

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ELFTER BAND

VIERTES HEFT

MIT 4 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 1 TAFEL

AUSGEGEBEN AM 29. OKTOBER 1908



1908

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

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

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so z. B. für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam: C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), germanische (F. Kauffmann), ferner für Völkerkunde (K. Th. Preuß), Volkskunde usw. Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenerer Erscheinungen, auch abgelegener und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

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

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

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

I Abhandlungen

Der Selbstmord

Von **Rudolf Hirzel** in Jena

[Schluß]

Das Selbstmordproblem einmal aufgeregt kam nicht wieder zur Ruhe und wurde nicht bloß von den verschiedenen Philosophenschulen verschieden beantwortet, sondern auch innerhalb der einzelnen Schulen konnte leicht eine Frage, die wie diese in die individuellen Verhältnisse des Lebens eingreift, nach der Verschiedenheit der Individuen verschiedene Lösungen finden. Schon die Stoiker waren hier ihren älteren Geistesverwandten und Lehrern, den Kynikern, nicht gleich geblieben¹, aber auch inmitten der Stoa tun sich Unterschiede hervor. Selbst unter Schimpf und Schande sein Leben durchzudulden, entsprach durchaus der stoischen Lehre, die im Munde des ritterlichen und ehrliebenden Kleomenes nur desto eindringlicher wirkt²; und auch diese Lehre hatte zu weiterer Bestätigung sich persönlich verkörpert in dem anderen Ideal der Schule, in Odysseus³, der durch sein Ausharren in aller Not ebenso zum Festhalten des Lebens ermunterte⁴ wie Herakles zum Wegwerfen. Ein Stoiker, zum Richter aufgerufen zwischen Odysseus und seinem alten Gegner Aias, hätte jenem abermals den Preis erteilen und diesen verurteilen müssen wegen seines

Verschiedene
Beantwortung
des Selbstmord-
problems.

¹ O. S. 281.

² Aus seiner stoischen Ermahnung an Therykion, Plutarch *Kleom.* 31, vgl. die Worte *ὁ δὲ πρὸς πόνους καὶ τλαιπωρίας ἢ φόβους καὶ δόξας ἀνθρώπων ἀπαγορεύων ἡτᾶται τῆς αὐτοῦ μαλακίας.*

³ Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 875 ff.

⁴ Vgl. auch o. S. 84. Kommt ja einmal die Versuchung des Selbstmordes an ihn, so überwindet er sie: *ἀλλ' ἔτηρην καὶ ξμείνα* o. S. 77, 1.

kleinmütigen¹ Selbstmordes, zu dem ihn nur die einmalige Beschimpfung trieb. Und doch fanden sich Stoiker, die, ohne dem Odysseus sein Lob zu mindern, doch auch den Telamonier gelten ließen, indem sie der individuellen Natur das Wort redeten. Sie betonten, daß „Eines schickt sich nicht für alle“. Bei der Entscheidung über die Zulässigkeit des Selbstmordes sind daher nicht bloß die Umstände der Tat, sondern ist auch die Person des Täters zu berücksichtigen: Odysseus stand es ebenso an, unendliche Not und Schmach gleichmütig zu ertragen, wie Aias das Gegenteil nach nur einmaliger Beschimpfung.² Jedem Menschen ist von Natur seine Rolle zugeteilt, die er wie ein Schauspieler durchführen soll; nicht in jeder Rolle aber ist der Tod durch eigene Hand vorgesehen; wer ihn trotzdem an sich vollzieht und so aus seiner Rolle fällt, stört die Einhelligkeit seines Lebens und handelt gegen den Wohlanstand (*πρέπον*, *decorum*).³ Dieser äußere Wohlanstand

¹ *μικρόψυχος*, freilich *μικρόψυχος στρατηγός*, heißt Aias Liban. *Or.* 17, 32 Först.

² In einer der Selbstmordsapologien, die den *ἡθιοποιίαι* des Libanios eingereiht sind, sagt Aias (*Liban. or.* ed. Reiske IV, S. 1040): *δεῖ γὰρ τοὺς ἀγαθούς ἢ ξῆν εὐδοκιοῦντας ἢ τεθνηκένας*.

