geist Asmodäus, der die sieben Männer der Sara im Tobitbuche getötet hat, bevor sie noch ehelich mit ihnen in Berührung war. Nur dem frommen Tobit gelingt es, den bösen Geist unschädlich zu machen⁷. Beeinflußt davon ist die Volkserzählung, die Jellinek

¹ Vgl. Günter a. a. O. S. 14 und Toldo a. a. O. 329—353.

² *Midraš Abchir* im Jalkut Gen. § 61 S. 16b. ³ C. Sabb. 89b.

⁴ S. b. Kidušin 81a; vgl. Bacher *Die Agada der Tannaiten*. Monatschrift 1883 S. 267 und meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II S. 63. Eine andere Entführungslegende s. Midras zu den 10 Geboten Nr. 7. Wertheimer ברר מדרשות Jerusalem, 1894, II S. 26f.

⁵ Vgl. *Mussafia Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden* I, Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften zu Wien, Bd. 113. Phil. hist. Cl. S. 990, 1887; Cod. Paris. lat. 18134, XIII saec. Crane *Exempla of Jakobus de Vitry*, CCLXXXII; Gottfried Keller *Die Jungfrau und der Teufel* in seinen *Sieben Legenden* Nr. 9. Ludwig Katona *Temesvári Pelbárt példái*, Budapest, Abh. der Akademie der Wissenschaften, Bd. 18, 2, S. 29.

⁶ *Midraš Abchir*, Jalk. S. 38, Midr. zu den 10 Geboten zu Nr. 7. Cod. Oxford. 1466, 49; Tauhuma IV, S. 252, Buber; s. auch meine *Religionsgeschichtl. Studien* II S. 63.

⁷ Tobit K. 3, 8—9; GRK. 36, s. ZDMD. XXI, 220.

in seinen Erzählungen abgedruckt hat¹. Interessanter und wichtiger ist die Rolle Asmodäi im Sagenkranze, der die Erinnerung Salomos umgibt, weil viele Züge sowohl in die Legende, als auch in die volkstümliche Literatur des Mittelalters eingedrungen sind und von nachhaltigen Wirkungen waren. Salomo wird verurteilt wie es in einem Midrasch, betitelt Exil Salamos, heißt, den Thron zu verlassen und Asmodäus nimmt Gestalt und Würden des Königs an, bis er erkannt und von Salomo wieder gestürzt wird².

3 Luftwandeln und Luftreisen

Günter hat bereits auf dieses Motiv der rabbinischen Agada hingewiesen³. Es scheint uns aber notwendig, das Material erstens zu vervollständigen, zweitens zu sichten. In diesem Abschnitte sind nämlich zwei Gruppen zu unterscheiden. Erstens: die Heiligen machen oft in wenigen Stunden oder Sekunden Reisen, die ein gewöhnlicher Erdensohn oft in vielen Tagen oder Wochen nicht zurücklegen kann. Zweitens: die Heiligen schweben, fahren und kämpfen in der Luft kraft des Nomen ineffabile dessen, der ihnen beisteht. Für die erste Art ist der Kunstausdruck: *קפיצה ארצ* d. h. die Erde springt oder die Erde zieht sich zusammen. Die letzte Methode des Reisens heißt: *פורר באויר* in der Luft fliehen.

A) Drei Personen haben eine längere Reise gemacht, wobei sich die Erde vor ihnen zusammengezogen hat, damit sie ihren Bestimmungsort früher erreichten⁴. Diese sind: Eliezer, der Knecht Abrahams, der auf seiner Reise und auf der Heimfahrt von Charan dieses erlebte⁵. Jakob auf seiner Flucht aus dem Elternhause nach Charan⁶. Abisai, der Sohn des Zeruja, der dem

¹ Jellinek *Bethamidrasch* V. 152 ff.

² b. Sanh. 2, 2; b. Gidni 68 b, Pesikta, S. 169 Buber; Jellinek *Bethamidrasch* II 88, IV 151; Tosafot Menachot 37 a; Midras אל ירוהלל Jalkut II 182; Targ. Koh. 1, 12.

³ *Die christliche Legende des Abendlands*, Heidelberg 1910, S. 103 f.

⁴ b. Sanh. 95 a *Pirke des Rabenu Hakados*, ed. Schönblum S. 266.

⁵ GR. K. 60 *Midrasch* cf. Jalkut § 109.

⁶ b. Sanh. 96 b, b. Hulin 91 b.

in Nöten sich befindlichen Dawid zu Hilfe eilt¹. Auch anderen biblischen Persönlichkeiten ist Ähnliches geschehen. So dem Chusim, Sohn des Dan, einem in der jüdischen Legende weit berühmten Helden². Dieses Motiv ist bei den Indiern, Griechen und anderen Völkern heimisch³.

B) Eliezer, vor dem sich, wie wir soeben hörten, die Erde zusammengezogen hat, damit er seine Aufgabe rascher erledigte, hat auch in der Luft schweben können. Als die Eltern und der Bruder Rebekkas die erhaltenen Kostbarkeiten sahen, wollten sie den reichen Mann umbringen. Eliezer bemerkt diese Absicht, erwähnt das Nomen ineffabile und schwebt mit den Kamelen in der Luft, bis die Gefahr vorüber ist⁴. Auch Dawid flieht vor seinen Feinden, schwebt in der Luft und ist ihnen unnahbar⁵. Pinhas kämpft mit Bileam in der Luft, bis er ihn besiegt⁶. Als Bileam sah — heißt es in der Legende —, daß Pinhas an ihn heranrücken wollte, da flog er in die Luft mittels Zauberei. Pinhas erinnerte sich des Nomen ineffabile und stürzte ihm nach, fand ihn und wollte ihn mit dem Schwert töten. Da begann Bileam zu bitten und versprechen, daß er niemals fluchen werde. Da sagte ihm Pinhas: „Du bist der ewige Feind, Laban, Amalek, du hast Balak den Rat erteilt, Israel zur Sünde zu verleiten“. Sofort nahm er sein Schwert und tötete ihn. Wir skizzierten den Inhalt dieser Legende ausführlicher, weil sie weite Verbreitung gefunden hat. • Sie spielt sowohl in den neutestamentlichen Apokryphen⁷,

¹ b. Sanh. 95 a, cf. Günter a. a. O. S. 103 f. ² GR. K. 93.

³ Günter a. a. O. S. 104. ⁴ *Midraš Abchir* in Jalkut § 109.

⁵ Jellinek *Bethamidrasch* V S. 111.

⁶ *Ps. Jonatantargum* zu Num. K. 31, 8, b. Sanh. 106 a Zohar z. St.; Horowitz *Agudot Agadot* I p. 78, cod. München No. 222, *Midraš Agada* II p. 161.

⁷ Die heil. Familie hat im Verlauf der Reise schwer unter der Hitze zu leiden; da kürzt Jesus durch ein Wunder den Weg ab, daß sie plötzlich die Berge und Städte Ägyptens erblicken, s. Couard *Altchristliche Sagen* S. 9. Koran, Anfang der 17. Sure, nach der traditionellen Auslegung. Vgl. den Kampf des Apostels Paulus mit dem Magier Simon, s. Pseudo-Clemens *Recogn.* II 9, 46, *Acta Petri et Pauli* sect. 32, Berlin 1902.

als auch im Koran eine große Rolle. In den jüdischen Lebens Jesu erzählungen wird von einer Luftreise Jesu¹ oder des Petrus berichtet². Auch vom Fluge der Propheten Habakuk und Ezechiel war eine Legende bei den Juden verbreitet³. Mit dieser Vorstellung, daß Heilige und Propheten Luftreisen machen, ist der Gedanke verbunden, daß man mit dem Nomen ineffabile Wunderdinge vollbringen kann⁴. Das Altertum kannte auch einen in der Luft schwebenden Turm, worüber die Gelehrten ebenso nachgedacht haben, wie über Erzeugung des Goldes oder Quadratur des Zirkels in späteren Jahrhunderten⁵.

4 Tiere in der Legende

Adolf Jellinek, ein gründlicher Kenner der Agada, hat bereits vor vierzig Jahren auf diesen wichtigen und nicht uninteressanten Gegenstand hingewiesen⁶. Heute, nachdem wir die Rolle der Tiere in Fabel und Legende, wie auch die Bedeutung der Legendensammlungen besser überblicken und richtiger bewerten können, ist es wohl am Platze, auch das rabbinische Material zu sichten. Man darf das Material in der Agada unter folgenden Gesichtspunkten gruppieren:

1. Tiere erlangen Unsterblichkeit oder ungemein hohes Alter.
2. Tiere reden und sind mit Vernunft begabt.
3. Tiere zeigen den Frommen oder Frevlern den Weg oder Ort.
4. Wilde Tiere sind unschädlich oder lassen sich beherrschen.
5. Frevler verwandeln sich in Tiere.

¹ S. Krausz *Das Leben Jesu* S. 55, 148, Couard a. a. O. S. 140, in den *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde*, Wien 1912: Über eine *Toledot Jeschu* (Leben Jesu)-Handschrift S. 95.

² S. Krausz a. a. O. S. 175.

³ S. Jellinek *Bethamidrasch* V S. 111.

⁴ Das Nomen ineffabile in der Agada verdient eine eingehende Monographie, denn ohne Verständnis desselben sind die meisten Erzählungen unerklärlich. Zur Literatur s. Krausz a. a. O. S. 189.

⁵ Vgl. darüber meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II, 1912, *Die Schriftgelehrten* S. 115. S. auch Resp. der Gaonim, ed. Mussafia Nr. 19.

⁶ *Bethamidrasch* Heft 5 S. 47: *Agadische Aussagen über Tiere*.

Wir wollen der Reihe nach Belege für diese Motive angeben, ohne Vollständigkeit anzustreben. Wir müssen uns darauf beschränken, einige wenige Beispiele in jeder Gruppe anzugeben.

1 Als Höhepunkt der frommen Spekulation darf es angegeben werden, wenn sie selbst das unvernünftige Tier für heilig erklärt. Dem, der die innere treibende Kraft der Legendendichtung, die tiefen Wurzeln dieser eigenartigen Geistesschöpfung im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte prüft und zu verstehen sich bemüht, wird dieser Zug leicht erklärlich werden. Die Tiere, welche von den zwölf Stammesfürsten dem heiligen Dienst geweiht wurden, heißt es, werden niemals altern und immerfort leben¹. Nach anderen Auslegungen erreichten sie nur ein überaus hohes Alter². Ähnliches wird vom Widder Abrahams, den er an Stelle seines Sohnes Isak geopfert hat, berichtet³.

2 Nach dem bekannten biblischen Muster läßt auch die Legende Tiere reden. Als Beispiel sei der Esel des R. Jonatan angeführt, der anstatt des R. Jonatan einem Samaritaner auf seine sophistischen Beweise, daß der Berg Gerizim heiliger sei als das Heiligtum zu Jerusalem, eine treffende Antwort gibt⁴. Ein anderes Beispiel redender Tiere findet sich in der Erzählung von einem Sohne, der dem Auftrage seines Vaters treubleibt und von jeder Speise ein Stück ins Wasser wirft, um die Tiere zu speisen⁵.

3 Eine laufende Kuh zeigt dem Abraham den Ort der Doppelhöhe, die er als Begräbnisstätte sucht⁶. Die Schafe führen Moses zum brennenden Dornbusch, nachdem sie 40 Tage in der Wüste

¹ s. Num. rabba K. 12, Pesikta d. R. Kahana S. 10 im Namen des R. Meir. ² Pesikta ebd. S. 10.

³ s. *Pseudo-Jonatantargum zu Genesis* 18, 13.

⁴ GR. K. 32, K. 81, ferner Dent. R. K. 3; Cant. rabba zu 4, 3; j. Aboda Zara 5, 4. Nach einigen Lesearten gab nicht der Esel, sondern der Eseltreiber die Antwort, s. Theodor *Genesis Rabba* S. 296, 5. Die richtigere Lesart dürfte die im Texte erwähnte sein — das Motiv läßt sich in der ganzen Legendenliteratur nachweisen; s. Günter a. a. O. S. 80. Redende Kuh s. bei Eisenberg *Das Leben der Propheten nach der arabischen Legende* 1909 Heft 1 S. 12.

⁵ Maasijot Nr. 37.

⁶ Vgl. Jalkut 24b.

umhergeirrt waren¹. Ein Hirsch zeigt dem Dawid das Haus des von ihm totgeschlagenen Goliath, damit er dort eine Demütigung wegen des beginnenden Hochmuts erfahre². Tiere, besonders Fische, bringen den Frommen oft Glück und Reichtümer. Die Geschichte Josefs des Sabbatverehrs hat bereits Günter³. Dasselbe wird auch von einem armen Schneider erzählt⁴.

4 Moses und Ahron bezähmten die wilden Tiere, die am Eingange des pharaonischen Königspalastes standen, mit ihrem Blick, was von der Umgebung als nicht geringes Wunder angestaunt worden ist⁵. R. Hijja hat mit einem Gebete wilde Tiere unschädlich gemacht⁶. Einen frommen Mann berührte während der Andacht eine giftige Schlange, ohne ihm jedoch den geringsten Schaden zufügen zu können⁷, ebenso erging es einem andern Heiligen, dem ein Wolf sein Kind entrissen hatte, das jedoch später wieder unversehrt dem Vater zurückgebracht wurde⁸. Die Tiere der Frommen beobachten das Gesetz und nehmen die Tugenden ihrer Eigentümer an. Die Herde Abrahams will nicht fremdes Gut berühren⁹. Der Esel des Schriftgelehrten R. Pinchas ben Jair will nur Futter essen, von dem man Zehnte und Hebe abgenommen hat¹⁰. Ein anderer Heiliger, der aus Not seine Kuh verkauft, muß derselben zureden, daß sie am Sabbat beim neuen Besitzer arbeiten soll¹¹. — Hier sei auch das Motiv erwähnt, daß das Tier den Menschen vom Tode befreien kann, d. h. an seiner Stelle als Ersatz dienen. So stirbt auf Elias Verwünschung die Kuh an Stelle des Besitzers¹²; ferner rettet in einer anderen Erzählung der Heilige, der das Gespräch der Schlangen belauscht hat, den Geizhals, und die Schlange stirbt an seiner Stelle¹³.

¹ Midrasch Tanhuma ed. Buber 2, 7.

² Jellinek *Bethamidrasch* 4, 150.

³ a. a. O. S. 83, Sabbat 119a, Maasijot Nr. 33.

⁴ Maasijot Nr. 32. ⁵ *Chronik des Moses* cf. Jalkut 176 und 181.

⁶ GR. K. 31. ⁷ Maasijot Nr. 56. ⁸ Maasijot Nr. 57.

⁹ GR. K. 41. ¹⁰ b. Chulin 7, Midrasch Abchir cf. Jalkut 109.

¹¹ Pesikta K. 15; Jellinek a. a. O. 1, 74, Maasijot 34.

¹² Maasijot Nr. 12. ¹³ Eld. Nr. 13.

5 Für das letzte Motiv, Frevler verwandeln sich in Tiere, dient Nebukadnezar als Beispiel¹.

5 Die Verwandlungen des Propheten Elia

Nach der altjüdischen Auffassung lebt der Prophet in Ewigkeit fort². Daher war er der Geeignetesten, um das Gegenteil des Satans zu werden. Dieser erscheint so, wie wir gesehen haben, in Menschengestalt, um die Frommen zu verführen oder anzuklagen; jener hingegen ist überall anwesend, wo sich nur eine Gelegenheit bietet, um Unschuldige zu befreien, um Gerechte zu belohnen, mit einem Worte, gute Taten auszuführen. Elia bereist stets die ganze Welt und fliegt wie ein Vogel umher³. Im talmudischen Zeitalter war der Glaube allgemein verbreitet, wenn die Hunde ohne erkennbare Ursache in der Stadt bellen, so ist der Todesengel in der Stadt, hingegen wenn Elia der Stadt einen Besuch abstattet, so ist seine Anwesenheit an der Freude der Hunde zu erkennen⁴.

Elia erscheint dem Menschen, der wacht, aber auch im Traumgesicht⁵. Wir sehen ihn in der Gestalt eines Beduinen der Wüste⁶, eines Schriftgelehrten⁷, eines gewöhnlichen Mannes⁸, eines Sklaven⁹, eines Senators oder hohen Würdenträgers¹⁰. Elia nimmt aber auch die Gestalt eines den Zeitgenossen wohlbekannten Mannes an, so des in der Bibel genannten Harbona¹¹ oder des Schriftgelehrten R. Hija¹². Mit einigen der Schriftgelehrten hat der Prophet regelmäßigen Verkehr¹³.

¹ cf. Jalkut 180.

² Vgl. Tractat *Derech Erez Zuta* K. 1, wo die Namen der Männer aufgezählt werden, die lebendig das Paradies betreten haben. Daß Elia noch lebt, findet sich ferner in einer Borajta b. Baba Batra 121 b.

³ Vgl. Midrasch zu den Psalmen ed. Buber S. 78. ⁴ b. Baba Kama 60 b.

⁵ GR. K. 83, wo Elia einem heidnischen Fürsten erscheint. ⁶ Dreimal.

⁷ Dreimal, Alfabet ben Sira, ed. Steinschneider; Tanhuma Deut., Pesikta d. Rabbi Kat. ⁸ S. 213; b. Ber. 58 a, b. Nedarim 50 a.

⁹ MA. RING. *Erzählungen des R. Nessim Gaon* S. 12.

¹⁰ b. Sanh. 109 a; b. Az. 17 b. ¹¹ GR. K. 49; j. Meg. K. 3, 5.

¹² GR. 33, 96; Kelaim 9, 4.

¹³ R. Jose (b. Berachot 3 a; b. Jehamot 63 a), R. Simon ben Jochai b. Sabbath 33 b), R. Nehorai (j. Berachot VI 3, Rot R. ed. K. 4) u. A.

Der Zweck der Umwandlungen oder Erscheinungen Elias ist ein mannigfacher. In einer Erzählung erscheint er, um einen frommen Heuchler, der das ihm anvertraute Gut unterschlagen will, zu entlarven¹. In einer Reihe von Erzählungen verhilft er frommen Leuten, denen es schlecht geht, zu großem Vermögen,²

¹ S. Pesikta K. 22, 5; j. Berachot 213. Erzählung MA. RNG., S. 12. Ein reisender Jude hat am Rüsttage des Sabbats viel Geld bei sich, das er am Sabbat nach den gesetzlichen Vorschriften nicht bei sich tragen darf. Er geht in die Synagoge und findet dort einen Mann mit ehrwürdiger Gestalt in den Gebetsmantel gehüllt und mit Phylakterien bekleidet. Die äußere Frömmigkeit des Mannes erweckt das Vertrauen des Reisenden und er gibt dem frommen Mann das Geld zum Aufbewahren über Sabbat. Jedoch dieser leugnet am Ausgange des Sabbats es empfangen zu haben, da erscheint Elia dem beraubten Fremden und übergibt demselben das geheime Zeichen, das zwischen dem Leugner und seiner Gattin besteht; mit diesem sollte er zu jener Frau gehen, um auf jene Weise zu seinem Gelde zu gelangen. S. meine *Religionsgeschichtlichen Studien* Heft II, S. 61.

² Hier kommen vier Legenden in Betracht:

a) Jalkut Rut § 607 aus einer unbekanntem alten Quelle. Einst hat ein frommer Mann sein ganzes Vermögen verloren. Seine Frau war sehr gut und er ging als Tagelöhner. Eines Tages, als er am Felde ackerte, begegnete ihm Elia in Gestalt eines Arabers und sagte ihm: „Du hast sechs gute Jahre (d. h. für Dich sind sechs gute Jahre bestimmt), wann willst Du sie, jetzt oder kurz vor Deinem Tode?“ „Du bist ein Zauberer, ich kann solche Reden nicht anhören, geh' in Frieden“ war die Antwort. Elia trat noch dreimal an ihn heran. Das drittemal sagte der Tagelöhner: „Ich werde mich mit meiner Gattin beraten“. Er geht zu seiner Frau, erzählt ihr die Begebenheit und fragt sie: „Was sagst Du hierzu?“. Sie sagte: „Nimm sie jetzt!“ Da sagte er zu Elia: „Bring sie jetzt“. Elia sagte: „Geh' nur nach Hause!“ Er war noch nicht am Tore seines Hofes und sah schon den Segen ausgebreitet. Seine Kinder spielten im Staub und fanden soviel Geld, daß sie genug hatten für sechs Jahre. Da sagte ihm seine Frau: „Gott hat uns einen Schatz gegeben, wir wollen damit nur Gutes tun“. So taten sie sechs Jahre lang. Vor dem Schluß des sechsten Jahres kam Elia: „Nun ist die Zeit zu Ende!“ Da sagte der Mann: „Ich will jetzt, wie vor sechs Jahren, meine Gattin befragen!“ Diese riet: „Sage dem Manne, wenn er würdigere Menschen gefunden hat, als wir sind, so soll er das Geld ihnen anvertrauen.“ Gott aber sah ihre Wohltätigkeit und ihre Gesinnung und vermehrte ihren Schatz.

wobei auch das Motiv von der kostbaren Perle im Bauche des Fisches eine große Rolle spielt¹. Öfters erscheint Elia, um die Frommgegen Verleumdungen und Beschuldigungen zu schützen. So tritt er vor Gericht für den angeklagten R. Seila als Zeuge auf². Im Gerichtsverfahren gegen die Schriftgelehrten R. Eliezer ben Porta und R. Chanina ben Taradjon verwandelt sich Elia in einen Hofwürdenträger, um die falschen Zeugen zu beschämen³. Ebenso erscheint er als Ratgeber bei Hof, als Nahum aus Gimso die Geschenke der Juden gebracht hatte, die aber in der Herberge gestohlen und durch Asche und Staub ersetzt worden waren. Am Hof wollte man natürlich den Gesandten der Juden, der statt Gold Staub gebracht hat, umbringen. Da riet Elia, man möge diese Asche als heilendes Pulver verwenden, was auch gelang: darum erhielt Nahum nebst der Freiheit noch reichliche Geschenke⁴. Natürlich besitzt Elia die Gabe, Kranke zu heilen, so heilt er einen Patriarchen von einer dreizehnjährigen Zahnkrankheit⁵, einen andern befreit er von schmerzendem Schlangengift⁶. Elia bewirkt, daß der nötige Regen zur Zeit herabfällt, um die durch andauernde Dürre unfruchtbare Erde neu zu beleben⁷.

b) Jalkut Rut § 601. Elia erscheint einem armen frommen Manne und gibt ihm zwei Silberstücke, durch die er zu Reichtümern gelangt. Im Reichtum vergißt der Mann jedoch seinen Gott. Elia verlangt seine zwei Silberstücke von ihm zurück und der Mann wird wieder arm; weinend und trauernd sitzt er da. Elia kommt zu ihm und gibt ihm die zwei Silberstücke wieder, jedoch unter der Bedingung, daß er selbst im Glück und Glanz an Gott festhalten wird.

c) Eine Erzählung im Alfabetum Siracidis S. 9 b will beweisen, daß der Mensch in allen seinen Unternehmungen sagen muß: אִם יִגְזֹר הַשָּׁמַיִם (vgl. Brief Jacobi 4. 15. Zuntz. Leop. Hebr. Bibliographie, Hamazkir Jhg. 1870, X S. 49). Einem reichen Mann begegnet Elia, der diese Formel („Wenn Gott will“) zu sagen vergißt: da glückt ihm sein Vorhaben nicht. Hingegen das zweitemal fügt er diese Formel hinzu und alles gelingt ihm.

d) b. Nedarim 50a.

¹ s. Günter a. a. O. S. 83f. ² b. Berachot 58a.

³ b. Aboda Zara 17b. ⁴ b. Sanhedrin 109a.

⁵ j. Kelaim 9/4. GR. 33. ⁶ b. Sabbath 109b. ⁷ b. Baba Mezia 85b.

II Berichte

1 Die Religionen der Südsee 1905—1910¹

Von Wilhelm Müller-Wismar

Über dem Südseebericht für dieses Archiv scheint kein günstiger Stern zu leuchten. Herr Dr. Foy war genötigt, wegen Arbeitsüberhäufung die Berichterstattung aufzugeben, und der neue Referent sah sich diesmal noch zu einer von ihm selbst am meisten bedauerten Einschränkung gezwungen, da eine zweijährige Forschungsreise in Ozeanien (1908—1910) ihn verhinderte, die Neuerscheinungen genau zu verfolgen, während die Vorbereitung auf eine neue Expedition nach Ost-Indonesien² ihn veranlaßte, sich mit einer andersgearteten Literatur zu beschäftigen. Bei der Ausarbeitung des Berichts konnte er sich freilich auf ein von Herrn Dr. Foy in dankenswerter Weise freundlichst zur Verfügung gestelltes Titelverzeichnis stützen.

Neu-Guinea

Der große Vorsprung, welchen die Erforschung von Britisch Neu-Guinea gewonnen hatte, ist auch in der hier behandelten Periode beibehalten worden. Inzwischen (1908) ist auch Vol. VI der „Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits“ erschienen, welcher die geistige Kultur der östlichen Inselgruppen (Murray Islands) behandelt, und in der „Festschrift für E. B. Tylor“ (1907) gibt A. C. Haddon eine verglei-

¹ S. in diesem Archiv X 129 ff., 295 ff., 510 ff.

² Die inzwischen ihren Anfang genommen hat.

chende Übersicht unter dem Titel „The Religion of the Torres Straits Islanders“. Den Beginn machen 23 Erzählungen, von denen einige schon im linguistischen Teil enthalten sind. Die Einteilung in „Nature Myths“, „Culture Myths“, „Religious Myths“ und „Tales about People“ ist nicht ganz glücklich und wird dem Inhalt nicht gerecht, da naturmythologische Elemente in allen Kategorien enthalten sind. — Interessant ist, daß auch die Miriam Plejaden und Orion zu einem Bilde zusammenfassen. Ilwel, der Abendstern wird als Weib des Mondes angesehen. — Von den Kulturmythen enthält die Gelam-Geschichte stark lunare Züge, die Sida-Geschichte das Onan-Motiv, während die von Karom, der Varanus-Eidechse, ein Feuerraub-Mythus ist. Das Motiv des Hautabziehens kommt in „Ankem und Terer“ vor. Unter den religiösen Mythen enthält die wichtige Kultlegende vom Bomai das Gestaltwechsel-Motiv, während sich unter den Erzählungen über Menschen das Menschenfresser- und das etwas degenerierte Lausemotiv finden (in der Kaperkapergeschichte).

Talismane und Amulette fehlen völlig, während magische Handlungen außerordentlich verbreitet sind und alle Gebiete menschlichen Daseins umfassen, so Wetter- und Vegetationszauber, Schildkröten-, Dugong- und Fischzauber, Liebeszauber und schädigende Zauber (*maid*). Die Zeremonien, bei denen die „Mediziner“ (*zogo le* resp. *maid le*) eine Rolle spielen, sind teilweise ebenso kompliziert wie die zur Anwendung gelangenden Objekte vielgestaltig. Das Kapitel über Religion beginnt mit einleitenden Definitionen schwieriger Termini *technici*. Das unübersetzbare *zogo* wird gebraucht sowohl für die bei magischen Handlungen verwendeten Objekte, für die zu ihrer Aufbewahrung dienenden Plätze, als auch für den ganzen Ritenkomplex einschließlich der verwendeten Objekte, es kann also nicht die magische innere Qualität, das *mana* gewisser Dinge darunter verstanden sein. Andererseits bleibt es unverständlich, wenn, etwa wie beim Regenzauber, der Regen selbst als *zogo*, das dabei verwendete rohe Steinbild (*doiom*) aber ausdrücklich nicht als *zogo* bezeichnet wird.

Ein ausgesprochener Seelenglaube ist ebenso wie den Westinseln auch den Miriam zu eigen. Die Seelen gehen zunächst zum Orcus (*Beig*), den allabendlich auch die Sonne aufsucht, um dann endgültig auf der Insel Boigu zu bleiben. Ein kompliziertes Begräbniszeremoniell, bei dem auch der maskierte Seelenbote auftritt, bringt sie dorthin auf den Weg. Von einem Totenkult sind schwache Spuren vorhanden, jedenfalls mehr als auf den Westinseln. Ein merkwürdiger Dualismus zeigt sich in dem Beizam (Haifisch)-Vegetationskult der Westhälfte der Insel Mer, der zur Zeit des Yams-Wachstums stattfindet, und bei dem eine Steinschüttung in Fischform mit einem muschelbedeckten Gerüst eine Rolle spielt, — gegenüber dem Dogaistern (Mars?) - Kult der Osthälfte zur Zeit des dem Fischfang schädlichen Nordostwindes. Es scheint eine Reihe von Kulturn gegeben zu haben, die in Verbindung mit den Initiationszeremonien standen, aber sie sind durch das Eindringen des fremden aus Holländisch Neu-Guinea stammenden Bomai-Malu-Kultes zurückgedrängt worden. Diesem wichtigsten Kult, der mit Geheimbund und Maskenwesen verknüpft war, widmen A. C. Haddon und C. S. Myers ein besonderes Kapitel. Der Zusammenhang ethischer und religiöser Vorstellungen wird ausdrücklich negiert. Ein ethisch vollkommenes höchstes Wesen ist im Glauben der Torres Straits-Bewohner unbekannt, die sogenannten *ad giz*, die Urväter der verschiedenen sozialen Gruppen, können schon ihrer Vielzahl wegen als *high gods* nicht betrachtet werden. — Im Annual Rep. Br. New Guinea 1907 gibt R. L. Bellamy kurzgefaßte „Notes on the Customs of the Trobriand Islander“, in denen Totemismus, Medizinmänner und Zauber zur Sprache kommen. — R. Pöch macht in Mitt. Anthrop. Ges. Wien XXXVIII „Ethnographische Mitteilungen über die Kworafi“ (Cape Nelson), denen er einen Totemismus mit agnatischer Deszendenz zuschreibt. Exogamie zeigt sich im dorfweisen Überwiegen eines Totemtiers oder quartierweisem Zusammenwohnen einer Totemgruppe. Spuren einer Zweiklasseneinteilung zeigt ein einzelnes Dorf.

C. G. Seligmann veröffentlicht in Man IX Nr. 16 eine Notiz über „A Type of Canoe Ornament“, in welcher er neun der *munkuris* genannten geschnitzten Kanuschmuckstücke der großen seegehenden Kanus von Murua (Woodlark) beschreibt, denen er auf Grund einer Nachricht von Captain F. R. Barton magische Bedeutung für die Sicherheit der Reisenden zuschreibt. — Derselbe Seligmann führt in „Note on Totemism in New Guinea, with reference to Man 1908, Nr. 75 and 84“ (Man VIII. 89) zum erstenmal den Begriff der *linked totems* ein, an den sich ebenda No. 99/100 eine Diskussion mit Andrew Lang knüpft, die noch 1909 Nr. 2/3 fortgesetzt wird. Im letzten Artikel steht eine bemerkenswerte Mitteilung über die bei Blutrache und Kannibalismus beobachteten Förmlichkeiten in S. O. Neu-Guinea (Massim). — Desselben Autors Monographie „The Melanesians of British New Guinea with a Chapter by F. R. Barton and an Appendix by E. L. Gibling“ ist bei weitem das wichtigste Werk, welches bisher über das Festland von Neu-Guinea erschienen ist. Trotz seines bedeutenden Umfanges (etwa 800 Seiten Großoktav) beschränkt es sich ganz auf die geistige Kultur und behandelt auch hier nur paradigmatisch einzelne Gruppen der jüngsten malaio-polynesischen Einwandererschicht. Im wesentlichen sind es denn auch Völker mit austro-insularen Sprachen, ausgenommen nur die papuanischen Koitapu. (Über die Verbreitung der beiden Sprachgruppen vgl. S. H. Ray in Rep. Torres Str. Exp. III.) Das Buch zerfällt naturgemäß in zwei Hauptabschnitte, über die stärker mit papuanischem Blut gemischten westlichen Papua-Melanesier und die östlichen Massim. Im ersteren Teil werden allein Koita, Roro und Mekeostämme behandelt, während im letzteren entsprechend dem Mangel an einer scharf ausgeprägten Stammeseinteilung rein geographisch eine nördliche und südliche Gruppe unterschieden werden. Der starke östliche Einschlag zeigt sich schon in der äußeren Verfassung der Stämme mit Ausnahme der Koita und Süd-Massim durch die spezifisch polynesische Zweiteilung der Häuptlingswürde, die auch religiös wichtig ist, da

dem Oberhäuptling die Leitung der religiösen Feste obliegt.

Auch die enge Verbindung zwischen Totenfeiern und Vegetationszeremonien im südlichen Massim ist mikro-polynesisch, während der nördliche Skelettkult mit Aussetzung in Felsenhöhlen älteren Datums ist.

Bemerkenswert ist das Fehlen von Klubbhäusern im Koita-Bezirk, wo sie durch Zeremonialgerüste (*dubu*) für die Tabu-Feste vertreten werden. Die Seelen der Koita gehen zum Berg Idu, auf dem sie ein dem irdischen ähnliches Leben führen, die der nördlichen Massim zum Totenreich unter der Insel Tuma, dem ein Herr namens Topileta vorsteht. Ein Ahnenkult wird nirgends geübt, wiewohl in beiden Bezirken (nicht im südlichen Massim) zeitweilig den Seelen Speisen vorgesetzt werden. Den Roro eigentümlich ist der Glaube an Oa Rove, dem ein ewiges Leben zugeschrieben wird, und von dem eine Reihe von Mythen handelt. Die Koita begrüßen den jungen Mond durch Schreien, die südlichen Massim erblicken in ihm angeblich einen Mann, dessen Name Eaboahine aber eher auf ein weibliches Wesen schließen läßt. Eine Reihe von Erzählungen explanatorischen und naturmythologischen Inhalts ist dem Kapitel über das südliche Massim beigegeben.

Annie Ker „Papuan Fairy Tales“ bringt ohne genauere Angabe des Sammelortes eine Anzahl für Kinder umgearbeiteter Erzählungen aus Britisch Neu-Guinea. Unter den mythischen Themen kommen vor die magische Flucht, Feuerraub, Lebenszeichen, Vergeßlichkeit, übernatürliche Geburt, ferner explanatorische Legenden.

In einem Aufsatz von I. H. Holmes, betitelt „Introductory Notes to a Study of the Totemism of the Elema Tribe, Papuan Gulf“ (Man 1905 No. 2 und 17) unterscheidet der Verfasser zwischen Stammes-, Dorf- und persönlichem Totem. Letzteres richtet sich nach demjenigen Verwandten, nach dem man benannt ist. Die Bezeichnung der Schutzgottheiten und Ahnherren des Stammes

und Dorfes jedoch als Totems ist nicht aufrecht zu erhalten. Die Stammesgottheiten treten als Masken an den *semese* genannten Festen auf, zu denen die benachbarten Stämme zusammenkommen. Die Anlegung der Masken geschieht in dem Geisterhaus oder Klubhaus der Männer (*eravo*). Zweck dieser Feste ist, die Stammesgötter um die Wohlfahrt der verschiedenen Stämme anzuflehen, von Totemismus kann keine Rede sein. Ebenso liegen diese Ideen ganz fern, wo der Dorfhäuptling einzelne Götter feiert und um Schutz auf den Gebieten ihrer Wirksamkeit angeht. Dagegen haben wir es mit Resten einer bis nach Zentralaustralien hineingehenden totemistischen Ritualform zu tun, wenn z. B. Regenmacher dem Regentotem angehören müssen, wenn vor Verwüstungen der Anpflanzungen durch fliegende Füchse, Kakadus und dgl. nur das Haupt des entsprechenden Totems durch Zaubersprüche schützen kann. „Andererseits ist es wiederum nicht recht einzusehen, wie die auf Personen sich erstreckende Zauberei mit dem Totemismus zusammenhängen soll.“¹

Unzugänglich sind dem Referenten drei Artikel des P. V. M. Egidi in *Anthropos* II und IV über die „Kuni und Tauata in Br. Neu-Guinea“. Es ist bedauerlich, daß die Redaktion der genannten Zeitschrift dem anfänglich aufgestellten Prinzip, die Aufsätze möglichst in der Landessprache zu veröffentlichen, nicht zur Durchführung verhilft. Der Gebrauch des Italienischen ist für Neu-Guinea am allerwenigsten am Platze.

Holland hat im letzten Jahrzehnt außerordentliche Anstrengungen gemacht, seinen Besitz auf Neu-Guinea wissenschaftlich zu erschließen. Wenn hieran die Ethnographie weniger teilnehmen konnte, so liegt das wohl in erster Linie an dem Mangel einer Verkehrssprache, der wiederum seinen Grund darin haben dürfte, daß die Holländer bei dem vorzüglichen Menschenmaterial, das ihnen sonst zur Verfügung steht, auf die Ausbeutung Neu-Guineas als Arbeiterreservoir nicht angewiesen sind.

¹ Notiz von Foy, auf seinen Wunsch wörtlich zitiert.

I. D. E. Schmeltz liefert im Intern. Archiv f. Ethnogr. XVII „Beiträge zur Ethnographie auf Neu-Guinea“, in denen er eine Abbildung von Merauke-Gräbern bringt.

In den Sitzungsber. K. Akad. d. Wiss. Wien CXV 1906 macht R. Pöch „Mitteilungen über die Kajakaja“, in denen er den agnatischen Totemismus, Kopfjagden und Jünglingsweißen erwähnt, bei welchen Schwirrhölzer gebraucht werden. Der Name für diese, *sosóm*, ist auch der eines Riesen¹, der die zu initiierenden Jünglinge frißt und dann wieder zu neuem Leben erweckt.

In dem Buch über die „Zuid West Nieuw Guinea Expeditie“ der kon. Aardrijkskundig Genootschap zu Amsterdam hat Dr. Koch den ethnographischen Bericht geschrieben, der sich vielfach auf den vorgenannten von Pöch stützt. Koch spricht von Geisterverehrung, ohne sich darüber zu äußern, ob es sich um Seelenverehrung oder anderes handelt, von Zauberern, tabûierten Plätzen, wobei ein bestimmter großer Urwaldbaum hervorgehoben wird; es wäre interessant zu wissen, ob das etwa ein Banyan ist. — Die Angaben über Totemismus bedürfen noch sehr der näheren Untersuchung. Tatsächlich scheinen exogame Gruppen mit agnatischer Deszendenz zu existieren, und nach den Angaben muß man vermuten, daß es sich um *linked totems*, die allerdings an dieser Stelle sehr auffällig sein würden, handelt, in der Weise, daß meistens ein Pflanzen- und ein Tier-totem kombiniert sind, von denen letzteres allein dem Speiseverbot unterliegt. Andererseits scheinen die bezeichneten Gruppen aber auch Rangstufen zu bedeuten. Solche abgestuften Totems sind zwar nichts völlig Unerhörtes, da es aber an Vergleichsmaterial gebricht, so läßt sich über den wirklichen Sachverhalt auch nicht annähernd etwas vermuten. — Kopfjagd findet in ausgedehntem Maße statt, um Sühnopfer für erzürnte Geister zu gewinnen, und zur Namengebung für die Kinder, die den

¹ Wie der *barlum* der Finschhafengegend.

Namen des Geköpften erhalten und so lange ohne Namen bleiben, als nicht ein Mensch für sie getötet worden ist.

B. L. H. Hellwig „Verrichtingen van het Militaire Exploratie Detachement op Zuid Nieuw Guinea“ in Tijdschr. Aardrijksk. Genoots. XXVI 1909, traf am Oberlauf des Merauke-Flusses und am Nebenfluß Obaad eine Anzahl verzierter Menschenschädel, die er für Kopffäger-Trophäen hielt, womit freilich die Angabe nicht übereinstimmt, daß sie als *pomali* verehrt und mit Opfergaben versehen wurden¹.

Über „De Strandbewoners van Zuid Nieuw Guinea en hunne dorpen“ wird ohne Autornamen in Tijdschr. Aardr. Genots. XXV 1908 durch „Pionier“ berichtet. Vom Stamm Sam Sanggasé östlich des Bensbachflusses heißt es, daß kleine Häuschen am Rande der Kokoshaine stehen, in denen gemalte Bilder der Vorfahren aufgestellt sind, welche die ersten Palmen pflanzten, und daß deren Seelen zeitweilig Kokosopfer dargebracht werden. — Jünglinge werden in der Pubertätszeit den Augen der Frauen in Hütten außerhalb des Dorfes entzogen. — Beiden Geschlechtern werden Grabbeigaben mitgegeben.

In derselben Zeitschrift T. A. G. Bd. XXVII 1910 finden sich Nachrichten über die „Expeditie Lorentz naar het Sneeuwgebergte van Nieuw Guinea“. Einen Freundschaftsbund mit der Expedition besiegelten die Inlandpapas durch das Beschmieren der Haare mit dem Herzblut von zwei Schweinen und durch ein nachfolgendes Festessen.

I. W. van Hilles „Reizen in West-Nieuw-Guinea“ in T. A. G. XXII 1905 enthält auch einige religiöse Notizen besonders von der Halbinsel Onin, so über Tabuzeichen, über Eidesleistung durch Zerschneiden eines Gegenstandes, über heilige, von Geistern bewohnte Brunnen. Tempel, Geisterhäuser und Ahnenfiguren fehlen, figürliche Amulette haben keinen Bezug auf bestimmte

¹ Am Augustafluß jedenfalls wurde nach Beobachtungen des Referenten zwischen den verehrten Stammeschädeln und den nicht verehrten Trophäen ein großer Unterschied gemacht.

Personen. Man glaubt an eine Abstammung von Tieren. — Lappenbäume stehen in Verbindung mit Geisterglauben. Schädigende Zauber werden durch Blasen von Zaubermitteln in die Richtung des zu Schädigenden ausgeübt. Stark verbreitet ist der Vampyr glaube (einheimisch oder mohammedanisch?). Derselbe Autor berichtet in T. A. G. XXIII 1906 über dasselbe Thema und bringt eine Reihe weiterer Einzelbeobachtungen zur Religion, über das „Schamanentum“ in Warfandoe (Insel Dom), über Lappen und Steine, die als Abwehr gegen böse Geister in der Wodár Kapaurbai aufgehängt werden, über Reiseamulette und menschenähnliche Holzschnitzereien, die zur Verzauberung und Tötung von Feinden dienen. Sehr verschiedenartig sind die im bereisten Gebiet gebräuchlichen Bestattungsweisen. Plattformbestattung findet bei den Seget auf Kararaboe und bei den Sëgoen an der Westküste von Batanta statt. Die Mo begraben ihre Toten so, daß das Haupt über die Erdoberfläche herauschaut¹. In Kawé werden die Leichen begraben und bei den Totenfesten die Trommelschläger auf großen ins Meer hinausgebauten Plattformen postiert. Die Wawiai-Leute an der Kaboei-Straße setzen die Leichen auf einem im Meer stehenden Felsen aus und verehren Korware in offenen Pfahlhäuschen. Auf Gaman werden Häuschen auf die Gräber gestellt und Opfergaben hingelegt, während die Korwarverehrung zurücktritt. Diese Grabhäuschen scheinen eine Eigentümlichkeit der *negri sembilan* zu sein. In Kapaur werden die Toten heute mit sieben irdenen Tellern bedeckt begraben, früher wurden sie exponiert. Zahlreiche in Felsgrotten gefundene Schädel, wie sie auch auf Argoeni östlich Sekar schon bekannt sind, sollen von früheren Kopfjagden herrühren, obwohl auch andere Skeletteile gefunden wurden.

Über einen „Bezoek aan den Kannibalenstam van Noord Nieuw Guinea“ berichtet Th. H. Ruys in T. A. G. XXIII 1906. Für

¹ Ähnliches bei den O'Mengen auf Neu-Pommern, wie Referent 1909 beobachtet hat.

erstmalige Teilnehmer an einem Menschenfraß ist eine Klausur vorgeschrieben. Die Geschlechtsteile Ermordeter werden durch einen bejahrten Angehörigen des anderen Geschlechts genossen. Zu der Angabe, daß Geschlechtsteile als Amulett getragen werden, ist C. G. Seligmann zu vergleichen, der in *Man* VI Nr. 42 das Tragen von Schweinegenitalien im Armband von den Toro an der Grenze von Britisch und Holländisch Neu-Guinea feststellt. E. O. Kerkoven (*T. A. G.* XXVI) beobachtete am Mamberamofluß eigenartige Begrüßungszeremonien durch Bespülen von Brust und Bauch mit Wasser, an anderer Stelle durch Schlagen der flachen Hand auf einen Stein, wodurch die Erlaubnis, an Land zu kommen, gegeben wurde.

Briefliche Mitteilungen über die Inlandstämme des Mamberama macht Dr. M. Moszkowski in „*Zeitschr. f. Ethnol.* Bd. 42, 1910“. Die Art des Erwerbs der ethnographischen Kenntnisse und die ziemlich prätenziöse Art des ganzen Berichts lassen die Vermutung aufkommen, daß eine skeptische Nachprüfung des Materials sich empfehlen dürfte.

O. Nuoffers „Ahnenfiguren von der Geelvinkbai“ in *Abh. u. Ber. Mus. Dresden* XII, 2, ist eine auf musealen Studien basierende Durcharbeitung der Korware und Ahnenfiguren mit Schlangen. Die angewendete Methode ist die ältere evolutionistische mit reichlicher Ornamentserienbildung, bei denen ein Ausgangspunkt und ein Endprodukt einer degenerativen Weiterbildung angenommen und als bewiesen betrachtet werden. Die Möglichkeit der Übereinanderlagerung mehrerer Kulturen mit verschiedenen Kunststilen, die gerade hier im Bannkreis jungindischer Elemente nicht vergessen werden dürfte, ist nicht in Rechnung gezogen.

F. J. F. van Hasselts „Nufoorsche Fabeln“ in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* (B. T. L. V.) 7, VII, 1908 sind schon deshalb als besonders wichtig hervorzuheben, weil ihnen durch die beigegeführten Originaltexte mit Kommentar ein ungewöhnlicher Grad der Zuverlässigkeit verliehen wird. Den Beginn machen 14 Tierfabeln explanato-

rischer Art. An mythischen Motiven seien erwähnt: in der Dewboki-Erzählung das Wiederbeleben einer Toten, die durch zusammengeklappte Muschelhälften getötete Nuri-Schlange (mißverstandenes Symplegadenmotiv?¹) — Das Mädchen in der Saugrube könnte eine Totemlegende sein. — Die Geschichte von der Schlangentochter enthält möglicherweise ein Element deryapschen *maragigi*-Legende und des damit partiell zusammenhängenden ossetischen Märchens von der hilfreichen Maus. — Bumambraundi, der kreiselspielende, ist eine Jonasmythe in Kombination mit dem Werwolfmotiv und einem Rudiment der magischen Flucht. Mit der in mehreren Varianten gegebenen Geschichte der Fürstenhäuser von Tidore, Djilolo, Batjan und Ternate ist der Mythos von den Himmelsjungfern verschmolzen. In der Verwandlung eines Jünglings in Fisch oder Schlange steckt vielleicht ein umgekehrtes Melusinenmotiv. Alles in allem hat man den Eindruck, ein stark mit jungeingewanderten Elementen durchsetztes und dadurch zersetztes Material vor sich zu haben, der ja auch dem sonstigen Kulturbild entspricht.

„Uit het volksleven van de bewoners der Humboldtbaai“ gibt derselbe Autor eine kurze Schilderung in B. T. L. V., 7, IX, 1909. Er beschreibt das Totenfest eines Dorfhauptes von Tobadi und macht auch einige beiläufige Angaben über Figuren aus Baumwurzeln, die mitsamt dem Erdreich als Abwehrzauber gegen Brandgefahr auf die Dächer gesetzt werden, und über alte importierte Armringe als Reiseamulette.

Die umfangreichste Erscheinung über Holländisch Neu-Guinea ist: „Nova Guinea. Vol. III Ethnography and Anthropology“ von G. A. van der Sande. Wenn das Werk bei der Unmöglichkeit einer intensiveren Verständigung mit den Eingeborenen seinen Schwerpunkt auch in der materiellen Kultur hat, so geht die Religion doch nicht ganz leer aus. Verfasser hat sich sehr bemüht, das durch bloße Beobachtung zugängliche Material in übersichtlicher Form zusammenzustellen. Er beschreibt nicht nur

¹ Vom Referenten ganz ähnlich aus Yap belegt.

ausführlich die von der profanen abweichende Bauart der Zeremonialhäuser, sondern konnte auch einer Reihe von Festlichkeiten vor und in diesen Häusern beiwohnen, bei denen vor allem auch die großen Bambusflöten eine Rolle spielten. Besonders ausführlich und illustrativ reichhaltig sind die Grabformen behandelt.

Die ethnographischen Fortschritte in Kaiser-Wilhelmsland bieten während der Berichtsperiode ein trostloses Bild. Hieran ist vor allem das Übermaß an ethnographischen Sammlungen aus den wirtschaftlich erschlossenen Landesteilen schuld, die von Laien angelegt, in manche unserer Museen übergegangen sind. Das hat zur Folge, daß für solche Gegenden kein Interesse besteht und Mittel, selbst aus rein wissenschaftlichen Stiftungen, lieber zur Beschaffung neuer Kuriositäten aus unberührten Gegenden verbraucht werden, anstatt die schwer bedrohte Eigenart der Küstenstriche für die Wissenschaft zu retten. Die großen Erfolge der Engländer in ihrem Gebiet und die nicht minder erfreulichen Erfolge mehrerer deutscher Expeditionen auf verschiedenen Gruppen des Archipels, von denen im nächsten Bericht zu sprechen sein wird, sollten da eines besseren belehren. Vorläufig aber müssen wir uns fast allein auf die tätige Mitarbeit der Missionare verlassen, die den großen Vorteil eines sehr langen Aufenthaltes im Lande haben. Dadurch wird freilich die Tatsache nicht entkräftet, daß die Eingeborenen einem Missionar (und Verwaltungsbeamten) gegenüber manches, was ein anderer bei gleichen Bedingungen schließlich erfahren würde, nicht gerne mitteilen, weil sie genau wissen, daß diese tiefgreifende Änderungen der alten Zustände und Sitten anstreben, ein Verdacht, in den der Arzt und vor allem der Forschungsreisende nicht kommt.

Einen ungewöhnlich genauen und inhaltreichen Bericht über „Die geheime Jünglingsweihe der Karesau-Insulaner“ gibt P. W. Schmidt in *Anthropos* II nach Mitteilungen eines deutschsprechenden Missionsschülers. Die in Zwischenräumen von mehreren Jahren gefeierten Weihen beginnen mit der Abschließung der Novizen in zwei Strandhäusern außerhalb des Dorfes. Jedem

Kandidaten wird ein Pate zur Seite gegeben. Auf langen Bambusflöten wird die Stimme des Geistes Makáron imitiert. Auf dem außerhalb des Dorfes vor dem Geisterhause gelegenen Tanzplatz werden am nächsten Tage Maskentänze aufgeführt, bei denen nacheinander ein Fischpaar und ein Vogelpaar auftreten. Nach dieser Einleitung wird an den einzeln abseits geführten Novizen die *Perforatio penis* vorgenommen, bei älteren Individuen auch die *Circumcisio*, die bei kleineren Knaben unterbleibt und auch später nicht nachgeholt werden soll. Da sich unter den Teilnehmern bereits Verheiratete befinden, so ist der Sinn der Operation zweifellos religiöser oder zauberischer Art, ohne Beziehung zum Sexualleben. Nur den Perforierten ist das Betreten des Geisterhauses im eigenen oder einem fremden Dorfe gestattet. Diese Auffassung wird auch bestätigt durch eine Reihe von Zeremonien, welche dem chirurgischen Hauptakte in mehrtägiger Verteilung folgt, und deren Mittelpunkt das Geisterhaus bildet.

Derselbe Autor macht Mitteilungen über „Plejadenmythen der Karesau“ im Anhang zu seinem Panbabylonismus-Vortrag (Mitt. Anthr. Ges. Wien XXXVII). Die Plejaden werden als die Frauen der Orion-Männer aufgefaßt. In jedem Monat, auch während ihrer Nichtsichtbarkeit, wird ihnen eine besondere Tätigkeit zugeschrieben.

„Zur Psychologie, Religion, Soziologie und Geschichte der Monumbo-Papua“ bringt ein Aufsatz des P. Franz Vormann in *Anthropos V* Nachrichten. Von der Menschenseele wird angenommen, daß sie sich nach einem zeitweiligen Dasein im Geisterlande in Bäume oder Tiere rematerialisiere. Abstinenzgebote magischer Natur spielen im Leben des Stammes eine große Rolle. Ein höchstes Wesen von ethischer Vollkommenheit kennen die Monumbo nicht. Der mythische Ombéraman wird mit Mondsymbolen vorgestellt. Seine weiteren Schicksale, die Verfolgung durch das Brüderpaar Kaukä und Kaukägewára und seine Tötung durch deren Mutter Namitá sind eine Inversion der magischen Flucht. Seine Symbole gelten heute noch als Kriegerschmuck. —

Auch das Glutsteinmotiv fehlt nicht. Aus dem gekochten Blut der Namitā entsteht die Menschheit.

Dr. O. Dempwolff bringt im Bähler-Archiv Bd. I einige „Sagen und Märchen aus Bilibili“ im Urtext mit Übersetzung, von denen besonders die Variante der Kilibob- und Manumbu-Legende von religiösem Interesse ist, und die beweisen, daß auch der Papua, richtig behandelt, nicht so unzugänglich ist, wie von manchen Reisenden behauptet wird.

Ein Vortrag des Missionars Hoffmann über „Sprache und Sitten der Papua-Stämme an der Astrolabebai“ in Verh. d. Deutschen Kolon. Kongr. 1905 erwähnt von religiösen Dingen den Asa-Geheimkult, Neumond-Feste, Wasserweihe beim Erscheinen gewisser (welcher?) Sternbilder, und erweckt den Wunsch nach genaueren Mitteilungen seiner offenbar vorhandenen Kenntnisse.

O. Schellong macht in Zeitschr. f. Ethn. 42, 1910 „Weitere Mitteilungen über die Papuas (Jabim)“, in denen Tabugebräuche und zwei Begräbnisfeierlichkeiten beschrieben werden.

R. Pösch „Wanderungen im Gebiet der Kai“ (Mitt. a. d. Deutschen Schutzgeb. Bd. XX 1907) hörte von einem in einer Höhle wohnend gedachten Erdbengeist. Bambusköcher für Medizin müssen von einem besonderen heilig geltenden Platz geholt werden. Tod wird auf Zauberei eines andern zurückgeführt, an dem Blutrache zu nehmen ist. Auch im Kailande muß der das Haus eines Kranken betretende Fremde bis zur Genesung dort bleiben. Das Dorf eines Ermordeten (Ehebrechers) mußte durch sämtliche Bewohner vor Sonnenuntergang verlassen werden.

Der Archipel

Neu-Pommern. Im wesentlichen beschränken unsere ethnographischen Kenntnisse sich immer noch auf die Gazelle-Halbinsel. Aus den zahlreichen Artikeln katholischer Missionare in den Marien-Monatsheften hat P. A. Kleintitschen ein Buch über „Die Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“ zusammengestellt, das in populärer Form eine Ethnographie der mela-

nesischen Kanaken liefert. Dem Zweck der Arbeit entsprechend, in erster Linie den Freunden der Mission ein Bild von deren Arbeitsgebiet zu gewähren, sind die Angaben über obszöne Sitten, so über den Inietbund, lückenhaft, auch kommen starke Übertreibungen, etwa im Abschnitt „Tod und Begräbnis“ vor, welche die Besserungsbedürftigkeit der Eingeborenen in besonders krassem Licht erscheinen lassen sollen. Hiervon abgesehen hat das Buch auch ein hervorragend wissenschaftliches Interesse. Eine sonst nicht vorkommende Angabe über die Opferung lebender Hähne beim Totenfest deutet auf ein solares Kultelement. Das Kapitel über Tanz läßt erkennen, daß trotz der relativ zahlreichen und zuverlässigen Beobachtungen selbst auf der Gazelle-Halbinsel noch wesentliche Lücken auszufüllen sind. Schon das Wort Malangene gibt zu denken, und eine ganze Reihe von Masken befinden sich in europäischen Sammlungen, zu denen jede Angabe fehlt. — Es sei hier eingeschoben, daß nach privater Mitteilung eines dort ansässigen Farmers am Weberhafen meterhohe Gesichtsmasken vorkommen, die in Europa noch unbekannt sind.

Eine zweite Übersicht über die Ethnographie der Gazelle-Halbinsel gibt R. Parkinson in seinem Buche „Dreißig Jahre in der Südsee“, das neben manchen den Missionaren entlehnten Angaben doch auch sehr viel eigenes bringt, auch über die hier in Frage kommenden Themata, wie Aberglaube und Zauberei, vor allem Einzelheiten über den Inietbund. Irrtümlich ist nach dem, was Referent an Ort und Stelle in Erfahrung bringen konnte, die Angabe über Totemismus. Die beiden Heiratsklassen sind nicht unbenannt und bezeichnen sich nicht nur als *tavevet* und *tadiat*, sondern sie heißen genau wie in Mittelneumecklenburg (Laur) nach den beiden großen Raubvögeln des Landes *menegulai* und *taragau*. Die gemeinsame Bezeichnung für Heiratsklasse ist *niuruna*, von denen es also nur zwei gibt, nicht mehrere „Sippen“ dieses Namens, wie Parkinson meint. — Sehr bemerkenswert ist die vollkommen poly-

nesische Doppelung des Häuptlingswesens in *agala* und *luhuai*. Die Abschnitte über die papuanischen Stämme der Sulka (jetzt auch auf der Gazelle-Halbinsel angesiedelt) und Baining dürften ausschließlich auf Mitteilungen der Missionare zurückgehen.

Die wissenschaftlich wertvollste Erscheinung sind die „Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel“ von P. Jos. Meyer (Anthropos Bibliothek I, 1). Jeder Erzählung ist der Originaltext beigegeben. Den wichtigsten Abschnitt bildet wohl die Mythenfolge von dem ungleichen Brüderpaar To Kabinana und To Karvuvu. Ob es sich um das Gegensatzmotiv Hellmond - Dunkelmond oder aber Sonne - Mond handelt, mag dahingestellt bleiben. Auch die „historischen“ und Geistersagen enthalten astralmythologisches Material, so das Nahrungsverweigerungs-, Häutungs- und Verschlingungsmotiv.

P. J. Meyer hat auch eine Reihe wertvoller Einzelartikel über die religiösen Anschauungen auf der Gazelle-Halbinsel verfaßt. „*A kaja* oder Der Seelenberglaube bei den Eingeborenen der Blanchebucht“ (Anthropos III) gibt Beschreibungen dieser als Riesenschlangen mit Menschenantlitz gedachten Wesen, ihrer pflanzlichen, tierischen und mineralischen Begleiter, ihrer Aufenthaltsorte und ihrer den Menschen größtenteils feindlichen Handlungen, ebenso wie deren Abwehr mit den dabei gebrauchten Zaubereien und Beschwörungen.

Zwei besondere Kapitel religiösen Inhalts behandelt derselbe Autor in Anthropos V, betitelt „Der Glaube an den *inal* und den *tutana vurakit* bei den Eingeborenen im Küstengebiet der Blanchebucht“. Die *inal* sind eine Gruppe guter Geister mit Flügeln und Eulengesicht, die den von ihnen Besessenen neue Melodien und Tanzlieder inspirieren und ihnen nach dem Tode ein besseres Dasein als luftigen beschwingten Geistern auf den Wipfeln der *giao*-Bäume sichern. Zu Ehren gekommen sind die *inal* erst in jüngster Zeit durch einen Eingeborenen To Vatitiä aus Malakuna, der aus der Einführung in den *inal*-Kult ein Geschäft machte und den Adepten durch Ver-

abreichung geeigneter Pflanzen die Erlangung des Trancezustandes erleichterte.

Der *tutana vurakit* ist der Ahasver der Gazelle-Halbinsel. Man meint, daß eine Anzahl von früheren Menschen ruhelos im Busch herumirre, die bei der Aufnahmefeierlichkeit in den Iniet-Geheimbund zu Schaden gekommen ist. Wem es nicht glückt, bei dem von den alten Mitgliedern inszenierten Überfall rechtzeitig den auf dem Festplatz errichteten Tanzturm zu erklimmen, dem ist das Schicksal eines *tutana vurakit* beschieden.

Die Untersuchungen von P. Jos. Winthuis in *Anthropos V* über „Die Bildersprache des Nordoststammes der Gazelle-Halbinsel“ sind, wie P. W. Schmidt mit Recht hervorhebt, auch für den Religionsforscher nicht ohne Interesse, da sie geeignet sind, den Niederschlag primitiver Weltbetrachtung in der Form konkreter Mythen psychologisch dem Verständnis näher zu bringen. Über die im Weberhafnen liegende Insel Vuatom veröffentlicht P. O. Mayer zwei Aufsätze in *Anthropos III* und *V*, über „Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom“ und über „Mythen und Erzählungen“. Auf einem dem Einsiedlerkrebs, der mit der Sonne zusammen als Menschenahne gilt; geweihten Stein werden zur Zeit des Frühlings-Monsunwechsels, des Beginnes der Trockenzeit, der Sonne Opfergaben gebracht. Die Mythen enthalten ebenso wie auf der Halbinsel selbst das Gegensatzmotiv von *To Kambinanai* und *To Karivuvu*.

Während die heutige Wesleyanische Mission wissenschaftlich völlig steril zu sein scheint — vielleicht der Hauptgrund, weswegen sie von der jüngeren katholischen weit überflügelt wurde —, kommt unerwartet ein Buch des wohlbekannten Rev. Geo. Brown: „Melanesians and Polynesians“, das um so wertvoller ist, als es neben manchem inzwischen bekannt gewordenen aus neuerer Zeit auch Beobachtungen enthält, die im Jahre 1878 gemacht wurden. Zu bedauern ist es, daß ethnographische Notizen aus anderen Gebieten Melanesiens im Text zerstreut wurden, anstatt zu einem besonderen Kapitel vereinigt zu werden. Erwähnt sei u. a. das

pidik, die Herstellung eines heiligen Kanus auf Neu-Lauenburg, wie überhaupt von dieser vernachlässigten Gruppe manches berichtet wird. So die Ursprungsmythe des Ingiet-Bundes, über den briefliche Mitteilungen des Missionars Fellmann abgedruckt werden. Auch über das *wawolo*, die Eintrittszeremonie in den Dukduk-Bund, werden Mitteilungen gemacht.

Was wir vom übrigen Neu-Pommern wissen, ist wenig. Parkinsons Angaben in dem erwähnten Buche umfassen noch das meiste, sind aber z. T. fehlerhaft. Von Dr. Stephan liegen „Ärztliche Beobachtungen bei einem Naturvolke“ vor (Archiv für Rassenbiologie 1905), in denen er über Krankheits- und Wetterzauber der Bariai an der Nordküste westlich von der Wil-laumez-Halbinsel Angaben macht. — Neu ist eine bei Parkinson a. a. O. Abb. 116 gegebene Maske von Witu, angeblich für Beschnidungszeremonien.

Die hamburgische Südsee-Expedition suchte das westliche Neu-Pommern 1908/1909 neben anderen Inseln auf, konnte aber wegen übergroßer Zersplitterung ihres Arbeitsfeldes keine tiefer eindringenden Studien machen. Immerhin ist es dem Referenten gelungen, auch über die religiösen Verhältnisse einiges zu erfahren. Da er die Bearbeitung seiner melanesischen Ergebnisse abgetreten hat, so mögen hier nur einige allgemeine Daten angeführt sein. In den unmittelbaren Stranddörfern der Nordwestküste herrscht exogamer Totemismus mit agnatischer Deszendenz, und zwar scheint es sich um Fischtotems zu handeln. Im Gebiet der deformierten Köpfe, die die Südwestküste westlich von Lindenhafen und die ganze Masse der Insel bis unmittelbar an die Nordküste einnehmen, kommen lokalexogame Totems mit kognatischer Deszendenz vor. Außer Vögeln sind auch Pflanzen, Schildkröten und sehr merkwürdigerweise fest lokalisierte Steine Totems. Auf den lieblichen Inseln macht sich Neu-Guinea-Einfluß insofern geltend, als der älteste Sohn das väterliche Totem im Gegensatz zu seinen jüngeren Geschwistern annehmen soll. Die Toten werden fast durchgängig in den

Häusern begraben, aber für ein bestimmtes Fest in der Reihe der Totenfeste wieder ausgegraben. Während bei den Spitzköpfen hierbei die rotbemalten Schädel eine Rolle spielen, scheint man sich im Norden (Talasea) auf einen Kult der Unterkiefern zu beschränken, die aber dann auch fortgeworfen werden. Begräbnis in einem halben Kanu, dessen Spitze über den Erdboden hervorragt, und nachträgliche Einschnürung der Reste in „Leichenspindeln“ wurde bei den O'Mengen beobachtet. Incisio findet angeblich an der Nordküste, Circumcisio an der Südküste¹ statt. Im Norden werden die unverehelichten Beschnittenen in besonderen Kojen in den Männerhäusern eingesperrt. Das Schwirrhholz, das den Namen des dazugehörigen Geistes trägt, kommt im Norden und Süden vor. Geheimbünde scheint man nicht zu kennen, die in ziemlicher Anzahl festgestellten Maskentänze, die z. T. freilich die Weiber schrecken sollen, scheinen nichts damit zu tun zu haben. Merkwürdig lange Stammbäume, die in gottähnlichen, durch Steine dargestellten und mit einer Art Kult bedachten Stammeltern endigen, wurden im Süden aufgenommen. Die Toten der Spitzköpfe gehen nach Aveleng außerhalb des Mövehafens, die des Nordens dagegen nach dem Berge Andeua im Bariai-Lande. Die Siassi-Insulaner verlegen das Totenreich ebenfalls dorthin, lassen aber dem intensiveren Neuguinea-Einfluß entsprechend die Seelen den Umweg über den Hüongolf nehmen. — Der Schöpfer des ersten Menschenpaares soll nach dem Talasea-Glauben ebenfalls gestorben sein und seine Seele (*anitu*) den Berg *yiilime*, den Ort der Schöpfung bewohnen. Eine Andeutung von einer Feuerraubmythe wurde ebenfalls dort erhalten. Zur Teilnahme an einer hochinteressanten Einweihung und Entzauberung einer neuangelegten Pflanzung wurde Referent geradezu eingeladen, doch wurden ihm diese intimeren Dinge erst dann gezeigt, als das Expeditionsschiff mit dem Gros 20 km entfernt ankerte.

¹ Die von Parkinson Fig. 115 abgebildete Maske gehört nicht zum Beschneidungsfest, sondern zum Kokostabu.

Neu-Mecklenburg. „Die Küste von Umuddu bis Kap St. Georg“, von Dr. E. Stephan und Dr. F. Gräbner, beruht auf den Beobachtungen des ersteren als Arzt des kaiserlichen Vermessungsschiffs *Möwe*. Zum ersten Mal in der deutschen Literatur über Melanesien wird unter dem Einfluß des letzteren der Versuch gemacht, das Material in kritischer und systematischer Weise zu publizieren. Religiöses enthält das Buch naturgemäß wenig. Zu bemerken wären die Angaben über Zweiklassentotems, Bestattungsgebräuche (Baumhaus zu Ehren eines Toten verbrannt), Regen- und Liebeszauber. Der Dukduk ist im Verschwinden begriffen, auch der Iniet ist vorhanden, gerade seine Mitglieder besitzen die Kraft des Zauberns. Gouverneur Dr. Albert Hahl berichtet über „Das mittlere Neu-Mecklenburg“ in *Globus* 91 (1907). Auf polynesischen Einfluß deutet die Nachricht, daß die Männerhäuser mit Steinmauern umgeben werden. Dafür spricht auch der Name *hala* (gegen Weiberhaus *pal*) mit anlautendem *h* (das über bilabiales *f* entstanden ist) und nichtgeschwundenem Auslautvokal. Die Türen dieser Wälle werden immer durch Astgabeln, durch die böse Geister nicht hindurchkönnen, gebildet. — Heimkehrende Krieger werden durch die Weiber des eigenen Dorfes verprügelt, angeblich um die gefallenen Totemgenossen zu rächen. Das würde für (nicht mehr vorhandene) Lokalexogamie sprechen. — In der Landschaft Sohun existieren die bekannten beiden Heiratsklassen *malaba* und *taragau*, die aber sechs resp. fünf Unterabteilungen haben sollen. Wie diese Unterabteilungen unter einander heiraten, wäre wichtig zu wissen. — Die Toten werden alle im Hof des *hala* begraben, ihre Seelen gehen zum Süßwasser ihres Totem. Von dem [stark entwickelten Geisterglauben sind die *masinsare* zu nennen, die mit den Schwangeren begrabenen Föten, mit denen sich eine lunare Vorstellung (Zweizähigkeit!) zu verknüpfen scheint. Eine Reihe von fünf Geheimbünden, die dem Dukduk und Ingiet entsprechen, wird aufgeführt.

R. Pösch „Zweiter Bericht“ in Sitzungsber. d. Kaiserl. A. d. W. Wien CXIV, 1905 und „Wanderungen im nördlichen Teile von Süd-Neumecklenburg“, Globus XCIII berichtet ebenfalls über das dortige Zweiklassensystem und konstatiert die vermeintliche Ungleichheit der beiden. *Málaba* ist stärker als *táragau*. Der namengebende Vogel wird durch nächtliche Gesänge um Hilfe angerufen, aber nur durch Leute seiner Klasse. In der Landschaft *Kókola* darf die Klasse *targó* auch keine Taube essen, was ebenfalls auf Untertotems schließen läßt.

Die bei weitem wichtigste Arbeit über Neu-Mecklenburg ist G. Peekels „Religion und Zauberei auf dem Mittleren Neu-Mecklenburg“ (Anthropos Bibliothek I 3), wenn sie auch mit einer Unklarheit über das „Höchste Wesen“ beginnt. Angeblich soll einem *a hintubuhet*, d. h. „unsere Ahne“ genannten Wesen diese Stellung zukommen. Hiermit stimmen aber die weiteren Feststellungen nicht zusammen. Die Namen der beiden Heiratsklassen in der Gegend von Namatanai sind *tárago* und *pakilaba*. Es wird nun weiter berichtet, daß jede Klasse ihre drei besonderen „Götter“ für sich hat, die von den Klassenangehörigen als *hintubudahat*, unsere Ahnen, von der anderen Klasse als *hintubudiet*, ihre Ahnen, bezeichnet werden. Aus diesen durch die einheimischen Benennungen gestützten Angaben kann ein unbefangener, durch die *high-god*-Theorie Schmidtscher Richtung nicht voreingenommener Leser doch nur das entnehmen, daß die beiden großen sozialen Gruppen ein gemeinsames höchstes Wesen, eine gütige Allmutter, nicht anerkennen, sondern wenn sie von *hintubuhet* reden, immer nur ihre Klassenahnen meinen. Eine andere Frage von Wichtigkeit, die einer genauen Untersuchung noch harret, ist die nach der Dreiteilung der Klassen *hintubuhet*. Den *tárago* gehören 1) der Taragangeier, 2) die männlich gedachte Sonne und 3) der männliche Talmagómago¹-Schmetterling. Den *pakilaba* 1) der *Málabageier*, 2) der weiblich gedachte Mond und 3) der weibliche Heba-Schmetterling.² Hier fehlt zunächst die

¹ *Ornithoptera urvilliana* männlich.

² Ebenso, weiblich.

für das nähere Verständnis belangreiche Feststellung, ob man sich über das Geschlecht der beiden Schmetterlinge im klaren ist, also bewußt einen geschlechtlichen Gegensatz zwischen den beiden Ahnengruppen annimmt, oder ob man die beiden Geschlechter bei dem starken Dimorphismus vielleicht für verschiedene Arten hält, wofür die doppelte Benennung spricht. Unverständlich, aber möglicherweise nur unglücklich ausgedrückt ist ferner, daß man von zwei (also nicht von allen drei?) Göttern als *hintubuhet* redet. Der Verdacht liegt nahe, daß es sich bei diesen beiden Dreieinigkeiten um ältere, dem Zweiklassensystem ursprünglich fremde Dinge (Totems?) handelt, die ihm in anderen Landschaften (s. oben) später als Unterabteilungen eingegliedert wurden. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhange auch die verschiedene Stellung des ungleichartigen Stammväterpaares *Soi* und *Tamor*, von deren Taten einige im Originaltext wiedergegebene Gegensatzmythen handeln, an der Ost- und Westküste. Hier scheint man von ihrem wirklichen Bestehen überzeugt zu sein, dort hält sie jedes Kind schon für reine Märchengestalten. Neben einem möglicherweise älteren ist aber wohl sicher auch ein jüngeres eingewandertes Element vorhanden. Hierauf deutet das aus *man laba*, großer Vogel, entstandene *Malaba*, das sicher ein Fremdwort ist. Das eigentliche Wort für groß ist *tamat*, dagegen *laba* kommt nur in ganz bestimmten Verbindungen vor und scheint, soweit ich sehe, den melanesischen Sprachen sonst nicht eigentümlich zu sein. Dagegen ist es allgemein in sämtlichen mikronesischen Dialekten mit Ausnahme von *Yap*, und hier ist es ebenfalls zu belegen in dem Namen des Fregattvogels *molov*, des dortigen größten Vogels. Außer dieser frappanten Übereinstimmung findet sich noch eine zweite. Sonne und Mond haben in der gewöhnlichen und in der mythologischen Sprache verschiedene Benennungen. Das gleiche konnte ich von *Yap* feststellen, wo der Mond in der Mythologie nicht den gemein indonesischen Namen *pul*, sondern *mälav* führt. Daß *mälav* neben *molov* mit *malaba* zusammengestellt werden kann, wie ich glaube,

dafür werde ich an anderem Orte Gründe beibringen. — Über Nord- und Süd-Neu-Mecklenburg liegen nur kurze Notizen von Parkinson („Dreißig Jahre“ usw.) vor, doch hat hier von 1907—1909 die Deutsche Marine-Expedition ethnographisch gearbeitet, so daß wir eine erschöpfende Darstellung erwarten könnten. Leider werden wir, abgesehen von dem von E. Walden bearbeiteten Norddistrikt, in absehbarer Zeit kaum darauf zu rechnen haben, da für die Publikation ein Interesse nicht zu bestehen scheint.

Es mag hier erwähnt werden, daß dem Referenten, ohne daß er von Seligmanns Entdeckungen in Britisch Neu-Guinea Kenntnis hatte, von einem Simberi-Polizeijungen Angaben über *linked totems* seiner Heimat gemacht wurden, wo Vogel und Schlange kombiniert sein sollen. Es war dem Mann auch möglich, in den Dresdener Publikationen einige Totemtiere zu identifizieren. Demnach müssen Parkinsons Angaben in seinem Kapitel über Geheimbünde und Maskentänze unzutreffend sein.

Nordwest-Inseln

Über St. Matthias ist so gut wie nichts bekannt. Parkinsons Angaben a. a. O. beziehen sich nur auf die materielle Kultur, und die hamburgische Expedition ist nicht wesentlich in die sozialen und religiösen Verhältnisse eingedrungen.

Etwas besser sind wir über die Admiralitäts-Inseln unterrichtet. Das Buch von Parkinson enthält manches Neue, größtenteils auf Grund von Mitteilungen der Missionare. Zu nennen wären der kognatische Totemismus der Manus¹, sexuelle Abstinenz bei bestimmten Gelegenheiten, Speiseverbote für Schwangere, Namengebung für ein Kind mit Ausschluß der Eltern, ziemlich einfache Pubertätszeremonien, hauptsächlich aus dem Schneiden der Haare sowie dem Durchbohren der

¹ Der Streit, ob Manus oder Moanus zu sprechen sei, ist belanglos, da die Aussprache zwischen beiden variiert. Die wulstigen Lippen der Eingeborenen gestatten die Aussprache eines reinen *m* nicht, es hat immer einen vokalischen Nebenklang, der dadurch entsteht, daß die Lippen bei der Bildung des Lauts nicht sofort mit der ganzen Fläche getrennt werden.

Nasenscheidewand und Ohrläppchen bestehend, während Beschneidung nur in wenigen Dörfern geübt wird. Zauberer sollen angeblich nur die Manus sein, denen auch allein die Sternkunde geläufig ist. Doch liegt hierin wohl nur eine Überhebung des Manus. — Nach den Feststellungen der hamburgischen Expedition ist das Verhältnis zwischen den angeblichen drei Stämmen: Manus, Matankor, Usiai, vor allem das der bei den erstgenannten, ein anderes. Etwas verdächtig klingen die Angaben über den Widerstreit der guten und bösen Geister um die Seele eines Toten.

Die von P. Josef Meier in *Anthropos* II, III, IV veröffentlichten „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner“ sind weitaus das umfangreichste Sprachdokument, welches bislang aus dem deutschen Schutzgebiet veröffentlicht worden ist. Beeinträchtigt wird ihr inhaltlicher Wert in etwas dadurch, daß der Gewährsmann des Autors, Po Minis, ein notorischer Lump ist, der wenig geneigt erscheint zur gewissenhaften Wiedergabe von Mythen. Diese Tatsache wird auch durch die von P. Schmidt gelegentlich seiner Kritik des Parkinsonschen Buches versuchte Ehrenrettung nicht erschüttert.¹ Auffällig ist die im Verhältnis zu den zahlreichen mitgeteilten Einzelerzählungen sehr kleine Zahl von mythischen Motiven, die nicht nur aus der geringen Intensität nachtotemistischer Kulturelemente erklärt werden kann. Höchst verdächtig sind die Sprachverwirrungsmysen, vor allem die Verwirrung aus Anlaß eines Hausbaues. Den Hauptinhalt bilden explanatorische Tier- und Schöpfungsmythen, Astralmythen und einige bekanntere Motive, wie Menschenfresser, Haaranbinden, der kluge jüngste von sieben Brüdern, usw. Bemerkenswert ist auch das Verschlucktwerden von 10 Kindern durch ihren eigenen Vater zum Schutz gegen einen Dämon, mit nachfolgender magischer Flucht, bei welcher das Glutstein-

¹ Auch den Referenten als Ethnologen der hamburgischen Südsee-Expedition hat der genannte Po Minis zu beschwindeln versucht, indem er ihm einen Bogen von der Astrolabe-Bucht als Manus-Produkt anzupreisen versuchte.

motiv durch einen Giftfisch ersetzt ist, ferner der Tanz der Vögel und das Motiv der gezimmerten Holzvögel, welches jüngeren indischen Ursprungs sein dürfte. Man wird jedenfalls trotz der beigefügten Texte gut tun, die Sammlung bis auf weiteres mit Vorsicht zu benutzen und nur dann heranzuziehen, wenn die Zuverlässigkeit des Materials aus dem Vergleichsmaterial erhellt. Ein Vorwurf gegen den verdienstvollen Verfasser soll hiermit nicht erhoben werden, da sein guter Glaube an die Ehrlichkeit seines Gewährsmannes über jeden Zweifel erhaben ist.

Traurig sieht es mit der Erforschung der ehemals reich bevölkerten Gruppen Luf, Kaniet, Ninigo und Matty aus. Nachdem die Kuriositäten fortgeschleppt sind, hat niemand mehr ein Interesse an ihrer Erforschung. In Luf ist es hierfür fast schon zu spät. Im Juni 1909, als Referent die Insel passierte, waren noch 36 ältere Leute dort, Kinder überhaupt nicht mehr. Im Sommer 1910 sollen es nur noch 29 gewesen sein. Wenn hier überhaupt noch etwas geschehen soll — und unsere wissenschaftlichen Institute hätten die moralische Verpflichtung hier einzugreifen —, dann muß es sofort sein.

Von dem Geistesleben der Eingeborenen legt eine einzige Sage von der Entstehung der Kokosnüsse durch den Riesen Hamaloái Zeugnis ab, die A. Krämer gelegentlich eines zehntägigen Aufenthalts sammeln konnte; s. seine „Beiträge zu einer Monographie der Hermitinseln“, Berlin 1908.

Was wir von Matty wissen, ist nicht viel mehr. Die Angaben über Religion und Mythos in P. Hambruchs „Wuwulu und Ana auf Grund der Sammlung F. E. Hellwig“ füllen eine dreiviertel Seite und sind überdies noch mit einem Fragezeichen zu versehen. — H. Fischer (Jahrb. Württ. V. f. Handelsg. XXV) berichtet über „Die Trommeln von Wuwulo“, die zur Vertreibung von Krankheiten durch einen mit besonderer Kraft begabten Zauberer dienen, der sie aber nicht selbst schlägt, sondern durch andere von ihm bestimmte Männer bedienen läßt.

Auf Kaniet lassen gewisse Eingriffe an den Schädeln und ihre postmortale Ausschmückung auf einen Totenkult schließen (Hambruch „Anthropologie von Kaniet“ in Hamb. Wiss. Anst. XXIII, 5).

Salomonen. F. Krause „Zur Ethnographie der Insel Nissan“ in Jb. d. städt. Mus. f. Völkerk. Leipzig 1907, verarbeitet Sammlung und Tagebuchnotizen des auf der Insel ansässigen Händlers Uhlig.

R. Parkinson „Dreißig Jahre“ usw. gibt einen verkürzten Abdruck seiner Arbeit in den Abh. Ber. k. Mus. Dresden 1899. Auch der Abschnitt über den Rukruk und die Matasesen im Kapitel 'Geheimbünde' ist hier zu vergleichen. Nicht richtig ist es wahrscheinlich, daß in Buka ein Zweiklassensystem herrschen soll, außer *kereu* und *manu* kommt sicher wohl noch ein drittes Vogeltotem vor, der Nashornvogel, dem mein Hausjunge angehörte. Wenn Exogamie auch die Regel sein mag, so wurde mir doch von mehreren Bukas bestätigt, daß seine Frau ebenfalls zum Nashorn (*pigeon*) gehöre. Ob eine Verfallserscheinung oder vielleicht etwas ganz Fremdartiges, noch Unbekanntes vorliegt, konnte ich nicht feststellen, da ich niemals selbst in Buka war. Jedenfalls sei die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt. Unsere Kenntnisse sind auch in den besser bekannten Gegenden noch so vage, daß eine Nachprüfung durch Fachethnologen überall am Platze ist.

Für R. Thurnwald „Im Bismarckarchipel und auf den Salomoninseln“ 1906—1909, Zeitschr. f. Ethnol. 1910 S. 98—147, war das wichtigste ein fünfvierteljähriger Aufenthalt auf den Salomonen, besonders auf Buin, der Binnenlandschaft von Süd-Bougainville. Die dem Gebiet eigentümlichen Häuptlingshallen ausserhalb der Gehöfte sind gleichzeitig Lokalheiligtümer, in denen besonders vor dem Kampf Opfer gebracht und für die Ahnengeister Schädeln trophäen deponiert werden. Die Toten gehen, nachdem der Leichnam verbrannt ist, in das unterirdische Totenreich, das den Seelenbaum beherbergt, an dem

jeder Mensch durch ein Blatt vertreten ist. Der Tod eines Menschen erfolgt, wenn ein Vogelgeist sein Blatt abpflückt. In Choiseul werden dagegen die Leichen hockend ausgesetzt, die Schädel nach beendeter Verwesung in besonderen Häuschen aufbewahrt. — In Buin herrscht Totemismus mit kognatischer Deszendenz, in Choiseul Lokalexogamie ohne Totems. — Außer den Totenseelen kennt man in Buin Naturgeister. Der gefürchtetste ist der vogelartige Oromrui. Sonne, Venus, Plejaden spielen in den Anschauungen eine Rolle, bei Erscheinen des jungen Mondes werden auf den Stoßtrommeln Notsignale gegeben¹.

Ch. Woodford in *Man* V No. 20 „Further Notes on Funerary Ornaments from the Solomon Islands“ kommt auf Tridacna-Platten mit durchbrochener figürlicher Ornamentik zu sprechen, die vermutlich von Vella Lavella stammen und als Türen für die erwähnten kleinen Totenhäuschen gedient haben.

W. H. R. Rivers „Totemism in Polynesia and Melanesia“ *Journ. of the Anthropol. Inst.* XXXIX 1909 ist ein Bericht über die Ergebnisse der Percy Sladen Trust-Expedition. In den nördlichen britischen Salomonen, New Georgia, Ruviana, Limbo, Ganongga und Vella Lavella, wo Vaterfolge herrscht, fehlen exogame Totems vollkommen. In der östlichsten Gruppe, S. Cristoval, Ugi, Ulaua und Malaita herrscht ebenfalls agnatische Deszendenz und statt exogamer Totems eine dorfweise Lokal-exogamie, wie sie Thurnwald von Choiseul berichtet. Das legt den Verdacht nahe, daß sie sich auch in der Nordgruppe finden wird. Allein in der Mittelgruppe findet sich ein wirklicher exogamer Totemismus, über den Codringtons frühere Angaben mehrfach ergänzt werden. Die Zahl der Totems schwankt auf den verschiedenen Inseln. Auf Nordwest-Ysabel zerfallen die drei Totems in eine größere Anzahl Untergruppen.

Sta. Cruz, Neue Hebriden, Neu-Caledonien. Eine zusammenfassende „Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln“, in der

¹ Man vergleiche auch des Verfassers „Ermittelungen über Eingeborenenrechte“, in *Zeitschr. für vergl. Rechtswissenschaft* XXIII.

auch schon die während der Berichtsperiode erschienene Arbeit von W. C. O. Ferrall verwertet ist, hat F. Gräbner in *Ethnologica* I 1909 veröffentlicht, die nicht nur das bekanntgewordene Material systematisch darstellt, sondern auch seine kulturhistorische Zergliederung versucht. Man wird sich den Ergebnissen im allgemeinen anschließen müssen, mit dem Vorbehalt, daß dem mikronesischen Einfluß eine bei weitem größere Rolle zukommt, als ihm dort eingeräumt wird. — Rivers bringt in der zitierten Arbeit weiteres Material über Vanikolo und die kleine Insel Temotu nordwestlich von Ndeni.

In Mota und Motlav fand Rivers a. a. O. Individualtotems, d. h. der Einzelne wird mit einem bestimmten Tier oder Baum als identisch betrachtet, an dem seine Mutter sich vor der Geburt „versehen“ hat. Außer seinem Individualtotem hat ein Banks-Insulaner häufig noch sein *tamanii*, d. h. ein Tier, zu dem er mit Hilfe eines Zauberers in besondere magische Beziehung gebracht worden ist. Mit Hilfe dieses Tiers kann er seine Feinde schädigen, andererseits hängt seine eigene Existenz von dessen Wohlergehen ab.

Revd. D. Macdonald in *Science of Man* X 1908 bringt „Native Stories of Efate“. Maneru und Maleka ist eine Zerstückelungs- und Menschenfressergeschichte. — Die Sawa-Erzählung enthält das Motiv des In-die-Grube-fallens und Gerettet-werdens, sowie das Motiv des klugen jüngsten unter zehn Brüdern. — Die Erzählung von dem Mann, der an einem Pfeil als ein zuvor angeschossener Vogel wiedererkannt wird, hat nordwest-amerikanische Parallelen.

„Malekulan Images“ betitelt sich eine Abhandlung von Revd. T. Watt-Legatt in *Science of Man* VIII 1906, die trotz der Kürze von ganz ungewöhnlichem historischem und theoretischem Interesse ist. Die Bevölkerung von Malekula und Maskelyne ist in 10 Klassen eingeteilt, innerhalb deren man stufenweise gegen Zahlung aufrückt. Kein Mann darf von den Speisen eines anderen Klassenangehörigen genießen. Da jeder

mit der untersten Klasse beginnt, so handelt es sich offenbar um Altersklassen. Da die oberste Stufe aber als *amat* (Häuptling) bezeichnet wird, in die doch sicher nicht jeder einrücken kann, so muß hier eine Kombination von Altersklassen mit Rangstufen vorliegen, wie sie bisher nicht bekannt war. Eine vollkommen gleichartige Einrichtung, die sogenannten *yegum* hat Referent aber 1909/10 auf der Karolinenhalbinsel Yap entdeckt. Ein direkter Zusammenhang beider Inseln ist wohl nicht wahrscheinlich (wenn auch nicht unmöglich), aber man wird berechtigt sein, auf eine früher größere Verbreitung dieser Institution in Mikro-Polynesien zu schließen. Nun haben aber die Klassen jede ihr besonderes figürliches Abzeichen, d. h. jeder Klassenangehörige sein eigenes dem der übrigen Klassenangehörigen gleiches. Welches die Funktion dieser *images* ist, wird nicht mitgeteilt. Solche Bilder fehlen in Yap nun ganz, und es würde von Wichtigkeit sein, auf Malekula näher zu erforschen, ob dieser Zusammenhang zwischen Klasse und Bild als ein ursprünglicher oder durch Zusammenfließen verschiedener Erscheinungen entstandener zu betrachten ist.

Das Buch von Rob. Lamb „Saints and Savages“ ist die Arbeit eines Missionsarztes, und es ist bedauerlich, daß ein wissenschaftlich gebildeter Mann so schreiben konnte. Die wenigen ethnographischen Notizen, die man mühsam aus einem ungeordneten Wust heraussuchen muß, hätten ein besseres Schicksal verdient, u. a. die Angaben über die Malekula-Klassen, und einige vorzügliche Photographien, die nicht einmal genügende Unterschriften tragen, zeigen, wie wohl erhalten der ganze Kulturzustand gewesen sein muß.

P. Gagnère „Etude ethnologique sur la religion des Néocalédoniens“, Saint Louis, Imprimerie Catholique 1905 war mir nur in dem Bericht von P. W. Schmidt in *Anthropos* I zugänglich, nach welchem die Studien bis auf das Jahr 1859 zurückgehen, also von nicht unbedeutendem Wert sein müssen. Gagnère glaubt bei den Eingeborenen Vorstellungen und Ideen gefunden

zu haben, an welche die christliche Mission anzuknüpfen vermag, d. h. doch wohl entwicklungsfähige Ideen. Schmidt scheint dagegen anzunehmen, daß es sich um Residuen einer höheren Gottesidee handelt, also um zurückgeschrittene Elemente.

M. Archambault „Note sur la faculté de saisir les ressemblances fortuites montrée par les indigènes néo-calédoniens“ R. de l'école d'Anthr. Paris XIX 1909, zeigt die Neigung der Eingeborenen, in Felsen und Steine, die dem Europäer nichts besonderes zeigen, Dinge hineinzusehen, deren Vorbilder ihrem alltäglichen Interessenkreis entnommen sind. Sie werden nicht ganz glücklich als *fétiches* bezeichnet, um eine ihnen inwohnende besondere Kraft anzudeuten. Durch die Zauberer (*takata*) wird die Achtung vor diesen Dingen noch künstlich vermehrt.

M. Leenhardt „Notes sur quelques pierres-figures rapportées de Nouv. Calédonie“, R. de l'école d'Anthr. Paris XIX 1909 behandelt dieselben Dinge und unterscheidet verschiedene Arten von Steinen: 1. solche, denen Opfer gebracht werden, damit sie ihre Macht betätigen; 2. Talismane, die durch eine bloße sympathische Wirkung ihrem Besitzer nützen, der sie auch verkaufen kann; 3. Steinsymbole von tieferer nicht bekannter Bedeutung. — Zwischen Zauberern und Priestern wird ein Unterschied gemacht, letztere leben zölibatär (dauernd?) und haben Anfälle von Besessenheit.

Fidschi-Inseln. Das neue Buch von Basil Thomson „The Fijians, a Study of the decay of Custom“ 1908 enthält eine Übersicht über die Ethnographie der Inseln.

W. H. Rivers „Totemism in Fiji“, *Man* VIII 1908 konnte während eines kurzen Aufenthalts Nachrichten über die Existenz eines wirklichen Totemismus erhalten, die um so wichtiger sind, als sie von Leuten aus dem wenig berührten Innern von Viti Levu stammen. Vgl. auch den oben zitierten Bericht in *Journ. Anthropol. Inst.* XXXIX.

P. J. de Marzan unterscheidet in *Anthropos* II 1908 primäre und sekundäre lokalisierte Totems. Erstere sind immer doppelt

und bestehen aus einem Tier und einem Baum. Sie sind streng tabuiert und dürfen nicht gegessen oder umgehauen werden. Letztere bestehen aus irgend einem pflanzlichen Nahrungsmittel oder mehreren und dürfen unter gewissen Vorsichtsmaßregeln genossen werden. So z. B. darf die Yamswurzel von ihren Totem-angehörigen nur im ganzen gekocht werden.

Derselbe Autor schreibt Anthropos IV über „Le culte des morts aux Fiji, grande île-intérieur“. Er gibt ausführlichere Mitteilungen über die vermeintlichen Todesursachen, Aufbahrung und Bekleidung der Leiche, Versuche, den Geist des Verstorbenen an der Rückkehr ins Haus zu hindern, Zeremonien bei der Bestattung, Wanderung in das Totenreich Kavukavu.

Weiter berichtet P. J. de Marzan in einem Artikel „Sur quelques sociétés secrètes aux îles Fiji“ über vier Männerbünde ungleicher Natur. Die Gesellschaft der *kalou vatu* bezweckte, ihre Mitglieder im Kampfe unverwundbar zu machen.

Über das *kai buca* konnte de Marzan nur in Erfahrung bringen, daß es die Macht eines Schlangendämons zur Anschauung bringen solle. Bei der zugehörigen Zeremonie, der auch Frauen beiwohnen dürfen, kommen Taschenspielerkünste zur Vorführung. Am weitesten verbreitet, wenn auch jungen Datums, und am meisten angesehen ist das *Kai Nakauvadra*, das in ungefähr zehn Rangstufen eingeteilt ist, über die nähere Mitteilungen fehlen. An ihrer Spitze steht ein *vuniduvu* genannter Zauberer. Die Mitglieder sind jedes von seinem besonderen Dämon besessen, der ihnen die Zukunft enthüllt und sie gegen Keulenschläge und Geschosse unempfindlich macht.

Die Gesellschaft der *luve ni wai* sucht durch Inspiration ihres *dau ni vucu* genannten Vorsängers auf magischem Wege neue Tanzweisen zu erlangen.

Eine kleine Notiz desselben Autors „Sur quelques espèces de magie fidjienne“, Anthropos IV 1909, macht Mitteilung über Windzauber, Regenzauber und Regenabwehrzauber.

Erwähnung verdient auch der Artikel von P. Emmanuel Rougier in *Anthropos* II „Maladies et médecines à Fiji“, der mehr enthält, als der Titel verspricht, da er über Dämonen- und Seelenverehrung, Tierkult, Fetischismus, Besessenheit und Traumdeutung, Zauberei und magische Handlungen handelt.

Mikronesien. Das ganze Inselgebiet wurde in den Jahren 1909/10 durch die hamburgische Südsee-Expedition ethnographisch bearbeitet. Von den größeren Inseln werden Monographien, von den kleineren reichhaltige Übersichten unter Mitverwendung der vorhandenen Literatur veröffentlicht werden. Auch die Anschlüsse nach Polynesien sind gewonnen. Das Werk, das in zirka drei Jahren vollendet vorliegen wird, wird zum ersten Mal eine Übersicht über einen der großen Hauptabschnitte Ozeaniens bieten. Es empfiehlt sich daher, die Besprechung Mikronesiens und Polynesiens bis zum nächsten Bericht zu verschieben.

2 Religionen der Naturvölker Indonesiens

Von H. H. Juynboll in Leiden

Allgemeines. In einer Reihe von kleinen Schriften über die „Großen Religionen“ behandelt Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis die indonesischen Religionen unter dem Titel: *Animisme, spiritisme en feticisme onder de volken van den Nederlandsch-Indischen Archipel* (Baarn, Hollandia-drukkery, 1911). Er betont mit Recht, daß selbst unter den später zum Hinduismus oder Islām bekehrten Völkern der Animismus teilweise noch fortlebt und daß auch bei Ackerbau, Jagd, Fischfang und Industrie animistische Anschauungen vorherrschen. Animismus heißt der Glaube, nach dem nicht nur jeder Mensch, jedes Tier und jede Pflanze, sondern sogar jeder Gegenstand von einer Seele (*anima*) bewohnt wird, Spiritismus der Glaube an frei herumirrende Geister (*spiritus*), Fetischismus der Glaube an den mächtigen Einfluß von bestimmten Gegenständen, die Glück bringen sollen. Die Ableitung, die Nieuwenhuis (S. 8) gibt „naar een West-Afrikaansch woord fetisch“ ist natürlich falsch, weil *fetição* ein portugiesisches Wort ist.