³ Wir kennen diese stoische Ansicht hauptsächlich durch Cicero *De off.* I, 111 ff.: *Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas cum universae vitae tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans omittas tuam. Ut enim sermone eo debemus uti, qui innatus est nobis, ne ut quidam Graeca verba inculcantes iure optimo rideamur, sic in actiones omnemque vitam nullam discrepantiam conferre debemus. Atque haec differentia naturarum tantam habet vim, ut non numquam mortem sibi ipse consciscere alius debeat, alius in eadem causa non debeat. Num enim alia in causa M. Cato fuit, alia ceteri, qui se in Africa Caesari tradiderunt? Atqui ceteris forsitan vitio datum esset, si se interemisissent, propterea quod lenior eorum vita et mores fuerant faciliores, Catoni cum incredibilem tribuisset natura gravitatem eamque ipse perpetua constantia roboravisset semperque in proposito susceptoque consilio permansisset, moriendum potius quam tyranni vultus aspiciendus fuit. Quam multa passus est Ulixes in illo errore diuturno, cum et mulieribus, si Circe et Calypso mulieres appellandae sunt, inserviret et in omni sermone omnibus affabilem et iucundum esse se vellet! Domi vero etiam contumelias servorum ancillarumque pertulit, ut ad id ali-*

war freilich dem gemeinen Stoiker herzlich gleichgültig¹, nicht aber dem, auf dessen Gewähr hin Cicero und Polybios diese neue Selbstmordtheorie verkündeten, Panaitios², dem es durchaus gleicht, daß er den Tod des Aias, man möchte sagen, wieder mit den Augen des Sophokles ansieht.³ Er bleibt hiermit

quando, quod cupiebat, veniret. At Aiax, quo animo traditur, milies appetere mortem quam illa perpeti maluisset. Quae contemplantes expendere oportebit, quid quisque habeat sui, eaque moderari nec velle experiri quam se aliena deceant: id enim maxime quemque decet, quod est cuiusque maxime suum. Suum quisque igitur noscat ingenium acremque se et bonorum et vitiorum suorum iudicem praebat, ne scaenici plus quam nos videantur habere prudentiae. Illi enim etc. Im wesentlichen übereinstimmend äußert sich aber auch Polybios, wenn er die Menschen und insbesondere die Staatsmänner warnt *μη περι τὸν ἔσχατον καιρὸν τῆς ζωῆς ἀβλεποῦντες τὸ πρέπον καὶ τὰς ἐν τῷ προγεγονότῳ βίῳ πράξεις αὐτῶν μειῶσιν* (XXX, 6, 4), Andere dagegen um des frei gewählten Todes willen lobt *ἐπι τῷ μὴ προέσθαι μηδὲ περιιδεῖν σφᾶς αὐτοὺς εἰς ἀναξίαν διάθεσιν ἔμπεσόντας τοῦ προγεγονότος βίου* (VII, 4), und gegenüber denen, die ihres Vorlebens (τῶν προβεβιωμένων) unwürdig endeten, ihre früheren Taten beschimpften (*κατήσχυναν τὰς πρὸ τοῦ πράξεως*) und sich für den Rest ihres Lebens mit Schande beluden (*ἐπονείδιστον σφίσι τὸν καταλειπόμενον ἐποίησαν βίον*), Hasdrubal als Muster hinstellt, der nach erlittener Niederlage sich selbst den Tod gab (XI, 2, 1 ff.). Hierzu vgl. meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 856 ff. Die gleiche Grundanschauung, daß es sich ziemt so zu sterben, wie man gelebt habe, und ein solches Ende selber herbeizuführen, klingt dann noch später nach in Peregrinus' Worten bei Lucian *Peregr.* 33: *ἔφη γὰρ βούλεσθαι χρυσῶ βίῳ χρυσῆν κορώνην ἐπιτείνειν· χρῆναι γὰρ τὸν Ἡρακλείως βεβιωκότα Ἡρακλείως ἀποθανεῖν.*

¹ Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 251 f. Hierzu kommt Persius *Sat.* 1, 46 ff. mit der Anmerkung des Casaubonus. Während Panaitios und ihm folgend Polybios und Cicero das *πρέπον* oder decorum so streng beobachtet wissen wollten, urteilte anders und weniger günstig über dasselbe sogar Marc Aurel VII, 13 *οὐπω σε καταληπτικῶς εὐφραίνει τὸ εὐεργετεῖν· ἔτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς· οὐπω ὡς αὐτὸν εὖ ποιεῖν.* Was Schol. Bern. ed. Usener zu Lucan 2, 240 als stoische Ansicht bemerkt „vitam contemnendam esse pro laude pulcrumque esse inpendere gloriae quicquid te scias debere naturae“, läßt sich, wenn es nicht ein bloßes Mißverständnis ist, am leichtesten der Theorie des Panaitios anpassen.