Allgemein ist der Glaube verbreitet, daß der Mensch mehr als eine Seele hat, entweder zwei (Javanen, Malaien, Makassaren, Buginesen, Dajak, Toradja), drei (Niasser, Sundanesen, die meisten Batak) oder sogar vier. Dies erklärt Nieuwenhuis näher an den Bahau-Dajak von Zentral-Borneo, bei denen die *ton luwa* die Lebenskraft, die *bruwa* aber die geistlichen Erscheinungsformen darstellt. Selbst die Malaien und Javanen unterscheiden noch die vegetative Seele (*njawa*, eigentlich „Atem“), von der geistlichen Seele (*sémangat*, auf Java auch *sukma* d. h. das Feinste,

Sanskrt *sūkṣma*). Ganz falsch ist die Auffassung von Nieuwenhuis, daß die Toradja eine Ausnahme bilden, indem sie ihre Seele als einen Teil der Alldurchdringenden Weltseele betrachten. *Tanoana* ist der Seelenstoff und *angga* der Geist des Verstorbenen. Die Toradja sind ebensowenig als die Bahau unter den Einfluß von Hindus oder Arabern gekommen, wie Nieuwenhuis meint (S. 10—11).

Der Glauben, daß die Seelen der Ahnen in Tiere übergehen können, führt zu einer abergläubischen Furcht vor bestimmten Tieren. Zu diesen gehören z. B. der Tiger (Sumatra und Java), das Krokodil (Malaien und Alfuren), der Affe (Minahassa) usw. Auch die Lykanthropie ist sehr verbreitet in Indonesien, und allgemein glaubt man, daß einzelne Personen imstande sind, sich zeitweilig in ein Tier zu verwandeln, z. B. in einen Tiger (Java und Sumatra), ein Krokodil (Lombok) usw.

Auch Pflanzen werden als beseelt gedacht, daher die Verehrung des Reises auf den großen Sunda-Inseln. Dewi Sri, die Gemahlin des Gottes Wisnu, wird noch jetzt auf Java allgemein verehrt als Göttin des sawah-Baues.

Der Glauben an Beseelung lebloser Gegenstände veranlaßt viele Zeremonien, Opfer und Beschwörungen. So beschmieren z. B. die Dajak, nachdem sie von einer Kopfjagd zurückgekehrt sind, ihre Waffen mit Opferblut. Die Javanen opfern den Landbaueräten und Reichsinsignien, Schmiede opfern ihrem Gerät bei Javanen, Dajak, Batak usw. Die Verzierung der Waffen bei Dajak, Javanen, Balinesen, Makassaren ist oft aus Ungeheuerdarstellungen zur Abwehr böser Geister entstanden. Zumal die Reichsinsignien und die *pusaka* werden sehr hoch geschätzt. Hierbei hat man an Fetischismus zu denken.

Bei den meisten indonesischen Völkern wird ein Gott als der höchste betrachtet. Dieser heißt bei den Toba-Batak „Schöpfer“, bei den Bahau-Dajak „unser hoher Vater“, auf Buru „Schöpfer des Menschen“, in der Minahassa „großmächtiger Gott“. Nieuwenhuis entscheidet nicht, ob dieser Begriff ursprünglich indo-

nesisch oder den Hindus entlehnt ist (S. 16), aber schon die Tatsache, daß Völker, die gar keinen Hindu-Einfluß zeigen, wie die Alfuren der Minahassa und die Bahau, diesen Monotheismus kennen, beweist, daß hierbei an Hindu-Einfluß nicht gedacht zu werden braucht. Die Geister können in böse und gute geteilt werden. Die bösen Geister sollen aus Seelen der auf eine üble Weise Verstorbenen entstanden sein, z. B. die in ganz Indonesien gefürchteten *pontianak* (korrumpiert aus *patianak* d. h. Kindertöter), die Seelen der im Wochenbette gestorbenen Frauen. Die Verehrung der Verstorbenen als Geister spielt eine wichtige Rolle in Indonesien. Die Papuwa und die Bewohner von Halmahera unterscheiden die Seelen der vor kurzem Gestorbenen von jenen der schon vor langer Zeit Gestorbenen. Die im übrigen moslimischen Javaner verehren den Stifter der *desa* unter dem Namen *tjåkal bakal desa* als Schutzgott derselben. Gute Geister sollen gewissen Personen, z. B. Schmieden, Schnitzlern, Tätowierern, Priestern, *dalang* usw. besondere Talente verleihen.

In der Mythologie kann man die westlichen (malaiischen) von den östlichen (papuanischen) Völkergruppen scheiden: bei den ersteren entstehen die Hauptgötter durch direkte Schöpfung oder als Schwestern und Brüder, während sie bei den letzteren in geschlechtliche Gemeinschaft treten. Bei den ersteren werden Erdbeben durch ein Tier, das die Erde trägt, verursacht, bei den letzteren aber durch die Erdgöttin selbst.

Durch ganz Indonesien ist das *pëmali*-System verbreitet, nach dem verschiedene Sachen bei bestimmten Gelegenheiten verboten sind, was mit der Religion eng zusammenhängt. Das Wort *pali* oder Ableitungen davon, wie *pëmali* (Mal.), *këmali* (Bat.), *lali* (Busangsch) ist am meisten verbreitet, aber auch andere Worte wie *angkër* (Jav.), *robu* (Tobasch) usw. An verschiedenen Beispielen bei den Bahau Dajak wird dies vom Verfasser näher gezeigt. In der östlichen Hälfte des Archipels findet sich die Verbotserklärung von Bäumen usw., was durch Verbotsszeichen angedeutet wird. Auch bei dem Reisbau auf Java gibt es viele

animistische Verbotsbestimmungen, obgleich jetzt die hindusche *Dewi çri* als Schutzgöttin des Reises gilt. Von großer Wichtigkeit ist der Glauben an Vorzeichen und Gottesurteile, wie der Missionar Kruyt dies so deutlich von Zentral-Celebes beweist.

Bei vielen Völkern Indonesiens herrscht der Glauben, daß einzelne Personen besonders geeignet sind, um die gute Gesinnung der Geister zu bewirken, indem sie diese Geister in sich absteigen lassen, z. B. bei den Batak, Toradja und Balinesen¹. Dies sind also Schamanen. Hierzu gehört auch die Djindjang Radja, die früher die Geister der *trubuk*-Fische an der Ostküste Sumatras aufriefen. Die *dukun* auf Java sind auch wohl ursprünglich Zauberärztinnen, aber keine Schamanen. Bei einzelnen Völkern (z. B. den Batak und Balinesen) werden die eigentlichen Priester von den Schamanen getrennt, indem beide verschiedene Funktionen ausüben. Bisweilen tragen die männlichen Schamanen eine weibliche Kleidung² (z. B. die *basir* in Süd-Borneo und die *bissu* von Süd-Celebes). Wahrscheinlich hat auch das javanische Theater (*wajang*) und die javanische Musik (*gamëlan*) einen religiösen Untergrund. Bei einzelnen Völkern, wie bei den Buginesen, bilden die Priester eine eigene Korporation. Das Opfern an die Seelen der Verstorbenen hat die Menschenopfer, die Kopfjagd und das Menschenfressen zur Folge. Bei vielen Völkern (z. B. den Olo Ngadju, Ot Danum und Bahau auf Borneo, den Minahassern, den Timoresen, den Batak und den Niasern) werden oder wurden früher Sklaven geopfert, damit deren Seelen den Seelen ihrer Herren im Jenseits dienen. Auch die Witwenverbrennung auf Java, Bali, Sumbawa und Malaka, obwohl dem Hinduismus entlehnt, hatte wohl ursprünglich denselben Zweck. Große Mahlzeiten bei Begräbnissen, wobei man sich denkt, daß die Seelen der geopfertem Tiere den Seelen der Verstorbenen dienen werden,

¹ Hier hätte Nieuwenhuis auch die Dajak von Tajan und Landak erwähnen können.

² Hiermit hängt zusammen, daß sie sich für Eunuchen ausgeben und sich sogar mit Männern verheiraten (bei den Olo Ngadju).

findet man bei den Olo-Ngadju, Rotinesen, Sumbanesen, Timoresen und Batak. Auf der Insel Luwang werden wegen desselben Glaubens Schüsseln, Töpfe und Pfannen auf dem Grabe zerschlagen und Fruchtbäume gefällt.

Auch die Mahlzeiten an bestimmten Tagen nach dem Tode bei den mohammedanischen Javanen, Menangkabauern und Makassaren und Buginesen sind wohl ursprünglich aus demselben Glauben entstanden.

Schließlich betont der Verfasser, daß der Glauben an Vergeltung im Jenseits nicht ganz fehlt, z. B. bei den Bahau-Dajak und den Toradja (nach Dr. Adriani).

Viel wichtiger als die obengenannte Arbeit von Nieuwenhuis, die nur Bekanntes kurz zusammenfaßt, ist eine Abhandlung von P. W. Schmidt S. V. D., *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Denkschriften der Kais. Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse, Bd. LIII, Wien. A. Holder 1910). Mit 1 Tafel. 10 M. Der Verfasser, der sich auch auf sprachlichem Gebiete sehr ausgezeichnet hat, hat in dieser Abhandlung die in verschiedenen Sprachen vorhandene Literatur vollständig benutzt. Er behandelt in acht Kapiteln die Religion und Mythologie der Dajak, der Batak, der Stämme von Celebes, der Niasser, der Madegassen, der Bewohner der kleineren östlichen und südöstlichen Inseln Indonesiens, der Polynesier und Melanesier, während das neunte eine allgemeine Zusammenfassung und Schlußfolgerungen enthält. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß man eine Mond- und eine Sonnenmythologie zu unterscheiden habe. Als Völker, bei denen die Mondmythologie ausschließlich oder überwiegend vorhanden ist, nennt er die Niasser, die Batak, die Dajak und die Melanesier. Die Südwest- und Südostinseln, die südlichen Molukken und die polynesischen Inseln bilden das Gebiet einer geschlechtlichen Sonnen-, bzw. Himmelsmythologie, während Celebes als ein Sammelbecken, in welchem Bestandteile beider Gruppen sich bewahrt haben, bezeichnet werden kann (S. 120). Der Verfasser bekennt

sich zu der Ansicht, die Sonnenmythologie sei nicht ursprünglich austronesisch, sondern aus papuanischem Einfluß entstanden.

Im ersten Kapitel, über die Götterlehre und die Schöpfungsmythen bei den Dajak, betont der Verfasser, daß die Gestalt des höchsten Wesens sich deutlich von den anderen überirdischen Wesen abhebt und daß es fraglich ist, ob dieser Himmelsgott ursprünglich ein Weib zur Seite hatte.

Das zweite Kapitel, über die Batak, zeigt, daß auch dieser Volksstamm ursprünglich nur einen Hauptgott kannte, der *Mula djadi na bolon* „der große Ursprung des Werdens“ heißt. Die anderen Gottheiten, wie Batara Guru, Soripada und Boraspati ver-raten schon durch ihre Namen ihren fremden (hindu-javanischen) Ursprung. Nur Mangala Bulan oder Mabulan ist eine ursprüngliche Gottheit. Bei den Toba-Batak kommt Mond- und Sonnenmythologie nebeneinander vor. Auch bei den Karo- und Dairi-Batak tritt Batara Guru (d. h. Çiwa) als hoher Gott auf, bei den Dairi-Batak als Schöpfer des ersten Mannes und der ersten Frau.

Das dritte Kapitel, über die Stämme von Celebes, befaßt sich zuerst mit den Makassaren und Buginesen und zeigt, wie selbst diese muhammedanischen Völker noch die alte Überlieferung bewahrt haben, nach der Batara Guru, der Sohn der Himmels-götter, We Njilitimo, die Tochter der Erdgötter, zur Frau hat. Nach den heidnischen To-radja von Mittelcelebes werden die ersten Menschen vom Himmelsgott Ilai (d. h. Mann) und der unteren Gottheit Indara (d. h. Mädchen) geschaffen. Von den Stämmen der Minahassa bespricht und erläutert der Verfasser das Westwind-Erdethema der Lumimu'utmythen, das Sonne-Erdethema der Barangmythen und das Mondumlaufthema der Muntu'untumythen.

Im vierten Kapitel werden die Götterlehre und Mythologie der Niasser besprochen. Hier wird Lowa langi (d. h. Himmel) als Schöpfer der Menschen dargestellt, mit Hilfe von Bara si lubuo (wahrscheinlich der Westwind) und Baliu (wahrscheinlich ein Sturmgott). Auch hier sieht der Verfasser Mondmythologie.

Über die Religion der Madegassen wird im fünften Kapitel gesagt, daß sie ein höchstes Wesen verehren, das Andria manitra (wohlriechender Fürst) oder Zangahari (Schöpfer) heißt. Seine Frau ist die Erde. Der Verfasser betrachtet Zangahari als einen Sonnengott und zerlegt den Namen in *zang* (Gott) und *hari* (Tag). Die letztere Erklärung ist aber falsch, weil Tag im Malegasy *aso* ist.

Das sechste Kapitel behandelt die östlichen und südöstlichen Inseln Indonesiens, wo nach dem Verfasser Sonne und Mond oder Himmel und Erde nicht mehr im Geschwisterverhältnis, sondern in sexueller Verbindung von Mann und Frau stehen sollen. Dies stimmt aber nicht immer, z. B. auf Kei soll Duad lera wuan oder Ler wuan (d. h. Sonne und Mond) das höchste Wesen sein, aber die Autoren bezeichnen Duad Luteh als seine Frau. Auf Aru ist die Sonne (Djabu lara) das männliche und die Erde (Djabu fafa) das weibliche Prinzip, aber der Mond (Djabu fulan) ist männlich. Auch auf Timor ist die Sonne (Usi neno) das männliche und die Erde (Usi afu) das weibliche Prinzip, und auf Wetar ist die Erde (Ino rae) die Frau der Sonne (lelo). Ebenso ist auf Leti, Moa und Lakor die Sonne (Upa lero) das männliche und die Erde (Upu nusa) das weibliche Prinzip, und in der Luang-Sermatagruppe Upu lero das männliche, Lea (die Erde) das weibliche Prinzip. Überall sieht man hier also den Gegensatz Sonne - Erde und nicht Sonne - Mond, auch nicht Himmel - Erde, wie der Verfasser meint. Auf Ceram aber verehrt man den Himmel (Upu langi) als männliches Prinzip, gegenüber Upu tapene, dem weiblichen. Ebenso auf Buru, wo der Himmel (Ubu'n langi) und die Erde (Ubu'n sanane) verehrt wird, und auf Ambon, wo der Himmel Upu langite (d. h. Herr Himmel) oder Amaka lanito (unser Vater Himmel) und die Erde Inaka ume (d. h. unsere Mutter Erde) heißt. Dagegen ist auf Sawu Pu lodo „Herr Sonne“ und Pu rae „Frau Erde“. Von einer Mondgöttin ist gar keine Rede.

Im siebenten Kapitel, über die Polynesier, tritt der geschlechtliche Gegensatz Himmel - Erde hervor, wie auf den Südmolukken. Die Maori betrachten Himmel (Rangi) und Erde (Papa) als Ehe-

gatten. Tangaloa, der ältere Gott in den Mythologien von Samoa, Tonga und Tahiti scheint der Mond zu sein.

Bei den Melanesiern, die der Verfasser im achten Kapitel behandelt, kommt weder der geschlechtliche Gegensatz Sonne-Erde, noch der Gegensatz Himmel-Erde vor. In der Mythologie der Bewohner von Neu-Mecklenburg sind Sonne und Mond nicht Mann und Frau, sondern Geschwister. Das höchste Wesen heißt Hintubuhet (unser weiblicher Vorfahr). Auf den Banksinseln ist Qat (Haupt) das höchste Wesen. Sie hat elf Brüder, die alle Tangaro heißen. Dies ist offenbar der Mond und die elf anderen Monate des Jahres. Bei den Gilbertinsulanern soll eine ursprüngliche Mondmythe zu einer Sonnenmythe umgewandelt sein. Im allgemeinen sind in Melanesien fast überall Elemente der reinen Mondmythologie bewahrt, obgleich hie und da auch eine Sonnenmythologie schon eingedrungen ist. Keinerlei Art von wirklichen höchsten Wesen ist hier zu entdecken.

Im neunten Kapitel kommt der Verfasser zu dem Resultat, daß die Mondmythologie vorherrscht bei den Niassern, Batak, Dajak und Melanesiern, die geschlechtliche Sonnen- bzw. Himmelsmythologie aber auf den Südwest- und Südostinseln, den südlichen Molukken und bei den Polynesiern. Bei den Dajak und Madegassen hat die Sonnenmythologie schon größere Bedeutung gewonnen, teilweise auch schon bei den Melanesiern.

Der Verfasser schreibt die Sonnenmythologie papuanischem Einfluß zu, ohne dies zu beweisen. Es scheint einfacher anzunehmen, daß die Austronesier schon von alters her Sonne- und Mondmythen besaßen. Schmidt bestreitet die Priorität des Animismus und meint, das höchste Wesen stehe vor aller Mythologie.

Diese Arbeit von Schmidt ist, wenn man auch nicht allen seinen Theorien beistimmen kann, jedenfalls als sehr wichtig zu betrachten. Über Java spricht der Verfasser nicht, weil es schon so lange dem Einfluß der indischen Religionen sowie des Islām ausgesetzt ist. Doch gibt es auch hier Spuren einer früheren Mond- oder Sonnenmythologie. Das Nini-Towong-Spiel, das durch

Dr. Hazeu's interessante Monographie bekannt geworden ist, obgleich jetzt zu einem Kinderspiel entartet, war doch wohl ursprünglich ein Mittel, um den Mond in die Puppe herabsteigen zu lassen. Die Abbildung bei Schurtz, Urgeschichte der Kultur, S. 591, zeigt deutlich, daß Nini Towong den Vollmond darstellt. Auch der Damar Wulan-Roman, obgleich in der jetzigen Form sehr modern und mit der Geschichte von Madjapahit verknüpft, scheint ursprünglich ein Mond-Mythus gewesen zu sein. Der Name des Helden zeigt schon, daß er der Mond ist. Anfangs hat er nur das sichelförmige Grasmesser (die Mondsichel). Er kennt seinen Vater nicht und ist der Liebe abgeneigt. Andjasmara und die Prabu Kënya streben anfangs vergeblich nach seiner Liebe. Später tötet er den Fürst von Blambangan (abgeleitet von *bang* d. h. rot, also der Ort, wo die Sonne beim Aufgang den Himmel rotfärbt), nachdem dieser (der Sonnengott) ihn erst erschlagen hatte.

Zur Sonnenmythologie scheint mir die Person des bekannten Dieners Sëmar zu gehören. Sein Name ist wohl aus Sumar (von altjav. *sar* d. h. strahlen) entstanden. Er wird als eine Inkarnation des Sang hyang tunggal (des einzigen Gottes) betrachtet. Obgleich er im jetzigen javanischen Theater zum Clown herabgesunken ist, wird er doch bisweilen als mächtiger als seine Herren (die Pândana oder Râma) dargestellt. Die Pandji-Legende scheint auch eine Sonnenmythe zu sein. Dies erfolgt schon aus dem Namen des Helden Rawisërëngga (Sonnenstrahl) und aus dem Namen seiner Geliebten (Tjandra Kirana, Mondstrahl). Er ist, wie ein richtiger Sonnengott, sehr wollüstig und heiratet jede Prinzessin, die er erbeutet. Auch zieht er nach Bali (von *bali*, sich wenden, der Ort, wo die Sonne sich wendet) und Blambangan (siehe oben).

Ceylon. Obgleich die interessante Arbeit von C. G. Seligmann und Brenda Z. Seligmann über *The Veddas* (Cambridge, 1911) eigentlich nicht zu dieser, Indonesien behandelnden Rubrik gehört, zeigt doch die Religion der Veddas so viel Ähnlichkeit

mit denen der indonesischen Stämme, daß ein kurzes Referat über dieselbe hier nicht unangebracht erscheint. In Kürze bezeichnen die Verfasser (S. 30) die Religion der Wedda hauptsächlich als einen Totenkult. Die Sühnung der Geister toter Verwandten (Nae Yaku) tritt am meisten hervor. Hiermit ist der Kult der Geister einzelner schon lange verstorbener Weddas, die als legendarische Heroen zu betrachten sind, verbunden. Der belangreichste dieser ist Kande Yaka, der *yaka* (Geist) von Kande Wanniya, einem berühmten Jäger, der viele Geschlechter früher lebte, und dessen Hilfe angerufen wird, um Glück zu haben bei der Jagd. Zugleich mit ihm wird Bilindi Yaka, der *yaka* seines jüngeren Bruders, angerufen. Wenn ein Hirsch erlegt ist, wird sein Kopf mit Reis und Kokosmilch dem Kande Yaka geopfert. Die meisten Weddas glauben, daß die Nae Yaku zu Kande Yaka gehen und in gewissem Sinne seine Diener werden, weshalb Kande Yaka und bisweilen auch Bilindi Yaka angerufen werden am Anfang der Nae Yaku-Zeremonie. Kande Yaka ist der Fürst der Toten geworden.

Nach dem Tode eines Mannes oder einer Frau wird der Körper ungewaschen, ungekleidet und unverziert in eine Höhle gelegt. Feuer und Wasser dürfen mit dem Körper nicht in Berührung kommen. Der Ort, wo jemand begraben ist, wird vermieden aus Furcht, der Tote werde mit Steinen werfen. Die Seelen der Toten (*yaku*) sollen durch Opfer günstig gestimmt werden. Diese Opfer bestehen gewöhnlich aus gekochtem Reis und Kokosmilch. Auch Schamanen, in deren Körper die Seelen der Verstorbenen herabsteigen, kommen bei den Weddas vor. Die Schamanen müssen bei dem Abschneiden der Haare große Vorsicht üben. Während der ersten Tage nach dem Tode heißt die Seele *prana karaya* (lebende) und erst später *yaka*. Die *yaku* (Plural von *yaka*) werden durch Gesang und Tanzen von Schamanen angerufen. Träume werden verursacht durch die Seelen toter Verwandter. In der Religion der Wedda spielen Pfeile, die zum Schutze in den Boden gesteckt werden, eine große Rolle.

Die *yaku* vergessener Toten und die *kiriamma* (eigentlich Milchmütter, daher Großmütter) werden auf Berggipfeln und Felsen anwesend gedacht. Unter den Yaku wird zumal Panikkia Yaka, der Geist eines im sechzehnten Jahrhundert gestorbenen Wedda, sehr verehrt. Die Toten können nur dann in die Sachen der Lebenden sich mischen, wenn Kataragam, der höchste Gott, ihnen dies erlaubt. Kosgama Bandar, der im achtzehnten Jahrhundert oder früher lebte, wird jetzt noch angerufen, z. B. um verlorenes Vieh zurückzuerhalten. Die Himmelskörper, wie die Sonne und der Mond, werden bei den Wedda nicht verehrt, obgleich sie Hande Deyo und Ira Deyo genannt werden (*deyo* d. i. Sanskrit *dewa* Gott).

In der Wedda-Religion lassen sich drei Schichten deutlich unterscheiden. Erstens der Totenkult, einschließlich den Kult der Seelen jüngst verstorbener Ahnen (Nae Yaku) und einzelner schon längst verstorbener Wedda, die als Heroen betrachtet werden können, wie Kande Yaku. Zweitens der Kult fremder Geister, die naturalisiert sind und den freundlichen Charakter der Wedda angenommen haben. Drittens der Kult fremder Geister, die ihren fremden Charakter bewahrt haben und im allgemeinen feindselig sind (S. 149).

Kande Yaku wird als der Häuptling aller *yaku* betrachtet. Er wird mit Bilindi Yaku angerufen, wenn man Wild erhalten will. Zu der zweiten Gruppe gehören die Rahu Yaku, die angerufen werden durch einen Tanz, bei dem eine Feuerzeremonie stattfindet. Diese Yaku sind vom singhalesischen Dämon-Gini Rahu Bandar abgeleitet (S. 153). Die Maha Yakini sind Seelen alter Weiber, die auf Bergspitzen wohnen und die Kinder so lieben, daß sie dieselben stehlen (S. 162). Zu den Göttern der dritten Gruppe gehören Gange Bandar Deyo und Gane Deyo (Gaṇeṣa, der indische Gott der Weisheit).

Verschiedene Tiere dürfen von den Wedda nicht gegessen werden, wie Vögel, Schweine, Elefanten, Bären und Büffel. Bei diesen Speiseverboten braucht nicht an Hindu-Einfluß gedacht zu werden (S. 180).

In einem Addendum (S. 180—189) zeigt der Verfasser, daß die ursprüngliche Wedda-Religion den hinduistischen Glauben der späteren Kolonisten beeinflußt hat. Im Gegensatz zu Mr. Parker, der Gale Yaka als den Gott der frühesten Bewohner Ceylons und also der Wedda betrachtet, betont der Verfasser, daß dieser Gott durch die Singhalesen zu den Dorf-Wedda importiert ist.

Nach der Religion wird die Magie behandelt, obgleich diese auch zur Religion gehört. Bei den Wedda spielt die Magie nur eine geringe Rolle. Gegen das Individuum gerichtete Magie fehlt ganz außer bei den Dorf-Wedda. Der Glaube an das böse Auge findet sich hier nicht. Der Verfasser gibt einzelne Beispiele von Zaubersprüchen gegen Bären, deren Namen nicht genannt werden dürfen, gegen Elefanten, Büffel, Schlangen usw. (S. 191—201). Liebeszauber scheint nicht vorzukommen unter den Wedda. Als Amulette werden Glasperlen getragen (S. 204 bis 207). Früher aß man Menschenleber zur Erhöhung der Tapferkeit. Auch die zeremoniellen Tänze der Wedda gehören zur Religion, weil sie den Zweck haben, durch einen *yaka* besessen zu werden. Verschiedene dieser Tänze werden beschrieben und abgebildet, z. B. der Pfeiltanz (S. 213—218 mit Tafel XXVI—XXVIII), der pantomimische zeremonielle Tanz, durch den man sich der Gunst der Geister (*yaku*) des Jagdheroen Kande Wanniya und seines Bruders Bilindi versichert (S. 218—230 mit Tafel XXIX—XXXV), die Anrufung von Bambura Yaka, um Schweine und Yams zu erhalten (S. 239—247 mit Tafel XLI—XLIV) usw.

Schließlich gehört das Kapitel über *Invocations* (S. 273—317) zu der Religion. Im ganzen enthält dieses Buch eine erschöpfende Behandlung der Religion dieses merkwürdigen Naturvolks.

Sumatra. Im ersten Band der Monographie über Nord-Sumatra (Berlin, 1909) von Prof. Dr. W. Volz wird die Religion der Batak nur flüchtig behandelt. Nur im neunten Kapitel fragt der Verfasser: Herrschte einst bei den Batak Totemismus? (S. 348). Die Stammeszugehörigkeit vieler Tiere und die darauf sich gründenden Speiseverbote, nächst dem gewisse Abstammungslegenden

legen den Gedanken an früheres Bestehen totemistischer Vorstellungen nahe. Balkenköpfe aus den Batakländern, von denen einzelne abgebildet werden (S. 349—350), zeigen oft die Gestalt eines Tieres, z. B. eines Nashornvogels oder einer Schlange. Der Verfasser bringt *kubong*, den malayischen Namen des Galeopithecus, in Beziehung zu *kobong*, wie der Totem in Australien bezeichnet wird (S. 351). Die Verehrung der Schlange Naga Padoha als einer Gottheit, welche die Erdbeben verursacht, ist aber hinduistisch. Auch die Erdgottheit Boraspati na tano hat einen hinduistischen Namen (Boraspati ist Skr. Bṛhaspati oder Wṛhaspati). Der Verfasser schließt mit der Bemerkung: „Ich muß gestehen, der Gedankengang hat viel Bestechendes für sich, wenn auch die Beweisführung vielleicht noch nicht bindend ist.“ Hierbei ist noch zu bemerken, daß auch Dr. G. A. J. Hazeu in seiner *Bydrage tot de kennis van het Javaansche tooneel* (Leiden, 1897) den Umstand, daß die javanischen Fürsten in der Madjapahit-Periode (13. bis 16. Jahrhundert) Tiere in ihren Fahnen führten, mit einem früheren Totemismus in Verbindung bringt, wenn auch zweifelnd. Auch Volz (S. 351, Anm. 1) weist auf die Batak der Palawan-Inseln, bei denen sich Spuren von Totemismus finden.

L. J. Warneck, *Die Religion der Batak*. Ein Paradigma für animistische Religionen des Indischen Archipels. Leipzig, 1909.

In der Einleitung dieser Monographie hebt der Verfasser die Gleichheit des auf animistischen Seelenvorstellungen aufgebauten Ahnen- und Geisterdienstes bei allen malayischen Völkern hervor: „in allen ist Seelenkult und Geisterfurcht das Zentrale der Religion“. Der Einfluß der hinduisierten Javanen aus der Madjapahit-Periode (13. und 14. Jahrhundert) offenbart sich hauptsächlich in den Termini, welche den Kultus, die Zauberei, die Sterndeuterei und den Kalender betreffen (z. B. *debata*, Gott, Skr. *dewatā*). Von den fünf Obergöttern: Batara Guru, Soripada, Mangalabulan, Ompu Tuhan Mula djadi und Debata Asiasi wird der erste meistens als der oberste Gott bezeichnet. Der Name ist aber hinduisch: Bhaṭāra Guru ist eine der Formen, unter denen Çiwa auf Java

verehrt wurde. Der albataksche Göttervater ist Mula djadi (Ursprung des Werdens). In den drei zuerst erwähnten Göttern findet der Verfasser die indische Trimūrti wieder.

Die drei Hauptgötter sind von einem fabelhaften Vogel ausgebrütet, die Erdbewohner stammen aus einem großen Pilz, aus Eiern oder aus Erdklumpen, die Mula djadi auf die Erde geworfen hat. Das Weltall besteht aus der Oberwelt, wo die Götter, der Mittelwelt, wo die Menschen, und der Unterwelt, wo die Verstorbenen, Geister und Dämonen wohnen. Man ruft die Götter nur an zweiter oder letzter Stelle in Verbindung mit den Ahnen und Geistern an.

Außer den fünf Obergöttern verehrt man die Debata idup, welche die Zeugungs- und Lebenskraft darstellen, Boraspati nitano, die Personifizierung der Fruchtbarkeit der Erde, Boru Saniang naga, einen weiblichen Wassergeist und Boru na mora, eine bösertige Luftgottheit. Erdbeben werden durch den Drachen Radja (Naga) Padoha hervorgebracht, welcher von Mula djadis Tochter gefesselt wurde. Selbst Menschen, wie der Singamangaradja, der Oberpriester, und der Sibaso werden göttlich verehrt.

Die Gebete (*tonggotonggo*) werden von den Zauberpriestern (*datu*), den Opferpriestern (*parbaringin*) oder den Häuptlingen hergesagt. Debata wird auch oft für den Hauptgott gebraucht, was auf einen älteren Monotheismus zu deuten scheint. In Debata sieht man den Hüter der Gerechtigkeit und den Vergelter des Bösen.

Der *tondi* ist die Lebenskraft, Lebensmaterie oder Seelenstoff. Das, was von dem Menschen nach seinem Tode weiterlebt, heißt sein *begu*. Neben der Seele (*tondi*) steht der Geist (*roha*), der denkt, fühlt, wünscht, will, sich fürchtet, hofft. Der Seelenstoff (*tondi*) befindet sich in allen Gliedern des Körpers, zumal im Kopfe, im Blut, in der Leber und im Haar. Weil der *tondi* sich im Schatten des Menschen verkörpert, darf man nicht auf jemandes Schatten treten. Auch im Namen des Menschen offenbart sich sein *tondi*. Daher das Verbot für Kinder, den Namen ihrer Eltern auszusprechen.

Träume werden verursacht durch das Spaziergehen der *tondi* während des Schlafs. Der Batak glaubt, sein Los sei unabänderlich festgelegt, weil sein *tondi* sich sein Geschick selbst erwählt hat. *Saudara* wird eine Eigenschaft des *tondi* genannt; dies ist der Glanz des Gesichtes oder der Majestät von Häuptlingen, oder das persönliche Gewissen des *tondi*. Unter den Tieren hat zumal der Tiger, unter den Pflanzen der Reis Seelenstoff, aber auch Gegenständen, wie dem Eisen, den Häusern, dem Ackerbaugerät usw. wird *tondi* zugeschrieben.

Aus Furcht vor den *tondi* ihrer Kinder scheuen die Eltern sich, sie zu züchtigen, während die Kinder Pietät zeigen aus Furcht vor der Macht des elterlichen *tondi*. Man stellt sich also vor, daß die Seelen der Menschen einander im Guten oder im Schlimmen beeinflussen. Bei Heiraten ist das Streben, daß der *tondi* der Braut die Ergänzung (*rongkap*) des *tondi* des Bräutigams sei. Kinderlosigkeit ist ein Zeichen, daß die *tondi* eines Ehepaars nicht zusammenstimmen.

Eine besondere Eigenschaft des *tondi* ist der persönliche Einfluß (*sahala*) des *tondi* auf Niederstehende, z. B. die Häuptlinge und Eltern besitzen *sahala*. Die *sapata* ist die fluchbringende Kraft des *tondi*, die sich besonders in Kinderlosigkeit äußert. Der *tondi* ist daher mehr ein Kultusobjekt als die Götter. Man opfert z. B. bei schweren Geburten der Kindesseele und bei einem bösen Traum dem eigenen *tondi*.

Wenn der *tondi* aus dem Körper geflüchtet ist, wird er vom *datu* gesucht und in einem Tucho heimgetragen oder dem *begu*, der ihn hält, ein Bild als Ersatz gegeben. Krankheiten werden dadurch verursacht, daß der *tondi* den Körper verlassen hat. Beim Tode aber verläßt der *tondi* den Menschen, und was weiter existiert, wird *begu* genannt. Dieser geht ins Schattenreich und lebt dort wie früher auf Erden, aber mehr schattenhaft. Wenn die Nachkommen ihn verehren, ergeht es ihm gut, sonst nicht. Die *begu* werden im allgemeinen als böse Geister vorgestellt.

Zu ihnen gehören aber auch die Ahnen. Die Toten angesehenener Familien werden zum *sumangot* erhoben. Nach einigen Generationen kann der *sumangot* zum *sombaon* (Ehrwürdigen, Anbetungswürdigen) steigen. Um sich der Menschenwelt mitzuteilen, erwählen die Geister (*begu* usw.) sich einen Menschen als Medium. Der Schamanismus spielt also bei den Batak eine ebenso wichtige Rolle als bei den Olo Ngadju und den Dajak von West-Borneo.

Die Religionsübung besteht darin, daß man sich die Gunst der *begu* zu erwerben trachtet, durch Opfer und durch magische Mittel, oft sogar durch List und Gewalt. Die ganze Religion der Batak ist ein Produkt der Furcht. Auch die Ahnenverehrung entstammt dem Verlangen, die Ahnen günstig zu stimmen, also der Furcht oder dem Egoismus, nicht der Pietät.

Nachdem der Verfasser in der Einleitung einen klaren Begriff von der Religion der Batak gegeben hat, unterzieht er in vier Kapiteln die Hauptsachen einer genaueren Betrachtung. Das erste Kapitel über die Götter der Oberwelt, behandelt nicht nur diese Götter, sondern auch die Sagen über die Erschaffung der Götter und Menschen, über die Entstehung der Mondfinsternisse, den Schwur, das Gottesurteil, die Gebete und Opfer an Debata (S. 25—45). Das zweite Kapitel ist „dem Menschen und dem *tondi*“ gewidmet. Der Unterschied zwischen dem *tondi* des lebenden Menschen und dem *begu* nach dem Tode wird scharf hervorgehoben (S. 46—66). Im dritten Kapitel „Der Mensch nach dem Tode“ werden nicht nur die Anschauungen über das Totenreich, sondern auch der Schamanismus behandelt (S. 67—94). Der Geisterdienst bildet den Gegenstand des vierten Kapitels (S. 95—113), wo auch der Ahnendienst und die Zauberpriester besprochen werden. Als Anhang folgt nicht nur ein Namen- und Sachregister, sondern auch einige zum Verständnis des Textes dienende Erläuterungen, die alphabetisch geordnet sind (S. 114—133). In diesem Teil befinden sich auch einzelne Abbildungen: ein Bataksches Haus (S. 117), ein Kalender (S. 120), das Siegel des

Singamangaradja sowie Waffen und Zaubergeräte der Batak (S. 133).

Dieses Buch gibt eine deutliche Übersicht über die Religion der Batak und gereicht dem Verfasser zur Ehre. Es wäre wünschenswert, wenn wir mehr solche Monographien über die Religionen der Indonesier besäßen, z. B. über die Religion der Dajak, der Toradja und der Papuas von Neu-Guinea.

Einzelne Bemerkungen über die Religion der Lubus in Mandailing verdanken wir Herrn J. Kreemer (*De Loeboes in Mandailing*, Bydr. T. L. Vk. Band 66, 1911 S. 303—336). Obgleich dieser Volksstamm nominell muslimisch ist, sind doch noch viele Spuren ihrer alten Religion bewahrt geblieben. Der Geist ihres früheren Stammeshäuptlings Singa Tandang wird bei Gefahren und Unglücksfällen angerufen. Außerdem unterscheiden sie noch viele andere gute und böse Geister. Im Leben kann die Seele (*tondi*) den Körper verlassen, z. B. im Traum. Nach dem Tode lebt die Seele als *sumangot* fort im Seelenlande Bata digintjat (d. h. Götter der Oberwelt). Von dort kann die *sumangot* nach der Erde zurückkehren, um den Menschen Leid zuzufügen oder in ein Tier, z. B. in einen Palmarder (*musang*) übergehen (*solopan*).

Der Glauben an glückliche und unglückliche Tage wird auch hier gefunden, weshalb astrologische Berechnungen angestellt werden. Erdbeben entsteht nach ihrer Meinung, indem eines der vier Rinder (*lombu*), die die Erde tragen, von einer Stechfliege (*untung-untung*) gestochen wird. Die Sterne werden *honok bulan* (Kinder des Mondes) genannt. Um den Regen aufzuwecken, wird eine Katze gebadet (*mamondikan kotjeng*), also gerade wie in Java, oder ein Pisangstamm im Fluß gepflanzt.

Krankheiten werden auch hier, wie fast überall in Indonesien, dem Einfluß böser Geister zugeschrieben, die in den Körper des Kranken eindringen. Zu diesen Geistern gehören die *sumangot*, zumal die Leichen totgeborener Kinder oder im Wochenbett verstorbenen Frauen. Aus einer Fötusleiche kann der Priester (*dotu*) ein wirksames Zauber Gift bereiten. Ein anderes Zauber mittel ist

der *benang menalu*, d. h. ein Faden der Bänder, mit denen das Leichenkleid eines gewaltsam verstorbenen Mannes (*owang moti sowi*) geschlossen gewesen ist. Gewöhnlich wird die Person, die man verzaubern will, nicht direkt getroffen, aber man verfertigt Abbildungen aus Ton oder Holz. Auch glaubt man, daß man jemand krank machen kann, indem man etwas, das ihm gehört hat (z. B. ein Kleidungsstück, Haar, Nägel usw.) sich aneignet.

Dr. B. Hagen behandelt in seiner Monographie *Die Orang Kubu auf Sumatra* (Frankfurt a. M., 1908) natürlich auch die Religion bei den Kubu (S. 143—150). Den Krankheiten geht man mit schamanistischen Beschwörungsgesängen und -tänzen zu Leibe. Einzelne Kubu verehren und fürchten Geister, wie z. B. solche von Wind, Regen, Wasser, Gewitter, Pocken usw. Es gibt aber auch Kubu, die jedes übersinnlichen Begriffs vollständig bar sein sollen, z. B. die Ridan. Etwas höher stehen die Kubu von Muara Bahar, die ihren Toten einige Sorgfalt beweisen. Die Busch-Kubu in den Wäldern von Djambi haben zwar keinerlei „Gottesdienst“ und bekümmern sich nicht um ein etwaiges Leben nach dem Tode, aber sie glauben an eine Anzahl böser Geister, von denen *Lodèr api meleburu* der gefürchtetste ist. Die Leko-Kubu glauben an eine Anzahl Geister und besonders an die ihrer Voreltern, ferner an Geister, welche die Bäume, den Boden und die Berge bewohnen. Krankheit, Tod und andere Unglücksfälle werden dem Zorn der Geister der Vorfahren zugeschrieben. Um die bösen Krankheitsgeister irrezuleiten, flüchten die Oberdjambi-Kubu vom Sterbeort zuerst ein Stück Weges auf dem Boden dahin und klettern dann in die Bäume. Wenn sie ein Geräusch hören, nachdem der Sterbende seinen letzten Atemzug getan hat, betrachten sie den Verstorbenen als glücklich, da sie nun die Gewißheit haben, daß er ein Geist geworden ist. Sie haben keinerlei Vorstellung von einem Himmel oder einem besonderen Ort für die Seelen der Abgestorbenen, sondern meinen, daß dieselben immer in der Nähe der toten Hülle verweilen. In jedem Dorf findet man eine oder mehrere Personen, welche sich mit den

Geistern in Verbindung setzen können, Zauberdoktoren, Medizindeuter (*dukun* oder *malim*). Sie werden durch Tanz und Musik in Ekstase gebracht und sind dadurch imstande, die Geister über Krankheiten zu befragen. Der Schamanentanz, den Hagen beschreibt (S. 149) und abbildet (Taf. 13 und 14), erinnert stark an die Schamanentänze der Wedda (siehe oben). Der eigentümliche Kopfschmuck des *malim*, ohne den er glaubt keine Hypnose zustande bringen zu können, ist dort abgebildet (Fig. 41).

Hagens kurze Mitteilungen über die Religion der Kubu werden durch eine Abhandlung des Kontrolleurs C. J. van Dongen, *De Koeboes in de onderafdeeling Koeboestrecken der Residentie Palembang* (Bydr. T. L. Vk. Kon. Inst. 7^o volgr. IX 1910, S. 181—336) beträchtlich erweitert. Das fünfte Kapitel dieser interessanten Arbeit handelt über Vorzeichen, *pantang* und Amulette. Die Begegnung mit bestimmten Vogelarten hält der Kubu für ein glückliches oder unglückliches Vorzeichen. Wenn man einen *siamang* oder *ungko* (Art Affe) hört, ist dies ein Zeichen, das bald jemand totbluten wird. Auch Schlangen können, je nachdem sie sich auf dem Weg zeigen, Glück oder Unglück verkünden. Zu den Sachen, die *pantang* (d. h. verboten) sind, gehört z. B. das Anschauen einer Leiche durch eine schwangere Frau oder ein kleines Kind, das Aussprechen des Wortes *siamang* oder *ungko* in Gegenwart einer Frau, und verschiedene Arten des Bauens der Wohnung. Der Kubu hat sehr viele Amulette (*běbėsěl*), z. B. um die Liebe einer Frau zu erregen usw. Die Nabelschnur eines neugeborenen Kindes wird allgemein als Amulett gebraucht. Auch das zehnte Kapitel, über den *Malim* und das *běrmalin* gehört zur Religion. *Malim* bedeutet „Arzt, Lehrer, Geisterbeschwörer“, und *běrmalin* „heilen von Personen, beschwören von Geistern“. Dies geschieht in der Nacht. Eine Frau kann nie *malim* sein, sondern nur *ulubalang* (Hilfe). Der Kubu denkt sich die Seele als bestehend aus *njawa* (Atem) und *roh* (Geist, Denkkraft). Die Ideen über das Jenseits sind verwirrt, aber man meint, man soll die Toten verehren, weil sie sonst die Lebendigen schädigen könnten.

Wenn jemand krank ist, wird ein *malim* gerufen, um die Krankheit zu beschwören (*bërmalim*). Der *malim* wird auf die gewöhnliche bei Schamanen übliche Art, durch Tanz und Musik in Betäubung gebracht. In diesem Zustand sieht er die *sumangat* des Kranken, die dessen Körper verlassen hat. Es gibt verschiedene Arten von *bërmalim*, je nachdem die Krankheit mehr oder weniger gefährlich ist. Die kräftigste Beschwörung heißt *bërmalim bësar*. Bei dieser werden 33 *saleh* oder Zaubersprüche ausgesprochen, die der Verfasser alle in Kubu-Text und Übersetzung mitteilt. Auch wenn die *sumangat* den Körper verlassen hat, werden alle 33 *saleh* angewendet; aber bei anderen Gelegenheiten weniger, z. B. bei Fieber nur die ersten sieben *saleh*, weshalb diese Beschwörung *bërmalim tudjuh saleh* genannt wird. Das *bërmalim gëlëmat* und *bërmalim kaju aro* werden nur für kinderlose, bzw. kranke schwangere Frauen verwendet. Das *bërmalim budjuk* geschieht, damit ein Wunsch erfüllt werde, das *bërmalim bringin puntjaq mëligai*, wenn der *malim* einen seiner Schüler als seinen Nachfolger anweist, das *bërmalim timbang dundungan* bei Heiraten, das *bërmalim djadi* bei Epidemien. Die Belohnung des *dukun bërmalim* besteht aus einem weißen Huhn, einem Stück Tuch und einem Gulden oder bei großen Beschwörungen drei Reichstalern. Bei den Kubu gibt es auch Konzilien, in denen die *malim*-Gelehrten zusammenkommen, um über zweifelhafte Punkte zur Übereinstimmung zu kommen. Etwas abweichend sind diese religiösen Gebräuche bei den Bulian-Kubu. Das *bërmalim* der Ulu Këpajang-Kubu heißt bei diesen *bërsaleh*, der Vorgänger der *séance* (*malim pëngasu*) heißt hier *sidi*. Die Ableitung dieses Namens von *sidiq* oder *sajidi* (S. 305, Anm. 1) scheint uns falsch und wir möchten hier lieber an Skr. *siddhi* (Zauberkraft) denken. Auch die Ableitung des Namens seiner Frau (*inang*) von *pinang* scheint uns fehlerhaft, weil *inang* in vielen malaio-polynesischen Sprachen „Mutter“ bedeutet. Die *biduwan* bei den Ulu-Këpajang heißt hier *budjang përbih*. In Gegensatz zu dem *malim* hält der *sidi* alle Körperöffnungen offen. Auch die 33 *saleh* der Bulian-

Kubu werden vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt (S. 310—330).

In seinem Werk *Auf neuen Wegen durch Sumatra* (Berlin, 1909) behandelt M. Moszkowski natürlich auch die Religion der einheimischen Stämme Ost- und Zentral-Sumatras. Von einer etwaigen ursprünglichen Religion der Sakais hat der Verfasser trotz aller Mühe nichts erfahren können (S. 119). Aus dem Dämonenglauben entwickelt sich ein primitiver Totenkult. Als Ausfluß desselben pflegen die Sakais ihre Wohnsitze abzubrechen, wenn sich zu viel Todesfälle ereignen. Unter diese Kategorie fällt auch die Beerdigung der Toten, die Darbringung von Opfern an ihren Gräbern und das Wachen am Grabe. Den Antu-Glauben haben die Sakais von den Malaien übernommen. Der schlimmste Antu ist ein wilder Jäger, datu Batara Guru genannt, dessen Name, wie Moszkowski richtig sagt (S. 121), ein indischer ist (Bhaṭṭāra Guru ist Çiwa), obgleich der Begriff malaio-polynesisch ist. Die bösen Geister sind an allen Krankheiten schuld, und eine der wichtigsten Funktionen der Zauberer (in Ost-Sumatra *kēmēntan* genannt) besteht im Austreiben der bösen Geister bei Krankheiten. Hierzu werden Zaubertrommeln (*rēbana*) gebraucht, die von Trommlern (*biduan*) geschlagen werden. Der *kēmēntan* opfert dabei den *antu* ein Seelenhaus (*balai sēmēngat*) oder eine Antu-prau. Um den Kranken zu heilen, tanzen die Zauberer mit einem Zauberschwert. Nachdem der Kranke mit Wasser übergossen ist, saugt der Zauberer die Krankheit aus dem Körper desselben. Das Verhältnis zu den bösen Geistern nennt der Verfasser ein rein äußerliches. Das Prinzip des Guten hat sich später entwickelt als der Dämonenglauben. „In dem Begriff der Sittlichkeit liegt“ nach dem Verfasser „der fundamentale Unterschied zwischen dem Wesen des Menschen und dem des Tieres.“ Çiwa oder Batara Guru wird als Schützer des Ackerbaus verehrt, und man denkt sich Çri, die eigentlich Wisṇu's Gemahlin ist, als seine Frau. Der Glauben an Menschen, deren Kopf sich vom Körper trennen kann, eine Art Vampyre (*minangkab palasiq*

kuduäng), wird vom Verfasser hinduistischem Einfluß zugeschrieben, weil dieser Glaube sich auch in Japan nachweisen läßt, wo derartige Wesen *rokuri kubi* heißen (S. 134). Der rein malaio-polynesischen Namen beweist aber schon, daß dieser Glaube ursprünglich und dem Hinduismus nicht entlehnt ist. Am Schlusse dieses Kapitels behandelt der Verfasser den Einfluß des Hinduismus und des Islam auf die Malaien, was wir hier übergehen können, weil es mit dem Glauben der Sakais nichts zu schaffen hat.

Wie in vielen anderen Gegenden Indonesiens herrscht auch in diesem Teil Sumatras der Glaube an Pontianak, gespenstische Weiber mit einem großen Loch im Rücken, die Schwangere und Gebärende verfolgen. In den Tapung-Ländern und in Siak werden sie, wie in Atjeh, in Vogelgestalt gedacht (S. 163). Das Schmuckbedürfnis scheint in Ostsumatra religiösen Vorstellungen und Gebräuchen seinen Ursprung zu verdanken. Die Sakai und Akit tragen Armbänder, die aus Wurzelfasern gedreht sind und die den Zweck haben, ihren Träger als unter dem Schutz des *këmëntan* stehend zu bezeichnen. Der *këmëntan* trägt als Schmuck ein Armband mit Glöckchen und oft einen Kopfschmuck aus Glasperlen, von dem Reihen von Perlen und Glöckchen herunterhängen. Noch inniger als die bildende Kunst hängt Musik und Poesie mit der Religion zusammen. Unter den Klängen der Zaubertrommeln umtanzt der *këmëntan* den Kranken.

Borneo. In der Monographie von Edwin H. Gomes, *Seventeen years among the Sea Dyaks of Borneo*, London, 1911, wird die Religion der See-Dajak von Sërawak in vier Kapiteln (XII—XV) behandelt. Kapitel XII (S. 152—162) ist den Vorzeichen und Träumen gewidmet. Wie die alten Römer hat auch der Dajak seine heiligen Vögel, deren Flug oder Geschrei ihm den Willen unsichtbarer Geister offenbaren soll. Es gibt sieben derartige Orakelvögel. Außer diesen Vögeln werden auch einzelne andere Tiere, wie der Hirsch, die Eidechse, die Fledermaus, die Schlange, die Ratte und einzelne Insekten als ominös be-

trachtet. Man sucht die Vorzeichen zumal vor dem Anfang der Reisernte und vor dem Bauen eines Hauses. Als schlechtes Vorzeichen gilt z. B. das Finden eines toten Tieres oder eines Blutropfens im Hause. Das Töten eines Omenvogels wird durch Krankheit oder Tod bestraft. Eine beliebte Weise, um Vorzeichen zu suchen, ist das Untersuchen der Leber eines Tieres. Die Dajak glauben an die Wirklichkeit der Träume. Während des Schlafes soll die Seele den Körper verlassen, und was sie sieht oder erlebt, äußert sich als Traum. In Träumen sollen die Götter und Geister den Menschen Amulette oder Zaubermittel verleihen, die sie beim Erwachen in ihren Händen finden.

Kapitel XIII (S. 163—181) handelt über den Zauberdoktor (*manang*). Man meint, dieser besitze mysteriöse Macht über die bösen Geister, die als die Ursache von Krankheiten betrachtet werden. Das Genesen besteht eben in der Befreiung der Seele des Kranken aus den Händen dieser Geister. Jeder *manang* hat seine Zauberdose (*lupong*), aus der er seine Amulette hervorholt. Als besonders wichtig gilt der *batu ilau* (Stein des Lichts), ein Stück Quarzkristall, in dem der *manang* sieht, wo die entflohene Seele des Kranken sich aufhält. Bei den Zeremonien der *manang* wird ein *pagar api* errichtet, der aus einer Lanze besteht, die mit Blättern umwickelt ist, und unter der die Medizindosen der Zauberdoktoren stehen. Das Fangen der Seele (*nangkap samengat*) des Kranken geschieht auf sechzehn verschiedene Weisen. Hierbei schaukeln sich die *manang* oder sie erzählen von einer Reise nach Sabayan (dem Seelenland), die sie scheinbar machen, um die entflohene Seele zurückzuholen usw. Zu den Funktionen des *manang* gehört auch das Töten des Dämons Buyu, des bösen Geistes, der viele Krankheiten verursacht. Die *saut*-Zeremonie findet statt z. B. bei Mißernte und bei Krankheiten. Hierbei wird der Schöpfer Selampandai angerufen. Blattern (*sakit rajah*) und Cholera können aber von den *manang* nicht geheilt werden. Es gibt drei verschiedene Arten von Weihung zum *manang*. Einen höheren Grad erreicht der *manang bali* (veränderter *manang*),

so genannt, weil man meint, er sei in eine Frau verwandelt. Dies erinnert an die obengenannten *basir* in Südost-Borneo, die auch oft als Frauen gekleidet sind, und die Eunuchen sein sollen. Kapitel XIV (S. 182—193) ist eine Fortsetzung des vorigen Kapitels, weil hier die einheimischen Arzneimittel, die den Amuletten der Dajak entsprechen, behandelt werden. Bei jeder Krankheit wendet man sich zum *manang*, aber die Dajak gebrauchen auch ohne seine Hilfe Arzneien, z. B. ein Absud von bitterer Rinde bei Fieber, gewisse Ölarten, Betel und *sirch*, Ingwerbrei usw. Die Dajak wenden das Schröpfen oft an. Sehr viel Vertrauen setzen sie auf Amulette, die aus Wurzeln, Blättern, Federn, Holzstücken oder Steinen bestehen. Blattern und Cholera sind so gefürchtet, daß das Haus des Kranken von allen Bewohnern verlassen wird und auch der *manang* sich nicht getraut sich zu nähern.

Ogleich auch das bis jetzt Erwähnte zur Religion gehört, ist doch das XV. Kapitel (S. 194—208) speziell der Religion gewidmet. Der Verfasser teilt die religiösen Gebräuche der Dajak in vier Arten: 1. Das Opfern von Hühnern und Schweinen an die Götter. 2. Das Opfern von Speisen an die Götter und Geister. 3. Der Glaube an Vorzeichen und Weissagung aus dem Vogelzug. 4. Das Singen von Beschwörungen an die Götter und Geister bei bestimmten Gelegenheiten. Die Dajak haben nur ein Wort, um die Gottheit anzudeuten, und dieses Wort (*Petara*) ist bekanntlich dem Sanskrit *bhātāra* entlehnt. Die *petara* werden als unsichtbare übernatürliche Wesen betrachtet. Ogleich der Gottesbegriff nicht erhaben ist, wird ein *Petara* doch als ein sittlich gutes Wesen dargestellt. Die wichtigsten der *petara* sind Singalang Burong (der Häuptling der Vögel), der Herrscher der Geisterwelt, der Kriegsgott und der Schutzgeist der tapferen Männer, der in Vogelgestalt dargestellt wird. Pulang Gana ist der Schutzgeist des Bodens und des Ackerbaus, der bei dem *Gawai batu* (Fest vor der Reisernte) und dem *Gawai benih* (Fest vor dem Pflanzen) angerufen wird. Salamandai ist der Schöpfer

der Menschen. Alles, was verboten oder *tabu* ist, nennt der Dajak *mali*. Die Bedeutung dieses Wortes, die der Verfasser nicht gibt, ist eigentlich „verkehrt, umgekehrt, verwechselt“ (Wurzel *wali* oder *bali*, umkehren u. ä.).

Die Geister oder *antu* (in Zentral-Borneo *tö*) bewohnen die Wälder, die Flüsse, die Erde und den Himmel. Der Häuptling der bösen Geister, Girgasi genannt, wird als ein Riese dargestellt. Der Name ist wahrscheinlich vom Sanskrit *rākṣasa* abgeleitet. Die Geister irren im Busch und jagen, wobei *pasan* genannte Hunde sie begleiten. Krankheit wird den Geistern zugeschrieben, weshalb man ihnen blutige Opfer bringt. Die Opfer der Dajak zerfallen in unblutige (*pirig*): in Bambus gekochter Reis, Kuchen, Eier usw. und blutige (*ginselan*), bei denen ein Tier geschlachtet wird. Das Fleisch des Opfertieres (Schwein oder Huhn) wird meistens, aber nicht immer gegessen. Durch diese Opfer hoffen die Dajak materielle Vorteile zu erlangen: gute *padi*-Ernte, Köpfe von Feinden, Gesundheit und Wohlfahrt. Um sich mit den Geistern in Verbindung zu setzen, schläft der Dajak auf einem Berggipfel oder auf einem Friedhof. Dies heißt *nampok*.

In verschiedenen Gegenden Borneos gibt es *batu kudi*, d. h. Steine, deren Existenz durch den Zorn der Götter verursacht ist, meistens weil Menschen Tiere verlachten und deshalb in Tiere verwandelt sind. Um die Götter zu sühnen, hängt man bisweilen Opfer in die Nähe dieser Steine. Die Dajak glauben, das Leben nach dem Tode sei eine Fortsetzung des Lebens hier auf Erden; auch die Seelen der Toten bauen Häuser, liegen dem Ackerbau ob usw. Nachdem man siebenmal gestorben ist, wird die Seele vernichtet und von der Luft, von der Erde oder von Pflanzen absorbiert.

3 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Bericht für die Jahre 1909-1911¹

Von Fr. Schwally in Gießen

Eine interessante Frage der alten semitischen Religion und Kultur behandelt W. H. Roscher². Er bringt ein sehr umfangreiches Material zusammen, ist aber nicht imstande, das Problem zu lösen. Ehe Spezialuntersuchungen über die babylonischen und ägyptischen Verhältnisse vorliegen, wird auch ein anderer schwerlich zum Ziele kommen. Ich verweise den Verfasser noch auf Noeldeke-Schwally, Geschichte des Korans S. 68 Anm. 2.

Über die heidnische Kultur des alten Palästina liegen mir nur gemeinverständliche Abrisse vor, wie sich ja fast auf allen Wissensgebieten gegenwärtig der Zug zur Popularisierung bemerkbar macht. Der englische Forscher Stanley A. Cook³ bespricht die heiligen Orte, Gegenstände, Sitten, Geister und Götter aus Heimat und Fremde. P. Thomson⁴ gibt mehr eine Geschichte der Ausgrabungen.

¹ Abgeschlossen im Oktober 1911. Von besonderen Ausnahmen abgesehen, können nur solche Werke berücksichtigt werden, welche als Rezensionsexemplare für das Archiv eingegangen sind.

² *Die Zahl 40 in Brauch, Glauben und Schrifttum der Semiten*, ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik. Abh. d. Philolog. Histor. Klasse der Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. Bd. XXVII, Nr. 4, S. 94—138. Leipzig, B. G. Teubner, 1909.

³ *The Religion of Ancient Palestine in the second millennium b. C. in the light of Archaeology and Inscriptions*, VIII, 121 S. London, Archibald Constable, 1908.

⁴ *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden*, IV, 108 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1909 (Aus Natur und Geisteswelt, 260. Bändchen).

Von umfassenden Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte verdient zuerst Erwähnung Herm. Schneiders' groß angelegte „Entwicklungsgeschichte der Menschheit“. Aus der originellen und geistreichen Darstellung des II. Bandes (S. 265—485)¹ ist viel zu lernen. Der Verf., von Fach Philosoph, hat sich aber nicht auf die großen Linien der Entwicklung beschränkt, sondern auch versucht, sich an der Kleinarbeit der zünftigen Forschung zu beteiligen, vgl. z. B. S. 266, 269, 270. Das ist für einen outsider immer gefährlich. Die Darstellungen von Fr. Giesebrecht² und die speziell für Volksschullehrer berechnete von W. Erbt³ sind populär. Von der Warte des Welthistorikers läßt C. F. Lehmann-Haupt⁴ die Geschichte Israels sich aufrollen. Die maßvolle und besonnene Arbeit ist auch reich an religionsgeschichtlichen Exkursen. Sie tritt unter anderem mit Recht für die geschichtliche Persönlichkeit des Mose ein. Dagegen ist die im Anschluß an Ed. Meyer und H. Ewald verfochtene These, daß der Edomiterkönig Bileam erwiesenermaßen als Loqman in der Erinnerung der arabischen Wüstenstämme fortlebe, m. E. falsch. Selbst wenn der Name Loqmān eine Übersetzung des edomitischen Bileam sein sollte, ist es doch viel wahrscheinlicher, daß hier eine Entlehnung aus der spätjüdischen Sage vorliegt. In den populären Skizzen der Geschichte Israels, welche C. F. Lehmann-Haupt⁵, Imm. Benzinger⁶,

¹ *Kultur und Denken der Babylonier und Juden*, XVI, 665 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910.

² *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte* 2 A. 128 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1908 (Aus Natur und Geisteswelt, 52. Bändchen).

³ *Handbuch zum Alten Testamente* (Der Bücherschatz des Lehrers, herausgegeb. von K. O. Beetz und Ad. Rude). VIII 279 S. Osterwieck (Harz) und Leipzig 1909.

⁴ *Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte*, VII, 344 S. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1911.

⁵ *Die Geschichte Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte*, 93 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911 (Religionsgesch. Volksbücher, herausgegeb. von F. M. Schiele, II. Reihe, Heft 1. 6).

⁶ *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit*, 156 S. Sammlung Götschen. Bändchen 231, 1908.

H. von Soden¹ und Herm. Weinheimer² verfaßt haben, tritt das Religionsgeschichtliche stark zurück. In der Übersetzung „der heiligen Schrift des Alten Testaments“³, welche Emil Kautzsch in Verbindung mit anderen Fachgenossen besorgt hat, sind die einzelnen Bücher nicht nur mit orientierenden Einleitungen versehen, auch der Text ist von einem sachlichen Kommentar begleitet, der, wie es die Natur des biblischen Schrifttumes mit sich bringt, zu einem großen Teil in das Gebiet der Religionsgeschichte gehört. Die „altorientalischen Texte und Bilder“ von H. Greßmann, H. Ranke und A. Ungnad⁴ bilden zu diesem Bibelwerk eine wertvolle Ergänzung. Der erste Band gibt die deutsche Übersetzung babylonischer, nordsemitischer und ägyptischer Texte (Mythen, Psalmen, Klagelieder, Beschwörungen, Weissagungen), der zweite Band enthält Abbildungen mit erläuterndem Text. Als eine weitere, ebenso nützliche Ergänzung zu den beiden zuletzt genannten Werken darf man den prachtvollen Bibelatlas von Herm. Guthe⁵ bezeichnen. Es bereitet schon allein einen ästhetischen Genuß, die fein kolorierten, klaren und übersichtlichen Kartenbilder zu betrachten.

Ein Problem zur Aufhellung der Vorgeschichte des Volkes Israel sucht vom Boden des katholischen Dogmas aus Arthur Allgeier⁶ zu lösen, indem er den Nachweis erbringt, daß die Auffassung der Heiligen Schrift, welche der Behauptung von Doppelberichten in der Genesis zugrunde liegt, mit der traditionellen Lehre von der Inspiration nicht vereinigt werden kann.

¹ *Palästina und seine Geschichte*, 111 S. Leipzig, B. G. Teubner, 1911 (Aus Natur u. Geisteswelt, 6. Bändchen).

² *Geschichte des Volkes Israel*, 188 S. Hilfe, Berlin-Schöneberg, 1909.

³ Bd. I 952 S., II 629 S., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

⁴ Bd. I, XIV, 253 S., Bd. II, XII, 140 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909.

⁵ *Bibelatlas in 20 Haupt- und 28 Nebenkarten mit einem vollständigen Verzeichnis der alten und neuen Ortsnamen*. Leipzig, H. Wagner und E. Debes, 1911. Großfolio.

⁶ *Über Doppelberichte in der Genesis*, Freiburger Theologische Studien. 3. Heft. XVI, 144 S. Freiburg, Herder, 1911.

Im schreiendsten Gegensatz zu dieser hochkonservativen Arbeit stehen die tief grabenden, kombinationsreichen Studien Martin Gemoll's¹, die, wenn sie sich als begründet erwiesen, in unseren seitherigen Anschauungen eine vollständige Umwälzung hervorgerufen müßten. Während die historisch-kritische Schule noch immer an der Lokalisierung der Urgeschichte Israels im Südlände Palästinas festhält, soll hier der Nachweis erbracht sein, daß der Schauplatz der Urgeschichte nach Kanaan selbst zu verlegen ist. So wird z. B. aus Jos. 10, 41 geschlossen, daß die Landschaft Gosen nicht in Egypten, sondern in Kanaan, und zwar westlich von Sichem zu suchen sei (S. 35 f.). Die Frau Josephs sei nicht die Tochter des Hohenpriesters von On-Heliopolis, sondern von Bethel, dessen alter Name sich ja noch in der Entstellung „Bethaven“ erhalten habe (S. 39. 140). Der angebliche Aufenthalt der Kinder Israel in Egypten sei mit der Ansiedelung alter israelitischer Stämme im Lande der Keniter — Kanaaniter — Egypter zu identifizieren (S. 429). Die Sage vom Auszug aus Egypten ginge ihrem Kern nach zurück auf die Ereignisse der Deborahzeit und den Auszug der Nordstämme aus dem Lande der „Egypter“ — Keniter — Kanaaniter (S. 435). Die Amoriter seien eigentlich ein nicht-semitisches Volk, das nach den Nachrichten der Egypter und den Tell-Amarna-Briefen im 16. und 15. Jahrh. im Hinterlande Phöniziens gesessen und im Bereiche des Libanon einen nicht unbedeutenden Staat gebildet habe (S. 317). Die Horiter, die im wesentlichen mit den Kenitern — Kanaanitern — identisch und stellenweise auch als Kanaaniter bezeichnet würden, seien Arier (S. 236 f. 398 ff. 444 ff.). So großen Respekt ich auch vor dem Wissen und der kombinatorischen Kraft des Verfassers habe, seine Resultate kann ich nicht als begründet ansehen.

Über Einzelheiten der ältesten israelitischen Religionsgeschichte ist viel gearbeitet worden. Georg Beer

¹ *Grundsteine zur Geschichte Israels*, VIII, 480 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911.

gibt eine weit ausschauende und an fruchtbaren Gesichtspunkten reiche Darstellung der Quellen und der Geschichte des Passahfestes. Der Gebrauch des Weines bei demselben soll erst in hellenistischer Zeit eingedrungen sein. Wenn das auch richtig ist, so braucht man m. E. noch keine Beeinflussung durch griechische Sitte anzunehmen, da innerhalb Kanaans der Weingenuß beim Opfermahl und die Weinlibation anscheinend uralte ist. Die Studie W. Caspari's über die Bedeutung des Wortes šālôm im A. T.¹ bestrebt sich, auch den religiösen und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen nachzugehen, ist aber zu sehr in theologischen Gedankengängen befangen und hat kein Verständnis für die primitiven Kulturzustände. B. D. Eerdmans² gibt den Kampf gegen die herrschende Quellenscheidung noch immer nicht auf. Wenn er darin auch weit über das Ziel hinaus schießt, so ist doch von seiner scharfsinnigen, gelehrten und selbständigen Kritik für eine künftige Revision der etwas in Verknöcherung geratenen Theorien nicht wenig zu lernen. In religionsgeschichtlicher Beziehung beschäftigt sich sein Buch besonders mit den Pesachgesetzen Exod. 12. 13, dem Bundesbuch und dem Dekalog. Er hält diese Kodifikationen für viel älter, als man jetzt gewöhnlich annimmt, und weist das Bundesbuch der vorköniglichen Zeit, den Dekalog jedenfalls der vorprophetischen Periode zu. Auch das Verständnis des Wortlautes dieser Gesetze ist durch ihn erheblich gefördert worden, er stellt vieles zum ersten Male richtig. W. Engelkemper³ bespricht die Heiligtümer und Opferstätten nach den Gesetzen des Pentateuch und vertritt gegenüber Wellhausen die Auffassung der Tradition. D. Feuchtwang⁴ hält das am Sukköt-Feste gebräuchliche Wasseropfer

¹ *Vorstellung und Wort „Friede“ im Alten Testament* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, herausgeg. v. A. Schlatter und W. Lütgert).

² *Alttestamentliche Studien. III. Das Buch Exodus.* 147 S. Gießen, Töpelmann, 1910.

³ *Heiligtum und Opferstätten nach den Gesetzen des Pentateuch*, IV, 115 S. Paderborn, Schöningh, 1908.

⁴ *Die Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien*, 56 S. Wien 1911.

für uralt und bringt es in Verbindung mit Regenzauber, obwohl er dieses Wort ängstlich meidet. Martin Gemoll¹ ist, im Anschluß an seine vorhin skizzierten historisch-geographischen Entdeckungen, auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht zu sehr seltsamen Resultaten gelangt. Der Gottesberg der Offenbarung sei nicht in der Wüste, sondern bei der Sichemitenstadt Gibeon zu suchen (S. 415), ebendort sei auf Grund von I. Chron. 21, 29 die Tenne Ornans, bzw. Arawnas zu suchen, welche Spätere nach Jerusalem verlegten (S. 343 ff.). Der Name Arawna sei mit dem arischen Gottesnamen Varuna gleichzusetzen (S. 345 f. 456 f.). Perez Uzza, der Ort, an dem nach der Sage ein Mann von der heiligen Lade erschlagen worden ist, könne nichts anderes sein als Entstellung des arischen pairidaêza (= pardēs, Paradies), und dies sei identisch mit Ba'al Perazim, dem eigentlichen Gottesberg Kanaans (S. 444 f.). Die Israeliten hätten also den Jahvekult nicht aus der Wüste mitgebracht, sondern erst in Kanaan vorgefunden und kennen gelernt. Auch der Name Jahves selbst sei von den Horitern-Ariern abzuleiten (S. 381) und zwar entweder auf das arische Jama, Jima „Zwilling“ oder auf das für Jamas Zwilling Agni im Rigveda sehr häufig gebrauchte Beiwort Jahva „der Junge“ zurückzuführen (S. 457). Danach hätten die Israeliten ihre Religion von den Ariern übernommen, hätten nachmalige Zarathustrier Jerusalem gebaut und die wichtigsten Heiligtümer Palästinas in Pflege gehabt (S. V). Da nun auch nach einem im Herbst 1908 auf dem Kopenhagener Orientalistenkongreß gehaltenen Vortrage Paul Haupt's Jesus Christus ein Arier gewesen sein soll, wären die Semiten, in denen man bisher die geistigen Väter der höchsten Weltreligionen zu sehen meinte, um ihren einzigen Ruhm gebracht. Bei näherem Zusehen entpuppen sich alle jene sensationellen Behauptungen als haltlose Phantasien. Hugo Greßmann² verwendet modernen palästinischen Brauch und Glauben (Amulette, Heiligenverehrung

¹ Vgl. oben S. 236, Anm. 1.

² *Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion*, 93 S. Berlin, Karl Curtius, 1909.

Derwische usw.) sowie Naturerscheinungen (z. B. Sirokko, Erdbeben, Gewitter) zur Aufhellung von Problemen der Religionsgeschichte. Neben vielem Zutreffenden werden aber auch nicht wenige höchst anfechtbare Kombinationen mit der gleichen Sicherheit vorge-
tragen. So setzen z. B. die Heiligtümer auf den Bergen nicht den Glauben an himmlische Wesen, sondern m. E. zunächst doch nur den Glauben an Berggeister voraus. Ebensowenig kann erwiesen werden, daß Jahve von Hause ein Sonnengott ist (S. 25), der brennende Busch spricht keineswegs dafür (S. 88). Wenn Jahve als Feuer- oder Rauchsäule vor Israel her durch die Wüste schreitet, oder wenn bei der Offenbarung auf dem Sinai Rauch vom Berge aufsteigt (Exod. 19), so sieht Großmann — Neueren folgend — hierin den nicht mehr ganz deutlichen Nachklang einer vulkanischen Eruption (S. 66, 74). Die kurze Schilderung Deut. 4, 11 ist allerdings vieldeutig, aber in der ausführlichen Beschreibung der Theophanie Exod. 19 handelt es sich unverkennbar um Gewitterphänomene. Wenn sich bei Ausgrabungen antiker Wohnstätten Leichenreste mit Beigaben finden, so sind das, wie ich schon früher betont habe (vgl. Bd. XII 1909 S. 565 f.), nicht Bauopfer (S. 30), sondern ordnungsmäßig bestattete Tote. Auch Gustaf Dalman äußert im Palästina-Jahrbuch¹ (Bd IV, 1908, S. 50) gegen die Wertung der oft gefundenen Kinderleichen als Bauopfer gewichtige Bedenken. Daß ein menschliches Bauopfer sich zu einem Schutzgenius entwickeln könne (S. 30), dafür sind mir keine Belege bekannt. Den Heiligenkult als Eigentümlichkeit der arabischen Volksreligion zu bezeichnen (S. 43), ist gleichfalls unrichtig.

R. Kittel² untersucht aufs neue die s. g. primitiven Felsaltäre, von denen er ausgezeichnete Abbildungen beigibt. Die

¹ *Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem*, im Auftrage des Stiftungsvorstandes herausgegeben von Prof. Dr. Gustaf Dalman, 5. Jahrgang, 138 S. mit 2 Textskizzen, 6 Tafeln und 1 Karte. Berlin, E. S. Mittler, 1909.

² *Über primitive Felsaltäre in Palästina*, Hilprecht Anniversary Volume. Leipzig 1909, S. 243—255.

„schalenartigen Vertiefungen“ wagt er noch immer nicht mit Sicherheit zu deuten und schließt sich in einem Nachwort Dalman an, der nur bei einzelnen sakralen Charakter zugeben will (Palästina-Jahrbuch Bd. IV (1908) S. 23 ff.). Evaristus Mader S. D. S.¹ leitet den Ursprung des hebräischen Molochdienstes aus Egypten her und betrachtet sein Wiederaufleben als Folge assyrischen Einflusses. Der orthodoxe Jahvismus habe die Menschenopfer immer perhorresziert. Auch wer dem nicht beistimmt, wird die Materialsammlung des fleißigen Autors mit Nutzen gebrauchen. J. C. Matthes² tritt für den kultischen Charakter des Haarabschneidens und der Selbstverstümmelung in der israelitischen Totentrauer ein und verzeichnet zahlreiche Parallelen aus der ethnographischen Literatur. Der Sinn dieser Gebräuche in den verschiedenen Teilen der Erde sei sicher verschieden, den speziellen Sinn der israelitischen Sitten zu bestimmen, hätten wir keine Mittel. Das ist auch meine Meinung. In zwei anderen Aufsätzen plädiert derselbe Forscher³ für die wörtliche und realistische Auffassung der Erzählung von dem Stillstande der Sonne Jos. 10, 12–14, kommt also zu dem gleichen Resultate wie ich in meinen Semitischen Kriegsaltertümern I S. 23–25. Die älteste Gestalt des hebr. Textes wird von ihm geschickt hergestellt. In einem vierten Aufsatz⁴ untersucht Matthes die Frage, ob es opferfeindliche Psalmen gebe und verneint dieselbe. Namentlich die Psalmen 40, 50, 51, 69 griffen das Opfer nicht an, sie legten nur keinen besonderen Wert darauf. Von einer

¹ *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker* (Aus Bardenhewers Bibl. Studien, Bd. XIV, Heft 5, 6), XVIII, 188 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

² *Twee israelitische Rouwbedrijven*, Teylers Theolog. Tijdschrift, 8. Jahrg., 1910. S. 145–169.

³ *Het Stilstaan der Zon*, Teylers Theol. Tijdschrift, 6. Jahrg., 1908, S. 471–474. — *Das Solstitium Jos. 10, 12–14* in Zeitschr. Alttest. Wissenschaft Bd. XXIX (1909) S. 259–267.

⁴ *De offers en de Psalmen*, Teylers Theol. Tijdschrift, 9. Jahrg. S. 361 bis 376.

Interpolation opferfreundlicher Verse könne keine Rede sein. Ed. Sachße¹ kommt zu dem Resultate, daß der Name Israel zur Bezeichnung des Patriarchen erst in den jüngeren Quellschriften auftauche. Herm. Schneider² will beweisen, daß die Säule, vor der Jehoachaz nach II Kön. 11, 15 ff. steht, ein Jahvebild war, oder wenigstens ein solches trug. Daß sich an die beiden Säulen am Eingang des salomonischen Tempels (I Kön. 7, 13 ff.) abergläubische Vorstellungen knüpften, scheint in der Tat aus ihrer Benennung hervorzugehen. Daß eigentlich nur eine Säule dagestanden habe, leuchtet mir nicht ein. Dagegen hat Schn. recht, wenn er in dem Namen der einen Säule, „Jākin“ eine Entstellung aus „Jahve“ sieht. Dann muß aber, wie ich hinzufüge, der Name der anderen Säule, „Bo‘az“ = „Ba‘al“ sein. Karl Torge nimmt sich das schon oft behandelte Thema vom Seelenglauben und der Unsterblichkeitshoffnung zum Vorwurf und liefert eine lesbare Darstellung. G. Wildeboer³ weist die Behauptung seines Landsmannes H. Th. Obbink, daß die Toten im A. T. nie „Seelen“ genannt würden, mit guten Gründen zurück. Seine Vermutung, daß in der zweimal (Num. 6, 6, Lev. 21, 11) von Toten gebrauchten Wendung „nefeš mēt“ der Genitiv späterer Zusatz sei, ist schon früher von mir ausgesprochen in diesem Archiv XII 1909 S. 561. Auch auf die auffallende Übereinstimmung gewisser Züge des israelitischen Totenglaubens mit dem ägyptischen ist schon längst von mir hingewiesen worden. Die etwas zu weitläufig angelegte Arbeit Gust. Westphal's⁴ unterscheidet fünf Wohnstätten Jahves, den Gottesberg, das Land

¹ *Die Bedeutung des Namens Israel, eine quellenkritische Untersuchung.* VI, 79 S. Bonn, Carl Georgi, 1910.

² *Das Jahve-Bild im Tempel Salomos,* Zeitschr. Memnon, August 1909, S. 159—162.

³ *Jets over „Ziel“ en „Geest“ in het Oude Testament* (Verslagen en Mededeelingen d. Konink. Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, 4^o Reeks, Deel X, Amsterdam 1909. 20 S.

⁴ *Jahves Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer.* XVI, 280 S. Gießen, Töpelmann, 1908.

Kanaan, die einzelnen Kultstätten, den Tempel auf dem Zion und schließlich den Himmel. Die zuletzt genannte Vorstellung ist gewiß weit älter als noch Stade annehmen zu dürfen glaubte, aber die These, daß Jahve ursprünglich Himmelsgott sei, ist nicht bewiesen. W. ist auch auf die eben näher erörterte Vulkanhypothese hereingefallen (S. 10). Warum er nicht glauben will, daß Jahve einst zu Mose aus dem feurigen Busch geredet hat (S. 35), begreife ich nicht. Daß die Lade kein Wüstenheiligtum gewesen, sondern erst in Kanaan übernommen worden sei (S. 55 ff.), ist innerlich wenig wahrscheinlich, in keinem Falle aus den Quellen zu erweisen. Das „Heer Jahves“ habe ich in meinen *Semit. Kriegsaltertümern* I S. 5 als „Kriegsdämonen“ gedeutet, auch das „wilde Heer Wuotans“ und vieles andere zum ersten Male herangezogen, aber Westphal (S. 238 ff.) scheint davon nichts zu wissen. Die Studie Martin Kegel's¹ über das Gebet ist mehr theologisch als religionsgeschichtlich orientiert und läßt leider das kultische Gebet gefissentlich außer acht.

B. Jacob² will in dem Stil der Gesetze des Pentateuch eine eigenartige Rhythmik der Gesetzesrede nach den Grundzahlen 7 und 12 entdeckt haben.

Aus dem Gebiete der biblischen Mythologie behandelt F. C. Eiselen³ wieder die alte Streitfrage nach der Bedeutung des Baumes der Erkenntnis im Paradiese und gelangt zu dem keineswegs neuen Resultat, daß jene Erkenntnis nicht allein die „Geschlechtserkenntnis“ einschließt, sondern überhaupt alle Einsichten, welche Kultur und Zivilisation fördern. Mit diesem Resultat ist aber nicht viel erreicht. Da der biblische Text einerseits aus Fragmenten verschiedener Rezensionen besteht, andererseits durch alle der polytheistische Hintergrund noch deutlich

¹ *Das Gebet im Alten Testament*. 43 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1908.

² *Die Abählungen in den Gesetzen der Bücher Leviticus und Numeri*. 35 S. Frankfurt a. M. J. Kauffmann, 1909.

³ *The Tree of the Knowledge of Good and Evil*, *The Biblical World*. Vol. 36 (1910) Nr. 2 S. 101—112.

durchschimmert, so muß es die Aufgabe der Forschung sein, die älteste erreichbare Form der Sage aufzudecken. Ich betrachte das Paradies als einen Göttersitz wie den Olymp. Auf dem dort wachsenden Baum, bzw. den beiden Bäumen, reift die Götterspeise, deren Genuß ewiges Leben und Allwissenheit verschafft. Adam und Eva, denen nur die Lebensfrucht (bzw. der Lebensbaum) erlaubt war, sind demnach untergeordnete Insassen (Halbgötter, Heroen) des Göttergartens gewesen. An alles das hat der Verfasser nicht gedacht. Die Betrachtungen des Amsterdamer Professors Daniel Völter¹ über die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie können, wie ich schon früher (Archiv Jahrg. IX, 1906, S. 511) ausgeführt habe, keinen Wert beanspruchen. Obwohl, soweit ich sehe, alle ernsthaften Kritiker mit mir übereinstimmen, liegt das Buch bereits in vierter Auflage vor.

Von allgemeinen Darstellungen der prophetischen Religion nenne ich nur die populären und anscheinend für Volksschullehrer zugeschnittenen Vorträge von Meinhold².

Von Monographien über das israelitische Prophetentum ist mir ebenfalls nur wenig zur Kenntnis gekommen. B. Duhm³ hat die kleinen Propheten in den Versmaßen der Urschrift übersetzt und das Notwendigste zur Erläuterung in einer allgemeinen Einleitung (S. V—XXXIX) zusammengedrängt. Paul Haupt⁴ liefert eine metrische Übersetzung des Buches Micha und versieht dieselbe mit einem reichen, textkritischen und sachlichen Kommentar. K. A. Leimbach⁵ legt die messianischen Weissagungen des Alten Testaments populär-wissenschaftlich aus. Joseph

¹ *Ägypten und die Bibel*, 4te neubearbeitete Auflage. VIII, 135 S. Leiden, E. J. Brill, 1909.

² *Die Propheten in Israel von Moses bis auf Jesus* (Pädagogisches Magazin von Friedr. Mann, Heft 383). 128 S. Langensalza, Herm. Beyer, 1909.

³ *Die Zwölf Propheten in den Versmaßen der Urschrift übersetzt*, XXXIX, 143 S. Tübingen, Mohr, 1910.

⁴ *The Book of Micah, a new metrical translation, reconstruction of the hebrew text and explanatory and critical notes*. 252 S. Chicago 1910.

⁵ *Messianische Weissagungen des Alten Testaments*, populär-wissenschaftlich ausgelegt. VIII, 146 S. Regensburg, G. J. Manz, 1909.

Lippe¹ untersucht das Buch des Propheten Sophonias. Filemon Puukkô's² breite Untersuchung über das Deuteronomium enthält nicht nur eine gute, kritische Übersicht über die Arbeiten seiner zahlreichen Vorgänger, sondern steuert auch wertvolles Eigene bei. Für die richtige, auch von ihm vertretene, Erklärung des deuteronomischen Kriegsgesetzes beruft er sich S. 265 auf K. Marti (in Kautzschs Bibelwerk, 3. A. Bd. I S. 274), ohne zu wissen, daß dessen Auffassung aus meinen *Semit. Kriegsaltertümern* I S. 75—99 stammt. J. W. Rothstein³ unternimmt mit großem Scharfsinn eine neue Deutung der schwierigen Nachtgesichte des Zacharjah und sucht dieselbe für die Kenntnis der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil zu verwerten. Alle Nachtgesichte setzen nach ihm die gleichen Zeitverhältnisse voraus. Nach Aussonderung der von ihm erschlossenen Interpolationen bleibt als ursprünglich nur folgendes übrig: Cap. I, 7—15; II, 1—4, 5—9; III, 1—7; IV, 1—6, 10—14; V, 1—11; VI, 1—8. Das mag richtig sein. Doch kann ich nicht finden, daß ihm die Erklärung der Farben der Rosse und die Deutung der Myrten besser als einem seiner Vorgänger gelungen ist. Falls überhaupt jedem einzelnen dieser Züge nach der Absicht des Propheten eine sinnvolle Bedeutung zukommt, kann dieselbe schwerlich in der Gegenwart durch Intuition, sondern allein aus dem symbolischen bzw. mythologischen Anschauungsmaterial der Antike erschlossen werden. Solange solches Material nicht vorliegt, wird man sich am besten mit einem Ignoramus bescheiden. Aber selbst wenn der mythologische Hintergrund dieser Visionen völlig durchsichtig wäre, hätten wir noch immer nicht den Schlüssel zur zeitgeschichtlichen Deutung.

¹ *Das Buch des Propheten Sophonias* (Biblische Studien, von O. Bardenheuer, Bd. XV, Heft 3). XVI, 140 S. Freiburg, Herder, 1910.

² *Das Deuteronomium*, eine literarkritische Untersuchung. VIII, 302 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

³ *Die Nachtgesichte des Sacharja* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, herausgegeben von R. Kittel, Heft 8). 219 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

Die israelitischen Privataltertümer sind von Max Löhr¹ übersichtlich und geschmackvoll für einen weiteren Leserkreis dargestellt worden. W. Caspari² behandelt das Davidische Königtum, und zwar nach dem Vorbilde der neueren Historiker mit besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse. Da aber unsere dürftigen und noch dazu einseitigen Quellen über diese Verhältnisse sehr wenig sagen, müssen die Resultate einer dahingehenden Untersuchung problematisch bleiben.

An der Aufhellung der Geschichte und Zustände des Judentums sind viele fleißige Hände tätig gewesen. Das weit- aus wertvollste sind die von Eduard Sachau³ bearbeiteten aramäischen Papyri und Ostraka des Elephantinefundes. Gerade- zu sensationell ist Papyr. 20. Derselbe enthält eine Liste über die Sammlung von Geldern zugunsten von 1. Jāhū, 2. A Š M (Vokale 'unbekannt) -Bētēl und 3. 'Anātbētēl. Da der erste Name mit dem des jüdischen Gottes Jahve identisch ist, müssen auch hinter den beiden anderen Namen Göttergestalten stecken, und zwar solche, die bei den Juden von Jeb oder Elephantine Verehrung genossen und eine Kultstätte besaßen. Leider läßt sich über diese Göttergestalten wenig sagen. Jeder Name stellt eine Zusammensetzung aus zwei Götternamen dar, über die wir wenig oder gar nichts wissen. Aber selbst bei besserer Kennt- nis würde die Bedeutung jener Kompositionen noch immer dun- kel bleiben, ist ja nicht einmal die rein formale Frage, ob der zweite Bestandteil als Genitiv oder Nominativ (Attribut, Appo- sition) sein soll, zu entscheiden. Bētēl war schon früher aus

¹ *Israels Kulturentwicklung*, mit zahlreichen Abbildungen und 1 Karte. VIII, 147 S. Straßburg, K. J. Trübner, 1911.

² *Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David; Ursache, Teilnehmer und Verlauf des absalomischen Aufstandes*. VI, 139 S. Berlin, Trowitzsch, 1909.

³ *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine, altorientalische Sprachdenkmäler des 5. Jahrh. vor Chr.*, Bd. I, XXIX, 290 S. Bd. II enthält 75 Lichtdrucktafeln. Fol. Leipzig, Hin- richs, 1911.

keilschriftlicher Überlieferung als kanaanäische Gottheit bekannt, ohne daß wir aber näheres über sie erfahren. 'Anāt ist eine syrische Göttin, die auf ägyptischen und babylonischen Denkmälern als eine waffentragende Kriegsheldin erscheint und auf einer kyprischen Bilinguis mit Athene identifiziert wird. Die Identifizierung von A Š M ist noch nicht gelungen. Das Pantheon der jüdischen Militärkolonisten von Elephantine war aber noch reichhaltiger. Papyrus 32 erwähnt noch eine dritte Gottheit 'Anātjähū — falls nicht mit 'Anāt-Bētēl identisch — und eine vierte H R M (Vokale unbekannt) -Bētēl, deren erster Bestandteil wieder ganz rätselhaft ist. Für alles weitere verweise ich auf meine ausführliche Besprechung des monumentalen Werkes in der „Orientalischen Literaturzeitung“, Jahrg. 1912, S. 160—168. Die drei ersten Papyri dieser Sammlung waren von Sachau schon früher in den Abhandlungen der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907 veröffentlicht worden, vgl. Archiv Bd. XII 1909 S. 567. Von der großen Literatur, welche sich an diese Publikation geknüpft hat, liegen mir in deutscher, französischer und englischer Sprache von Norbert Peters¹, Adolphe Lods² und Ch. H. H. Wright³ populäre Schriften vor. Die kleine, aber sehr exakte Studie von Sam. Daiches⁴ behandelt die jüdischen Namen der Kontrakttafeln aus dem Archiv der babylonischen Handelsfirma „Muraschu u. Söhne“ in Nippur aus dem Jahre 464—404 v. Chr., also aus der Zeit Artaxerxes I und Darius II. Diese Urkunden sind eine höchst wertvolle Ergänzung zu den jüdisch-aramäischen Papyri von

¹ *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel im 5. Jahrh.* IV, 57 S. Freiburg, Herder, 1910.

² *Les découvertes d'Éléphantine et l'ancien testament.* 22 S. Montbéliard 1910.

³ *Light from Egyptian Papyri on Jewish History before Christ.* XVII, 123 S. London, Williams and Norgate, 1908.

⁴ *The Jews in Babylonia in the time of Ezra and Nehemia according to Babylonian Inscriptions.* 36 S. Jews' College Publication Nr. 2. London 1910.

Elephantine und Assuan (Sayce-Cowley). Auf die sozialen Verhältnisse der Juden in Babylonien zieht Daiches aus seinem Material viele treffende Schlüsse, dagegen lassen sich die religiösen Verhältnisse viel schwerer erfassen.

Alfred Bertholet¹ zeichnet das Ende des jüdischen Staatswesens in sechs populären Vorträgen. J. W. Rothstein² will den Nachweis liefern, daß die Tradition Ezra 4, 1 ff. über die Ursache der Feindschaft zwischen der samaritanischen und jüdischen Gemeinde recht hat und nur in der Angabe der Zeit irrt. Haggai II 10—14 sei ein urkundlicher Reflex der Tatsache, daß die Samaritaner begehrt hätten, an dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels teilzunehmen, aber von Zerubbabel und den übrigen Häuptern der Gemeinde abgewiesen worden seien. Diese und verwandte Fragen, aber auf weit breiterer Basis, behandelt G. J. Jahn³. In dem Anhang über die hebräischen Eigennamen finden sich neben vielem Irrigen auch viele höchst beachtenswerte und religionsgeschichtlich interessante Aufstellungen. Joh. Theis⁴ behandelt die geschichtlichen und literarkritischen Fragen von Ezra 1—6. Edm. Bayer O. F. M.⁵ untersucht das Verhältnis des sogenannten III. Buches Esdras zu den biblischen Büchern Ezra und Nehemia. A. Bächler⁶

¹ *Das Ende des jüdischen Staatswesens*, sechs populäre Vorträge. VII, 165 S. Tübingen, Mohr, 1910.

² *Juden und Samaritaner, die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum*. 82 S. Leipzig, Hinrichs, 1908.

³ *Die Bücher Ezra und Nehemia*, textkritisch und historisch-kritisch untersucht, mit Erklärung der einschlägigen Prophetenstellen und einem Anhang über hebr. Eigennamen. XCI, 289 S. Leiden, E. J. Brill, 1909.

⁴ *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Ezra 1—6* (Alttestamentl. Abhandlungen, herausgegeben v. J. Nikel, II. Bd., 5. Heft) VIII, 87 S. Münster i. W., Aschendorff, 1910.

⁵ *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia*. O. Bardenhewers Bibl. Studien, Bd. XVI, Heft 1, 161 S. Freiburg i. Br., Herder, 1911.

⁶ *The political and social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the second and third Centuries*. Jews' College Publication Nr. 1. 92 S. London ohne Jahr.

behandelt die politischen und sozialen Führer der jüdischen Gemeinde von Sepphoris im zweiten und dritten Jahrh. n. Chr. Leopold Lucas¹ liefert lehrreiche Beiträge zur Geschichte der Juden im vierten Jahrh. n. Chr., mit besonderer Bezugnahme auf die Polemik der Kirchenväter, sowie die Gesetze und Polizeiverordnungen des christlichen Staates. Rudolf Leszynski² stellt die Geschichte der arabischen Juden zur Zeit Muhammeds dar. Friedrich Westberg³ untersucht die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu. H. L. Strack⁴ sammelt die ältesten jüdischen Zeugnisse über Jesus, die Haeretiker und die Christen, A. Marmorstein⁵ die Aussagen derselben Quellen über die Christen und Gnostiker.

W. Posselt⁶ bemüht sich vergebens, den Nachweis zu erbringen, daß die Elihu-Reden des Buches Hiob zu dessen ursprünglichem Bestande gehört haben. W. Staerk⁷ ediert altjüdische liturgische Gebete mit erklärenden Anmerkungen, weiter⁸ den Mischna-Traktat Berakhot in vokalisiertem Text mit sprach-

¹ *Zur Geschichte der Juden im 4. Jahrhundert nach Christus.* X, 134 S. Berlin, Mayer und Müller, 1910.

² *Die Juden in Arabien.* 116 S. Berlin, Mayer und Müller, 1910.

³ *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu.* 202 S. Leipzig, A. Deichert, 1910.

⁴ *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, Texte, Übersetzungen und Erläuterungen,* 81 u. 40 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

⁵ *Religionsgeschichtliche Studien. I. Die Bezeichnungen für Christen und Gnostiker in Talmud und Midrasch.* 83 S. Selbstverlag, Skotschau, Österreich.-Schlesien, 1910.

⁶ *Der Verfasser der Elihu-Reden, Hiob Cap. 32—39* (Bardenhewers Biblische Studien Bd. XIV Heft 3). VIII, 111 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

⁷ *Altjüdische liturgische Gebete, ausgewählt und mit Einleitungen herausgegeben* (Kleine Texte von Hans Lietzmann Nr. 58). 32 S. Bonn, Marcus u. Weber, 1910.

⁸ *Der Mischnatractat Berakhot in vokalisiertem Text mit sprachlichen und sachlichen Erläuterungen* (Kleine Texte von Hans Lietzmann Nr. 59). 18 S. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1910.

lichen und sachlichen Erläuterungen; H. L. Strack¹ die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkoth, B. S. Bacher² ein arabisches Targum zum Buche Hiob, August Wünsche³ übersetzt kleine Midraschim zur jüdischen Eschatologie, Apokalyptik und Ethik sowie zur jüdischen Buchstaben- und Zahlensymbolik, ferner den Midrasch Samuel, die neue Pasikta und den Midrasch Tadsche.

Paul Heinisch⁴ stellt die griechische Philosophie im Buche der Weisheit dar. G. Diettrich⁵ kommentiert die Oden Salomos. H. L. Strack's bekannte und viel benutzte Einleitung in den Talmud, die nunmehr in vierter Auflage vorliegt, ist zu einem stattlichen Buche geworden. Das gleiche Thema hat S. Funk⁶ für die Sammlung Göschen bearbeitet.

Julius Boehmer⁷ verfolgt die Begriffe „Gott, König und Gottesreich“ durch die außerkanonische jüdische Literatur (S. 130) und die außerjüdische Religionsgeschichte, und zwar berücksichtigt er nicht nur die großen Religionssysteme des Heidentums, sondern auch die primitiven Formen. Das in dem zweiten Teil (S. 131 ff.) gesammelte Material ist wertvoll. Dagegen vermag ich mir von den Ergebnissen des Buches nicht viel anzueignen. Der unter den Negern angeblich allgemein verbreitete Glaube,

¹ *Sanhedrin-Makkoth, die Mischnatraktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren*, nach Handschriften und alten Drucken herausgegeben, übersetzt und erklärt. 60 u. 56 S. Leipzig, Hinrichs, 1910.