² Zu ihm paßt auch die Rücksicht, die in dieser Selbstmordtheorie auf die individuelle Verschiedenheit der Menschen genommen wird; denn, worauf ich *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 431 ff. hingewiesen habe, ließ er auch für das Weisenideal individuelle Schattierungen zu. ³ O. S. 95.

nicht bloß seinem bekannten Platonismus treu, da Platon es gestattet, infolge erlittener Schmach sich das Leben zu nehmen¹, sondern ebenso tritt der Mann edler Abkunft zutage, dessen Bestreben es war, den von den Kynikern her etwas plebejisch anmutenden Stoizismus in die Kreise der Edeln und Vornehmen einzuführen.² Wie sich aber zu diesem Zweck die Selbstmordtheorie modeln mußte, hatte schon vor hundert Jahren Kleomenes gelehrt, da er, der noch eben echt stoisch das Dulden der Schmach gepredigt hatte, seine Freunde zu einem ehrenvollen Tod ermuntert, der seiner, des Kleomenes, und der vollbrachten Taten würdig wäre.³ Mit dem tugendhaften Selbstmord des Stoikers, der allen Menschen ein Vorbild sein sollte, hat diese mehr aristokratische Art des heroischen⁴ nichts gemein; es ist der Selbstmord, den hochgestellte Männer, wenn ihre Mission gescheitert, ihre Rolle ausgespielt war, unzählige Male in der Geschichte wirklich ausgeführt haben⁵, oder den

¹ O. S. 279, 1. Die *αισχύνη*, die bei Platon den Selbstmord entschuldigt, wird von den Stoikern nicht unter den triftigen Gründen desselben aufgeführt: o. S. 281, 3.

² Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 354. Wen Polybios vorzüglich bei seinen Selbstmordsbetrachtungen im Sinne hat, sagt er deutlich XI, 2, 5: *τοὺς γὰρ πλείστοις ἰδεῖν ἔστι τῶν στρατηγῶν καὶ τῶν βασιλέων κτλ.* Hiermit trifft Cicero a. a. O. überein, wenn er aus der Masse derer, „qui se in Africa Caesari tradiderunt“, den Cato allein heraushebt und nur für ihn den Selbstmord schicklich findet.

³ Plutarch *Kleom.* 37: *παρεκάλεισεν πάντας ἀξίως αὐτοῦ καὶ τῶν πεπραγμένων τελευτᾶν.* Die stoische Predigt 31 o. S. 417, 2. Ganz wie es Polybios (Panaitios) vorschreibt, sollte sich Themistokles den Tod gegeben haben *αἰδοῖ τῆς τε δόξης τῶν πράξεων τῶν ἑαυτοῦ καὶ τῶν τροπαίων ἐκείνων ἄριστα βουλευσάμενος ἐπιθεῖναι τῷ βίῳ τὴν τελευτὴν πρέπουσαν*: Plutarch *Them.* 31, o. S. 91. Dasselbe rühmt Corn. Nep. 12 von Hannibal: *memor pristinarum virtutum venenum quod semper secum habere consueverat sumpsit.*

⁴ Wie ihn Garve nennt *Zu Cicero von den Pflichten* 1, 141. Amor heroicus hieß der Selbstmordstrieb bei Cardanus: Lessing, *Schriften von Maltzahn* XI^a 519.