² *Ein arabisches Targum zum Buche Hiob*. 52 S. Straßburg, Trübner, 1907.

³ *Aus Israels Lehrhallen*, Bd. III, X, 237 S.; Bd. IV, IV, 300 S.; Bd. V, 311 S. Leipzig, Eduard Pfeiffer, 1909, 1910.

⁴ *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit* (Alttestamentliche Abhandlungen, herausgegeben von Joh. Nikel, Bd. I Heft 4). 158 S. Münster i. Westph., Aschendorff, 1908.

⁵ *Die Oden Salomos unter Berücksichtigung der überlieferten Stichengliederung aus dem Syrischen ins Deutsche übersetzt*. XXIII, 136 S. Berlin, Trowitzsch, 1911.

⁶ *Die Entstehung des Talmud*. 127 S. Leipzig, G. J. Göschen, 1910 (Sammlung Göschen Nr. 479).

⁷ *Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes*. VII, 215 S. Leipzig, Dieterich (Theodor Weicher), 1909.

daß Gott, der Schöpfer der Welt und der Herr des Himmels, sich seit alten Zeiten von der Herrschaft der Welt zurückgezogen und sie untergeordneten Geistern überlassen habe (S. 141), gehört wenigstens in der vom Verfasser vertretenen Auffassung in das Reich der Fabel. Daß die Vorstellung von einem βασιλεὺς σωτήρ in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dem ganzen Orient seit alters geläufig war (S. 155), davon ist mir ganz und gar nichts bekannt.

Das umfassendste Werk über Institutionen des Judentums verdanken wir der großen Gelehrsamkeit und Arbeitskraft von Samuel Krauss¹. Wenn sein monumentales Handbuch der talmudischen Archäologie auch vorwiegend den sogenannten Privataltertümern gewidmet ist, so greift doch vieles, namentlich das Familienrecht, stark in das gottesdienstliche Gebiet ein. W. Brandt² behandelt in mustergültiger Weise die religiöse Seite des Waschens und Badens im Judentum und Judenchristentum; in einem zweiten Werke³ einige Kapitel aus der jüdischen Reinigkeitslehre, das Händewaschen vor dem Essen, das Tauchbad vor dem Essen und das Eintauchen der Trinkgeschirre. Ludwig Dennefeld⁴ erörtert den alttestamentlichen Kanon der antiochenischen Schule G. Hollmann⁵ skizziert die jüdische Religion zur Zeit Jesu. G. Klein⁶ zeichnet die Linien, die von den Propheten, den Weisen und den jüdischen Allegorikern zu

¹ *Talmudische Archäologie* (Grundriß der Gesamtwissenschaft des Judentums) Bd. I, XIII, 720 S.; Bd. II, VII, 722 S. Leipzig, Gust. Fock, 1910, 1911.

² *Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen und Baden im Judentum mit Einschluß des Judenchristentums* (Beihefte zur Zeitschrift f. d. Alttestamentl. Wissenschaft Bd. XVIII) VI, 148 S. Gießen, Töpelmann, 1910.

³ *Jüdische Reinigkeitslehre und ihre Beschreibung in den Evangelien* (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Alttestamentl. Wissensch. Bd. XIX). VII, 64 S. Gießen, Töpelmann, 1910.

⁴ *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule* (O. Bardenhewers Biblische Studien Bd. XIV Heft 4). 93 S. Freiburg i. Br., Herder, 1909.

⁵ *Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat?* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, I. Reihe, 7. Heft). 2 A. 64 S. Tübingen, Mohr, 1911.

⁶ *Der älteste christliche Katechismus und die jüdische Propaganda*. XI, 273 S. Berlin, Reimer, 1909.

Jesus führten, und weist nach, daß die Urdidache ein jüdischer ethischer Traktat ist. S. Klein¹ schildert Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten. Die Mitteilungen von Adalbert Merx² über den Messias der Samaritaner ignorieren, wie ich einer sachkundigen Besprechung in der „Theologischen Literaturzeitung“, Jahrg. 1911, Nr. 7, entnehme, die Forschungen der letzten 40 Jahre und sind deshalb von nur geringem Werte. Paul Schäfer³ bemüht sich vergeblich, den Kultusformen des Judentums und Christentums symbolische Bedeutung unterzulegen. Otto Schmitz⁴ gelangt zu dem wohlbegründeten Resultat, daß das Judentum keine Opfersühne-Theorie besaß und auch kein Interesse an einer solchen hatte.

Das Wesen des modernen Judentums zeichnet der bekannte Marburger Philosoph Herm. Cohen⁵ in einem auf dem 5. Weltkongreß für freies Christentum in Berlin gehaltenen Vortrag. Als besonders charakteristisch sei folgende Stelle hervorgehoben: „Wir modernen Juden hegen unser Judentum nur als den Glauben an den einzigen Gott, und wir anerkennen nur diejenigen Pflichten, welche mit diesem Grundglauben zusammenhängen. Welche Bürgerschaft diese Glaubenstreue bietet in einer Zeit, in der der Glaube an Gott so schweren Erschütterungen ausgesetzt ist, und in der innerhalb der kulturell höchst entwickelten Religion selbst die dogmatischen Schwierigkeiten den Grund des Gottesglaubens berühren, das sollte als ein tiefes Problem bedacht werden“ (S. 16f.). Wie immer man diese Entwicklung beurteilen möge, darüber darf man sich m. E. keiner Täu-

¹ *Tod und Begräbnis in Palästina zur Zeit der Tannaiten.* 100 S. Berlin, Lamm, 1908.

² *Der Messias der Samaritaner* (Beihefte zur Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch. Bd X II). XII, 91 S. Gießen, Töpelmann, 1909.

³ *Über die Bedeutung der symbolischen Kultusformen des Judentums und des Christentums.* 140 S. Berlin, E. S. Mittler, 1909.

⁴ *Die Opferanschauung des späteren Judentums und die Opferaussagen des Neuen Testaments.* XII, 324 S. Tübingen, Mohr, 1910.

⁵ *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit.* 17 S. Berlin, 1910.

schung hingeben, daß dieselbe unrettbar zur Vernichtung und Auflösung des Judentums führt. Das Judentum als Religion wie als Rasse kann einzig und allein erhalten werden durch Festhalten an dem Glauben und Brauche der Väter. Ebenfalls vom Standpunkte des modernen aufgeklärten Juden entwirft Julius Lewkowitz¹ die Grundlinien einer Religionsphilosophie. Die Bedeutung, welche das Judentum selbst im Falle seiner Auflösung und Verschmelzung mit den Wirtsvölkern noch für dieselben gewinnen würde, wird von dem Philosophen Herm. Schneider² in seiner schon oben gewürdigten „Entwicklungsgeschichte der Menschheit“ sehr hoch eingeschätzt. Sein geistreiches und kühnes Zukunftsbild schließt mit folgenden bemerkenswerten Sätzen: „So wären die Juden für die Kultur Europas wichtig und wertvoll, selbst wenn sie unveränderlich wären, eine geschaffene ewige Rasse, die man mit Vorzügen und Fehlern hinnehmen muß; aber das sind sie nicht; die jüdische Rasse ist geschichtlich geworden, stabil und in ihren Entwicklungsmöglichkeiten begrenzt durch eine lange Reinzüchtung; eine neue Mischung kann sie also wieder beleben, beweglich und produktiv machen; wir brauchen nicht hinzunehmen, zu dulden, wir können eingreifen und fördern; das Judentum kann, in den europäischen Völkern aufgelöst, ein Stück der zukünftigen europäischen Rasse werden; die Auflösung und Neumischung wird Zeit brauchen; die ersten Generationen des Prozesses werden unter dem Übergange als Halbblut zu leiden haben; Rückschläge werden nicht ausbleiben; dafür wird die europäische Rasse ein hoch kultiviertes Element mehr enthalten, die jüdische aus der Isolation und Stabilität erlöst werden, fähig, zur obersten produktiven Schicht der kommenden Rasse ihren vollen Teil beizusteuern.“

¹ *Judentum und moderne Weltanschauung*. VII, 147 S. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1909.

² *Kultur und Denken der Babylonier und Juden*. Leipzig, Hinrichs, 1910, s. oben S. 234.

4 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland¹

Von G. Karo in Athen

Mit 6 Abbildungen im Text

I Prähistorische Funde

Die Bedeutung der neolithischen Ansiedelungen Thessaliens habe ich in diesem Archiv (XII 356 ff.) zu würdigen versucht. Seither haben sich besonders der griechische Ephoros Arvanitopulos (*Πρακτικά* 1909, 137 ff. Arch. Anz. 1911, 128 f.) und die Englische Schule in Athen um die Erforschung dieser Anlagen verdient gemacht. Es sind Tumuli (*magula* im Volksmunde genannt), die allmählich aus den Resten prähistorischer Dörfer erwachsen sind. Wace, Thompson und Peet haben solche Hügel bei Zerelia, Rachmani und Tsangli im nördlichen Thessalien, sowie bei Lianokladi im Spercheiostale ausgegraben (Journ. Hell. Stud. XXIX 1909, 359; XXX 1910, 360; Brit. School Annual XIV 1907/08, 197; Liverpool Annuals of Arch. a. Anthrop. II 149).² Schon in neolithischer Zeit erscheinen hier rechteckige Häuser, deren steinerner Sockel einen Oberbau aus Lehm und Holz trug. Ein Haus in Tsangli besaß im Innern eine Reihe hölzerner Pfosten, welche das Dach trugen, genau wie die mittlere Säulenreihe einiger ältester griechischer Tempel (z. B. Theron, Sparta, Paestum u. a.). Sehr reich war wiederum die Ausbeute an tönernen Idolen, die zum Teil steinerne, eingesetzte Köpfe tragen. Vor allem wichtig sind aber die sorgsam

¹ Abgeschlossen im Herbst 1911, miteinigenspäteren Zusätzen während des Drucks.

² Jetzt zusammengefaßt in dem Buche *Prehistoric Thessaly*, by A. J. B. Wace and M. S. Thompson, Cambridge 1912.

Schichtengrabungen: sie erlauben uns jetzt, die Perioden der thessalischen Prähistorie, von den ältesten neolithischen Zeiten bis zum Eindringen der spätmykenischen Kultur, zu scheiden, genauer als dies bisher in Griechenland möglich war. Dadurch fällt auch neues Licht auf die entsprechenden Funde in Böotien, wo Sotiriadis weiter schöne Resultate erzielt hat (vgl. Archiv XII 360; Arch. Anz. 1910, 156. 1911, 126). In den *Πρακτικά* 1909, 123 berichtet er über einen großen prähistorischen Grabhügel bei Chaironeia, in dessen Mitte ein vornehmer Mann bestattet war: an dieser Grabstätte haben spätere Geschlechter noch lange Zeit hindurch Opfer dargebracht und ihre Toten verbrannt. Die Beobachtungen, die Sotiriadis hier und an zwei anderen gleichalten Grabhügeln in der Nähe von Elateia gemacht hat, sind für Totenkult und Grabritus des 'neolithischen' Griechenland höchst bedeutsam.

Der jüngsten Phase dieser prähistorischen Kultur dürften Doerpfelds Funde auf Leukas angehören, die in den beiden letzten Jahren besonders reich waren. Eine ganze Nekropole ist hier aufgedeckt worden, große Steinringe, die dicht aneinanderstoßen, die Leichen in Kammern und Pithoi beigesetzt. Letztere liegen zum Teil unter dem Pflaster der Kammern. In den reichsten Gräbern erscheinen Halsketten aus Goldperlen, ein silbernes Armband, ein bronzenes Schwert mit goldverkleidetem Heft, monochrome Vasen und solche mit matt gemalten Ornamenten, die an thessalische erinnern (Doerpfeld, 5. und 6. Brief über Leukas-Ithaka; Arch. Anz. 1910, 172).

Der Peloponnes hat seit 1908 nicht viel Bemerkenswertes aus 'mykenischer' Zeit geliefert. Für die Verbreitung dieser reichen Kultur ist es interessant, daß Skias bei Pylos ein leider ganz ausgeraubtes Schachtgrab freigelegt hat, das durch Vasenscherben in die I/II. spätminoische Periode datiert wird (XVI. bis XV. Jahrh. v. Chr., die Zeit der großen Kuppelgräber von Vaphio und Kakovatos-Pylos; vgl. Archiv XII 366 und vor allem Kurt Müller, Ath. Mitt. 1909, 269 ff.).

Wichtiger sind die vom Deutschen Archäologischen Institut in Athen weitergeführten Grabungen im Palaste von Tiryns. Außer lehrreichen Aufschlüssen über die Baugeschichte des Palastes haben sie vor allem eine ungeheure Menge von bemalten Stuckfragmenten geliefert: neben reichen Ornamenten Reste zahlreicher figürlicher Darstellungen, teils in kleinem Maßstabe (vor allem eine figurenreiche Eberjagd), teils beinahe lebensgroß (mehrere reich geschmückte Frauen). Vor diesem reichen Material, das G. Rodenwaldt publiziert (Tiryns II, Herbst 1912), treten die Freskenreste von Mykenai, Theben, Orchomenos zurück; nur Knossos übertrifft Tiryns auf diesem Gebiet, und es ist besonders lehrreich, nun die Unterschiede kretischer und festländischer Tracht studieren zu können. Vgl. vorläufig Rodenwaldt, AM. XXXVI 1911, 198.

Eine Überraschung bietet ferner die Entdeckung bemalter Stuckfußböden in den beiden Megara von Tiryns. Im 'Frauen'-megaron finden wir Ornamente, im 'Männersaal' Delphine und Tintenfische in quadratischen Feldern. Dieser buntgemalte Teppich läßt einen rechteckigen, von breitem Ornament umsäumten Raum an der Ostwand des Saales frei; hier stand offenbar, wie im 'Thronsaal' von Knossos, der Sitz des Herrschers (vgl. Hackl, Tiryns II). — Im Hofe des Palastes hat Doerpfeld den längst bekannten Altar näher untersucht und festgestellt, daß um einen alten runden Kern später ein quadratischer Bau gelegt worden ist. Für die Geschieke von Tiryns in nachmykenischer Zeit sind eine Nekropole mit 'geometrischen' Vasen (Ausgrabung von 1908) und vor allem die reichen Funde an Weihgeschenken aus dem Heiligtum der Hera wichtig (Ausgrabung von 906). Ihre abschließende Publikation von Frickenhaus, W. Müller und Oelmann ist erfolgt (Tiryns I, Athen 1912).

Auf Kreta sind die Funde frühminoischer Zeit (III. Jahrtausend v. Chr.) während der letzten zwei Jahre nicht ganz so bedeutsam gewesen wie bisher. Xanthudidis hat über seine Grabungen in der Messarà nur kurz berichtet (*Παναθήναια* 1918,

82; vgl. dieses Archiv XII 361f.; Arch. Anz. 1909, 99), ebenso Seager über die so überaus erfolgreichen Arbeiten auf dem kleinen Eiland Mochlos (American Journ. Arch. 1909, 273; vgl. Arch. Anz. 1909, 100; Archiv XII 364f.; Ath. Mitt. 1910, 343).¹ Südlich von Phaistos, bei Siva, haben De Sanctis und Levi della Vida ein frühminoisches Kuppelgrab aufgedeckt (vgl. Archiv XII 362), das zwar ausgeraubt war, aber noch einige der charakteristischen Beigaben dieser Periode, auch elfenbeinerne Petschafte, enthielt. In Knossos ist endlich mit großer Mühe und nicht ohne Gefahr die riesige Grube im Südosten des Palastes freigelegt worden, die ich früher (Archiv XII 362) für eine Gruft hielt. Sie ergibt sich jetzt als eine frühminoische Zisterne von kolossalen Abmessungen (über 18 m tief, unten 32 m im Umfang), die von der Kulturstufe jener fernen Zeit (Wende des III. u. II. Jahrtausends v. Chr.) ebenso beredtes Zeugnis ablegt wie die köstlichen steinernen und goldenen Kunstwerke von Mochlos. Die Grube wurde zugeschüttet, als der ältere Palast von Knossos angelegt ward; dies geschah also schon zu Anfang der mittelminoischen Periode, nicht in ihrem späteren Verlaufe, wie wir bisher meinten.

Mittelminoisch sind die ältesten Gräber einer Nekropole mit ganz eigenartigem Bestattungsritus, die Seager und Miß Hall bei Gournià an der Mirabellobucht im Osten von Kreta ausgegraben haben: die Leichen hockten sitzend unter großen umgestülpten Töpfen und Pithoi; die Beigaben bezeugen, daß es einfache Bürger des benachbarten Landstädtchens waren. Auch an der Küste westlich von Candia sind ein paar ähnliche Pithosgräber entdeckt worden; diese eigentümliche Bestattungsart war also nicht auf das östliche Kreta beschränkt (Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 363f.). Die große Masse der Gräber von Gournià (etwa 150) gehört in die Wende der mittel- und spät-

¹ Jetzt zusammengefaßt in seinem Buche, *Explorations in the Island of Mochlos*, Boston-New York 1912.

minoischen Periode (etwa 1650—1550 v. Chr., den mykenischen Schachtgräbern gleichzeitig).

Aus derselben oder der unmittelbar folgenden Zeit stammen einige vornehme Gräfte bei Isopata nördlich von Knossos, die wichtigsten Grabanlagen, die Kreta bisher geliefert hat (Evans, Times vom 16. Sept. 1910, 4). Die erste, 1909 ausgegrabene, war aus schönen Blöcken aufgeführt; auf rechteckigem Grundriß erhebt sich ein spitzbogiger Gewölbekorb, ähnlich dem 'Königsgrab' von Isopata (Evans, Prehistoric Tombs of Knossos, 136 ff.) Unter den spärlichen Funden, welche die Grabräuber zurückgelassen haben, ragt durch Schönheit wie durch religiöses Interesse ein Goldring hervor (Nachbildung von Gillieron, Katalog der Württemb. Metallwarenfabrik Geislingen 1910, nr. 126): auf blumiger Wiese führen vier Frauen in vornehmer Tracht einen feierlichen Tanz auf, offenbar zu Ehren der Göttin, die, viel kleiner gebildet, in weiter Entfernung gedacht, im Hintergrund erscheint. Sofort drängt sich der Vergleich auf mit dem 'Miniaturfresko' von Knossos, auf dem vor einer Menge zuschauenden Volks ganz ähnlich gekleidete Frauen tanzen.

Sechs andere, wenig jüngere Gräber waren in den weichen Felsen getriebene Kammern, die schöne 'Palace Style'-Vasen (II. spätminoische Periode, vgl. Prehist. Tombs of Knossos 156 ff.) enthielten, daneben aber eine ganz eigenartige Keramik, die in bunten, unfixierten Farben bemalt war, dem praktischen Gebrauch nicht dienen und nur für den Totenkult gemacht sein konnte. Die Formen zeigen deutlich die Nachahmung minoischer Metallgefäße, aber die Technik und die Farben (mattes Schwarz, Rosenrot, Blau) sind der kretischen Kunst sonst fremd, während sie in Ägypten ihre Parallelen finden. Die metallenen Beigaben dieser Gräfte sind meist verloren, aber von ihrer einstigen Pracht zeugen noch einige Reste: eine gegen 50 cm lange bronzene Speerspitze, ein ganz kleiner Goldring mit wichtiger religiöser Darstellung: zwei Göttinnen, jede vor ihrem Altar stehend, reichen einander die Hände, wie die Götter und Fürsten auf

griechischen Urkundenreliefs und Allianzmünzen. Die Darstellung läßt sich im minoischen Kreise etwa der Gemme von Mykenai vergleichen, auf der eine sitzende Göttin einem stehenden Gotte die Hand reicht (Furtwängler, *Ant. Gemmen* III 36).

Bei weitem das wichtigste aller dieser Gräber ist eine Kammer, die durch einen von der Rückwand vorspringenden Pfeiler in zwei Hälften geteilt wird. Der Pfeiler trägt vorn eine Halbsäule in flachem Relief. Rechts vom Eingang erhebt sich eine Plattform, in welche die Totenkiste aus Steinplatten eingelassen war. An dieser Plattform und an den Wänden der Gruft entlang laufen Bänke. Alles dies ist aus dem weichen Felsen gehauen, die ganze hausähnliche Anlage erinnert viel mehr an etruskische Kammergräber als an minoische Gräfte: wie sich ja überhaupt mehrere Einzelheiten der kretischen Gräber, vor allem die runde Kuppel auf rechteckigem Grundriß, nur in Etrurien wiederfinden (Praisos, *Brit. School Annual* VIII 246; Kavusi, *Amer. Journ. Arch.* 1901, 132; Vetulonia, Pinza, *Atti d. Congr. di Storia*, Roma 1904, V 447 ff.). In der knossischen Gruft war ein vornehmer Krieger bestattet, wie die vergoldeten Knöpfe eines Schwertgriffs lehren. Für den Totenkult sind vor allem bedeutsam die Fragmente eines steinernen Rhyton in Gestalt eines Stierkopfs, dem in diesem *Archiv* XII 363 beschriebenen aus dem 'Kleinen Palaste' von Knossos ähnlich (vgl. jetzt *Arch. Jahrb.* 1911, 251); ferner zwei Doppelbeile der bekannten, im minoischen Kulte so häufigen Art (vgl. *Archiv* VII 123 ff. und zu dem dort falsch ergänzten Stierkopf *Arch. Jahrb.* 1911, 253). Offenbar war einst auf der Plattform eine kleine Kapelle eingerichtet, den Hauskapellen von Knossos, Phaistos, Gournià entsprechend.¹ Gewichtige Gründe sprechen dafür, daß diese Gruft zu Totenfesten periodisch geöffnet wurde: sie blieb ein Heroon für die Familie und bietet das wertvollste Zeugnis für minoischen

¹ Knossos: *BSA.* VIII 96 ff. Phaistos: *Mon. ant. d. Lincei* XIV 101 ff. Gournià: Boyd-Hawes, *Gournià* 8. 47 ff.; vgl. *Archiv* VII 126 ff.; Maraghiannis, *Antiq. crétoises* I Taf. 2. 4. 9. 10. 11. 36.

Totenkult, das wir überhaupt besitzen. Nach den schönen 'Palaststil'-Vasen und den geringen Resten kostbaren Schmucks und Geräts, die das Grab enthielt¹, dürfen wir es der II. spät-minoischen Periode zuweisen. In einer benachbarten Gruft sind neben einem tönernen Opferherd sogar noch Stücke Weihrauch erhalten, die beim Verbrennen nach 34 Jahrhunderten ihren charakteristischen Duft bewahren.

Im Palaste von Phaistos hat Pernier die ganze Nordost-ecke nun vollkommen freigelegt. Der dort gefundene 'Diskus' aus Ton, mit eingestempelten Schriftzeichen (Archiv XII 364) versprach wertvolle Ergebnisse an dieser Stelle: ein schön gebautes Propylon und interessante Vasen haben denn auch die Arbeit belohnt; aber jene Tonplatte bleibt ein ganz vereinzelt Monument prähistorischer Druckschrift, sofern man diese primitive Vorstufe dazu so nennen darf. Während Pernier sie für minoisch hält (in seiner überaus sorgsam publizierten *Ausonia* III 255 ff.), scheint sie mir wie den meisten anderen Forschern ein importiertes Dokument zu sein, das für die Beziehungen Kretas zum Auslande große Bedeutung besitzt. Sehr eingehend hat sich Della Seta (*Rendiconti d. Lincei* 1909, 297—367) damit beschäftigt: er erkennt in der Schrift eine den ägyptischen Hieroglyphen ähnliche Mischung ideographischer und phonetischer Elemente und schließt aus dem häufigen Zeichen des Kopfes mit der Federkrone, daß wir es mit einem kyprischen Monumente zu tun haben. Die Pulasati (= Philister) der ägyptischen Denkmäler zeigen eine ähnliche, nicht die gleiche Haartracht, die Kreter nicht einmal eine ähnliche.

Eduard Meyer (*Berliner Sitz.-Ber.* 1909, 1022) hat diese Frage ebenfalls erörtert; er kommt zu dem Schlusse, daß die Schrift des Diskus, wenn auch nicht sicher kretischer Herkunft, so doch unter minoischem Einfluß stehe, und daß die Philister wahrscheinlich doch auf Kreta gesessen hätten.

¹ Goldene Schieber in Form von Tintenfischen, eine Gemme mit Löwen, eine Bernsteinperle in goldener Fassung, ein Henkel einer Silbervase.

Endlich hat Evans in seinem neuen monumentalen Werke *Scripta Minoa* (I 22 ff., 273 ff.) dem singulären Denkmal eine eindringende Untersuchung gewidmet, mit Recht die Unterschiede betont, die es von minoischen Werken scheidet, auf Analogien mit Lykien hingewiesen, vor allem aber aus ebenso scharfsinniger wie einleuchtender Analyse der Schriftzeichen geschlossen, daß dieser unentzifferte Text metrisch abgefaßt sei, da dieselben Zeichengruppen sich symmetrisch entsprechen. Vielleicht war es ein heiliger Hymnus.

Auf dem Gipfel des Juktas, südlich von Knossos, wo man später das Grab des Zeus zeigte, hat Evans Reste eines mittelminoischen Heiligtums aufgedeckt, darunter auch ein paar geweihte menschliche Gliedmaßen aus Ton, wie die aus dem Heiligtum einer Heilgottheit von Petsofa im Osten der Insel (*Brit. School Annual IX Taf. 12*). Man darf daraus schließen, daß der Himmelsgott im minoischen Kreta zugleich Heilgott, also der Ahnherr des Zeus Hypsistos und des Asklepios war.

Endlich sind auch die Funde sehr wichtig, die Hatzidakis, der um die kretischen Altertümer seit einem Menschenalter so hochverdiente Forscher, in dem kleinen Palaste von Tyllissos, westlich von Candia, gemacht hat: außer kostbaren ehernen und steinernen Gefäßen eine Bronzestatuette eines stehenden, adoriehenden Mannes, die größte bisher aus minoischer Zeit bekannte (H. 0,31). Da dieses kleine Herrenhaus seit dem Ende der ersten spätminoischen Periode zerstört und verlassen war, ist es für die Chronologie altkretischer Kunst besonders bedeutsam (vgl. *Arch. Anz.* 1910, 150. 1911, 155).

II Funde archaischer und späterer Zeit

Über die glänzenden Erfolge der Englischen Schule in Sparta ist in diesem Archiv (XII 367 ff.) berichtet worden. Das Heiligtum der Artemis Orthia ist nun vollständig erforscht¹, und

¹ Auf die eingehenden Berichte von Dawkins und seinen Mitarbeitern, im XIV. und XV. Bande des *British School Annual*, wird ein abschließendes Buch folgen.

die Perioden der Kultgeschichte lassen sich, dank der musterhaften Sorgfalt der Ausgrabung, klar scheiden (vgl. den Plan Abb. 1 nach Brit. Sch. Annual XV Taf. 1): 1. Eine Opfer-schicht in einer natürlichen Terrainmulde, mit altertümlichen Weihegaben ('geometrische' Scherben des X./IX. Jahrh., nichts 'mykenisches'), aber ohne Bauten. 2. Darüber Anlage des

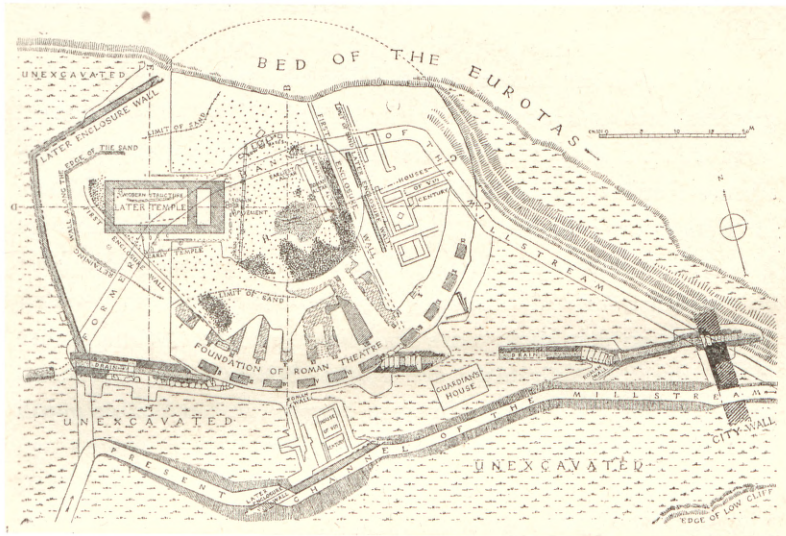


Abb. 1

ältesten Altars und der ältesten Peribolosmauer, die einen mit Kieseln vom Eurotas gepflasterten Platz unregelmäßiger Gestalt von etwa 1500 qm umfaßt. Diese Anlage mag nach den Funden noch dem IX./VIII. Jahrh. angehören. 3. Noch im VIII. Jahrh. wird der alte Peribolos kassiert, das Temenos bedeutend erweitert. Ein größerer Altar (dicht neben dem ältesten) und ein sehr archaischer, einfacher kleiner Tempel (Lehm- und Holzbau auf Steinsockel, eine Reihe hölzerner Säulen oder Pfosten in der Mitte) werden errichtet. In diese Periode gehört die reichste Masse der Funde. 4. Um 600 werden Tempel und Altar durch eine mächtige Sandaufschüttung begraben und eine neue Peribolosmauer aufgeführt, die nun bis in die späteste Zeit den Umfang

des Temenos (etwa 2500 qm) bestimmt; auf diesem neuen, höheren Terrain ersteht ein größerer, aber noch immer einfacher Tempel (ohne Innensäulen) sowie ein neuer Altar über dem alten. Dagegen sind Lage und Orientation des neuen Tempels denen des älteren nicht gleich. Vgl. dazu Archiv XII 368. Reparatur des Tempels, wohl gegen 178 v. Chr., als die lykurgische Verfassung erneuert ward. 5. Anlage des theaterähnlichen Backsteinbaus, früh im III. Jahrh. n. Chr.

Die Funde der letzten beiden Jahre sind wiederum sehr reich gewesen; sie entsprechen den im Archiv XII 369 erwähnten. Vom Tempel des VI. Jahrh. stammen wohl ein archaisches dorisches Kapitell (BSA. XIV 7) und ein Fragment eines Löwen in Relief; zwei kleine, in der Nähe gefundene giebelförmige Votivreliefs mit wappenartig gelagertem Löwenpaar (BSA. XIII 60) scheinen uns die Komposition des Tempelgiebels bewahrt zu haben, zu dem dann jenes Fragment gehört. Die ungeheure Masse der Bleifigürchen, der reiche Schatz von Elfenbeinschnitzereien, die tönernen Masken bergen für den Kultus gewiß noch reiche Ausbeute. Besonders die Bleifigürchen bieten einen verblüffenden Reichtum an Typen (s. vorläufig BSA. XII 323. XIV 24. XV 127ff., aus dem Menelaion). Höchst wertvoll ist auch die von Droop (BSA. XIV 30ff. XV 23ff.) bearbeitete lakonische Keramik, die von etwa 700—350 eine geschlossene Entwicklung zeigt: in diese reihen sich die bisher kyrenäisch genannten Vasen als dritte Periode ein, wie z. B. BSA. XIV Taf. 3. 4, XV Taf. 3 zeigen. Die engen Beziehungen zu Kyrene, die zwei längst bekannte Schalen dieser Gattung zeigen (Arkesilasschale im Cabinet des Médailles, sog. 'Kyrene'-Schale, Studniczka, Kyrene 17), erklären sich in Sparta leicht.

Im Heiligtum der Artemis Orthia scheint auch Eileithyia verehrt worden zu sein, nach den von Dawkins, BSA. XV 21, erörterten Funden. Aus Pausanias würde man schließen, daß diese Göttin ihr eigenes Heiligtum in der Nähe (ὁ πρόρρω) der Orthia besessen hätte.

Zu den wichtigsten Funden des Artemision zählen die Inschriften der Sieger in den Knabenwettkämpfen, die Tillyard und Woodward (BSA. XII 353—391. XIII 182—200. XIV 74 ff. XV 40 ff.) ausführlich behandelt haben. Wir lernen daraus, daß die Knaben in jedem Jahre ihrer staatlichen Erziehung eine besondere Bezeichnung führten: ῥωβίδας und προμικιζόμενος heißen sie zu acht und neun, μικιζόμενος (μικηχιζόμενος, -ιδόμενος) zu zehn, πρωτοπάμπαις und ἀτροπάμπαις (= ἔτεροπάμπαις, d. h. im zweiten Jahre voller Knabenschaft, nach Woodwards einleuchtender Erklärung) im elften und zwölften, μελλείρην (= μελλέφηβος) im dreizehnten Jahre. Die zahlreichen neuen Steine (104) ergänzen darin aufs beste unsere nach den Schriftstellern und älteren Texten (dazu zuerst Böckh CIG. I p. 613) unvollkommene Kenntnis. Einige der Sieger sind βοαγοί, Anführer der Gleichaltrigen innerhalb der Rotte (ἀγέλη), andere werden κάσεν, d. h. wohl Verwandte des βοαγός, wieder andere συνέφηβοι eines Eponymos (Patronomos) genannt. Diesen gegenüber vertrat wohl der Eponymos eine Art Patenstelle.

Die neuen Inschriften haben uns auch die überraschende Tatsache gelehrt, daß in der zweiten Hälfte des II. Jahrh. n. Chr. mehrmals (von ca. 188—195 sogar jährlich) der Θεός Αυκοῦργος Patronomos gewesen ist. Zu der auch sonst im Altertum bezeugten Sitte, Götter oder Heroen zu eponymen Beamten zu erwählen (BSA. XIV 117), führt P. Giles (BSA. XV 107) eine merkwürdige Parallele aus Elgin in Schottland an, wo am 3. Oktober 1547, kurz nach einem unglücklichen Gefecht, die Gemeinde ihren Patron Sanct Geill (Giles) zum 'provest' für das folgende Jahr erwählt.

Der älteste dieser spartanischen Texte fällt noch ins IV. Jahrh. v. Chr., der jüngste nach 225 n. Chr. Die merkwürdigen, in die Stelen eingelassenen Sichel (δρεπάναι, Archiv XII 370) bleiben leider noch immer rätselhaft: eine Stele (BSA. XIV 95) zeigt ihrer drei, zwischen den Säulen einer dorischen Tempelfassade, die gewiß den Tempel der Orthia darstellen soll.

Sehr viel älter sind zwei für spartanische Kulte bedeutsame Inschriften, die außerhalb der Stadt gefunden wurden. Zunächst ein leider verschlepptes und daher für topographische Zwecke nicht verwendbares archaisches Heroenrelief (Dawkins, BSA. XV 3; Woodward, ebenda 80): wie auf der bekannten Stele von Chrysapha in Berlin sitzt der Heros, nach rechts gewandt, auf dem Thronessel, unter und hinter dem sich eine große Schlange ringelt. Auf der unteren Leiste des Reliefs lesen wir *X]λων*, dessen Heiligtum Pausanias (III 16, 4) in Sparta erwähnt.

Die zweite Inschrift ist dicht beim sog. Leonidaion (BSA. XII Pl. 8, J 15) gefunden worden: da sie, in archaischer *βο-στροφηδόν*-Schrift, eine Weihung an (Apollon) Karneios enthält, nehmen der erste Herausgeber (Kapsalis) und Woodward (BSA. XV 81) mit Recht an, daß in dem angeblichen Leonidasgrab das Heiligtum des Karneios Oiketas (Paus. III 14, 6) stecke, um so mehr, als ganz in der Nähe die Statue des Tiberius Claudius Brasidas, erblichen Priesters des Gottes, gefunden wurde (Tod-Wace, Sparta Museum Catalogue 85). Unsere Inschrift nennt auch den Agon der *Συρμαλα*, den wir bisher nur aus Hesych (s. v.) kannten: der wenig begehrenswerte Siegespreis war ein *βρωμάτιον διὰ στέατος και μέλιτος*, das dem Feste seinen Namen gab. Über der Inschrift sind in rohem Relief ein paar Widderhörner dargestellt, die ja vortrefflich zum Karneios passen. [

Nächst dem Artemision ist in Sparta die Erforschung des Menelaion besonders wichtig gewesen, das etwas südlich von der Stadt ihr gegenüber auf dem linken Ufer des Eurotas liegt. Hier hatten schon Roß (1833) und später Kastriotis gegraben: jetzt haben Wace und Thompson das ganze kleine Heiligtum freigelegt und abschließend publiziert (BSA. XV 108 ff., Taf. 5 bis 10; die Behandlung der Keramik stammt von Droop). Auf einer niedrigen Hügelkuppe ist durch Stützmauern aus großen Brecciaquadern eine rechteckige Terrasse (23,80 × 16,60 m) hergestellt, zu der im Westen eine gepflasterte Rampe hinauf-

führte. Auf dieser Terrasse (Abb. 2 nach BSA. XV Taf. 5) erhob sich einst ein kleiner Bau ($5,45 \times 8,60$ m), der leider ganz zerstört ist. Aus dem rechteckigen Grundriß wird man auf ein Tempelchen schließen dürfen. Die ganze Anlage scheint aus dem V. Jahrh. zu stammen, im S. und O. ist später die Terrasse durch vorgebaute breite Stufen verstärkt worden. Aber an derselben Stelle stand schon vorher ein älterer Bau, von dem nur einige große Porosblöcke in der Aufschüttung der Terrasse erhalten sind. Vor allem beweisen die sorgsamsten Tiefgrabungen der Engländer, daß der Kult an dieser Stätte in den Anfang des I. Jahrtausends hinaufreicht, genau wie im Artemision. Besonders wichtig aber ist es, daß unter der ältesten 'geometrischen' Schicht, etwas tiefer am Abhang, spätmykenische Scherben zutage kamen,

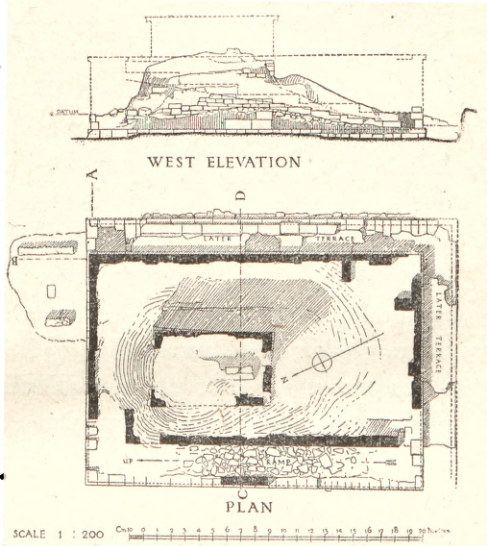


Abb. 2

und daß sich rings, auch auf die benachbarten Hügel übergreifend, eine Reihe gleichzeitiger ärmlicher Häuser fanden. Hier hat also gegen Ende des II. Jahrtausends die 'mykenische' Stadt gelegen, deren Namen Therapnai wir aus Herodot VI 61 und Polybios V 18, 21 ff. kennen. Das dorische Sparta dagegen wurde auf dem anderen Ufer des Eurotas angelegt, und so erklärt sich das völlige Fehlen 'mykenischer' Funde in seinen Heiligtümern. Offenbar ist aber der Kult an der Stätte des alten Therapnai haften geblieben, die späteren Geschlechtern als Grabstätte der mythischen Heroen Helena und Menelaos galt. Vielleicht lag hier schon in 'mykenischer' Zeit ein Heiligtum

oder ein Grab, von dem allerdings alle Spuren fehlen. Jedenfalls bieten uns die Ausgrabungen einen ungemein lehrreichen Beweis des Bruches zwischen 'mykenischer' Kultur und der auf sie folgenden, durch geometrische Dekoration bezeichneten, die wir hier in Sparta unbedenklich dorisch nennen dürfen.

Herodot weiß nur von einem Heiligtum der Helena in Therapnai, Pausanias (III 19, 9, dazu Frazer, Paus. III 359) nennt den Bau den Tempel des Menelaos, in dem er und Helena begraben seien. Auch Isokrates X 63 erwähnt die beiden in Therapnai gezollte göttliche Verehrung (vgl. BSA. XV 108; Wide, Lakon. Kulte 340 ff.). Da nun die hier gefundenen Weihegaben durchaus denen vom Artemision gleichen, darf man in der Helena von Therapnai wohl auch eine alte Naturgöttin erkennen. Dazu führen Wace und Thompson noch weitere Argumente an. Die auch hier zu Tausenden gefundenen Bleifigürchen helfen trotz ihrem großen Reichtum an Typen (BSA. XV 127 ff.) nicht weiter, ebensowenig die Bronzen, unter denen eine höchst altertümlich plumpe, langgewandete Frau ohne Attribute (Taf. 10) hervorsticht. Ein paar kleine Doppelbeile (Taf. 9, 9. 10) beweisen nichts, da solche in allen archaischen Heiligtümern erscheinen. Aber unter den Terrakotten findet sich häufig eine reitende Frau (BSA. XV 120. 124), und da dieser Typus unter den so unendlich viel zahlreicheren Funden des Artemision selten ist (BSA. XIV 53; Exemplar aus Lusoi Öst. Jahresh. 1901, 38), darf man hier vielleicht Helena erkennen.

Eine kleine Grabung im Eleusinion, anderthalb Stunden südlich von Sparta, hat leider nur die sichere topographische Bestimmung dieses Heiligtums, aber keine nennenswerten Funde ergeben (Dawkins, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 359).

Rhomaïos hat bei einer erfolgreichen Durchsuchung Lakoniens nach verstreuten Antiken u. a. eines jener merkwürdigen Reliefs mit Toilettegeräten gefunden, wie die längst bekannten aus Sklavochori im Britischen Museum: es sind Stiftungen der Priesterinnen des Dionysos von Bryseai, und zwar, wie das neue

Exemplar lehrt, Altarbekrönungen. Die ausgetiefte Höhlung in der Mitte diente Weihegüssen, wie die der zahlreichen minoischen 'Opfertische'. Vgl. *Πρακτικά* 1909, 293 ff.

Weit wichtiger noch ist die Tätigkeit desselben trefflichen Ephoren in und bei Tegea gewesen. Bei abschließenden Grabungen am Tempel der Athena Alea, die er zugleich mit der Französischen Schule (Dugas und Berchmans) unternahm, ließen sich zahlreiche Reste des ältesten Kultes, bis etwa ins VIII. Jahrh. hinauf, konstatieren. Vom Tempel der Athena selbst ist ein neuer Epistylblock mit der Inschrift *Καρτείδαι* gefunden worden; dem schon bekannten mit *Αὔρα* und *Τήλεφος* entsprechend trägt er oben Einlaßspuren, die beweisen, daß die auf diesen Blöcken ruhenden Metopen mit frei gearbeiteten Figuren, nicht mit Reliefs verziert waren. Die einzige mir bekannte Analogie zu dieser eigenartigen Technik bieten Epistyl und Fries des Erechtheion in Athen. Auch von den herrlichen Ornamenten des tegeatischen Tempels sind neue Stücke aufgetaucht, sowie Fragmente der skopasischen Giebelgruppen: darunter besonders wichtig zwei Faltenstücke vom Gewande der Atalante, welche beweisen, daß die Heldin den rechten Schenkel vorstreckte, den Rumpf aber nach links dem anstürmenden Eber zuwandte. Demnach kann der vor zehn Jahren gefundene herrliche Frauenkopf (Mendel, BCH. 1901, Taf. 4. 5), der leicht nach rechts gedreht ist, nicht zur Atalante, überhaupt nicht zu den Giebeln gehören, in deren Stil er ja auch gar nicht passen wollte. Vgl. Dugas-Berchmans, *Revue de l'Art anc. et mod.* 1911, I 9; Rhomaios, *Πρακτικά* 1909, 311; *Arch. Anz.* 1911, 131.

Bei H. Sostis, nördlich von Tegea, hat Rhomaios das Demeterheiligtum ausgegraben, das schon seit 1860 den europäischen Museen Tausende von Tonfiguren geliefert hatte. Die reichste Ausbeute bildeten Terrakotten, besonders der thronenden Demeter und der stehenden Kore (oder eines sterblichen Mädchens), neben kleinen Figuren auch beinahe lebensgroße (V. und IV. Jahrh.), wie sie sonst auf dem griechischen Festlande bis-

her fehlen (*Πρακτικά* 1909, 318 ff.). Unter den Bronzen ragen hervor ein ausgeschnittenes Bronzerelief der Kore (erste Hälfte des V. Jahrh., *Πρακτικά* 1909, Taf. 8) und eine vorzügliche Statuette der thronenden Demeter aus dem Anfang des V. Jahrh. Trotz dieser reichen Weihgeschenke war aber der Tempel ein ärmlicher Bau aus Lehmziegeln und Fachwerk, der bis auf einige Dachziegel verschwunden ist. In der Mitte des Bezirks lag eine mit Terrakotten gefüllte Opfergrube. Der Kult hat sich bis ins III. Jahrh. n. Chr. erhalten.

Drei Stunden westlich von Tegea lag der Tempel des Poseidon und der Artemis Soteira (Paus. VIII 44, 4). Rhomaios hat ihn als einen dorischen Marmorbau aus dem Anfang des VI. Jahrh. erwiesen. Der Stein stammt aus den vier Stunden entfernten Brüchen von Dolianà, wo 1907 ein ebenso alter, ebenfalls marmorner Artemistempel ausgegraben wurde: es sind bei weitem die ältesten Marmortempel Griechenlands. Leider sind beide arg zerstört, von den Giebelreliefs des Poseidontempels nur verstümmelte Brocken übrig (Teile eines Löwen und eines Fischleibs, vielleicht von einem Triton). Unter dem Tempel lag eine ältere Schicht mit bronzenen Weihgaben des VII. bis VI. Jahrh. (darunter kleine Dreizacke für Poseidon, Armbänder für Athena); von einem älteren Bau zeugen viele Reste des tönernen Dachschmucks. Vgl. Arch. Anz. 1911, 133 f.

Bei Hermione hat Philadelphus in einer Nekropole des V.—IV. Jahrh. schöne Funde an Bronzen, Vasen, Terrakotten gemacht (*Πρακτικά* 1909, 172 ff. Arch. Anz. 1910, 159. 1911, 129). Auch an den Tempelruinen der Athena(?), Poseidon und Demeter Chloe hat er gegraben. Vgl. auch Frickenhaus und W. Müller, A. M. 1911, 35, deren Bereisung der Argolis an wertvollen Ergebnissen reich war: religionsgeschichtlich wichtig sind eine Weihung des V. Jahrh. an Aphrodite (gefunden in Iria) und eine kleine lex sacra (in Titane).

Die wertvollen Resultate seiner Grabungen am Tempel von Bassae hat Kuruniotis in der *Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 271 veröffentlicht:

von einem archaischen Tempel zeugen die architektonischen Terrakotten: gleichaltrige Weihegeschenke (Bronzen, Miniaturwaffen, Vasen) beweisen einen regen Kult an dieser Stätte seit dem VII. Jahrh.

Am Ostabhang des Lykeion hat Kuruniotis ein kleines archaisches Heiligtum entdeckt (*Εφ. ἀρχ.* 1910, 29), wohl das des Apollon Parrhasios bei Kretea (Paus. VIII 38, 2—8).

Von inschriftlichen Einzelfunden aus dem Peloponnes erwähne ich noch:

1. Eine von M. Deffner entdeckte, von A. v. Premenstein (*Ath. Mitt.* 1909, 356) publizierte archaische Grabstele aus Methana:

*Εὐμάρες με πατὲρ Ἀνδροκλέος ἐντάδε σᾶμα
ποι/Φέσωνς καταέθικε φ/ίλο μνᾶμα ἠνιέος ἔμεν.*

Das Epigramm ist lehrreich durch die auch sonst auf archaischen Grabschriften bezeugte scharfe Scheidung von *μνῆμα* (Denkmal) und *σῆμα* (Grabhügel); vgl. v. Premenstein S. 362.

2. Die überaus wertvolle Urkunde eines Synoikismos der arkadischen Städte Orchomenos und Euaimon, von M. Krispi bei Orchomenos entdeckt, von A. v. Premenstein (*Ath. Mitt.* 1909, 237) mit eingehendem Kommentar ediert. Uns interessiert in dieser, gegen Ende des IV. Jahrh. unter makedonischem Einfluß abgefaßten Urkunde besonders die Eidesformel bei Zeus Areios, Athena Areia und Enyalios Ares, die Arkadien fremd, in der makedonischen Einflußsphäre häufig sind (v. Premenstein S. 254 ff.).

Der letzte Band der *Πρακτικά* beweist von neuem, wie seignersreich die entsagungsvolle Arbeit ist, welche die griechische Verwaltung bisher unter Kavvadias' Leitung der Erhaltung und dem Wiederaufbau antiker Monumente gewidmet hat und auch weiter widmen wird. Zu diesen gehören in erster Linie die Bauten der athenischen Akropolis. Jetzt wird an den Propyläen, wie bisher am Erechtheion, unter der umsichtigen und

kundigen Leitung des Architekten Balanos gearbeitet (*Πρακτικά* 1909, 114. Dinsmoor, Amer. Journ. Arch. 1910, 143). Der Parthenon bleibt für den Schluß aufgespart. Unterdessen hat der Direktor der Amerikanischen Schule, B. H. Hill, in dessen Fundamenten nachgegraben und wichtige Aufschlüsse über die Gestalt des älteren Parthenon gewonnen. Dieser scheint demnach 16 : 6 Säulen gehabt zu haben, nicht 19 : 8, wie man bisher annahm (vgl. Dörpfeld, Athen. Mitt. 1911, 49).

Am Dipylonfriedhof hat Brückner im Auftrage der Griechischen Archäologischen Gesellschaft erfolgreich weitergearbeitet. Zu den bisherigen, im Archiv XII 380 erwähnten Grabungen vgl. Brückner, Friedhof am Eridanos (1910), Neue Jahrb. XXV 1910, 26; zu den von Oktober 1909 bis September 1910 fortgeführten Arbeiten Brückner, *Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 95; siehe auch desselben wichtige Kerameikosstudien (Ath. Mitt. XXXV 1910, 183 ff.). Die von dem Grabmal des Dexileos (394 gefallen) zu dem des Lysimachides von Acharnai (Archon 339) reichende Gruppe von Familiengrüften ist nun in ihren Fassaden freigelegt, die der Herakleoten sogar rekonstruiert, so daß sie wieder in ihrer alten, vornehmen Eleganz wirkt, die Sarkophage der Herakleoten untersucht, ihre dem Zeitgeschmack entsprechenden schlichten Beigaben geborgen. Für die Anlage der Familienbezirke innerhalb des Friedhofs, für den Sinn, die Disposition und die künstlerische Wirkung von Stelen, Reliefs, Marmorgefäßen, für die ganze Auffassung des Totenkults im Athen des IV. Jahrh. hat uns Brückner hier erst recht die Augen geöffnet. Besonders lehrreich ist die Erkenntnis, daß in diesen Grabbezirken meist eine hohe mittlere Stele mit Akanthuspalmette nur die Namen der Familienhäupter trägt, während die Stelen und Reliefs jüngerer Brüder und der Frauen zu beiden Seiten angeordnet werden, Marmorvasen, Sirenen, Löwen, Hunde an den Ecken die Front des Bezirks abschließen.

Ferner haben Brückner und Oikonomos im Gelände vor den Stelen der vom Staate bestatteten kerkyräischen Gesandten die

Flucht der heiligen Straße nach Eleusis, links vom Eridanos, und die Abmessungen der hier abzweigenden Gräberstraße des V. Jahrh. festgestellt. In dem Zwickel östlich der Kapelle der H. Trias lag ein durch drei Grenzsteine des V. Jahrh. bezeichneter Bezirk der *Τριτοπατρεις*, die demnach als Vorfahren der Dreifaltigkeit diese Stätte besessen haben. Leider ist das kleine Heiligtum ganz zerstört; vgl. Arch. Anz. 1911, 121; Lippold, AM. 1911, 105.

Die im übrigen wenig erfolgreichen Grabungen der *Ἐταιρεία* an der alten Agora von Athen haben einige wertvolle Inschriften ergeben, die Oikonomos (*Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 1 ff.) publiziert: ein Amendement zu einem uns unbekanntem Gesetz des Chairemonides über die *ἀπαρχή* an die eleusinischen Gottheiten vom Jahre 353/2 v. Chr., einst vor dem Metroon aufgestellt; die Basis eines Armenos, Priesters der Göttermutter, 328/7 aufgestellt; ein Ehrendekret für die Prytanen der Phyle Antiōchis (III. Jahrh.) erwähnt Opfer an *Ἀπόλλων Προστατήριος*, die *Στήνια* für Demeter und Kore, die *Χαλκεία* für *Ἀθηνᾶ Ἀρχηγέτις*.

Über seine schönen Erfolge in Sunion, wo er den ganzen Peribolos des Poseidon, sowie neben dem Athenatempel einen älteren freigelegt hat (die Basis des Kultbilds steht noch in situ), wird Staïs erst später berichten. Dafür publiziert er in der *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική* (1909, 239 ff.; 1910, 175) die Resultate einer kleinen Grabung in Phaleron, an der Stelle, wo das bekannte Relief des Echelos und der Basile (Kekulé v. Stradonitz, 65. Berliner Winckelmannsprogramm) gefunden wurde. Er hat die zugehörige Weihinschrift entdeckt: *Κηφισόδοτος Δεμογένης / Βουτάδης ἰδρύσατο / καὶ βωμόν*, ferner folgende, für die Bestimmung des Heiligtums sehr wichtige Inschrift: *Ἔσται, Κηφισῶνι, Ἀπόλλωνι / Πυθίωι, Ἀθητοῖ, / Ἀρτέμιδι Δοχίαι, Ἰλειθῶνι, Ἀχελωῶνι, / Καλλιρόηι, Γεραισ/ταῖς Νύμφαις γενεθλίαις, Ῥαψοῖ*. Endlich kam hier ein zweites Weihrelief bester Zeit zutage, das Staïs auf eine Szene der Ionsage deutet (Abb. 3, *Ἐφ. ἀρχ.* Taf. 8 und Guide du Musée Nat. I² 45 ff.).

Die Inschrift der Basis lautet: Ξενοκράτεια Κηφισῶ(ι) ἰερὸν ἰδρύσατο καὶ ἀνέθηκεν / ξυμβάμοις τε θεοῖς, διδασκαλί/ας τόδε δῶρον, Ξενιάδου θυγάτηρ καὶ μήτηρ ἐκ Χολλιδῶν, / θύε(ι)ν τῷ βουλομένῳ. Ἐπὶ τελεστῶν Ἀγάθων[ος . . .

Die Deutung macht große Schwierigkeiten. Mit Sicherheit ist nur am linken Ende der thronende Apollon Pythios zu benennen: er setzt die Füße auf den Omphalos, neben dem die beiden Adler im bekannten Schema erscheinen. Neben ihm stehen zwei Frauen, die man wohl Leto und Artemis nennen darf, vor dem Omphalos eine viel kleinere, daher wohl sterbliche Frau, die einem Jüngling ein Knäblein zu empfehlen scheint. Der Jüngling hat wieder göttliche Größe, rechts von ihm steht ein zweiter, es folgen zwei Frauenpaare und rechts am Ende das Vorderteil eines menschenköpfigen Stiers (Acheiloos?, Kephisos?), hinter dem ein Mädchen mit Polos in der starren Stellung eines Xoanon erscheint. Die Versuche, diese Gestalten mit den in den Weihinschriften genannten Göttern zu identifizieren und das Rätsel der Worte διδασκαλί/ας τόδε δῶρον zu lösen, sind leider erfolglos geblieben.¹

Beim modernen Friedhof von Theben hat Keramopullos nicht nur eine wichtige 'mykenische' Nekropole, sondern darüber die Reste der berühmten Orakelstätte des ismenischen Apollon entdeckt. Auf einen schlichten ältesten Lehm- oder Steinbau der 'geometrischen' Periode folgte hier ein archaischer Steinbau, dann ein nie vollendeter, arg zerstörter dorischer Porostempel des IV. Jahrh. Vgl. Arch. Anz. 1911, 124. In sein vorzüglich geordnetes Museum von Theben hat Keramopullos auch ein herrliches Kunstwerk gebracht, das er bei der Ordnung des kleinen Museums von Tanagra fand: die Stele eines Saugenes, der wohl 424 v. Chr. bei Delion fiel; die schwarze Kalksteinplatte trägt in feiner Gravierung das Bild des Toten in der

¹ Vgl. jetzt die scharfsinnige Deutung von Svoronos, D. Athener Nationalmuseum zu Taf. 181. 182.

Schlacht und ist den von Vollgraff (BCH. 1902 Taf. 7f.) publizierten thebanischen Stelen ebenbürtig.

Wichtig und willkommen sind die Ausgrabungen, die Burrows und Ure seit 1907 in der Nekropole von Rhitsóna in Böotien, dem alten Mykalessos, vornehmen. Da böotische Gräber bisher fast nur von Räufern durchwühlt worden sind, bieten die genauen Untersuchungen der englischen Forscher besonders wertvolles Material. Einige Gräber des VIII./VII. Jahrh. hat Ure, Journ. Hell. Stud. XXX 1910, 336 eingehend besprochen; sie enthalten vornehmlich protokorinthische und korinthische Vasen. Dagegen wird eine andere Reihe von besonders reichen Gräbern (Burrows-Ure, BSA. XIV 226 ff.; Journ. Hell. Stud. XXIX 1909, 308 ff.) durch viele attisch schwarzfigurige und einige streng rotfigurige Gefäße sicher der zweiten Hälfte des VI. Jahrh. zugewiesen: und in diesen haben sich nun zahlreiche der scheinbar viel älteren böotisch-geometrischen Schalen und Tonfiguren (die sog. 'Pappades', Reiter u. a.) gefunden, während diese Gattung in den älteren Gräbern zu fehlen pflegt: ein höchst überraschendes Ergebnis. Auch schwarz gefirnißte Ware ist häufig in diesen Gräften, deren eine einzige über 200 solche Kantharoi enthielt. Eine andere barg neben einem sehr schönen naukratischen Becher attisch-schwarzfigurige und korinthische Vasen, böotisch-geometrische Schalen und Reiter! In späteren Gräbern erscheinen Tanagrastatuetten und gefirnißte Vasen. Das ganze Material ist im Museum von Theben vereinigt und bietet einen Markstein griechischer Keramik.

Von den herrlichen archaischen Giebelskulpturen des Apollontempels von Eretria (Furtwängler, Ägina I 323) hat ihr Entdecker, Kuruniotis, noch ein paar Fragmente ausgegraben, vor allem aber erwiesen, daß sie zu einem älteren, kleineren Bau gehören als der große Tempel, dessen Fundamente er freigelegt hat: dieser ist ein Neubau des V. Jahrh., nachdem wohl die Perser den alten Tempel des VI. Jahrh. zerstört hatten. — Ein Heiligtum westlich von Eretria hat Kuruniotis nach den Funden

als Thesmophorion, Tempel der Kore, erkannt. Vgl. Arch. Anz. 1911, 122.

In Delphi hat die französische Commission de Delphes unter Bourguets Leitung eine Reihe von Arbeiten und ergänzenden Versuchsgrabungen ausgeführt, während anderseits Pomtow und Bulle und von griechischer Seite Keramopullos an den Ruinen eifrig gearbeitet haben. Des letzteren handlicher und klarer *᾽Οδηγὸς τῶν Δελφῶν* (jetzt auch in französischer Übersetzung, Guide de Delphes 1910) erfüllt ein lange gehegtes Bedürfnis, vor allem auch durch seinen Plan, welcher in Farben die großen Bauperioden des Heiligtums scheidet, wenn auch teilweise mit etwas gewagten Datierungen. Von den großen abschließenden französischen Fouilles de Delphes folgen jetzt die Hefte mit erfreulicher Geschwindigkeit aufeinander. Durch diese, auf dem authentischen Material der Ausgräber beruhende Publikation werden die eingehenden Studien Pomtows¹ teils bestätigt, teils berichtigt oder geradezu widerlegt. In seiner lehrreichen Behandlung der Anfangsstrecke der Heiligen Straße (Fouilles III 1) hat Bourguet auch mehrere meiner Annahmen (Bull. Corr. Hell. XXXIII 1909, 201; XXXIV 1910, 187) überzeugend widerlegt. Die wichtigsten Resultate sind folgende: 1. Die Zuweisung einer großen, fragmentierten Basis der Krotoniaten an das Standbild des Phayllos, das Pausanias X 9, 1 zitiert, bleibt höchst unwahrscheinlich. 2. Die große Nische rechts von der Heiligen Straße wird mit Bestimmtheit dem Weihgeschenk Lysanders nach dem Siege bei Aigospotamoi (Paus. X 9, 7—11) zugeteilt. Sie wurde vorn von einer Säulenreihe abgeschlossen, war also überdacht und enthielt in den hinteren Ecken je ein großes Podest. An der Rückwand lief, diese Podeste verbindend, ein Postament. Die Anordnung der Statuen im einzelnen bleibt leider ungewiß. Vgl. die wichtigen Bemerkungen von Bourguet

¹ Ath. Mitt. XXXI 1906, 437; Klio VI—X; Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. 1910, 97. 1911, 171; Delphika III (Berl. phil. Woch. 1911/2).

Comptes Rendus de l'Acad. d. Inscr. 1909, 944 ff. 3. In der westlich anschließenden halbrunden Nische der Könige von Argos (Paus. X 10, 5) ist die Anordnung der Statuen jetzt gesichert, und zwar standen sie zu unserer Überraschung in der östlichen Hälfte der Nische viel weniger gedrängt als in der westlichen. (Vgl. Bourguet, Bull. Corr. Hell. XXXIV 1910, 222.) 4. Die Gruppe der Epigonen (Paus. X 10, 4) behält ihre Weihinschrift, die Pomtow der benachbarten Gruppe der Sieben gegen Theben (Paus. X 10, 1) zuschrieb. 5. Der Anfang einer großen Weihinschrift (*ΑΠΓΕΙΟΙ*), den Pomtow und Bulle für den *δούρειος ἵππος* der Argiver in Anspruch nehmen (Paus. X 9, 12), gehört nicht zu der von ihnen einleuchtend ergänzten Basis des riesigen Pferdes. 6. Das figurenreiche Weihgeschenk der Tarentiner (Paus. X 10, 6—8) besaß zwei Aufschriften; die ursprüngliche, vielleicht metrische, wurde im IV. Jahrh. in anderer, prosaischer Fassung erneuert. 7. Die angebliche Basis des Hieron (Plutarch, De Pythiae orac. 8) ist eine Weihung unbekanntes Inhalts: *ἡαρόν* . . . 8. Wenn eine riesige Basis der Knidier (IV. Jahrh.) wirklich das von Pausanias X 11, 1 beschriebene Weihgeschenk trug (Leto, Artemis, Apollon, Tityos, dabei Triopas zu Roß, dessen Hufspuren dann unser Block zeigt), so kann Pausanias es nicht mehr gesehen haben, da diese Basis zu seiner Zeit längst umgedreht im Theater lag. Da sich Pausanias' Autopsie gerade der delphischen Monumente immer klarer erweist, spricht dieser Umstand gewichtig gegen die Identifikation jenes Blockes. 9. Im Fundament des Schatzhauses von Sikyon hatte man längst die Reste eines älteren Rundbaus bemerkt. Es ist das Verdienst Pomtows, sie eingehend behandelt zu haben. Gegen seine Rekonstruktion einer kreisrunden Tholos mit Säulenumgang (Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. III 1910, 97 ff. IV 1911, 171) hält Courbys Einspruch (Bull. Corr. Hell. XXXV 1911, 132 ff.) nicht stand. (Vgl. auch Homolle, Fouilles de Delphes IV 18 ff.) Aus der von Pomtow zuerst angenommenen, dann zögernd aufgegebenen Rekonstruktion einer rechteckigen Vorhalle des Rund-

baus wird ein rechteckiger selbständiger Bau, dem die bekannten archaischen Metopen und dorischen Säulen angehören, wohl das alte Schatzhaus von Sikyon. 10. Der von Pomtow und zweifelnd auch von Heberdey (*Ath. Mitt.* XXXIV 1909, 164) und mir dem Schatzhause der Knidier zugeschriebene Bau muß diesem abgesprochen werden auf Grund der Maße und der verschiedenen Klammerformen. Der Standort des Knidierschatzhauses bleibt noch zu bestimmen. Dagegen ist 11. der ihm von Homolle zugeteilte Unterbau gegenüber nun mit Sicherheit als den Siphniern gehörig erwiesen. Dieses Schatzhaus läßt sich durch die von Block auf Block der Wände übergreifenden Inschriften zum Teil rekonstruieren, wenn auch nicht so vollständig wie das athenische, das ja ganz aus seinen alten Trümmern wieder im Temenos aufgebaut werden konnte.¹ 12. Das Schatzhaus der Boioter ist von Bourguet und Replat (*Bull. Corr. Hell.* XXXV 1911, 158ff.; *Fouilles III* 2) in einem mächtigen Unterbau an der Südwestecke des Temenos erkannt worden, den man verschieden erklärt hat; das Weihgeschenk der Liparäer (*Paus.* X 11, 3) stand nicht hier: es hatte, wie Bourguet (ebenda 149ff.) nachweist, eine ganz kolossale Ausdehnung; gegen 20 m lang war die Weihinschrift. Vielleicht krönte es die Polygonalmauer südlich vom Tempel (Bourguet, ebenda 1911, 456).

Von den delphischen Skulpturen ist das erste Heft erschienen (*Fouilles de Delphes IV* 1): Homolle behandelt darin eingehend die ältesten Werke: Metopen von Sikyon, Sphinx der Naxier, 'Apollines', Karyatiden von Siphnos. Unter den Apollines sind die ältesten und bedeutsamsten das Zwillingenspaar, das Homolle wegen der argivischen Künstlerinschrift des einen von ihnen schon längst mit den Statuen des Kleobis und Biton

¹ Es ist beruhigend, aus der maßvollen Entgegnung Bourguets (*Bull. Corr. Hell.* XXXIII 1910, 225) zu ersehen, daß die Tatsachen die un-
gemein schweren Beschuldigungen, die Pomtow (*Berl. Philol. Woch.* 1906,
1165ff.) gegen die Wiedererbauer des Athenerschatzhauses erhoben hat,
völlig widerlegen.

identifiziert hatte, die Herodot (I 31) als Anathem der Argiver in Delphi erwähnt. Diese seither mehrfach angezweifelte Erklärung findet nun urkundliche Bestätigung, dank einem glücklichen Funde von Keramopullos. Er hat aus einer römischen Thermenmauer die unvollständige Plinthe des zweiten Jünglings hervorgezogen. A. v. Premerstein hat nun die Inschriften dieser und der anderen Plinthe entziffert und in den Österreichischen Jahreshften 1910, 41 ff. publiziert: *Κλέοβις καὶ Βλ[ι]τον τὰν ματάρῶν / ἐάγαγον τῷ θυγῆτι (= τῷ ζυγῆ¹) . . . μῆδῆς ἐπόλεε ἡαργεῖος*. Wir gewinnen so mit Sicherheit eines der ehrwürdigsten delphischen Monumente wieder. Vgl. auch Pomtow, Arch. Anz. 1911, 46.

Für die oberen Teile des delphischen Heiligtums stehen die Publikationen noch aus. Wichtig ist die teilweise Freilegung des angeblichen Korintherschatzhauses durch Pomtow (Berl. phil. Woch. 1909, 831; vgl. Bull. Corr. Hell. XXXIII 1909, 201 ff.) östlich von der SO-Ecke der großen Polygonalmauer, vielleicht das älteste der delphischen Schatzhäuser.² Ferner hat Frickenhaus (Ath. Mitt. XXXV 1910, 235 ff.) scharfsinnig die Lage des Neoptolemosheiligtums (Paus. X 24, 6) und der Quelle Kassotis (Paus. X 24, 7) zu bestimmen versucht, auch die schwierigen Probleme des Temenos der Athena Pronaia (der Marmariä, Paus. X 8, 6) eindringend erörtert, wenn auch nicht sicher gelöst. Besonders schön ist endlich Bourguets Fund der Basis, welche den goldenen Wagen der Rhodier {trug (Bull. Corr. Hell. XXXV 1911, 456 ff.).

Die glänzenden Funde, die Arvanitopullos in Pagasai gemacht hat, sind im Archiv XII 380 kurz besprochen. Nun ist auch schon der Katalog des neuen Museums von Volo er-

¹ Der Zusatz war nötig, weil der Wagen nicht dargestellt war und man den Jünglingen ihre fromme Tat nicht ansehen konnte. Sie war nur in ihrer Haltung angedeutet: Homolle S. 10.

² Seither hat Bourguet das wirkliche korinthische Schatzhaus weiter westlich freigelegt. Comptes rendus de l'Acad. 1912.

schiene, das jene bemalten Grabstelen enthält (*Αρβανιτόπουλος, Θεσσαλικά Μνημεία*, Athen 1909/10). Aber unterdessen hat der glückliche Entdecker noch einen zweiten Turm gefunden, der zum Teil aus solchen Stelen aufgebaut ist, und viele andere hat er aus den türkischen Ruinen der Nachbarschaft hervorgezogen, darunter vor allem die untere Hälfte der schönen Stele einer Wöchnerin (*Εφ. ἀρχ.* 1908 Taf. 1): die Malerei ist leider arg verblaßt, aber dafür das Epigramm, in drei Distichen, erhalten (*Arch. Anz.* 1910, 157, nach *Παναθήναια* IX 1909, 314). Es lehrt uns den Namen der Toten, Hediste. — Von einem Tempel des IV. Jahrh. auf der Akropolis von Pagasai zeugen schöne Architekturglieder.

Auch sonst hat Arvanitopulos' emsige Tätigkeit in Thesalien reiche Früchte getragen (*Πρακτικά* 1909, 137 ff.; *Arch. Anz.* 1911, 126 ff.): auf dem Hügel von Iolkos bei Volo archaische Bronzen, vielleicht vom Heiligtum der Artemis Iolkia; bei Amphanai ein Tempel des VI. Jahrh.; in Palaiokastro bei Karditza (Metropolis Hestiaiotis) ein reiches Grab des II. Jahrh. v. Chr., mit köstlichen getriebenen Silbergefäßen, Bronzen, Goldschmuck (publiziert von Arvanitopulos, *Ath. Mitt.* 1912, 73 ff.); auf der Akropolis von Larissa die Bauglieder eines großen Tempels und ein halbes Hundert Inschriften¹; in Pharsalos ein Sakralgesetz und archaische Weihungen an *Ἐρμ(ύ)νω(ι)* (Hermes) und die *θεαί*; eine Nymphenhöhle auf dem Ossa, die unabhängig von ihm auch Wace und Thompson untersucht haben (*Brit. Sch. Ann.* 1908/09, 243); ein ganzer Schatz zum Teil sakral bedeutsamer Inschriften in Gonnos (Hiller v. Gaertingen, *Berl. Phil. Woch.* 1910, nr. 49); im phthiotischen Theben eine Menge Scherben 'megarischer' Becher mit In-

¹ Darunter wichtige Weihungen: 1. des Strategen Eunomos an die Kabiren, 2. an Demeter, Kore und *Ἀεσπότης* (Pluton) von einer Priesterin: auf der Stele ein Gemälde, 3. ebenfalls einer Priesterin an *Δημήτηρ Φυλάκα* und *Διώνυσος Κάριος*, 4. Weihrelief an *Λευκαθέα*, *Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 331 ff.

schriften und Szenen aus der Odyssee (*Εφημ. ἀρχαιολ.* 1910, 81, Taf. 2).

Über die Ausgrabung eines archaischen Tempels auf Korfu (beim Kloster Garitsa südlich der Stadt) vgl. man vorläufig die Notiz im *Arch. Anz.* 1911, 135.¹ Die Arbeiten wurden von dem Ephoros Versakis im Auftrage der Griechischen Archäologischen Gesellschaft begonnen, dann dank der Munifizienz S. M. des Kaisers von Doerpfeld und Versakis fortgeführt. Der mächtige dorische Tempel, aus dem Anfang des VI. Jahrhunderts, ist leider völlig zerstört, nur der von Versakis ausgegrabene Westgiebel wunderbar gut erhalten: in der Mitte die riesige Gorgone, an die sich ihre Kinder, Pegasos und Chrysaor schmiegen. Zwei große gelagerte Panther trennen sie von den Figuren, welche die Ecken füllen: rechts Zeus, mit dem Blitz einen Giganten erschlagend, links eine thronende Göttin (Ge?) und in der Ecke ein Gefallener. Ein paar Blöcke fehlen. Der große Altar vor der Ostfront des Tempels ist ebenfalls gut erhalten und mit Metopen und Triglyphen geschmückt. Da Weihegaben und Inschriften leider fehlen, läßt sich die Gottheit nicht sicher bestimmen, der dieser große Bau geweiht war.

Die Arbeiten der französischen Schule auf Delos galten vor allem den Heiligtümern der ägyptischen und syrischen Götter (Holleaux, *Comptes rendus de l'Acad.* 1910, 289; R. Roussel, ebenda 521). Das ältere ägyptische Heiligtum lag auf einer felsigen Plattform über dem Inopos: das quadratische Temenos enthält mehrere Bauten, auch einen kleinen, nord-südlich orientierten Tempel. Weihungen an Sarapis, Isis, Anubis, Ammon, Artemis Phosphoros lassen an den Inhabern dieses Temenos keinen Zweifel. Sie stammen aus dem III./II. Jahrhundert v. Chr. und ergänzen unsere aus den Inventarinschriften gewonnene Kenntnis von den Heiligtümern des Sarapis, der Isis, des Anubis. Gegen Ende des II. Jahrhunderts sind diese dann durch ein neues,

¹ Seither ist Versakis' Bericht in den *Πρακτικά* 1911 erschienen.

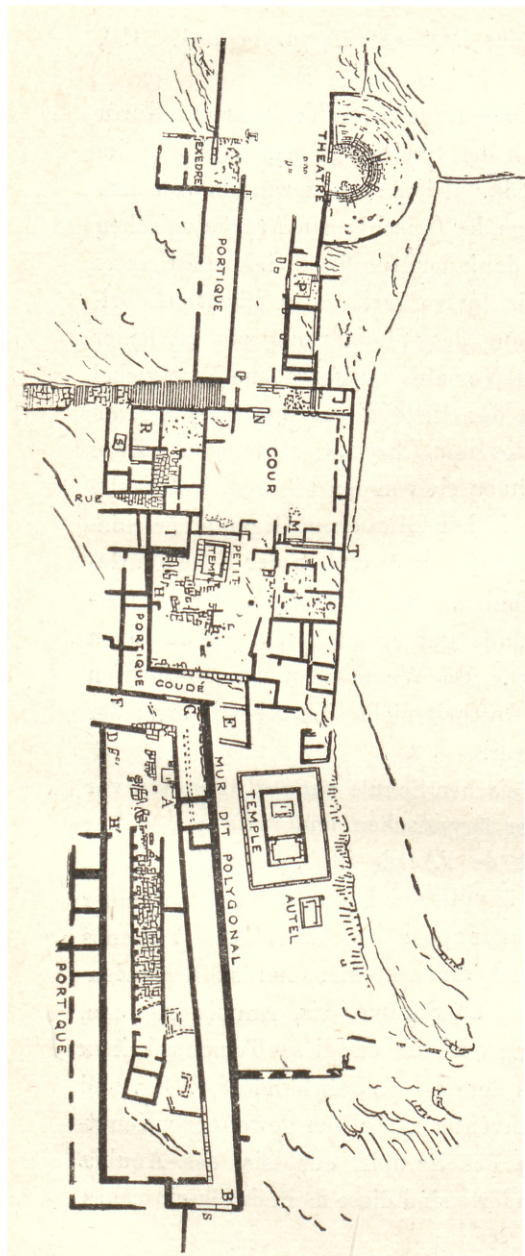


Abb. 3

gemeinsames Heiligtum aller ägyptischen Götter ersetzt worden (dessen Plan bei Holleaux und danach Arch. Anz. 1910, 167, hier Abb. 3), das südöstlich von dem älteren Temenos lag. Wir finden hier einen bescheidenen Tempel (auf dem Plan südöstlich der mit E bezeichneten Kammer), den ein eigener Peribolos einhegt; der Altar liegt merkwürdigerweise außerhalb davon. Östlich stößt an die Tempelterrasse eine zweite, etwas niedrigere, die Hallen und Kammern trägt; im Norden liegt, in einem wiederum auf zwei Seiten von Hallen eingefassten Hofe, ein zweiter kleinerer Tempel. Unter den Inschriften, die hier zutage kamen, ist eine besonders wichtig, weil sie nach den ägyptischen Göttern den "Ἰθρσιος nennt (in der Form Ἰθρσιος schon aus einem anderen delischen Text bekannt). Alle diese Inschriften fallen in die zweite attische Herrschaft auf Delos (166—88 v. Chr.).

Das Heiligtum der syrischen Götter stößt im Norden an das ägyptische. Es umfaßt einen großen Hof ('Cour' auf dem Plan), an dem ärmliche Kapellen lagen (*ναά* in den Inschriften genannt), nördlich davon eine lange, breite Terrasse, die im Westen von einer Halle, im Osten von Kammern (Exedren) und einem Theater begrenzt wird. Ein eigentlicher Tempel fehlt. Die etwa 90 m lange Halle ist um 110 v. Chr. durch Stiftungen errichtet worden. Die Säulen bestehen aus Poros, die marmornen Kapitelle tragen die Namen der Stifter. Ein *Ἀῦλος Πακτομήιος Μάαρκου* hat eine ganz marmorne Säule an Stelle der aus Poros gesetzt (*ἀντὶ τοῦ πωρόνου*): eine lehrreiche Parallele zu den allmählich durch steinerne ersetzten Holzsäulen des Heraion von Olympia. An diese Halle stößt im Westen eine reiche Exedra mit Mosaik, die Midas, Zenons Sohn, aus Herakleia, ein bekannter Maezen, im Jahre 106/5 gestiftet hat. Auch das kleine Theatron ist eine fromme Stiftung, der Hagne Aphrodite von ihrem Priester und den Therapeuten um 107 v. Chr. *κατὰ πρόσταγμα* geweiht: es diente natürlich religiösen Zeremonien. In einer benachbarten, sorgsam ausgemauerten Zisterne wurden vielleicht die heiligen Fische gehalten, die in syrischen Kulturen eine Rolle spielen. Andere Weihinschriften aus diesem Temenos nennen Atargatis und Adatos, Hadranas (der in Heliopolis Paredros der Atargatis war), Hagne Aphrodite. Ein hellenisierter Baal im Schema des Zeus (wie Hadad in Heliopolis, Lucian de dea Syria 31) wird in der fragmentierten Statue eines thronenden Gottes und auf einem 'Totenmahl'-Relief zu erkennen sein. Außer den Weihungen ist eine Inschrift besonders wichtig, auf der die Reinigungsregeln beim Eintritt ins Heiligtum verzeichnet sind.

Auch für die klassische Zeit hat Kreta wichtige Aufschlüsse geliefert. In der Nähe seines Hauses in Knossos hat Evans eine Metope aus einheimischem Poros gefunden, die in einem von attischen Werken des ausgehenden V. Jahrhunderts unmittelbar abhängigen Stile Herakles zeigt, der Eurystheus den Eber bringt. Hoffentlich führt dieses wertvolle Stück zur Entdeckung des

Tempels, von dem es stammt. Dorische Kapitelle und andere Bauglieder sind schon in der Nähe aufgetaucht.

Ein zweites, ebenfalls in dieser Gegend gefundenes Relief stellt den heroisierten Reiter im Gespräch mit einem Jüngling dar: es ist ein gutes hellenistisches Weihrelief, an dem noch zahlreiche Farbspuren erhalten sind (Evans, *Times* v. 16. Sept. 1910, 4).

Nördlich von Gortyn hat Hatzidakis einen reichen Komplex von Terrakotten ausgegraben, die offenbar zu einem Heiligtum gehören. Außer Tausenden von Tonlampen, die meist zu mehreren in Ringen oder auf Ständern angeordnet sind, erscheinen hier sehr feine Figuren, zum Teil große Stücke, die Statuen nachgebildet sein könnten. Am häufigsten sind Mädchen und Knaben, die ein Schwein oder Ferkel vor der Brust halten. Nach diesem Opfertier darf man vielleicht die thronende Göttin, deren Bild mehrfach erscheint, Demeter nennen. Die große Masse der Funde gehört dem IV./III. Jahrhundert an, keine sind älter als das Ende des V. Den zugehörigen Tempel hat Hatzidakis leider noch nicht gefunden (vgl. *Arch. Anz.* 1909, 102).

Eine interessante Gruppe archaischer Bronzen aus Phaistos stellt Pernier zusammen: *Saggi di Storia antica offerta a G. Beloch* (1910) 241 ff. Sie gehören zu einem kleinen archaischen Tempel, der über den Ruinen des Südflügels des Palastes erbaut war (*Rendiconti d. Lincei* 1907, 262), und gleichen zeitlich und stilistisch den Bronzen der idaeischen Zeusgrotte und des diktaeischen Zeustempels. Es sind leider stark verstümmelte Reste von Schilden und Becken mit Tierfriesen und einer nackten Göttin in flachem Relief. Aus einer längst bekannten Inschrift der Magna Mater in Phaistos (*Museo italiano* III 735 ff.; *Mon. ant. d. Lincei* XI 541 ff.) schließt Pernier mit Recht, daß Tempel und Anatheme der Rhea gehörten.

Einer Muttergöttin wird auch der Tempel zuzuweisen sein, den A. J. Reinach auf der Agora von Lato (Goulàs im östlichen Kreta) ausgegraben hat: wenigstens sprechen dafür die Terrakotten, während Inschriften leider fehlen (*Arch. Anz.* 1910 404,

Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1910, 364). Dafür hat Xanthudidis aus derselben Gegend einige wichtige Inschriften publiziert (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1908, 197 ff.): die wichtigsten sind ein Vertrag zwischen Lato und Eleutherna, die Stiftungsurkunde eines Tempels und Peribolos in Lato, die der *Ἀθαναλαί Δεράμιτι* und Eleuthya geweiht waren, und eine ähnliche Urkunde gleicher Herkunft, in welcher der Name der Gottheit fehlt, dafür aber die schon aus anderen Texten bekannte *Ἐὐνομία* als Kollegium der *κόσμοι* erwiesen wird (vgl. Majuri, Rendiconti dei Lincei 1910, 34). — Am gleichen Orte wird auch ein Dekret aus dem diktaeischen Zeustempel (bei Palaikastro an der Ostküste Kretas) publiziert, in dem von Ausbesserung und Vergoldung der Götterbilder die Rede ist. Endlich ist hier der wichtige Hymnus der Kureten zu erwähnen, der demselben Heiligtum entstammt und von Bosanquet, G. Murray, J. Harrison eingehend erörtert wird (Brit. Sch. Ann. XV 308; vgl. auch Harrison, Themis, Cambridge 1912, 1 ff.).

Wir wenden uns nach Kleinasien.

Eine Ausgrabung großen Stils in Sardes war längst ein frommer Wunsch der Archäologen. Nun wird sie von einer amerikanischen Mission unter Butlers Leitung in Angriff genommen. Die erste Kampagne hat die westlichen Fundamente des riesigen marmornen Artemistempels freigelegt, denn ihr, nicht der ihr ja gerade in Lydien verwandten Kybele, gehört der Bau: auf der Cella-Wand kündigt den Namen der Göttin eine griechische Inschrift des IV. Jahrhunderts; sie enthält persische Namen, Maße und Gewichte. Wichtig ist auch eine Urkunde der *σύνδοχος* dionysischer Techniten, die eine Stiftung von Spielen in Sardes verkündet. Ferner sind zahlreiche Gräber einer altlydischen Nekropole aufgedeckt worden, Kammergräber mit Totenbetten und Dromos, die einheimische, von griechischem Einfluß freie Vasen und ägyptische Skarabäen und Alabastra enthielten, sowie wichtige lydische Inschriften. Vasen mit Leichenasche und Skelette auf den Totenbetten fanden sich in denselben Gräbern: Verbrennung und Bestattung gehen also hier neben-

einander her. Vgl. Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1910, 361. Arch. Anz. 1911, 152.

Über die beiden letzten Kampagnen des Athenischen Instituts in Pergamon berichten Doerpfeld und Hepding im 4. Hefte der Athenischen Mitteilungen von 1910. Ihr wichtigstes Ergebnis war die Aufdeckung des Bezirks der Demeter (a. a. O. 355 ff.), besonders wichtig, weil das große eleusinische Heiligtum ihm in manchen Dingen als Vorbild gedient hat. Hier wie dort ein Vorhof mit Brunnen und Opfergrube, ein Propylon, das ins eigentliche Heiligtum führt, in diesem selbst Hallen und Sitzstufen für die Zuschauer der heiligen Handlung. Der Brunnen, eine Exedra römischer Zeit, ist wohl ein Umbau einer älteren griechischen Anlage. Die rechteckige, aus Quadern gefügte Opfergrube erinnert an die im Demeter-Heiligtum zu Priene entdeckte (Wiegand-Schrader, Priene 154). Vom zweisäuligen Propylon mit Vor- und Hinterhalle ist so viel erhalten, daß die Fassade wieder aufgebaut werden konnte (S. 358).

Die Weihinschrift auf dem Architrave lautet: *Βασίλισσα Ἀπολλωνίς Δήμητρι καὶ Κόρηι Θεσμοφόροις/ἀγιστήριον τὰς στοὰς καὶ τοὺς οἴκους*. Die Stoen sind sowohl das Propylon selbst wie zwei große Hallen an den beiden Langseiten des Bezirks, die *οἴκοι* wohl einige an die Ostwand anschließende Räume, nicht der Tempel, der älter ist. An der Rückseite des Propylon standen zwei Altäre, von L. Kastrikios Paulos der Arete und Sophrosyne und der Pistis und Homonoia geweiht. Einen dritten Marmoraltar hatte Iulia Pia für ihren Gatten Claudius Silianus der Arete und Sophrosyne errichtet (Hepding S. 457 ff.): ihn und sein entsprechendes Gegenstück wird man in den Ecken der Vorhalle rechts und links von der Tür einsetzen. Ob Apollonis ihre Bauten vor oder nach dem Tode ihres Gatten Attalos I (197) errichtet hat, läßt sich nicht ermitteln. Keinesfalls darf man weit unter dieses Datum hinabgehen.

Neben dem Propylon schließt eine lange doppelte ionische Säulenhalle mit einem Kellergeschoß den heiligen Bezirk im Süden

ab; sie steht auf einer künstlichen Terrasse, die von gewaltigen Stützmauern mit Strebepfeilern getragen wird. Die ganze Stoa ist in römischer Zeit umgebaut, der Trachyt-Oberbau durch einen marmornen ergänzt worden. Reste von langen Inschriften lehren, daß dabei mehrere Stifter mitwirkten und daß der Umbau erst allmählich erfolgt ist. Zu ihm gehören auch Marmorschranken (Taf. 29 S. 508 ff.) mit ornamentalen und vor allem wichtigen figürlichen Reliefs (Stieropfer an die Göttinnen, Kerberos). Der Süd-stoa entspricht im Norden eine einfache, an den Felsen gelehnte Halle, ohne Kellergeschoß; sie steht 4 m höher als der Boden des Bezirks, weil ihr eine Schautreppe von neun Stufenreihen vorgelagert ist. Hier ist die alte, korinthisch-äolische Architektur aus Trachyt erhalten, ein Umbau in Marmor hat nicht stattgefunden.

Im Mittelpunkte des Bezirks liegt der große Altar (S. 375 Taf. 18), dessen volutenartige Hörner ganz eigenartige Gestalt zeigen. Der alte Bau aus Trachyt hat später eine marmorne Verkleidung erhalten (nach Antoninus Pius). Die unvollständige Weihinschrift läßt sich aus der gleichlautenden des Tempels ergänzen: *Φιλέταιρος και Εὐμένης ὑπὲρ τῆς μητρο]ῦς Βόας Δήμητρι* (Hepding, S. 437 ff.). Der Tempel lag westlich vom Altar: dem älteren Bau des Philetairos und Eumenes, der in ionischer Ordnung aus Trachyt erbaut war, wurde in römischer Zeit ein korinthischer, marmorner Pronaos vorgelegt, so daß der ganze Bau um ein Drittel verlängert ward (S. 380). Der Architrav des römischen Pronaos trägt die Weihinschrift des G. Klaudios Seilianos Aisimos (Zeit des Antoninus Pius; Hepding, S. 442). Der alte, vom Begründer der pergamenischen Dynastie und seinem Bruder Eumenes errichtete Bau ist eines der frühesten Monumente von Pergamon.

Einer der ersten Könige der Dynastie ist wohl in dem größten der pergamenischen Tumuli, dem Jigma-Tepch (Umfang ca. 500, Höhe ca. 35 m) begraben. Leider sind alle Versuche, die Grabkammer oder den Sarkophag zu entdecken, erfolglos geblieben (Doerpfeld, a. a. O. 388 ff.).

Unter den zahlreichen, von H. Hepding aufs sorgsamste behandelten Inschriften ragen, außer den erwähnten Weihungen, durch ihre religiöse Bedeutung hervor: Weihungen an die auch in Eleusis verehrte Mise (S. 444f.), an Hermes Diaktoros (451), Zeus Ktesios (452), an das Pantheion (454), die *Θεοὶ ἄγνωστοι* (?) (455), die Winde (457), endlich *Νυκτὶ καὶ Τελετῇ καὶ τῶι Ἀντομάτῳ* (458).

Auf der höchsten Spitze des Gündag bei Pergamon haben Conze und Schazmann das Heiligtum der Meter Aspodene freigelegt (A. M. XXXV 1910, 524): es ist ein Tempel mit großem Altar und Stoen, geweiht von Philetairos, Sohn des Attalos, offenbar des Begründers der attalischen Dynastie. Die Basis des Kultbilds ist älter als der Tempel: über ihr wird sich ursprünglich ein Naiskos erhoben haben. Ein älterer Altar gehört zu diesem ersten Stadium des Kults.

In Milet nähern sich die großartigen Ausgrabungen des Berliner Museums unter Wiegands Leitung ihrem Abschluß. Vgl. den Bericht im Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911. Für den Kult in spätrömischer Zeit ist das Serapeion wichtig, das Knackfuß im Westen des großen Südmarkts freigelegt hat. Der Tempel besaß eine sehr reich verzierte Vorhalle kompositen Ordnung, mit Brustbildern von Gottheiten (Poseidon, Hermes, Athena, Artemis, Herakles, Apoll nach Kanachos, Musen) in den Kassetten der Decke. Im Giebel ist Helios mit dem Strahlenkranz dargestellt; auf dem Architrav steht die Weihinschrift des Iul. Aurelios Menekles an Sarapis *καὶ τῇ γλυκυ-τ[άτῃ πατρ]ίδι*. Die Cella des Tempels, mit zwei Reihen monolithen glatter Säulen, hat die Form einer altchristlichen Basilika, mit einem erhöhten Podium an der Rückwand.

Von einem wahrscheinlich auf dem Südmarkt selbst gelegenen Tempel des römischen Volkes und der Roma ist fast nichts erhalten, nur ein großes Stück der Ante; aber dieses trägt einen Teil einer Kultinschrift (nach 78 v. Chr. abgefaßt), die von größter Bedeutung ist für die Erkenntnis des energischen religiös-

pädagogischen Einflusses, den Rom gerade auf die junge Generation auszuüben strebte.

An der heiligen Straße bei den Faustinathermen ist ein römisches Heroon neu entdeckt worden: In einem großen Säulenhof mit fünf Kammern an der Südseite liegt ein quadratischer Grabbau, der wie es scheint die älteste in Kleinasien nachweisbare Kuppel trug (s. Abb. 4, nach Th. Wiegand, 7. vorl. Bericht, Berlin 1911, S. 23 Fig. 10).

Einjetzt zerschlagener reicher Marmorsarkophag enthielt einst die Reste des Heros; dieser Sarkophag stand auf einem altarförmigen Unterbau, der Heros ruhte also auf dem Opfertisch seines Temenos: $\acute{\omicron}$ $\beta\omega\mu\acute{\omicron}\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ η $\acute{\epsilon}\pi'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$ $\sigma\omicron\rho\acute{\omicron}\varsigma$ erscheinen ja häufig auf Grabschriften des griechischen Ostens. Leider fehlen in unserem Heroon alle Inschriften.

Die heilige Straße nach Didyma ist nun bis zum Tempel selbst verfolgt worden, etwa 250 m davor fand sich der letzte Meilenstein des Kaisers Traian, ins Jahr 101/2 datiert, während die Inschrift vom Anfang des heiligen Weges im Jahre 100 abgefaßt worden ist. Bei dem neugefundenen Meilenstein hören die Gräber zu Seiten des heiligen Weges auf; nach einem Tor folgen die ersten Hausmauern der $\kappa\acute{\omega}\mu\eta$ von Didyma, jenes Tor bildete also die Grenze des Asyls. Etwa 100 m vom Tempel verschwinden die Häuser des Städtchens, in diesem letzten das Heiligtum umgebenden Gürtel muß der heilige Hain gelegen haben: die Grabungen ergaben hier nur reinen Humus.

Um die Ostfront des Apollotempels zieht sich in weitem Bogen die Weihgeschenkterrasse, von der vier Treppen zum Tempel hinabführten. Die Terrasse selbst ist ein Bau archaischer

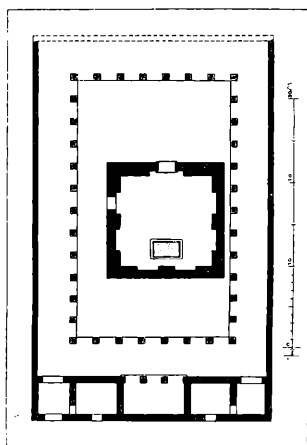


Abb. 4

Zeit, ein schöner altionischer Blattstab krönte ihre Abschlußmauer. Von den Weihgeschenken, die hier aufgestellt waren, sind nur kleine Bruchstücke z. T. kolossaler Statuen gefunden worden; wichtiger sind Fragmente der ionischen Kapitelle, der Simse und der marmornen Dachziegel des archaischen Tempels.

An die Südseite des Tempels stieß ein Stadion, das die Tempelstufen selbst als Sitzreihen benutzte. Zahlreiche späthellenistische Inschriften nennen die Inhaber einzelner Sitzplätze, hier wurden offenbar die *μεγάλα Λιδύμεια* gefeiert; da der Umfang des ganzen Tempels zwei attische Stadien beträgt, führte der *δίαυλος* einfach um den Bau herum, ebenso der Weg der Fackelläufer *ἀπὸ βωμοῦ εἰς βωμόν*. Derselbe Altar vor dem Tempel war Ausgangs- und Endpunkt des Laufes.

Der spätere Altar ist noch nicht gefunden worden, wohl aber vor der Ostfront des Tempels das große kreisförmige Kalksteinfundament einer archaischen Opferstätte mit je einer Pforte im Osten und Westen; im Innern lagen mit Vasenscherben des VII.—VI. Jahrhunderts Tierknochen und bleierne Astragalen. Es muß dies der archaische Aschenaltar sein, den Pausanias V 13, 11 erwähnt. Die im Innern aufgeschichteten, mit dem Blut der Opfertiere gefestigten Aschenreste bildeten einen kegelförmigen Haufen, der auf dem milesischen Theaterrelief mit dem Apollonbilde des Kanachos erscheint (Kekule v. Stradonitz, Berl. Sitz. Ber. 1904, 797). Der didymäische Altar entscheidet nun definitiv die Form des olympischen Zeusaltars, mit dem Pausanias ihn vergleicht.

Die riesige Arbeit der Freilegung des Apollontempels selbst nähert sich ihrem Ende. Das Heiligtum steht in ungeahnter Herrlichkeit wieder vor uns (s. den Plan Abb. 5 nach Wiegand, Siebenter vorl. Bericht, Berlin 1911, Tafel IV). Im Pronaos standen zwölf einfache ionische Säulen (daher dieser Raum in der Bauinschrift des Tempels *δωδεκάστυλος* heißt); auf diesen ruhte eine reiche marmorne Kassettendecke, z. T. mit Göttermasken geschmückt. Das Antenkapitell des Pronaos trägt

auf drei Seiten ein weibliches Flügelwesen, das sich unten in Ranken und Blattwerk auflöst.

Das ungeheure Hauptportal war niemals verschließbar. Jedes der Türgewände wog mindestens 54 Tonnen; geschmückt sind sie mit Perlstäben, Eierstab und Anthemien vortrefflicher hellenistischer Arbeit. Die riesige monolithische Schwelle (8 m l., 2,12 br., 1,50 h.) konnte nie überschritten werden. Das Adyton beginnt schon hier, die Schwelle gleicht einer Bühne.