⁵ Auch Friedrich der Große und Bismarck sollen sich für solche Fälle mit Selbstmordsgedanken getragen haben. Von den gemeinen Selbstmördern unterscheidet auch Goethe *Werke* 26, 220 solche Männer, „die ein bedeutendes Leben tätig geführt, für irgendein großes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage verwendet, und denen man

man ihnen doch für diesen Fall in alter und neuer Zeit zugemutet hat.¹ Insbesondere stand dieser Selbstmord den fürstlichen Zeitgenossen des Panaitios fortwährend vor Augen, die sogar, um jederzeit zu solchem Tode bereit zu sein, einen eigenen Sklaven mit sich führten.²

Indem Panaitios so auf seine Weise Stoisches und Platonisches verquickte, fügte er den stoischen Gründen, die zum Selbstmord bestimmen konnten, noch einen neuen aus dem platonischen Vorrat hinzu, die Wahrung der Ehre und des Anstandes, und kann deshalb, da er eine Gelegenheit mehr zum Selbstmord schuf, als ein Beförderer desselben ebenso gelten wie Polybios, dem auf den unter Umständen sich geziemenden Selbstmord nachdrücklich hinzuweisen augenscheinlich viel mehr am Herzen lag, als von dem unziemlichen abzumahnern.³ Polybios hat diese Erörterung über den Selbstmord in seine Geschichtserzählung eingeflochten, zu Nutz und Frommen

wohl nicht verargen wird, wenn sie die Idee, die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken“.

¹ Daß sie nach ihrer Katastrophe sich nicht selbst den Tod gaben, haben Tacitus dem Marbod (*Ann.* 2, 63 *multum imminuta claritate ob nimiam vivendi cupidinem*) und unter Anderen Byron (*Ode to Napoleon; Diary April 9*) Napoleon zum Vorwurf gemacht. Die Geschichtsschreiber die ja die Luft der großen Männer atmen, pflegen überhaupt so zu urteilen, wie dies schon Garve *Zu Cicero von den Pflichten* 1, 157 bemerkte, vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 32 ff., über Hume und Gibbon o. S. 88, 3. Dementsprechend fällt denn auch das Urteil des Plutarch über Demetrios Poliorketes aus, herauszulesen schon aus dem Bericht über das unrühmliche Lebensende (*Demetr.* 51) und deutlich ausgesprochen in der Vergleichung mit Antonius (6): *αἰχμάλωτός τε γὰρ ὑπέμεινε γενέσθαι καὶ καθειρηχθεὶς ἠγάπησεν ἐπικερδᾶναι τριτείαν κτλ.*

² Masinissa, erzählt Livius 30, 15, „fidum e servis vocat, sub cuius custodia regio more ad incerta fortunae venenum erat, et mixtum in poculo ferre ad Sophonibam iubet“. Ähnlich Hannibal, da er seinen Tod beschlossen hatte, „venenum, quod multo ante praeparatum ad tales habebat casus, poposcit“ Livius 39, 51. Corn. Nep. 12.

³ Das erste tut er XI, 2, 1 ff. und XXX, 6 ff., wo er namentlich 9, 21 (*ἀλλ' ἵνα φανερόν ποιήσας τὴν ἐκείνων ἀβουλίαν κτλ.*) alles Vorhergesagte als eine geflissentliche Anleitung zum rechten Selbstmord bezeichnet; das zweite XXXIX, 9, 5 nur obenhin mit den Worten *οἱ μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ζῆν παραλόγως αὐτοὺς ἐξῆγον.*

anderer und namentlich der Volks- und Heeresführer. Dieser Umstand, wenn er sich auch zum Teil aus dem pragmatischen Charakter seiner Geschichtschreibung erklärt, zeigt doch außerdem jedenfalls, wie sehr das Selbstmordproblem die Seelen der damaligen Menschen bewegte. Es sind die Menschen des alexandrinischen Zeitalters, in das wir mit Panaitios und Polybios bereits tief hineingeraten sind. Nach wie vor mußten die Theologen gegen die Zulässigkeit des Selbstmordes Einspruch erheben¹, und auch Akademiker² und Peripatetiker³ fuhren fort, wie sie es von den Stiftern ihrer Schulen gelernt hatten, dieselbe zu bestreiten; ihnen gesellten sich jetzt noch die Epikureer, die also auch hier als Gegner der Stoa erscheinen⁴, und noch entschiedener mit einer, wie es scheint, allerdings recht törichten Konsequenzmacherei Kyrenaiker vom Schlage Theodors, die sogar die Aufopferung fürs Vaterland für unvernünftig erklärten.⁵ Für allzu gefährlich werden wir aber diese Gegner nicht halten, wenn wir bedenken, daß schon Platon durch die Hintertür seiner vieldeutigen Notwendigkeit den Selbstmord in ziemlichen Mengen wieder zugelassen hatte, daß auch Epikur und die Kyrenaiker ihn zwar für unvernünftig, Epikur übrigens nur bedingungsweise, erklärten, das Recht des Menschen aber, sich selbst das Leben zu nehmen, vom Standpunkt ihrer Philosophie aus nicht bestreiten konnten, und daß endlich Theodor nur dem auf fast unerreichbarer Höhe thronenden Weisen vom Selbst-

¹ O. S. 276f.

² O. S. 284.

³ Dies ergibt sich auch aus dem Verhalten des Peripatetikers Demetrios (Plutarch *Cato min.* 65), der, und nicht der gleichfalls anwesende Stoiker Apollonides (Plutarch a. a. O.), sich am meisten der selbstmörderischen Absicht Catos entgegengestellt zu haben scheint (Plutarch a. a. O. 67. 69f.).

⁴ Zeller *Phil. d. Gr.* III, 1³, S. 455. Usener *Epicur.* S. 306. *Wien. Stud.* X (1888) S. 180.

⁵ Favorinus b. Stob. *Flor.* 119, 16. Diog. Laert. II, 98. Ist an der letzteren Stelle (*εὐλογον εἶναι τὸν σπουδαῖον ὅπερ τῆς πατρίδος μὴ ἐξαγαγεῖν αὐτόν*) irgendwie der Rest eines Zitats erhalten, so wäre anzunehmen, daß die Worte sich unmittelbar und ausdrücklich gegen die *εὐλογος ἐξαγωγῆ* der Stoiker (o. S. 280, 1 u. 2) wenden sollten.

mord abgeraten, der großen Masse der Menschen daher in dieser Hinsicht alle Freiheit gelassen hatte. Trotz des mannigfachen Widerspruches scheinen so in der Theorie die Verteidiger des Selbstmordes eher die Oberhand zu haben. Und auch die Praxis hält zu ihnen, da sie gegen alle Abmahnungen und Verbote taub blieb. Sieht man, daß nicht bloß Philosophen, denen es ihre Lehre halb zur Pflicht machte, sondern auch andere, die dem Problem freier gegenüber standen¹, ja überhaupt Gelehrte² und sonst im Leben hervorragende Männer der Zeit³ durch Selbstmord endeten, so möchte man glauben, daß es damals zum guten Ton gehörte, in dieser Weise aus dem Leben zu gehen. Ohne daß wir statistische Tabellen darüber aufnehmen können, dürfen wir doch schon hiernach vermuten, daß noch in weiteren Kreisen damals die gleiche Neigung zum Selbstmord herrschte; und Literatur und Dichtung, in deren Spiegel wir auch hier⁴ das wirkliche Leben schauen, bestätigen dies. In einer Zeit, die zwar Weltenreiche gründet, aber doch eigentlich nur bewegt und gerührt wird von den äußeren und inneren Erlebnissen einzelner Menschen, drängt naturgemäß unter den Ursachen und Wirkungen derselben als eine der stärksten sich die Liebe hervor. Sogar im politischen Getriebe sehen wir sie mächtig⁵, das ja jetzt eine Geschichte mehr der Fürsten als der Staaten ist. Vollends im Reiche der Dichtung, wo vor alters ihr Platz

¹ Menedemos, der Stifter der eretrischen Schule: Diog. Laert. II, 144.

² Der Arzt Erasistratos (o. S. 85, 2), Eratosthenes und der Philologe Aristarch (über beide Suidas), Amphikrates, der Rhetor (Plutarch *Lucull* 22), der an Isokrates ein Vorbild hatte.

³ Ptolemaios (Cassius Dio 39, 22, 2), Mithridates (Plutarch *Pomp.* 41, Cassius Dio 37, 13) u. A. s. o. S. 417, 1. 420, 3. 421, 2. Alle überragend Hannibal (Corn. Nep. 12, Livius 39, 51, Plutarch *Quint. Flam.* 20). Damit die Regel noch weiter bestätigt werde, fehlt auch die sehr auffallende Ausnahme nicht, die davon gleich im Beginn der alexandrinischen Periode Demetrios Poliorketes macht (o. S. 421, 1), dessen sonst so leidenschaftlicher und heroischer Natur auch ein heroisches Ende wohl angestanden hätte.