Zu beiden Seiten des Hauptportals führen gewölbte Treppengänge in die Cella selbst hinab. Von größter technischer Vollendung sind sowohl die Tonnengewölbe, wie die Kassettendeckendes Eingangs. Die Decke des Treppengehäuses trägt in hohem Relief einen wunderbaren Mäander: daher wird man in diesen Räumen die *λαβύρινθοι* der Bauinschrift erkennen dürfen.

Zwischen Pronaos und Cella liegt ein von zwei Säulen getragener kleiner Mittelsaal, der mit diesen Treppengehäusen durch Pforten verbunden ist; drei Türen und eine breite Freitreppe führen von ihm in die Cella hinab. Von den kunstreichen elfenbeingeschmückten Flügeltüren an dieser Stelle berichtet eine schon früher bekannte Inschrift (Haus-soullier, Milet 253). Nach einem neugefundenen Texte hat Ptolemaios XIV. (51—47 v. Chr.) 34 Elefantenzähne für das *μέγα θύρωμα* gestiftet.

Wichtige neue Aufschlüsse gewähren die Ausgrabungen auch über das Gebälk der Ostfront und die Figurenkapitelle, von denen Fragmente aus den französischen Ausgrabungen in Konstantinopel sich befinden (falsch ergänzt bei Pontremoli, Didyme pl. 7ff.).

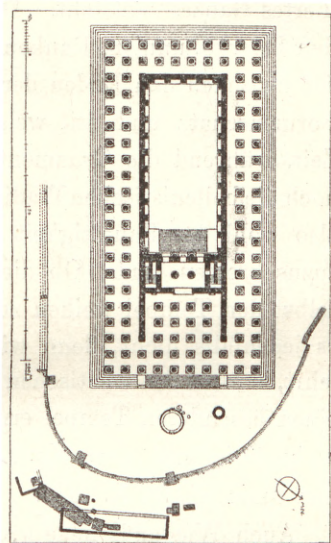


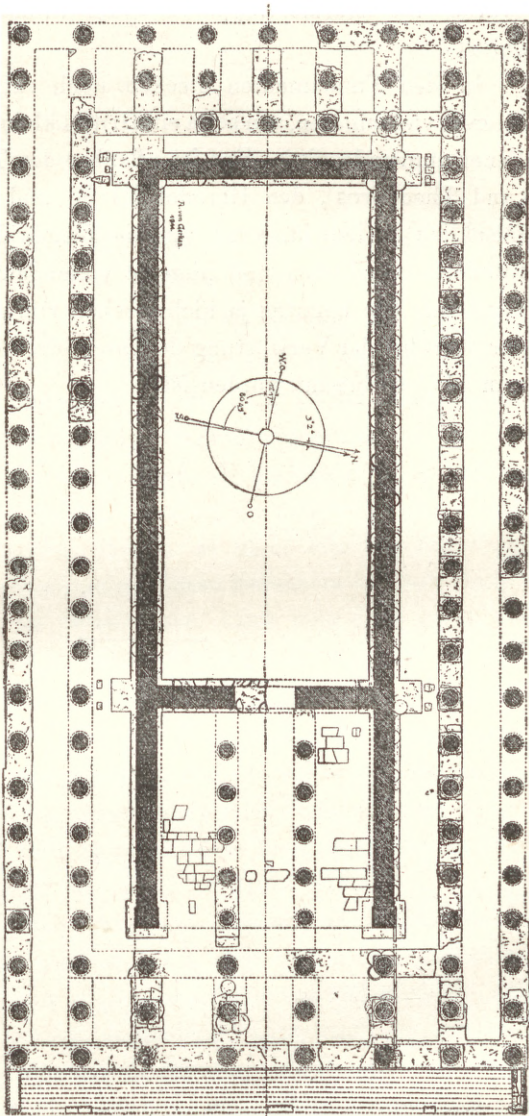
Abb. 5

Nur die Ecksäulen trugen solche figürlichen Kapitelle, das der Nordostecke ist mit seinem Gebälk in unberührter Fallage gefunden worden. An der Ecke springt eine gewaltige Greifenprotome hervor; dann folgt in der Mitte der beiden äußeren Seiten je ein Stierkopf, endlich an Stelle der anderen Volute eine Götterbüste, so daß ein nach allen Seiten „apotropäisch komponiertes Ganzes“ entsteht. Der Fries trug Medusenmasken über den Interkolumnien, Ranken über den Kapitellen, an den Ecken saß zwischen den Enden der Ranken ein blumenartiges Gebilde. Formenschatz und Stil weisen in trajanische und hadrianische Zeit, während die Ornamente der Säulenbasen an der Ostfront noch die hellenistischen Traditionen julisch-claudischer Zeit zeigen, also wohl der Bautätigkeit Caligulas am Tempel von Didyma zuzuschreiben sind. Ob dieser wirklich die Absicht hatte, sich selbst den Tempel weihen zu lassen, ist unsicher, geschehen ist es jedenfalls nicht, denn wie eine neugefundene Weihinschrift lehrt, hatten die asiatischen Philosebasten dem Kaiser in Milet einen besonderen Tempel errichtet, der auf milesischen Münzen sechssäulig mit dem Kopf des Caligula erscheint (Brit. Mus. Cat. Ionia p. 198 N. 143).

Auch Wiegands neue große Unternehmung, die Ausgrabung des Heraion von Samos, hat schon reiche Früchte getragen, über die er im Anhang zu den Abhandlungen der Berliner Akademie 1911 berichtet. Der Plan von Gerkans wird hier auf Abb. 6 wiederholt. Der ganze Riesenbau ist nun freigelegt, leider aufs gründlichste zerstört; aber sein Grundriß läßt sich doch genau rekonstruieren. Eine doppelte Säulenreihe umgab den Tempel an den Langseiten, eine dreifache an den Schmalseiten: dabei zeigt sich die ganz singuläre Eigentümlichkeit, daß die Ostfront acht, die Westseite aber neun Säulen aufweist. Dies geschah wohl zur Entlastung der Säulen (die Architrave der Ostfront waren bis zu 8,47 m lang!) und störte nicht, da der Tempel des Opisthodomos entbehrt. Vor der großen Cella liegt ein tiefer, quadratischer Pronaos, durch zwei Reihen von fünf Säulen in

drei gleiche Schiffe geteilt. Dagegen hatte die Cella keine Innenstützen, und ihre große Breite (23 m) führt zu dem Schluß, daß sie kein Dach besaß, wie der Tempel von Didyma.

Der Bau besteht aus einheimischem Poros; nur die meisten äußeren Säulen und gewisse Schmuckteile aus großkristallinischem samischem Marmor, einige Säulen indessen auch aus Poros, aber mit Marmorkapitellen. Die leider wenig zahlreichen Fragmente beweisen, daß der Tempel ionischer Ordnung war, nicht dorischer, wie Vitruv VII 1, 12 meinte. Die Säulendurchmesser und Interkolumnien sind



Maßstab 1 : 750

Abb. 6

an den einzelnen Seiten ganz verschieden. Die Frontbreite maß 100 kön. ägyptische Ellen (52,41 m). In römischer Zeit

wurde eine Marmortreppe in voller Breite der Ostfront vorgelegt.

In den Fundamenten stecken noch zahlreiche Reste eines älteren, viel feineren, um etwa ein Drittel kleineren Baus, der durch Feuer zugrunde ging. Das ist offenbar der Tempel des Rhoikos (und Theodoros), den Herodot III 60 und Pausanias VII 5, 4 fälschlich in dem jüngeren, um die Wende des VI. und V. Jahrhunderts errichteten und niemals vollendeten Bau zu erkennen glaubten. Sie konnten ja nichts sehen von dem älteren Tempel, der wohl bei der Verwüstung der Insel durch den Satrapen Otanes (um 517) verbrannt worden ist.

5 Religionsgeschichtliche Lesebücher

Von **Sam Wide** in Upsala

Ein erfreuliches Zeugnis von der Bedeutung der Religionswissenschaft und von dem Interesse, das auch in weiteren Kreisen dieser Wissenschaft entgegengebracht wird, ist die Tatsache, daß in demselben Jahre zwei größere Sammlungen außerchristlicher religiöser Urkunden erschienen sind. Beide Sammlungen richten sich sowohl an die Fachleute, wie an die religionswissenschaftlich interessierten Laien. Wenn es auch eine unabweisliche Pflicht des religionswissenschaftlichen Forschers ist, sein Hauptgebiet philologisch zu beherrschen, kann man doch nicht von ihm verlangen, daß er Indologe, Iranist, Arabist, Sinologe usw. in einer Person sein soll. Unter solchen Umständen müssen solche Sammlungen auch für die Religionsforscher einen besonderen Wert haben, vorausgesetzt, daß für die verschiedenen Gebiete die Übersetzungen von kompetenten Fachgelehrten ausgeführt sind. Es soll hier in aller Kürze angegeben werden, wie die beiden Herausgeber ihre Aufgabe gelöst haben.

Bertholet's Lesebuch¹ beschränkt sich auf die außerbiblischen Religionen, die einen Kanon, „d. h. eine bestimmt abgegrenzte, offiziell oder wenigstens allgemein anerkannte und bindende heilige (meist als geoffenbart angesehene) Literatur“ besitzen, und umfaßt also die alte chinesische Religion, die Religion der Inder, die zoroastrische Religion und den Islam. Eine Abweichung von diesem Prinzip bietet die Auslassung des jainistischen Kanons (Siddhānta). Bertholet hat selber eine kurze Einführung ver-

¹ A. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. Tübingen, Mohr, 1908.

faßt und überläßt dann den einzelnen Übersetzern das Wort, deren jeder seiner Übersetzung eine kurze Einleitung vorausgeschickt hat. Von der Auswahl der Texte läßt sich im allgemeinen sagen, daß der Herausgeber und die Übersetzer bestrebt sind, das für jede Religion Charakteristische zu geben. Grundsätzlich werden, wie es für ein Lesebuch paßt, die übersetzten Texte Belegstellen für die einzelnen Hauptpunkte, die in jeder Religion hervorgehoben werden sollen, und gelegentlich wird auch auf Chantepie de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte hingewiesen. So werden z. B. unter „Indra“ kürzere Auszüge aus der vedischen Literatur zusammengestellt, die sich auf die eine oder andere Seite seines Wesens und Lebens beziehen: Indras Eltern und Geburt, Zeichen und Wunder bei Indras Geburt, der jugendliche Indra, seine Größe, seine Lieblinge, sein Reichthum und seine Freigiebigkeit, Indra als Schöpfer und Herr der Welt, Indra als Kriegsgott, seine Schandtaten und seine größte Tat, der Kampf mit Vrtra — das sind die Haupttrubriken, die von den begleitenden Textzusammenstellungen beleuchtet werden. Das Ganze ist übersichtlich und praktisch angelegt, die Benutzung des Buches wird durch Inhaltsverzeichnis, Verzeichnisse der übersetzten Textstellen und durch ein ausführliches Namen- und Sachregister erleichtert. Mitarbeiter sind: Wilh. Grube für die Religion der alten Chinesen, Karl F. Geldner für Vedismus, Brahmanismus und die zoroastrische Religion, M. Winternitz für Buddhismus und A. Mez für Islam. Etwa zwei Drittel vom Text des Lesebuches (253 von 380 S.) sind, wie das nur billig war, den Religionen der Inder gewidmet, während der chinesischen Religion 69 Seiten eingeräumt sind. Die Texte der übrigen Religionen haben einen Umfang von kaum 60 Seiten.

Söderbloms „Fremde Religionsurkunden in Auswahl und (schwedischer) Übersetzung“¹ sind größer angelegt und gehen weit über den Rahmen des Bertholet'schen Lesebuches hinaus.

¹ Nathan Söderblom *Främmande religionsurkunder i urval och öfversättning*, drei Bände, Stockholm, H. Geber, 1908.

Außer den dort vertretenen Religionen werden bei Söderblom religiöse Texte zur Beleuchtung der japanischen, altägyptischen, babylonisch-assyrischen, griechischen, römischen und altnordischen Religion mitgeteilt; sogar aus dem Gebiet der Religionen der sogenannten Naturvölker sind einige charakteristische Gebete und Beschwörungen aufgenommen. Auch innerhalb der großen Religionen, die einen Kanon besitzen, erstrecken sich Söderbloms Religionsurkunden über weitere Gebiete als Berthollets Buch. So finden wir z. B. unter Indien, ein Land, dessen religiöse Texte auch bei Söderblom besonders zahlreich wiedergegeben werden, die bei Bertholet vermißten Auszüge aus dem Kanon der mit dem Buddhismus gleichalterigen Sekte der Jainisten (Siddhānta), der besonders wertvoll ist, weil die buddhistische und die jainistische Literatur sich wechselseitig kontrollieren. Während die buddhistischen Texte bei Bertholet sich auf die Lehre Buddhas beschränken, enthalten die bei Söderblom von K. F. Johansson übersetzten Urkunden außerdem auch eine Reihe Texte, die sich auf das Leben und die Lehrtätigkeit Buddhas beziehen. Dazu werden auch aus dem buddhistischen Sanskritkanon viele wertvolle Proben mitgeteilt. Ein besonderer Abschnitt trägt den Titel: „Aus den nachvedischen Religionsbüchern Indiens“, wo Textproben aus der nachkanonischen Literatur des Brahmanismus, die eine große und selbständige Bedeutung besitzen, übersetzt worden sind. Dort finden sich u. a. Proben aus Çamkaras Kommentar zu den Brahmasūtras und Vācaspatimiçras Kommentar zu der Sāmkhyalehre. Auch aus der modernen religiösen Literatur der indischen Volkssprachen werden einige Proben mitgeteilt, nämlich Auszüge aus der Literatur der Tamuln, aus dem Rāmagedicht und dem Gebetbuch des Tulsi Das und aus der Literatur der Sikhs. Sogar die neueren religiösen Erscheinungen religiösen Lebens in Indien werden berücksichtigt, indem die von Rāmmohun Roy, der größten religiösen Persönlichkeit des modernen Indien (gestorben 1833), gestiftete Gemeinde Brāhma-Samaj durch ein rituelles Gebet und ein Dankgebet des Kesub

Cunder Sen (aus dem Gebetbuch *The Theist's Prayer Book*) vertreten wird.

Die auf die zoroastrische Religion bezüglichen Texte sind bei Söderblom nicht auf den Avesta beschränkt, sondern es werden auch Auszüge aus der Literatur des späteren Parsismus, den Pehlevischriften und der auf persisch verfaßten religiösen zoroastrischen Literatur, mitgeteilt; zugefügt werden einige Texte aus den Achämenideninschriften. Ebenso wird die spätere Entwicklung des Islam durch Auszüge aus der Literatur des Sufismus gehörig berücksichtigt.

Unter den Religionen, die außerhalb der Grenzen des Bertholletschen Lesebuches liegen, aber bei Söderblom vertreten sind, hat die altgriechische Religion den größten — freilich zugleich ziemlich begrenzten — Raum erhalten. Da hier, soviel ich weiß, zum erstenmal die altgriechische Religion und Religiosität durch eine Auswahl von Texten und Inschriften beleuchtet wird, dürfte eine Inhaltsübersicht vielleicht ein gewisses Interesse haben. Zuerst kommen religiöse Hymnen und ethisch-religiöse Gedichte. Darunter sind aufgenommen: das älteste griechische Kultlied, das die elischen Weiber bei der Dionysos-ephanie sangen (nach Plut. Qu. Gr. 36 p. 299 b), der sogenannte homerische Hymnus auf Ge, Solons *Ὑποθήκαι*, Anakreons Hymnen auf Artemis und Dionysos, Pindars Hymnus auf die Chariten (Ol. XIV), Elektras Gebet am Grabe des Vaters (Äsch. Choëph. 124 ff), Chorgesänge aus Äsch. Agamemnon (V. 750 ff) und Sophokles' König Oedipus (V. 863 ff), der Artemishymnus aus Euripides' Hippolytos, Hymnen auf Poseidon und Athena aus Aristophanes' Rittern, Aristonoos' delphischer Apollonhymnus, Isyllos' Asklepioshymnus und ein orphischer Hymnus auf Hekate. Der nächste Abschnitt enthält Tempelinschriften (Tempelbestimmungen, Votivinschriften, Auszüge aus den Wunderkuren zu Epidauros, Orakelfragen mit Antworten aus Dodona, Isisinschrift aus Ios) und Beschwörungen. Es folgen orphische Gedichte, Grabinschriften, Jenseitsgedanken und die Leichenrede des Perikles als Beispiel der patriotischen

Religiosität. Einen besonderen Abschnitt bilden Kultlegenden und Festgebräuche, darunter Texte zum Kult des Sosipolis von Olympia, zur Daidalafeier auf dem Kithairon, zur Thesmophorienfeier, zu den athenischen Arrhephorien und Buphonien (Dieipolieia), die auf die Einführung des Dionysoskultes in Magnesia bezügliche Inschrift und Pausanias' Beschreibung des Trophoniosorakels in Lebadeia. Zuletzt werden aus der Spätantike die Grabinschrift des Aberkios und das Gebet des Kaisers Iulianos an die Göttermutter mitgeteilt.

Söderblom, der die Einleitung (1. Band = 224 S.) geschrieben und auch die zoroastrische und japanische Religion als Übersetzer übernommen hat, hat folgende Mitarbeiter: K. F. Johansson (die indischen Religionen), K. W. Zetterstéen (Islam), welche beide unter den Übersetzern das meiste geleistet haben; ferner E. Folke (China), E. Heumann und E. Hedberg (die religiöse Literatur bei den modernen indischen Volkssprachen), alle drei Missionare; E. Andersson (ägyptische Religion), D. Myhrman (babylonisch-assyrische Religion), Sam Wide (griechische Religion), W. Lundström (römische Religion), O. von Friesen (altnordische Religion). Sämtliche Mitarbeiter, bis auf die drei Missionare, sind Lehrer (bzw. gewesene Lehrer) an der Universität Upsala.

Söderbloms „Urkunden“ sind auf drei Bände verteilt, die zusammen 1541 Seiten umfassen (Bertholets Lesebuch beträgt 401 Seiten, die jedoch von größerem Umfang sind, indem diese Seiten zu denen des Söderblom sich wie 3 : 2 verhalten). 681 Seiten sind bei Söderblom den indischen Religionen gewidmet (gegen Bertholets 253). Dieser Unterschied erklärt sich erstens daraus, daß Söderbloms Urkunden innerhalb derselben Religionen ein größeres Gebiet umfassen, und zweitens daraus, daß bei Söderblom die Texte, soweit es möglich war, in extenso mitgeteilt werden.

Bertholet, der kurz vor dem Erscheinen seines Lesebuchs durch einen Prospekt von dem etwa gleichzeitig erscheinenden

schwedischen Parallelwerk unterrichtet wurde, schreibt in seiner Einführung: „nachdem wir beide, ohne der eine vom andern zu wissen, den Plan, diesem Mangel durch eine eigene Ausgabe abzuhelpfen, in der Stille verfolgt und zu verwirklichen unternommen haben, steht zu hoffen, daß, wenn die Arbeit an zwei Punkten zugleich aufgenommen worden ist, das der Sache nur zugute kommen werde, indem jedes der beiden Werke das andere zu ergänzen berufen ist.“

Diese Hoffnung scheint, meines Erachtens, erfüllt zu sein, denn die beiden Werke ergänzen sich vorzüglich. Schade nur, daß Söderbloms Urkunden außerhalb Skandinaviens, seiner Sprache wegen, wenige Leser finden können.

III Mitteilungen und Hinweise

Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier

In der von G. R. S. Mead herausgegebenen Vierteljahrsschrift *The Quest*, die auch sonst manche für die Religionswissenschaft beachtenswerte Artikel bringt, veröffentlicht Vol. III, 1912, Nr. 2 und 3 Prof. J. Javakhishvili von der Universität St. Petersburg neue Untersuchungen zu der noch ungelösten Frage der altheidnischen Religion der Georgier. Er bespricht zunächst Volkssagen, in denen eigentümlicherweise der Prophet Elias als Hagel- und Wettergott, Jesus Christus als (böser) Demiurg¹ und Todesgott, St. Georg (Irag) aber als Schützer und Helfer der Menschen erscheint, ferner Überlieferungen, nach denen St. Georg für mächtiger als Elias, ja mächtiger als Gott (gerbeṭ, germeṭ) gehalten wird; im zweiten Teil versucht er dann nachzuweisen, daß im georgischen Volksglauben St. Georg einfach an die Stelle des alten kleinasiatischen Mondgottes Mēn getreten ist. Der Beweis stützt sich darauf, daß die von Strabo XI p. 503 beschriebenen Riten² am Mondheiligtum bei Iberia in der Landschaft Albania an diesem heute Kakheti genannten Ort in der sogenannten „Weiß-Georgs“-Feier (15. August bei Vollmond) bis heute fortleben. Großes Gewicht legt der Autor endlich auf die in sieben-tägigen Perioden dem Georgsfest nachfolgenden Nachfeiern (stsori), die den Mondvierteln entsprechen, auf den nächtlichen Charakter aller erwähnten Feste, sowie darauf, daß die Georgsfeiern immer auf einen Montag (Mingrelisch Tuṭashkha, Svanetisch Dosh-Dul = Mond-Tag) fallen müssen.

Feldafing

Robert Eisler

¹ In gnostischen Systemen, deren Einfluß man hierin vermuten könnte, erscheint m. W. immer nur der Judengott als der böse Schöpfer und Beherrscher. Die nächste Analogie scheinen jene mandäische Schriften zu bieten, in denen der Mešīḥa als Betrüger abgelehnt wird.

² Ein κέρωλος des Gottes wurde mit h. Fesseln gebunden, ein Jahr reichlich gepflegt, dann mit einer h. Lanze durch einen seitlichen Herzstich getötet. Auf der Leiche des Opfers trampeln die Opferer zu kathartischen Zwecken mit den Füßen herum. Die Fesselung eines „St. Georgs Sklaven“, das Niederfallen am Kircheneingang, das Treten seines Körpers durch die Kirchenbesucher wird immer noch begangen.

Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik

In seinen Ausführungen über das Fischsymbol im Judentum und Christentum hat I. Scheftelowitz (in diesem Archiv XIV 16 Anm. 4) darauf hingewiesen, daß der Einsender dieser Mitteilung schon 1908 das neutestamentliche Bild vom Menschenfischer auf die messianische Stelle [Jerem.] 16, 6 zurückgeführt hat. Da Scheftelowitz, der unabhängig von mir zur gleichen Ansicht gelangt ist, a. a. O. auf diese wichtige Frage nicht näher eingeht, auch den maßgebenden Text nur beiläufig und nicht wörtlich zitiert, endlich auch weder meine Argumente im einzelnen wiedergibt, noch selbst die nötige Begründung versucht, seien zunächst die folgenden kurzen Auszüge aus dem dort angezogenen Vortrag¹ gestattet:

Seit es eine jüdische Diaspora gibt, gab und gibt es auch den Glauben an eine Beendigung dieser Diaspora in der verheißenen Endzeit, sei es in der Erwartung, daß die Heidenvölker die 'Verirrten' wider ihren Willen als 'Opfergaben' zum Altar Jahves hinbringen würden (Ps.-Isaiah 14, 2. 66, 20), sei es im Vertrauen darauf, daß Gott selbst den großen Heimtrieb der verlorenen Schafe Israels durch den Messias, durch Elias, dessen Vorläufer (Targ. Jonath. zu Deut. 30, 4) oder durch eine Engelschar vollbringen würde. Ein alter Zusatz zu Jeremiah (16, 15 ff.) spricht diese Erwartung in folgenden Worten aus: „ich will sie (sc. die Israeliten aus dem Nordland und aus all den Ländern) zurückbringen in ihr Land, das ich ihren Vätern verliehen habe. Fürwahr, ich will zahlreiche Fischer entbieten — ist der Spruch Jahves —, die sollen sie herausfischen und danach will ich zahlreiche Jäger entbieten, die sollen sie erjagen auf jeglichem Berge, auf jeglichem Hügel und in den Felsenklüften“. Dieses im Alten Testament auch sonst nicht unbekanntes Gleichnis vom Menschenfischen² — in der außerchristlichen Literatur ausnahmslos als metaphorische Bezeichnung gewaltsamer Wegschleppung des Opfers gegen seinen Willen gebraucht³ —

¹ Ausführlichere Darlegungen findet man einstweilen in einer Reihe von Aufsätzen in der englischen Vierteljahrsschrift „The Quest“, von 1910—1912, dann in meinem demnächst (1913) bei Watkins, London, erscheinenden Buch „Orpheus — the Fisher and the Messianic Fish Symbolism of Primitive Christianity“.

² Amos 4, 2: „Der Herr Jahve hat . . . geschworen: fürwahr es sollen Tage über euch kommen, da wird man euch selbst an Angeln und euern Nachwuchs an Fischhaken emporziehen“. Habakkuk 1, 14 f: „Du liebest die Menschen werden wie die Fische im Meer . . . sie alle zog er (der Assyrer) mit der Angel empor, zertrümmte sie fort in seinem Garn und raffte sie in sein Netz.“

³ In der babylonischen Beschwörungsliteratur werden häufig böse Geister, Hexen und Zauberer beschuldigt, Menschen in ihrem „Netz“ zu fangen. Ebenso aber gebrauchen die Götter als mächtige Waffe ein menschenfangendes, weltweites Netz, das hier und da allegorisch auf den allmächtigen Logos (amātu) gedeutet wird (vgl. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass.

taucht schon in den ältesten keilinschriftlichen Denkmälern auf: auf der sogenannten Geierstele ist Eannatu dargestellt, wie er seine Feinde in einem ungeheuren Netz einfängt¹, König Sargon rühmt sich inschriftlich die ionischen Piraten wie Fische im Netz gefangen und Tyrus wieder Ruhe gegeben zu haben², und Cyrus hat nach Herodot I 141 dieselben kleinasiatischen Griechen wiederum mit Fischen verglichen, die sich machtlos in seinem Netz abzappeln, weil sie es verschmäht hätten, rechtzeitig nach seiner Pfeife zu tanzen: damit wird die rücksichtslose, ganze Völker hin und her verschleppende Politik der altorientalischen Weltmonarchien, auf die auch jene prophetischen Verfasser von Jeremiah 16, 16, Isaiah 14, 2. 66, 20 ihre Erwartung einer gewaltsamen Beendigung der z. T. willkürlichen Diaspora ihres Volkes gesetzt haben, mit einem treffenden Gleichnis gekennzeichnet.

Den Sinn, den der Leser des Neuen Testaments jener Allegorie unterlegt, hat sie erst dadurch gewonnen, daß der nazarenische Messias, als er, vom Bewußtsein seiner Sendung erfüllt, mit der Frohbotschaft von der Nähe der Gottesherrschaft auftrat, ohne Zweifel in bewußter

II 49f. und I 496f.; I 433—35, 461; II 15 und öfter). Genau derselbe Sprachgebrauch ist im AT. zu belegen. Vgl. Micha 7, 2: „Redliche gibt es nicht mehr unter den Menschen . . . einer stellt dem anderen mit dem Netz nach“ und Ps. 35, 7f.: „ohne Ursache haben (meine Verfolger) mir heimlich ihr Netz gelegt . . . möge sein Netz, das er heimlich gelegt, ihn selbst fangen.“ Hosea 7, 12 sagt Jahve über das abtrünnige Ephraim: „ich breite mein Fangnetz über sie aus“, ebenso Ezechiel 17, 20: „ich werde mein Netz über ihn (scil. den König von Babel) werfen, daß er sich in meinem Garn fangen soll.“ Im 51. Kap. des ägyptischen Totenbuchs ist ein großes Netz in der Unterwelt beschrieben, in dessen Maschen sich zu fangen die Toten sehr fürchten. Ebenso vergleicht Platon bekanntlich die menschenfischende Tätigkeit des „Sophisten“ (im gleichnamigen Dialog p. 219—221) mit der des Sklavenhändlers und Tyrannen und Lucian hat in dem hübschen Gespräch „der Fischer“ wieder launig die menschenfischenden Philosophen geschildert, wie sie sich, ihrerseits durch Gold und eine „Feige“ geködert, an der Angel fangen lassen. Der „wilde Jäger“ des deutschen Volksglaubens schwingt ein gefürchtetes menschenfangendes Todesnetz (Eisel, Sagenbuch d. Voigtlandes S. 127 ff. Nr. 314 ff.; schwedische Parallelen bei Wolf, Beiträge I 175); vgl. dazu die *black fisher working at his tricks* bei Campbell *West Highland Tales* vol. II Nr. 58 p. 15, und „denjenige von dem bösen Netz“, der in dem Zeitschr. Assy. XXIV p. 66 edierten abyssinischen Zaubertext „Netz des Salomon“ angerufen wird. Kurz ich kenne keine außerchristliche oder vorchristliche Stelle, wo das Bild vom Menschenfischen nicht *in malam partem* zu verstehen ist, und selbst bei christlichen Autoren (Cyprian epist. VII p. 17; Acta S. Maximini AASS 11. I p. 92A) wird Seelenfischer manchmal der Teufel genannt.

¹ Vgl. L. Heuzey et F. Thureau-Dangin *La Restitution matérielle de la stèle des vautours*, Paris 1909, pl. I. Cf. p. 51: „sur les gens d'Oumma, moi Eannatum le grand filet d'Enlil j'ai jeté“ usw.

² Cun. Inscr. West. Asia I pl. 36 l. 21; cf. L. W. King *Sennacherib and the Jonians*, Journal Hell. Stud. XXX, 1910, p. 327 ff.

Anknüpfung an Jeremiah 16, 16 seine erste 'Reichspredigt' an die Fischer am Strand des Sees von Galiläa hielt: mit einem weltumfassenden Fischzug verglich er das Herannahen der Endzeit (Matth. 13, 47): Engel des Herrn — eben die von Ps.-Jeremiah verheißenen 'Fischer' — ziehen ein ungeheures Schleppnetz über die Erde, das alle 'Versprengten' sammelt und zum Ort des Gerichtes ins h. Land schleift. Dort werden dann die Heilsgenossen, die guten — genauer 'reinen' — Fische von den schlechten (unreinen) gesondert. Die sogenannte Berufung der ersten Apostel zu 'Menschenfischern' muß in der Urüberlieferung aufs engste mit diesem Gleichnis verknüpft gewesen sein. Jedenfalls wäre der Ruf 'folget mir nach, so will ich euch zu Menschenfischern machen' den Angeredeten ohne einen ausdrücklichen Hinweis auf die messianische Prophezeiung Jerem. 16, 16 ganz unverständlich bzw. nur in dem nächstliegenden übeln Sinn deubar gewesen.¹ Um einen Augenblick von allen Voraussetzungen absehen zu können, die der moderne Leser des Neuen Testaments an den Ausdruck 'Menschenfischer' heranbringt, nehme man an, der Prediger hätte, an die gleiche Stelle anknüpfend, aber wieder ohne sie zu zitieren, zu Jägern gesagt: ich will euch zu Menschenjägern machen! Ohne vorbereitende und erläuternde Ableitung aus der Schrift hätten doch wohl beide Aufforderungen zum Ergreifen des Berufes des Menschenfischers und Menschenjägers von ahnungslosen Zuhörern nur als Einladung zum Eintritt in eine Räuber-, Sklavenhändler- oder allenfalls Hexenmeisterbande mißverstanden werden können. Die Annahme, daß sich Jesus in der Predigt, deren Bruchstücke in Matth. 13, 47 und 4, 18f. (Mark. 1, 16f.) erhalten sind, ausdrücklich auf Jerem. 16, 16 berufen hat — genau wie er in Lukas 4, 17f. an Isaiiah 61, 1f. anknüpft —, wird sich daher nicht umgehen lassen. Hat Matth. 13, 47 wirklich mit der Apostelberufung einst eine Einheit gebildet, so stellte sich diese Rede als genaues Gegenstück zum Erntegleichnis dar: Jesus schickt Schnitter, menschliche Erntearbeiter, in die reifen Felder; aber da die Ernte groß und der Arbeiter wenige sind, muß man den Herrn bitten, seine Schnitter — Engel und himmlische Heerscharen — in die Ernte zu schicken: ebenso sendet er Fischer aus, die die Engel (Matth. 17, 24) nach den Versprengten auswerfen und sie mit Berufung auf das anbrechende Gottesreich zur Rückkehr in das gelobte Land auffordern sollen; gewiß geht das verheißene Fischerwerk über ihre Kraft, aber mit dem Kommen des Reichs wird das ungeheure Schleppnetz der Engel selbst die übermenschliche Arbeit zu Ende bringen.

¹ Das hat Doelger IXΘΥΣ S. 3 übersehen, wenn er das Logion Marc. 1, 16, Matth. 4, 19 „ich will euch zu Menschenfischern machen“ für ein besonders leicht oder gar unmittelbar verständliches Sinnbild hält.

Die notwendige Ergänzung zu diesem messianischen Fischergleichnis, dessen Erklärung ich als erster in jenem Vortrag vor dem 3. Religionshistorikerkongreß in Oxford (1908) und in den oben angeführten Arbeiten gegeben zu haben glaube, bildet, wie wir jetzt durch Scheftelowitz übersehen, die rabbinische, zur Zeit Jesus schon nachweisbare Gepflogenheit, die gläubigen Israeliten 'Fische' im Wasser der göttlichen Lehre zu nennen. Die christliche Kirche, die sich als „neues“ und „wahres Israel“ fühlte, hat diese metaphorische Bezeichnung der Frommen bloß übernommen.

Das Grundproblem der altchristlichen Fischsymbolik aber, warum der Heiland selbst als großer 'Fisch' und Urvorbild der gläubigen 'Fisch'gemeinde bezeichnet wird, läßt sich befriedigend weder von der Fischersymbolik in der oben erörterten Predigt noch von der Bezeichnung der Gläubigen (Juden oder Christen) als 'Fische' her verstehen. In der Tat wird der Leser bei Scheftelowitz' § 4 ebensowenig wie in Doelgers *IXΘΥΣ* Kap. I 98 das Gefühl je ganz los werden können, daß hier eine Lücke in der Gedankenentwicklung mehr übersprungen als wirklich überbrückt wird. Des Rätsels Lösung ist mir vielmehr erst durch einen bedeutsamen Fund von Adalbert Merx erschlossen worden, dessen Tragweite für sein Thema Doelger freilich nicht ahnen konnte. In seiner letzten Arbeit¹ hat nämlich jener zu früh verstorbene Gelehrte den Nachweis geliefert, daß die Samaritaner, bei denen sich so viel altisraelitisches Glaubensgut erhalten hat, der Überzeugung leben, der Messias werde eine Reincarnation (Ta'eb = der Wiederkehrende, redivivus) des alttestamentlichen Josua sein. Diese eigentümliche Erwartung läßt sich — was Merx nicht ganz klar erkannt zu haben scheint — als uralt und vorchristlich erweisen; auf sie baute jener Schwärmer Theudas, von dem Josephus (*Ant.* XX 5, 1) und die Apostelakten (5, 36) zu erzählen wissen, seinen Plan, sich durch die Wiederholung des Josuahunders vom trocken durchschrittenen Jordan dem Volk als Messias zu erweisen; von diesem Josuah redivivus schwärmt der durch Einschlebung von Vers 257² christianisierte jüdische Sibyllenspruch (V 256, 258f.). „Einer aber wird wiederum sein von Himmel her, ein erlesener Mann, der Hebräer bester, der (einst) die Sonne stillstehen ließ, redend mit schönem Wort und mit reinen Lippen“; nur um dieser Erwartung willen hat sich endlich so früh in der morgenländischen Kirche die Sage gebildet, bei der Jordantaufe Jesu sei der Fluß vor dem Heiland ebenso zurückgewichen und

¹ Der Messias Ta'eb der Samaritaner (ZATW 1909, Beiheft).

² „Der seine Hände ausbreitete auf dem fruchtbaren Holz“ kann nur auf den Gekreuzigten gehen; es unterbricht den Zusammenhang von 256 und 258 in sinnloser Weise, denn wo steht in Exod. 17, 12 — worauf die Kommentare immer verweisen — oder sonstwo im AT irgend etwas davon, daß Josuah Mosis Hände auf irgend einem Holz ausgebreitet hätte?

hoch aufschwellend stillgestanden wie einst nach Jos. 3, 13; 16 vor dem alttestamentlichen Mosesjünger.¹ Diese Erwartung von dem neuen Josuah, der die Israeliten ins Gottesreich 'durch Wasser' hinüberführen würde, so wie Josuah durch den Jordan hindurch sie ins 'gelobte Land' geleitet hatte, empfieng eine ganz besondere Färbung durch den mythischen Vatersnamen jenes Josuah, der wohl ursprünglich ein Doppelgänger des 'aus dem Wasser gezogenen' ebenfalls flutspaltenden Heros Moses war: „nur ein Mann, der bēn Nūn (Fischsohn) hieß, konnte die Juden durch den Fluß ins Land der Verheißung führen“, lehren die Rabbinen (Bereschit rabba § 97, Scheffelowitz in diesem Archiv XIV S. 4). Also mußte wohl auch der Josuah oder Jesus der Endzeit wiederum ein bēn Nūn sein. Hierzu muß man aber wissen, daß den Juden die Tiernamen in der Regel als Gattungsbezeichnung gelten, weshalb ein einzelner Ochse 'bēn bākār' (Rindersohn), ein Schaf 'bēn zōn' (Sohn vom Kleinvieh) usw. genannt wird. Sinngemäß ist dann 'bēn Nūn' nicht mit 'Fischessohn', sondern schlechtweg mit 'Fisch' zu übersetzen. Schon unter den Juden, die über die Ankunft des Messias und dessen Namen spekulierten, muß es also eine Meinung gegeben haben, er werde den — im Volk sehr gebräuchlichen — Namen Josuah, im Septuaginta-Griechisch Ἰησοῦς führen und in irgendeinem Sinn ein 'bēn Nūn', ein 'Fisch' sein. Nur so erklärt sich die von Scheffelowitz (in diesem Archiv XIV S. 41 ff) als sehr alt erwiesene astrologische Vorstellung, der Messias werde unter einem Stern im Tierkreisbild der Fische geboren werden, nur so die auch durch die babylonischen Oannesmythen gefärbte Behauptung im 4. Buch Esra, der Messias werde 'aus dem Herzen des Meeres aufsteigen' u. a. m. So wie nun die älteste Christenheit die Spekulationen

¹ H. Usener, Sintfluthsagen S. 236 f. hat sich zuerst — freilich zunächst erfolglos — um eine Erklärung für die eigentümliche Darstellung des hochaufgetürmten Jordanwassers in den altchristlichen Abbildungen der Taufe Christi bemüht. Nicht so sehr die beiden von Usener herangezogenen Hymnen des Syrer Ephrem in denen das Schäumen des Jordanwassers bei der Taufe Jesu erwähnt wird, oder gar die daran geknüpften mythologischen Betrachtungen bieten den gesuchten Schlüssel zum Verständnis dieses Zuges, als vielmehr die Beschreibung der schon im Onomastikon des Eusebios und Hieronymus erwähnten jährlichen Tauffeier im Jordan am Epiphanie'este im Itinerarium des Antoninus S 11 (Geyer, Itin. Hierosol. CSEL XXXIX p 166 sqq.). Aus dieser Beschreibung geht nämlich hervor, daß der Jordan an der traditionellen Taufstelle im Lauf eines alljährlich aufgeführten δρόμειον — beste! end aus der Taufe eines mitten in den Fluß gestellten Kreuzes — durch ein besonderes Stauwerk in eben jenem Augenblick zurückgestaut wurde, wo der ins Wasser hinabsteigende Priester das Wasser segnet. Ohne Zweifel galt diese künstliche Stauung des Jordan als Gedenkleier jenes wunderbaren, mauerartigen Stillstandes des Flusses bei der Jordantaufe Christi, wie er sich auf den altchristlichen Bildwerken nach Useners richtiger Beobachtung dargestellt findet.

über den Zahlenwert des messianischen „Namens, der über allen Namen ist“ (Phil. 2, 9), nämlich $I\dot{H}\Sigma OY\Sigma = 888^1$ herübergewonnen hat — die auf die alexandrinischen Bibelübersetzer zurückgehen müssen, da diese unregelmäßige und willkürliche griechische Transliteration von Josuah offenbar den Zweck verfolgt, etwas von der Zahlenmystik des plenissime geschriebenen Namens Jēhōshuah ben Nūn = 555² auch in den hellenistischen Bibeltext hinüberzuretten —, ebenso muß die Kirche in ihrem jahrzehntelangen Bemühen, die Messianität ihres geschichtlichen Stifters den Juden aus der Schrift zu beweisen, auch auf den jüdischen Glauben Rücksicht genommen haben, wonach der Messias sowohl „Josuah“, griechisch $I\dot{H}\Sigma OY\Sigma$, als ‘ben Nūn’ heißen müsse. Um nun diesen Nachweis führen zu können, nahm die Kirche Zuflucht zu einem typisch jüdischen bzw. orientalischen Auslegungsmittel, nämlich der akrostichischen Wortzerlegung.³ Wie der berühmte Beinamen

¹ Marcion bei Irenäus II 24; Hippolyt. VI 50; von E. Vischer ZNTW. 1903, S. 71 als „wunderbarer Zufall“ (!) bezeichnet; vgl. dagegen H. Usener, Relig. gesch. Unters. S. 9 Anm. 23, 24.

² $\aleph = 10, \beth = 5, \gamma = 6, \delta = 300, \epsilon = 6, \zeta = 70, \eta = 2, \theta = 50, \iota = 6, \kappa = 50$: $\aleph\iota\theta\gamma\delta\zeta\eta\kappa = 555$. Wer sich systematisch mit den oft seltsamen griechischen Transkriptionen der jüdischen Eigennamen in der LXX beschäftigt, wird auf eine Reihe von Seltsamkeiten stoßen, die sich nur dadurch erklären, daß der betreffende alexandrinische Übersetzer zahlenmystische Symbole in die Namen hineinzuspielen versuchte. So findet sich z. B. für hebr. בן נון neben dem regulären Μωσῆς in den Mes. der LXX und des NT ständig die Uniform ΜΩΥΣΗΣ , die bezeichnenderweise in dem nun durch Artemidors Onirocr. (II 70 p. 164 Z. 22—p. 165 Z. 4, cf. p. 166 Z. 11—13 ed. Hercher) bezeugten isopsephischen System $\text{κατὰ τὴν θείων τῶν στοιχείων}$ ($A = 1, B = 2 \dots K = 10, A = 11, M = 12 \dots \Omega = 24$) denselben hochberühmten Psephos 99 ergibt, wie ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ . Ein anderes Beispiel: seit P. de Lagarde zerbricht man sich den Kopf, wozu aram. mešihah im griechischen ΜΕΣΣΙΑΣ mit Doppel-Sigma transkribiert wird. Einfach weil nach der gleichen Rechenmethode $\text{ΜΕΣΣΙΑΣ} = 81 = 3 \times 3 \times 3 \times 3$ ist usf. Endlich möchte ich den Leser, den auch Dessaus gründliche Untersuchungen im „Hermes“ (1910, 347) noch nicht genügend darüber aufgeklärt haben, warum der Jude Shaul von Tarsos nach seiner Bekehrung zum Glauben an den Gesalbten des Herrn den Namen $\text{ΠΑΥΛΟΣ} = 16 + 1 + 20 + 11 + 15 + 18 = 81$ angenommen hat, auf die Isopsephie dieses im buchstäblichsten Sinne „christianisierten“ Namens mit ΜΕΣΣΙΑΣ aufmerksam machen. Auf die nabeliegende Frage, ob denn das nur bei Artemidor beschriebene System nicht etwa eine ausschließlich auf die Traumdeuterkreise beschränkte Grille gewesen sei, kann ich einstweilen — ich komme anderswo auf die Sache zurück — nur mit Bouché-Leclercq *hist. de la divin.* I 317 (bei Besprechung der „songes arithmomantiques“ antworten, daß die Traumdeuter ohne Zweifel diese Methode ohne Skrupel von den Zahlenmystikern entlehnt und nicht etwa erfunden haben

³ Es ist zu wenig bekannt, daß die älteste Akrostichis, die wir besitzen, ein Hymnus Nebukadnezars II auf den Namen des Gottes Nebo ist (ed. Strong PSBA XX 154—162, vgl. Jastrow, Relig. Bab. u. Ass. I 510 Anm. 2—4). Der mystische Kunstgriff, ein Wort im Text dadurch kunst-

„Makabi“ des großen Hasmonäers Judah — ursprünglich wohl sein Wahlspruch — eine akrostichische Kürzung des Bekenntnisses ‘Mij-Kāmōkāh Bā’elim Jahveh’, ‘wer unter den Göttern ist wie Du, Jahve’ (ähnliche Namensbekenntnisse sind Mikajah und Mikael „wer ist wie Jah?“ „Wer ist wie Gott?“) im Mirjamlied (Exod. 15, 11) darstellt, oder doch als solche gedeutet wurde, so zerlegte man das griechische Wort *IXΘΥΣ* — nachträglich, wie auch Doelger zugibt — in die Anfangsbuchstaben der Worte *Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ*, um damit wenigstens den hellenistischen Juden beweisen zu können, jener Jesus ist der verheißene Josuah, ist der verheißene Ben Nūn, der „Fisch“ oder *IXΘΥΣ*; er ist Jesus, der Gesalbte Sohn Gottes, der Erlöser.

Feldafing

Robert Eisler

Zu Archiv XIV 302. In Deubners Mitteilung über modernen Totenkult fällt besonders die Verwendung einer Photographie auf. Derselbe, im dumpfen Milieu atavistischer Bräuche besonders kraß anachronistisch wirkende Zug tritt uns in einer Zeitungsnachricht der Neuen Freien Presse Nr. 16794 von 1910 S. 16 Sp. 3 entgegen, wo ein Zeuge, Redakteur einer polnischen galizischen Zeitung, erklärte, er habe seiner Frau ‘als Zeichen der Versöhnung seine Photographie mit ein paar Zeilen, daß er ihr verzeihe, in den Sarg gelegt’.

Feldafing

Robert Eisler

Zu ‘Mutter Erde’

Albrecht Dieterich hat S. 41 des Buches ‘Mutter Erde’ ein Gedicht von Simon Dach (Gedichte des Königsb. Dichterkreises, herausgeg. v. L. H. Fischer I S. 19f. in den „Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. u. XVII. Jahrh.“) angeführt und mit dem Aeschylusfragment 44 N² bzw. Lucrez II 991 ff. in Beziehung gesetzt. Die Verse sind indes wohl eher zu Vergil Georg. II 324 — 328 zu stellen:

Vere tument terrae et genitalia semina poscunt;
 tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether
 coniugis in gremium laetae descendit et omnis
 magnus alit magno commixtus corpore fetus.
 avia tum resonant avibus virgulta canoris etc.

Diese Vergilschen Verse scheinen ihrerseits wiederum von der oben erwähnten Aeschylusstelle inspiriert.

voll zu erklären, daß man seine Buchstaben als Anlaute selbständiger Worte deutet, gilt den Rabbinen als eine der vielen legitimen Methoden der Schriftauslegung. Umgekehrt erinnere ich an die bei den Juden so gebräuchlichen, ähnlich wie die modernen Kompendien Hapag, Delag usw. gebildeten Namens Kürzungen bekannter Rabbinen (z. B. Rambam = Rabbi Moses ben Maimon u. a. m.).

Ferner ein Wort bezüglich der Lage der Leichen in den Gräbern. Ich hatte bereits seit langem Dieterichs Meinung⁷ geteilt (ebenda S. 28 Anm.), daß bei der Hockerstellung, in der die Leichen vielfach vorgefunden werden, der Glaube an die Mutter Erde im Spiele sei. Der Mensch wird der Mutter Erde in derselben Lage zurückgegeben, die er vor der Geburt im Körper seiner leiblichen Mutter eingenommen hat. Eine auffallende Bestätigung fand ich vor kurzem in einem Zeitungsbericht über die Verbrennung des Königs Chulalongkorn von Siam. Die Wiener Tageszeitung „Die Zeit“ vom 23. April 1911 reproduziert einen Bericht des „Echo de Paris“ über diese Begräbnisfeier, in dem es heißt: Nachdem Chulalongkorn gestorben war, wurde sein Leichnam einbalsamiert und in die Lage eines Kindes vor der Geburt gebracht. Dann wurde die Leiche verbrannt. Der Unterschied zwischen Begraben und Verbrennen ist hier unwesentlich gegenüber der ausgesprochenen Identifikation der Hockerstellung mit der Lage des Kindes im Mutterleibe, eine Identifikation, wie sie wohl nicht erst der Berichterstatter erdacht haben dürfte.