⁴ O. S. 92.

⁵ Vgl. auch Rohde *Gr. Rom.* ² S. 41, 3. 68 ff.

war, wird sie jetzt übermächtig und gibt durch ihr Ingrediens namentlich dem Epos einen ganz neuen, mehr romanhaften Beigeschmack. Aus dem, was die Liebe sein soll, der Hingabe an das geliebte Wesen, wird in solchen erotischen Geschichten der Wirklichkeit und noch mehr einer erhitzten Phantasie leicht die blinde Hingabe des ganzen Lebens, der Selbstmord. Auch er gehört zu den Ereignissen des individuellen Lebens, die nun einmal den Pulsschlag der Zeit besonders heftig erregten, und ist sogar eins der merkwürdigsten. Nicht umsonst wird daher das erotische und das Selbstmordmotiv ausgenutzt schon im Euripideischen Drama¹ und in der neuen Komödie², diesen beiden Vorläufern der alexandrinischen Dichtung. Dieser, die nach Effekten haschte, bot der Selbstmord außerdem den Vorteil eines *deus ex machina*, eines äußeren und gewaltsamen Abschlusses der Handlung und damit eines Eklats, der jedenfalls mehr nach dem Herzen dieser sensationsbedürftigen Zeit war, als der stumme, versteinernde oder sich allmählich aufzehrende Schmerz der alten, für den wohl noch Äschylus, aber nicht mehr Euripides Mitgefühl oder Verständnis hatte.³ Dementsprechend wurden daher auch die alten Sagen und Geschichten nach dem Geschmacke des Zeitalters umgestaltet.⁴ Bis in die Welt der

¹ S. 95 ff. ² S. 100 f.

³ So noch Daphnis nach alter unveränderlicher Tradition *ἐράνετο* Theokr. 1, 66 ff. Auch die Pandareostochter Od. 19, 518 ff. ist doch nur ein Sinnbild endlosen Jammers. Als solche hatte Äschylus die Niobe und Achill auf die Bühne gebracht und hierdurch den Spott des Euripides, gewiß nicht bloß des Aristophanischen, herausgefordert: Nauck *Fragm. trag.* S. 50.

⁴ Erotische Selbstmordgeschichten aus alexandrinischer Zeit: Phyllis Ovid *Her.* 2, 141. *A. a.* 3, 37. Iphis Ovid *Met.* 14, 698 ff. Arachne 6, 5. Doppelselbstmord des Koresos und der Kallirhoe Pausan. VII, 21 u. dazu Blümner-Hitzig o. S. 79, 1. Über Hero und Leander s. Rohde *Gr. Rom.* ² 142 ff. Derselben Zeit gehört das *ἐκαποθανεῖν* des Kratinos (o. S. 97, 3) an wegen des Gewährsmanns Neanthes bei Ath. XIII, 602 C f. (Rohde a. a. O. S. 46); auch wohl das Nachsterben von zwei Liebhabern Plutarch *Amat. Narr.* 1 p. 772 C. Auch daß die verlassene Europe auf den Gedanken kommt, sich das Leben zu nehmen (Hor. *c.* III, 27, 57 ff.), mag alexandrinische