Wien

E. Lorenz

Das Fischsymbol

Zu dem Aufsätze von I. Scheffelowitz über das Fischsymbol im Judentum und Christentum (Archiv XIV S. 330) mache ich auf eine hiezulande (vielleicht auch anderswo) heimische Sitte aufmerksam, daß nämlich zur Weihnachtszeit Fische aus braunem Lebkuchenteig, etwa 4 cm lang, in den Handel kommen und nicht nur auf den Weihnachtsbaum gehängt werden, sondern auch als Teegebäck Verwendung finden, was zu anderen Zeiten nicht der Fall ist.

Wien

E. Lorenz

Berichtigung

In diesem Archiv XV 514 Z. 18 ist Karl Johannes Neumann statt Paul Joh. N. zu lesen.

Straßburg i. E.

R. Holtzmann

Parallelen zu arabischen Bräuchen

1. Vor der Schlacht bei Bedr warf Muhammed eine Handvoll Kies nach der Richtung der Gegner mit den Worten: „Mögen die Gesichter häßlich werden!“; das entschied seinen Sieg. Bei den Dschagga am Kilimandscharo wirft nach Archiv 14, 209 ein Weib aus der Entfernung ein Zaubermittel auf einen, den sie ins Auge faßt, dann bekommt er Kopfweh und Fieber. — Wenn nun im Äthiopischen *ragama*, eigentlich, wie die verwandten Sprachen zeigen, „werfen“, „verfluchen“

bedeutet, so geht das gewiß auch auf ein einst wirklich ausgeführtes „Werfen“ zurück. Und so erklärte es sich, daß in den semitischen Sprachen allerlei Verben, die „werfen“ bedeuten, für „schimpfen“, „lästern“, „verleumdern“ gebraucht werden.¹ Das sind nur Abschwächungen des ursprünglichen (zauberischen) Verfluchens; vgl. Goldziher, Abhandl. zur arab. Philol. 55.

2. Längst hat man die Beschneidung mit dem Antritt der Mannbarkeit zusammengebracht und auf die enge Verbindung des arabischen *chatana* „beschneiden“ mit dem gemeinsemitischen *chatan* „Bräutigam“ hingewiesen, wobei namentlich noch das hebräische *hathan damim* „Blutbräutigam“ für den Beschnittenen, Exod. 4, 25 f. in Betracht kam. Vgl. z. B. Gesenius, Thes. s. v.; Wellhausen, Proleg. 2, 360 Anm. So tritt nach Archiv 14, 164 bei den Dschagga der junge Mann durch die Beschneidung in die Zahl der Heiratsfähigen ein. Der jüngere Bruder darf nicht vor dem älteren beschnitten werden oder heiraten.

3. Der Prophet Ezechiel (21, 26) läßt den König von Babel das Pfeilorakel befragen. Hieronymus gebraucht dafür den Ausdruck *βελουαντιλα*.² Ob etwa Keilinschriften noch weitere Beispiele dieses Verfahrens ergeben, weiß ich nicht. Zimmern zu der Stelle (Keilschr. u. d. A. T.³ 605) hat allerdings nichts.

Ich möchte glauben, daß die Erzählung 1 Sam. 20, 20—23 in ihrer ursprünglichen Gestalt auch hierher gehörte; der ganze Abschnitt ist jetzt sehr verwirrt.

Bei den alten Arabern finden wir ein Orakel mit Pfeilschäften. Ursprünglich handelte es sich da gewiß auch um das Abschießen von Pfeilen. Als man solche aber nicht wirklich mehr abschob, sondern sie als Lose zog, mußten natürlich Befiederung und Spitze wegfallen. Von drei Pfeilschäften (*azlām*)³ entschied der gezogene, ob ein Unternehmen geschehen solle oder nicht. So die Überlieferung, deren Genauigkeit über das Einzelne allerdings nicht ganz sicher steht. Denn die muslimischen Gelehrten kannten die Anwendung der *azlām* selbst nicht mehr, da der Korān sie verboten hatte (Sūra 5, 4 und 5, 92), zweifellos wegen ihres Zusammenhangs mit der heidnischen Religion. Außer an diesen Korānstellen finden wir die *azlām* noch erwähnt bei einem heidnischen und bei einem frühmuslimischen Dichter, welcher letztere dabei aber wohl nur ein heidnisches Vorbild kopierte.⁴

¹ S. meine Neuen Beitr. zur sem. Sprachwiss. 47.

² Auf ihn bin ich durch Stephanus s. v. hingewiesen worden.

³ Daß es nicht zwei waren, wie einige angeben, erhellt aus der Pluralform; für zwei müßte der Dual stehen.

⁴ Tarafa 19, 14. Huṭaia 11, 16. Bloß als Bild der Schlankheit kommt der Sing. *zulām* (oder *zalam*) „Pfeilschaft“ noch vor Hudh. 148 Einleitung und Ham. 173 v. H. (beide Verse auch sonst öfter zitiert).

Beliebt war bei den alten Arabern die ganz zum Spiel gewordene Verlosung der einzelnen Stücke von Schlachttieren, die ein freigebiger und auf sein Ansehen bedachter Mann stiftete. Die aus einem Sack gehalten, verschieden bezeichneten und verschiedenwertigen Pfeilschäfte führten den gewöhnlichen Namen *qidh*; das Spiel, über dessen Einzelheiten uns allerlei, nicht immer Klares, berichtet wird, hieß *maisir*. Der Korān spricht 2, 216 die Mißbilligung desselben wie des Weins aus und verbietet es 5, 92f. wie diesen schlechthin. Dies Verbot geschah wohl kaum wegen des Ursprungs aus heidnischer Mantik, die hier nicht mehr zutage lag wie bei den *azlām*, sondern um der Prahltsucht und Verschwendung zu steuern, die damit verbunden war. Beachte, daß das *maisir* an allen drei Stellen eben unmittelbar neben dem Weine genannt wird. — Wie tief aber bei den Arabern die Vorstellung ging, daß der Pfeil das von der Gottheit bestimmte Los sei, zeigt sich darin, daß das gewöhnliche Wort für den Pfeil *sahm* auch „Anteil“ bezeichnet und daß *hizat* und mehrere Nebenformen, die ursprünglich „Pfeil“ bedeuteten, diese Bedeutung aber im Arabischen ganz verloren haben, nur noch für „Anteil, Glück“ usw. gebraucht werden.

Wenn nun nach Archiv 14, 215 bei dem nordamerikanischen Indianerstamm der Zuni die Würfelstöcke, womit sie spielen, Pfeilschäfte sind, so haben wir dort wohl etwas Ähnliches wie das arabische *maisir*, und ich möchte annehmen, daß der Ursprung bei beiden Völkern derselbe war, so weit entfernt ihre Länder auch voneinander sind.

Kundige Ethnologen sind vielleicht in der Lage, noch weitere Parallelen zu solcher Anwendung von Pfeilen und Pfeilschäften zu liefern.

Straßburg i. E.

Th. Nöldeke

Über die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen

In seinem guten Büchlein über die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen hat Otto Berthold¹ den Beweis zu bringen gesucht, daß die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen ziemlich späten Ursprungs ist, daß sie im Heraklesmythos sekundär eingefügt ist, und sogar daß sie höchstwahrscheinlich Pindar unbekannt war. Aber Berthold hätte in dem betreffenden Kapitel auch die Stelle Pindars I. VI 44ff. behandeln müssen, die er sich für die Sage von der Unverwundbarkeit des Aias verspart hat.² Herakles sucht nach Pindar den Telamon auf, um ihn zu bitten, an dem Zuge gegen Troia teilzunehmen. Telamon gibt ihm, dem mit dem Löwenfell Bekleideten (*τὸν μὲν ἐν ἡνῶ λέοντος στάντα*, Vs. 37), einen Becher, damit er die rituelle Libation ausführen kann, und Herakles, die Hände gegen den Himmel emporhebend, richtet nun ein Gebet an Zeus

¹ Religionsgesch. Vers. und Vorarb. XI 1, S. 2ff.

² S. 11ff.

(42): εἴ ποτ' ἐμᾶν, ὃ Ζεῦ πάτερ, | θυμῷ θέλων ἄρᾶν ἄκουσας, | νῦν σε, νῦν εὐχαίς ὑπὸ θεοπεσίαις | (45) λίσσομαι παῖδα θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας | ἀνδρὶ τῷδε ξεῖνον ἄμὸν μοιριδίον τελέσαι, | τὸν μὲν ἄρρηκτον φνάν, ὥσπερ τότε δέγμα με νῦν περιπλανᾶται | θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλιον κτεῖνᾶ ποτ' ἐν Νεμέᾳ, | θυμὸς δ' ἐπέσθω.

Man kann nicht sagen, daß dieser Text zu klar sei, besonders in Vs. 45 f., wo übrigens jede Schwierigkeit aufgehoben wird, wenn man *παῖδα θρασὺν* als Subjekt und *ξεῖνον ἄμὸν* als Objekt zu *τελέσαι μοιριδίον* auffaßt: 'Ich bitte dich, daß ein Sohn, der diesem Manne von Eriboia geboren werde, unseren Gast glücklich mache', wodurch die wunderliche Interpretation des Scholiasten von selbst fällt.¹ Im folgenden muß Vs. 47 *τὸν μὲν ἄρρηκτον φνάν* (die Änderung von Christ *τάν* scheint ganz unnötig zu sein) auf das voraufgehende *παῖδα θρασὺν* bezogen werden. Nun folgt die Vergleichung: *τὸν μὲν ἄρρηκτον φνάν*, wie dieses Fell ist, das mich umgibt, des Tieres, welches ich als erste meiner Arbeiten erlegt habe'.

Die richtige Interpretation muß sich besonders auf Vs. 37 u. 47 stützen. Um mit der letzten Stelle anzufangen, sehe ich nicht, wie es möglich ist, Pindars Worte in dem Sinne zu nehmen, wie Berthold will: sie seien nur um 'der ganzen unverwüstlichen Natur des Telamoniers' willen da. *Φνά* ist seit Homer 'Wuchs, Gestalt, Leibesgestalt' und wird in diesem Sinne neben anderen Worten, die die Eigenschaften des Körpers bezeichnen, gebraucht. So lesen wir *οὐδέμας οὐδὲ φνὴν A 115, ε 212, η 210, εἶδος τε μέγεθος τε φνὴν B 58, ζ 152, φνὴν καὶ εἶδος X 370, ζ 16; vgl. θ 134 f. φνὴν γε μὲν οὐ κακός ἐστιν κτέ.* Oder aber es wird *φνὴ* einem anderen Worte entgegengestellt, das eine geistige Beschaffenheit oder Tätigkeit bedeutet: so *φνὴν . . καὶ μήδεα Γ 208, φνὴν . . νόημα Hes. opp. 129, sc. 88.* Keine andere ist die Bedeutung von *φνὴ* bei späteren Dichtern, besonders bei Pindar selbst, P. IV 235, sowie bei Euripides, El. 461.

Aber Pindar, könnte man sagen, gebraucht *φνά* auch in dem Sinne von *φύσις* (O. II 94, N. I 25, VII 54, I. VII 23). Ganz richtig, aber, wenn ich gut nachgesehen habe, nie mit einem solchen Beiwort wie *ἄρρηκτος* und, was noch wichtiger ist, bei einem solchen

¹ τὸ τελέσαι κατὰ κοινοῦ· τελέσαι τῷδε παῖδα, καὶ λίσσομαι σε τὸν ἐμὸν φίλον Τελαμῶνα εὐτυχῆ τελέσαι. Es scheint allerdings, daß der Scholiast etwa τῷ καὶ las oder lesen zu müssen glaubte, wie T. Mommsen schon bemerkte: aber die Interpretation ist mit vollem Rechte von Bergk verworfen. Ich fürchte aber, sie kommt von neuem zu Ehren, wenn man mit Schroeder ein Komma nach ἀνδρὶ τῷδε setzt: wahrscheinlich muß ja nach Schroeder, wenn man dem Zeitwort *τελέσαι* konsekutiven Wert nicht beilegen will (ὥστε τ), der Sinn etwa folgender sein; 'Ich bitte dich um einen Sohn für diesen Mann; mach', daß unser Gast glücklich wird', d. h. das Verbum ἀπὸ κοινοῦ wäre wohl *λίσσομαι*. Aber ich glaube, obige Interpretation wird doch besser sein, wenigstens ist sie viel einfacher.

Gleichnis, wie es der Dichter an unserer Stelle anwendet. Die ganze Umgebung dieses Wortes *φνά* beweist, daß es im althergebrachten Sinne aufzufassen ist. *Ἄρρηκτος* ist zuerst 'unzerreißbar' und dann auch 'unzerstörbar', und glücklicherweise sind wir in der Lage, diese Bedeutung zu kontrollieren, denn Herodot II 68, wo er von den Nilkrokodilen redet, gebraucht eben eine Wendung, die mit der pindarischen eine gewisse Ähnlichkeit bietet: *ἔχει δὲ* (sc. *ὁ κροκόδειλος*) *..δέγμα λεπιδωτὸν ἄρρηκτον ἐπὶ τοῦ νότου*. Vgl. auch Talos bei Ap. Rh. IV 1645 f. *τὸ μὲν ἄλλο δέμας καὶ γυῖα τέτυκτο χάλκεος ἢ δ' ἄρρηκτος*; besser würde der Dichter gesagt haben, wenn er 'ehern und darum ἄρρ.' geschrieben hätte.¹ Also 'das Kind sei unzerreißbar in seiner Gestalt', meint Herakles und fügt gleich hinzu: 'so wie dies Fell mich umgibt des Tieres, das ich als erstes erlegt habe'. Natürlich wäre es glatter, wenn Pindar *δέγμ' ὃ με νῦν περιπλανᾶται* geschrieben hätte. Aber solche Glätte von Pindar zu verlangen, wäre ebenso stilwidrig, als es leicht wäre, derartige Änderungen hier und dort in seinen Text hineinzutragen.

Also, wenn ich mich nicht irre, hat sich Pindar Herakles mit dem unverwundbaren Löwenfell gekleidet gedacht, während er zu Zeus betet, daß dem künftigen Telamonssprößling eine ebenso unzerreißbare Gestalt verliehen werden möge, und zwar mit großem Mute verbunden, wie er ihn besaß (dies wird nicht ausdrücklich gesagt, liegt aber in *θυμὸς δ' ἐπέσθω*): das fügt der Held gleich hinzu, um dem Aias eine zweite vorzügliche Eigenschaft zu wünschen.

Ich meine, hier ist die Sachlage so klar, daß es wirklich unnötig ist, noch weiter an dieser Stelle herumzudeuten. Pindar weiß, daß der nemeische Löwe ein unzerreißbares, d. h. doch auch ein unverwundbares, Fell hat. Dann muß aber die Unverwundbarkeit des Tieres in viel frühere Zeit gerückt werden als die ist, welche Berthold annimmt, nicht nur weil die Quelle, aus der Pindar die betreffende Nachricht geschöpft hat, älter als der Dichter sein muß, sondern auch, weil schon am Anfang des VI. Jahrhunderts Herakles mit dem Löwenfell angetan auf Vasengemälden erscheint. Ich weiß nicht, wie Berthold dazu kommt zu sagen, daß Herakles die Löwenhaut 'erst seit dem Ende des VI. Jahrhunderts trägt' (S. 14 f.): sicher ist, daß in allen Prometheusdarstellungen aus dem Anfang des VI. Jahrhunderts Herakles immer mit dem Löwenfell dargestellt wird², eine Erscheinung, die mit Wahrscheinlichkeit auf noch frühere Zeit hinweist.

¹ Vgl. Berthold, a. a. O. 43 f.

² Ich zitiere die folgende Vasengruppe, weil sie die ist, welche ich besser kenne; vgl. meine Zusammenstellung in *Studi e materiali di arch. e num.* III 1905 S. 203 ff., und besonders die Florentiner Amphora aus Tarquinii auf Taf. II. — Etwas vorsichtiger als Berthold, aber auch nicht ganz richtig, sprach sich Furtwängler aus, Roschers *Lex.* I 2139 s. v. Herakles.

Noch ein Wort über Vs. 37 des VI. isticischen Gedichtes. Pindar beschreibt den Herakles, der vor Telamon ἐν ῥινῶ λέοντος στάς tritt. Das schien den alten Erklärern unklar, wie die Scholien beweisen: sie behaupteten einerseits, daß Herakles auf einem Löwenfell gestanden hätte (ὁ Τελαμῶν ἐκέλευσε τῷ Ἡρακλεῖ ἐμβῆναι τῷ δέρματι καὶ εὔξασθαι, was aus den Eoeen entnommen sein sollte, fr. 140 Rz.), andererseits, daß der Held mit der Löwenhaut angetan vor Telamon erschienen wäre (τοῦτον ἐν ῥινῶ λέοντος ἰδὼν ὁ Τελαμῶν τὸν Ἡρακλέα ἄφνω ἐφροσῶτα ἐν τῇ δορᾷ κτέ., und ein anderer Scholiast schreibt gleich nachher: τοῦτον μὲν οὖν τὸν Ἡρακλέα σὺν τῇ τοῦ λέοντος δορᾷ στάντα ἐκέλευσεν ὁ Τελαμῶν σπονδῶν ἀπάρξασθαι καὶ θῦσαι τοῖς θεοῖς). Welche Deutung allein annehmbar ist, hat m. E. obige Beweisführung gezeigt. Wenn Herakles wünscht, daß der künftige Sohn des Telamon einen so unzerstörbaren Wuchs habe, wie das Fell ist, das ihn umgibt, muß der Held mit dem Löwenfelle auf den Schultern erschienen sein, was übrigens der sonstige Gebrauch der Präposition ἐν vollauf bestätigt. Vgl. Pind. O. IV 24 χαλκίοισι δ' ἐν ἔντεσι, Soph. Tr. 613 θυτήρα καινῶ καινὸν ἐν πεπλώματι, Herod. II 159 ἐν τῇ δὲ ἐσθῆτι ἔτυχε ταῦτα κατεργασάμενος u. a. m.

Wie steht es aber mit der Unverwundbarkeit des Aias? Wie bekannt, wird in der Hypothesis zu Sophokles' Aias gesagt, daß Pindar erzählt habe, Aias sei unverwundbar gewesen, weil ihn Herakles mit dem Löwenfelle bedeckt hätte (Pind. fr. 261 Chr.). Daß hier eine irrtümliche Folgerung aus der Stelle, von der wir ausgegangen sind, vorliegt, scheint mir schon lange bewiesen und von Berthold mit Recht betont (S. 13 f.), und so möchte ich auch dieses Fragment aus dem Pindarischen Gute entfernen. Wenn aber dann Pindar, wie es scheint und wie Berthold a. a. O. beweist, die Unverwundbarkeit des Aias nicht kennt, so beweist das nichts gegen unsere Auffassung der Stelle I. VI 42 ff. Denn erstens handelt es sich dort nicht um eine Gabe, die von Zeus an Aias in Wirklichkeit verliehen wurde, sondern nur um einen Wunsch, den Herakles ausspricht; und wenn er sagt, er möchte, Aias hätte ein so unzerstörbares Äußeres wie die Haut des nemeischen Löwen, so will dieses nicht auch sagen, daß er die unzerreißbare Haut wirklich bekommt¹; zweitens konnte Pindar doch sehr gut in einem Gedichte der einen Sagenversion, in einem oder in mehreren anderen einer verschiedenen folgen. Auch sind von seinen Gedichten zu viele verloren gegangen, als daß wir absolut richtige Schlüsse in dieser Beziehung folgern dürften, besonders da wir von der Vorliebe, mit der er gern die Sagen änderte oder Versionen

¹ Vs. 52 ἔσεται τοι παῖς, δὲν αἰτεῖς heißt nicht: 'Du wirst einen Sohn haben, wie du ihn verlangst', sondern: 'Du wirst den Sohn haben, den du dir wünschst'.

folgte, die von den allgemein angenommenen verschieden waren, doch gut unterrichtet sind. Sicher bleibt also, daß zu Pindars Zeiten die Haut des nemeischen Löwen schon als unzerreißbar, d. h. als unverwundbar, angesehen wurde.

Mailand

Nicola Terzaghi

Die hyperboreischen Jungfrauen

Die melische Vase, Conze, *Mel. Tongefäße* Tf. IV (das hier in Frage stehende Hauptbild auch sonst wiedergegeben, z. B. bei Farnell *Cults of the Greek States* IV. Tf. 21 a) hat noch keine befriedigende Deutung gefunden. Auf einem von zwei geflügelten Pferden gezogenen Wagen stehen Apollo bärtig, leierspielend, und hinter ihm zwei weibliche Gestalten. Man würde sie natürlich Artemis und Leto nennen, wenn nicht Artemis den Bogen in der einen Hand und mit der andern das Reh an den Hörnern packend dem Gespann entgegenträte. Es handelt sich also darum, welches die beiden Frauen auf dem Wagen sind. Ich glaube, es sind die sog. hyperboreischen Jungfrauen, die eigentlich paarweise (seltener zu dreien) auftretende Erntegöttinnen sind (vgl. meine *Griech. Feste* S. 207 ff.). Über ihre nahe Verbindung mit Apollo und Artemis auf Delos brauche ich hier kein Wort zu verlieren. Wie Herodot IV 33 bezeugt, sind sie gerade auf den Kykladen zu Hause; dazu paßt es vorzüglich, daß die sog. melischen Vasen von den Kykladen, vielleicht aus Delos selbst herkommen. Wenn meine a. a. O. ausgesprochene Vermutung richtig ist, daß unter den bei Plutarch de mus. p. 1136 A erwähnten Chariten ursprünglich jene hyperboreischen Jungfrauen zu verstehen sind, so hat das delische Kultbild Apolls sie auf der Hand getragen.

Lund

Martin P. Nilsson

Der Mythos von Antilochos

Für die Antilochosdarstellung auf der Schale des Oltos in Berlin (Katal. Nr. 2264; Wiener Vorlegebl. D. Tf. II) hat mein Schüler H. Sjövall eine Deutung gegeben, die mir befriedigender scheint als die bisher versuchten (Meldung von dem Tode des Patroklos oder Auszug zum Kampf), und da das Buch, worin diese Deutung veröffentlicht ist (*Skrifter tillägnade Pehr Eklund*, Lund 1911, S. 697 ff.), in wenigen Exemplaren gedruckt und schon vergriffen ist, benutze ich die Gelegenheit, darauf aufmerksam zu machen. Sjövall zieht die Erzählung bei Philostrat. Her. 3, 2 heran, nach der der junge bei der Ausfahrt nach Ilion daheim gelassene Antilochos sich ohne Vorwissen des Nestor im fünften Jahre des Krieges nach Troja begeben und zuerst an Achill gewandt haben soll, um durch seine Vermittlung den

befürchteten Zorn des Vaters über seine eigenmächtige Handlungsweise zu beschwichtigen; Nestor sei aber im Gegenteil über seinen kecken Sohn erfreut gewesen. Das Bild, das zu allen Personen Beschriften gibt, erklärt sich so ganz natürlich. Auf dem Wagen rechts stehen Phoinix als Wagenlenker und Antilochos, der eben im Begriffe ist abzusteigen, vor dem Gespann Achill, der mit Nestor den Handschlag austauscht, dazu in der Mitte Iris. Jene drei, die ich zuerst nannte, sind also zu Wagen angelangt; Achill als Vermittler hat zuerst allein Nestor aufgesucht; das Bild stellt den Augenblick dar, in dem er die durch den Handschlag bekräftigte väterliche Verzeihung für seinen Schützling erhält und dieser den Wagen verläßt, um zu seinem Vater zu eilen. Iris steht da als die typische Heroldin, die bei einem Bittgesuch nicht fehlen durfte. Philostratos hat bekanntlich vieles aus den Kyklikern genommen; durch unser Bild wird auch diese spät auftauchende Erzählung als aus alter Zeit stammend erwiesen, vielleicht stand auch sie bei den Kyklikern.

Lund

Martin P. Nilsson

Lustration des Heeres

Als ich *Griech. Feste* S. 404 f. die Lustration des makedonischen Heeres und des böotischen Volkes besprach, welche dadurch erfolgte, daß das Heer oder das Volk zwischen den blutenden Teilen eines in zwei Stücke zerschnittenen Hundes hindurchgeführt wurde, ist es mir entgangen, daß auch ein mythisches Beispiel diese Sitte als griechisch bezeugt. Bei Apollodor III 13,7 wird erzählt, daß Peleus, nachdem er mit den Dioskuren Iolkos erobert hatte, Astydameia tötete *καὶ διελὼν μεληδὼν διήγαγε δι' αὐτῆς τὸν στρατὸν εἰς τὴν πόλιν*. Daß das Lustrationsopfer hier ein Mensch ist, hat nichts Befremdliches, da Menschenopfer gerade in den Lustrationsriten noch in historischer Zeit vorkamen.

Lund

Martin P. Nilsson

Die Verjüngung Aisons

In den *Monum. ant.* 17 (1906) 119, Fig. 88 ist eine flüchtige, schwarzfigurige attische Vase aus Gela veröffentlicht, deren Darstellung als die Tötung des alten Pelias angesprochen wird. Es ist eine typische Peliadendarstellung: auf jeder Seite um einen großen auf drei Füßen stehenden Kessel, unter welchem ein mächtiges Feuer lodert, befindet sich eine Frauengestalt, die eine heftige Gebärde macht; aber über dem Kessel erhebt sich bis zu den Hüften eine kleine männliche Gestalt, die den linken Arm ausstreckt, den rechten vor die Brust legt; sie ist bei der Nachlässigkeit der Zeichnung schlecht ge-

raten, hat aber einen spitzen Bart und sieht jugendlich aus. Unmöglich kann das die Zerstückelung und Kochung des greisen Pelias bedeuten, vielmehr ist es Aison, der in wiedergewonnener Jugend aus dem Kessel emporsteigt; die Verwunderung der Schwestern prägt sich in ihren Gebärden aus. Diese Sagenform kommt bekanntlich schon in den Nosten vor (Fr. 6 Kinkel) und dann bei den Späteren. Die sonstigen auf diese Sagenform bezogenen Bilder s. in Roschers *Myth. Lex.* II 2505, wo auch die Darstellungen von der Verjüngung des Widders, die Medea vornahm, angeführt werden. Die Lekythos aus der Sammlung Canino befindet sich jetzt in Leiden (Katalog XVII, 20), Aison steigt mit lebhafter Gebärde aus dem Kessel empor.

Lund

Martin P. Nilsson

Herd und Aschengrube

Um die mit Asche gefüllten Bothroi, die während der Ausgrabungen in Orchomenos aufgedeckt worden sind, zu erklären, erinnert Bulle in seiner Veröffentlichung (Abh. der Münchner Ak., phil.-hist. Kl. Bd. 24 Nr. 2 S. 30 ff.) an die Heiligkeit der Asche im Kultus, besonders die Aschenaltäre, bezweifelt aber zuletzt wegen der Massenhaftigkeit der Bothroi, daß ihre Füllung aus Opferresten bestehe, und wirft die andere Frage auf, ob man aus religiösen Gründen Scheu gehegt habe, die Asche zu beseitigen oder zu zerstören. Vielleicht ist eine bei Hesych u. a. vorkommende Glosse hierher zu ziehen: *ἔστι δυνόμεναι ἡσάν τινες θυσίαι, ἀφ' ὧν οὐχ οἶόν τε ἦν μεταδοῦναι ἢ ἐξηνεγκεῖν*; das ist das bekannte *οὐκ ἐφορά* (Archiv XII 467), die bis zum Tabu gesteigerte Heiligkeit des Opfers. Gleichviel ob *ἔστι* groß oder klein geschrieben wird, die Glosse bezeugt, daß für die Herdopfer, bzw. die der Göttin des Herdes dargebrachten Opfer jenes Verbot *οὐκ ἐφορά* galt. Da ist aber die Heiligkeit des Herdes in so hohem Maße gesteigert, daß, was mit ihr in Berührung kommt, tabu wird und nicht profaniert werden darf. Ich glaube, daß die zweite Alternative Bulles die richtige ist, und daß von dieser Hochheiligkeit des Herdes in der durch die angeführte Glosse bezeugten Opfersitte sich noch ein später Rest erhalten hat.

Lund

Martin P. Nilsson

Sakrales aus Argos und Kreta

Die altargivische Inschrift Bull. de corr. hell. XXXIV 1910, 331 ff., die Vollgraff veröffentlicht hat, ist religionsgeschichtlich von großem Interesse. Sie wird von dem Herausgeber als ein in Argos geschlossener Vertrag zwischen den kretischen Städten Knossos und Tylissos aufgefaßt, ist aber, genauer gesagt, das älteste inschriftliche Beispiel

eines Schiedsspruches, durch den die Streitigkeiten zweier Städte durch ein auswärtiges Schiedsgericht, hier durch die argivische Volksversammlung, geschlichtet werden. Freilich haben die Argiver die Gelegenheit benutzt, als sie sich gegen die Städte, die sie als ihre Kolonien betrachten mochten, gefällig erwiesen, auch ein wenig in ihre Angelegenheiten einzugreifen (Z. 17 ff.) Wir lernen aus der Inschrift, daß der Kult des Zeus Machaneus (Z. 9 ff.) nach Argos gehört (*τῷ Μ. Φύομες*), und da hier verordnet wird, daß bei dem Opfer von hundert Schafen Hera die Schenkelstücke bekommen soll, so wird wohl Hera hier nach kretischem Muster dem Zeus beigegeben gewesen sein. Die Bestimmungen über das Gebiet des Heros Ἄρχος (vgl. die ἥρωες ἀρχηγέται), das auf der Grenze der beiden streitenden Städte lag, sind ein neues Beispiel für die Neigung, heiliges Gebiet zu säkularisieren. Kultgeschichtlich interessant sind ferner Z. 1 ff., wo der Herausgeber einleuchtend ergänzt *π[ρατ]ομενίαι ἄγην κατὰ ταύτ[α]*, also ein Versuch den Kalender verschiedener Städte einheitlich zu regulieren; und Z. 25 ff. *ἀλιαίαι ἔδοξε τῷ τὸν ἱερῶν*, es existierte also in Argos eine besondere Tagung der Volksversammlung für sakrale Dinge: damit ist zu vergleichen, daß Aristoteles Pol. Ath. XLIII 4 unter den auf den beiden letzten ordentlichen Volksversammlungen vorkommenden Geschäften besonders die sakralen erwähnt.

Lund

Martin P. Nilsson

Würfelorakel ἐπὶ Σκίρων

In den Glossen über den Ort Skiron spielt das Würfelspiel eine gewisse Rolle, ein Zusammenhang, der bis auf Theopomp zurück zu verfolgen ist. S. Harpokration s. v.: *Σκιράφια ἔλεγον τὰ κυβευτήρια, ἐπειδὴ διέτριβον ἐν Σκίρων οἱ κυβεύοντες, ὡς Θεόπομπος ἐν τῷ ν' ὑποσημαίνει. Pollux 9,96 Σκιράφια δὲ τὰ κυβευτήρια ὠνόμασαι διότι μάλιστα Ἀθήνησι ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρων ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ. Ähnliches noch bei Photius und Et. m. s. v.; bei Stephanos Byzantios kommt noch hinzu καὶ ὁ σκιροφόρος (σκίραφος Meineke, wie mir scheint unnötig), ὃ σημαίνει τὸν ἀκόλαστον καὶ κυβευτήν. Wie kommt aber das Würfelspiel dazu, mit dem Platz, der sonst als Ort der Kultbegehungen der Skirophorien und der heiligen Pflügung bekannt ist — daß auch hier und nicht nur in Phaleron ein Tempel der Athena Skiras gestanden habe, wird in einigen Quellen, z. B. Pollux (s. o.) berichtet, wird aber bestritten — verbunden zu werden?*

Daß die Wahrsagekunst in Skiron ausgeübt wurde, wird durch andere Glossen erhärtet, die den Ort in Beziehung zum Wahrsagen setzen. Photius s. v. *Σκίρων τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντιες ἐκαθέζοντο. Nach Pausanias I 36,4 kam während des Krieges des Erechtheus gegen Eleusis ein Seher Skiros aus Dodona nach Attika und gründete den alten Tempel der Athena Skiras in Phaleron: nachdem er im*

Kriege gefallen war, wurde er in Skiron begraben und gab dem Ort und dem kleinen Fluß daselbst seinen Namen. Das ist also der ἦρωος κτίστης des Orakels.

Diese beiden Nachrichten ergänzen einander. Sie ergeben, daß das Wahrsagen in Skiron mittels Würfeln geschah. Diese Art der Wahrsagung war im alten Griechenland wie in der ganzen Welt gar nicht selten, vgl. Bouché-Leclercq *Histoire de la divination dans l'antiquité* I 189. Kaibel hat im *Hermes* X (1876) 193 ff. die inschriftlich erhaltenen Sprüche eines Würfelorakels aus Attaleia in Pamphylien erklärt (neue Vergleichung der Inschrift im *Journ. of Hell. Studies* XXX 1910, 260 ff.) und einige andere Belege beigebracht. [Wünsch weist während der Korrektur hin auf die mir leider unzugängliche Breslauer Dissertation von Franz Heinevetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien* (1911).] Das Würfeln, um Orakel zu erlangen, artet aber leicht zu gemeinem Würfelspiel aus. Nur so kann es erklärt werden, daß das Würfelspiel von der römischen Neujahrsfeier der Kalendae unzertrennlich war (s. z. B. Libanios εἰς τὰς καλάνδας or. IX 11, Ps.-Augustin serm. 198, 2): ursprünglich hat man Omina für das neue Jahr erlangen wollen; solche wurden auf verschiedene Weise gewonnen und bildeten ein Hauptstück der Kalendengebräuche.

Lund

Martin P. Nilsson

The oak and the thunder-god

In the third edition of his 'Golden Bough' (1911), my friend Dr. Frazer has inserted an interesting chapter on the worship of the oak, and the special connexion of that tree with the Aryan god of the sky and of thunder.¹ The second part of the chapter sums up the evidence for that connexion, which has of late been collected, not only by Dr. Frazer himself, but by Mr. A. B. Cook, with great diligence and ingenuity, in the *Classical Review* (vols XVII and XVIII), and in *Folklore* (vols XV and XVI). It is now quite certain that of all trees the oak is the one most generally held in reverence by the peoples dwelling in the temperate zone which is its habitat; this at least is proved for Greeks, Italians, Celts, Teutons, Slavs, and Lithuanians. It is equally certain that among all these races (except perhaps the Celts)² the deity of (or residing in) the oak, was also regarded as the deity of (or residing in) the sky, who descends to the earth in the form of lightning. So far all is clear. But then comes a serious difficulty. How are we to explain the connexion between the religious character of the oak and that of the sky — between this particular species of tree,

¹ Vol. II, pp. 349—375.

² see p. 372 note 4.

and the mystery of thunder and lightning, in the mind of the primitive Aryan? How are we to answer the question raised by Dr. Frazer, whether the tree or the lightning came first in religious importance?

At the end of his chapter Dr. Frazer attempts an explanation of these difficulties. He thinks on the whole that the oak is the primary religious object in this connexion, and the thunder and lightning secondary. It is unlikely, he argues, that a god of thunder should come to be regarded as a god of the oak merely because thunder and rain come from the sky, and the oak reaches skyward and is often struck by lightning. He prefers to think that the oak was the original object of worship, and that the worshippers may have connected it with the lightning when they kindled fire with oaken sticks; the appearance of the spark in the wood suggesting the idea that lightning was a similar process worked by some great Being up in the sky.:

In the rest of this short paper I offer a solution of the difficulty based on evidence which was not known to Dr. Frazer when he wrote this chapter. I have communicated it to him, and he tells me in a letter that in his opinion it may prove to be convincing.

For some time past, during my frequent walks in this well-timbered county of Oxford, I have been noting the effect of lightning on various species of trees, merely as matter of interest to a lover of rural life, and without any thought of the sky-god and his weapons. But I found the subject a very difficult one, and for a long time could find no book about it which would tell me what I wanted to know — e.g. whether there is any scientific truth in the common belief of our rural folk, with which my own experience agreed, that a beech is never struck by lightning, and if so, what is the explanation of the fact. At last a friendly bookseller (Mr. Gadney of Oxford) sent me the fourth volume of an English translation of the great German work on forestry by Dr. Schlich¹. In this volume, which appears to be the work of Dr. Hess, Professor of forestry at the university of Gießen, I found hidden away (so to speak) near the end, a few precious pages about the effects of lightning on trees. Dr. Hess gives in a tabulated form the results of patient observation during sixteen years carried on and recorded by the foresters of Lippe-Detmold.² Fortunately the stock of various trees in the forest was known, so that a perfectly accurate conclusion could be drawn as to the danger from lightning for each species.

The forest was stocked as follows: oak 11 per cent, beech 70, spruce 13, Scotch fir 6. Thus the beech is far the most abundant tree in the forest, the oak comparatively rare. Yet 310 oaks were struck in the course of the sixteen years, and of beeches only 33; spruces 34, and Scotch firs 108. The danger to a beech being taken

¹ ed. 2. 1907.

² P. 662 of the English translation.

as 1, that to a spruce was 6, to a Scotch fir 37, and to an oak no less than 60. On referring to the book it will be found that these results are borne out by other observations made in France and Bavaria. There can be no doubt that the oak is more frequently struck than any other species of tree.¹ Dr. Hess offers some explanations of this singular predilection of the lightning for the oak, but without expressing any confident satisfaction with them; that however need not concern us here, as the plain fact is all that is needed for our purpose.

Now if we can infer from Dr. Hess's figures that in the forests of primaeval Europe the oak was more frequently struck than any other tree, we have a natural explanation of the religious connexion between the oak and thunder. This inference I think we may safely make; for there can hardly be a doubt that in those early ages the oak was a very abundant tree², and that the proportion of oaks to other trees was far larger than in the forest of Lippe-Detmold, and the damage done to them so much the more conspicuous. And if we may argue from the well-known fact that in Greece and Italy at least, and probably also in northern Europe, any spot or object struck by lightning was made sacred, and became matter of religious awe³, each stricken tree would be liable to become an object of worship, and the number of oaks thus treated would far exceed that of all other species.

Thus, with the help of the patient investigations of German foresters, the peculiarly sacred character of the oak, and its connexion with the god of the sky and the thunder, seems to be fairly well explained. But there remains the question whether this liability of the oak suggested the idea of a god in the sky who descended into a tree in the lightning-stroke, or whether on the other hand the Sky-god was a primary conception, and the worship of the oak a consequence of his activity and power.

My own opinion on such a question is not of much importance, nor do I see how the truth of it can ever be ascertained for certain. Personally however I believe that the facts put together above point to an extension of the conception of a Sky-god and his powers under the influence of new experience in a land of forests. The benevolent heaven-god of the steppes, worshipped by a pastoral people, might

¹ To this I may add from my own observation, that the oak is much more conspicuous when it has been struck than other trees; the bark is stripped more completely, and the tree begins to die at once. An untrained eye would notice a stricken oak at once, but not a stricken elm or ash.

² In the earlier part of his chapter Dr. Frazer has convincingly shown that the oak was very largely used by man in remote ages, e. g. by the people of the lake dwellings of Europe: see G. B. ed. 3 vol. II 350 foll.

³ See H. Usener, *Keraunos*, Rhein. Mus. LX 1905, 8 f.; for Greece, Frazer op. cit. 361 note 4; for Italy, Wissowa, *Rel. und Kultus der Römer*, ed. 2 p. 122.

become associated with the oak in the mind of that same people, when he was known to strike these trees in the forest which they were endeavouring to clear for purposes of agriculture. But this paper is not so much meant to hazard doubtful conjectures, as to supply a few significant facts to those who are interested in the Sky-god and his doings.

Oxford

W. Warde Fowler

Vom Leben nach dem Tode

Die in Erlangen erscheinenden „Fränkischen Nachrichten“ schreiben am 4. Sept. 1912 aus Deggendorf: „Am Freitag ist die Ehefrau des Zimmermanns Max D. von hier gestorben. . . . Samstag abends brachte derselbe eine Portion Kalbsbraten ins Leichenhaus mit dem Auftrage, das Fleisch seinem Weibe zu geben und auch dafür zu sorgen, daß sie Bier bekomme, denn auch jetzt soll sie weder Hunger noch Durst leiden. Und gestern bei der Beerdigung, als der Priester das Grab verlassen hatte, warf D. ein Paar geräucherte Würste in die kühle Grube auf den Sarg, damit die Resl nicht zu hungern brauche.“ Ein merkwürdiges Beispiel des Fortlebens primitiver Denkweise!

Erlangen

Franz Rapp

The Journal of Roman Studies

Seit dem Jahre 1911 erscheint im Verlage der Society for the Promotion of Roman Studies zu London eine neue Zeitschrift, die der römischen Altertumswissenschaft gewidmet ist: *The Journal of Roman Studies*. Wer die römische Religion in den Kreis seiner Arbeiten zieht, sei darauf hingewiesen. Das erste Heft des soeben erschienenen zweiten Bandes (1912) enthält einen Aufsatz von Fowler über den *mundus*, eine Abhandlung von Reid über römische Menschenopfer und andere Probleme der römischen Religion, endlich eine Erörterung über die mithreischen Grade von Phythian-Adams.

Königsberg Pr.

I. Deubner

Inhalt

	Seite
I Abhandlungen	1
Religiöse Wahnideen von E. Meyer in Königsberg. Mit einer Tafel	1
Der singhalesische Pilli-Zauber von Otokar Pertold in Prag	52
Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch von Günther Roeder in Breslau	66
Tagewählerei im alten Ägypten von Walter Wreszinski in Königsberg	86
Herodot als Zeuge für den Mazdaismus von C. Clemen in Bonn	101
Ein hellenistisches Ordal von Adolf Jacoby in Weikersweilerl. Els.	122
Lustrum von Ludwig Deubner in Königsberg	127
Die Entwicklung des Terminuskultes von Ernst Samter in Berlin	137
Der Zaddik von S. A. Horodezky in Bern	145
Legendenmotive in der rabbinischen Literatur von A. Mar- morstein in London	160
II Berichte	176
1 Die Religionen der Südsee 1905—1910 von Wilhelm Müller- Wismar	176
2 Religionen der Naturvölker Indonesiens von H. H. Juynboll in Leiden	208
3 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion. Bericht für die Jahre 1909—1911 von Fr. Schwally in Gießen	233
4 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland von G. Karo in Athen. Mit 6 Abbildungen	253
5 Religionsgeschichtliche Lesebücher von Sam Wide in Upsala	293
III Mitteilungen und Hinweise	299
Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier; Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik; Zu Archiv XIV 302: Mitteilung über modernen Totenkult von Robert Eisler in Feldafing; Zu 'Mutter Erde'; Das Fischsymbol von E. Lorenz in Wien; Berichtigung von R. Holtzmann in Straßburg i. E.; Parallelen zu arabischen Bräuchen von Th. Nöldeke in Straßburg i. E.; Über die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen von Nicola Terzaghi in Mailand; Die hyperboreischen Jung- frauen; Der Mythos von Antilochos; Lustration des Heeres; Die Verjüngung Aisons; Herd und Aschengrube; Sakrales aus Argos und Kreta; Würfelorakel <i>ἐπι Σείραφ</i> von Martin P. Nilsson in Lund; The oak and the thunder-god von W. Warde Fowler in Oxford; Vom Leben nach dem Tode von Fr. Rapp in Erlangen; The Journal of Roman Studies von L. Deubner in Königsberg.	

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „*Τρικάρηνα φθέγματα*“, O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen“, H. Hepding (Gießen) „*Εὐεργέται*“, K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“,

118

Ed. König (Bonn) „Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern“, W. Graf Baudissin (Berlin) „Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und Aramäer“, J. Weiss (Heidelberg) „Zur Entstehung des Christuskultes“, R. van der Meulen (Leiden) „Die litauischen Vėles“, F. Perles (Königsberg Pr.) „Die talmudische Literatur“, R. Pettazzoni (Rom) „I primordi della religione in Sardegna“, K. Preisendanz (Heidelberg) „Ein Straßburger Liebeszauber“, P. Guries (Kasan) „Der Lamaismus und seine Bestrebungen“, R. Garbe (Tübingen) „Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata“.

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums.

VI. 1/2. Heft. Schermann, Th., Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends. 266 Seiten. gr. 8. br. M 8.40.

I. Erg.-Bd. Sumerisch-babylonische Hymnen u. Gebete an Šamaš. Zusammengestellt und bearbeitet von Dr. P. Anast. Schollmeier O. F. M. 148 Seiten. gr. 8. br. M 4.80.

Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker) Verlag in Gießen

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch

herausgegeben von Richard Wünsch und Ludwig Deubner

Bis jetzt sind erschienen: Attis. Seine Mythen und sein Kult von Hugo Hepding. (I. Bd.) M 5. — Musik und Musikinstrumente im Alten Testament von Hugo Greßmann. (II. Bd. 1. H.) M —. 75. — De mortuorum iudicio scripsit Ludovicus Ruhl. (II. Bd. 2. H.) M 1.80. — De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae scripsit Ludovicus Fahn. (II. Bd. 3. H.) M 1.60. — De extispicio capita tria scripsit et imaginibus illustravit Georgius Blecher. Accedit de Babyloniis extispicio Caroli Bezold supplementum. (II. Bd. 4. H.) M 2.80. — Die Götter des Martians Capella und der Bronzeleber von Placenza von Carl Thulin. (III. Bd. 1. H.) M 2.80. — De stellarum appellatione et religione Romana scripsit Guilelmus Gundel. (III. Bd. 2. H.) M 4.40. — Griechische und südtaläische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, herausgegeben und erklärt von Fritz Pradel. (III. Bd. 3. H.) M 4. — Veteres philosophi quomodo iudicaverint de praecibus scripsit Henricus Schmidt. (IV. Bd. 1. H.) M 2. — Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia von Adam Abt. (IV. Bd. 2. H.) M 7.50. — De iuris sacri interpretibus Attis scripsit Philippus Ehrmann. (IV. Bd. 3. H.) M 1.80. — Reliquienkult im Altertum von Friedrich Pfister. I. Halbbd.: Das Objekt des Reliquienkultes. (V. Bd. 1. H.) M 14. — II. Halbbd.: Die Reliquien als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes. (V. Bd. 2. H.) M 10. — Die kultische Keuschheit im Altertum von Eugen Fehle. (VI. Bd.) M 8.50. — Geburtstag im Altertum von Wilhelm Schmidt. (VII. Bd. 1. H.) M 4.80. — De Romanorum precationibus scripsit Georgius Appel. (VII. Bd. 2. H.) M 7. — De antiquorum daemonismo scripsit Julius Tambornino. (VII. Bd. 3. H.) M 3.40. — Antike Hellungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer von Otto Weinreich. (VIII. Bd. 1. H.) M 7. — Kultübertragungen von Ernst Schmidt. (VIII. Bd. 2. H.) M 4.40. — De Gracorum deorum partibus tragicis scripsit Ericus Mueller. (VIII. Bd. 3. H.) M 5.20. — Reinheitsvorschriften im griechischen Kult von Theodor Wächter. (IX. Bd. 1. H.) M 5. — Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum von Karl Kircher. (IX. Bd. 2. H.) M 3.50. — De nuditate sacra sacrisque vinculis scripsit Josephus Heckenbach. (IX. Bd. 3. H.) M 3.80. — Epiktet und das Neue Testament von Adolf Bonhöffer. (X. Bd.) M 15. — Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen von Otto Berthold. (XI. Bd. 1. H.) M 2.60. — De laeae in antiquorum ritibus usu scripsit Jakob Pley. (XI. Bd. 2. H.) M 3.60. — Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes von Richard Perdelwitz. (XI. Bd. 3. H.) M 3.60. — Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik von Julius von Negelein. (XI. Bd. 4. H.) M 17. — Das Motiv der Mantik im antiken Drama von Rudolf Stählin. (XII. Bd. 1. H.) M 7.20. — Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker von Isidor Scheffelowitz. (XII. Bd. 2. H.) M 2.40. — In Vorbereitung: Attische Heiligötter und Heltheroen von Ferdinand Kutsch. (XII. Bd. 3. H.) — Mysterienreligionen und ältestes Christentum von Carl Clemen. (XIII. Bd. 1. H.)

Hierzu je eine Beilage von Carl Winters Universitäts-Buchhandlung in Heidelberg, R. Piper & Co., Verlag, München, Protestantischer Schriftenvertrieb, G. m. b. H., Berlin-Schöneberg und von B. G. Teubner in Leipzig, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.