Fabel hinein erstreckte sich die modische Sucht¹, und selbst

Dichtung sein oder ist doch im Geiste derselben von Horaz erfunden. Noch mehr dergleichen bei R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135 f. Hekate eine Selbstmörderin nach Kallimachos II S. 356 Schneider. Auch Eratosthenes in seiner *Erigone* fand Gelegenheit das Selbstmordmotiv, und zwar sehr reichlich, zu nutzen: Hiller *Eratosth.* S. 95 f. (s. auch o. S. 81, 1). Auch die kyprische Fabel von Melos, der sich an einem Apfelbaum erhängte (Serv. zu Virgil *Ecl.* 8, 37, Preller-Robert *Gr. Myth.* I, 668, 2), sieht einer alexandrinischen Aitiologie ähnlich. Zum Teil in diese Zeit führt das Verzeichnis der Selbstmörderinnen Hygin. *Fab.* 243; über Kataloge der Art Norden *Herm.* 28, 378 Anm. Das Umbilden alter Sagen im Sinne späterer Zeit bespricht Rohde *Gr. Rom.*², S. 42 ff. Besonders deutlich zeigt sich das Hinzudichten des Selbstmordes in der Sage von Odysseus' Mutter Antikleia, die bei Hygin. *Fab.* 243 *nuncio falso audito de Ulysse ipsa se interfecit* (nach *νεώτεροι* beim Schol. und Eustath. zu *Od.* 11, 202, S. 406 Stallb. erhing sie sich, wie Arethusa ebenfalls auf Ithaka nach dem Tode ihres Sohnes Korax, Eustath. zu *Od.* 13, 408, S. 55 Stallb.), in der Odyssee dagegen (11, 197 ff.) nicht den Pfeilen der Artemis oder irgendeiner Krankheit erliegt, sondern allein an der schmerzlichen Sehnsucht nach ihrem Sohne stirbt: *ἀλλὰ με σός τε πόθος σά τε μήδεα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ, σή τ' ἀγανοφροσύνη μελήδεα θυμὸν ἀπηύρα.* Demgegenüber aus den unbestimmten Worten *Od.* 15, 358 ff. (*ἡ δ' ἄγε οὐ παιδὸς ἀπέφθιτο κνυδαλίμοιο λευγαλέω θανάτω, ὡς μὴ θάνοι ὅς τις ἐμοίγε ἐνθάδε ναιετάων φίλος εἴη καὶ φίλα ἔρδοι*) auf Selbstmord der Antikleia zu schließen (Ameis z. St.), geht nicht an. Antikleia stirbt ähnlich wie Alda im *Rolandslied* 274 (übers. v. Hertz S. 146) aus bloßem Schmerz über die Todesnachricht; in letzterem Fall war Selbstmord ausgeschlossen durch die christlichen Anschauungen, die Rolands Braut, wenn sie sich selbst getötet, zur Verbrecherin gemacht haben würden. Nicht anders als die Nachrichten über Antikleias Tod sind die Varianten über das Ende der Althaia zu beurteilen: nach der älteren Fassung der Sage stirbt sie „maerens in luctu“ Hygin. *Fab.* 174, nach der späteren (vgl. auch Korn zu Ovid *Met.* 8, 260 ff.) gibt sie sich selbst den Tod (Schol. Hom. *Il.* 9, 534), sei es nun mit dem Schwert (Ovid *Her.* 9, 157, *Met.* 8, 531 f.) oder durch Erhängen (Apollod. I, 8, 3). In ähnlicher Weise war die Sage vom Pelopssohn Chrysispos umgebildet worden, den seine Brüder ermordet haben sollten, der aber vielleicht schon im Euripideischen Drama sich selbst den Tod gab: o. S. 90, 2. Über das in alter Zeit häufigere Ausdauern im Schmerz und Abwarten des Endes s. o. S. 84. Vgl. Lucan. *Phars.* 9, 106 ff. Auch Ödipus, nach dem Furchtbaren, das er erlebt, regiert zunächst weiter, wenn auch *ἄλγεα πάσχων*, ohne sich ein Leids anzutun: *Od.* 11, 271 ff. Doch scheint auch hier das *ἢ κατεκρήμυισεν ἐαντόν* Schol. *Il.* 23, 679 auf eine Abänderung der alten Sage im Sinne der späteren Zeit zu deuten.

¹ Äsop. ed. Halm *Fab.* 15 (Babr. *Fab.* 17) u. 53, Babr. *Fab.* 25. Daß an der ersten Stelle der Selbstmord des Marders (V. Hehn *Culturpfl.* u.

die Götter blieben von ihr nicht verschont.¹

Von der Sage und Dichtung trat der Selbstmord sodann in das Gebiet der Historie über. Wirklich geschehene Selbstmorde hatten Polybios Anlaß zu pragmatischen Betrachtungen geboten, mit denen er dem Interesse seiner Leser zu dienen glaubte.² Andere Historiker, die weniger das Interesse als den Geschmack ihrer Leser im Auge hatten, machten sich doch auch mit dem Selbstmord zu schaffen, indem sie diesen in novellistischen Einlagen zu effektvoller Darstellung brachten.³

*Hausth.*⁶ S. 452) nur ein simulierter ist, ändert natürlich für die Sache nichts. In diese Zeit gehört, was Pollux 5, 42 von dem Hunde des Epirotenkönigs Pyrrhos, und Tzetzes *Chil.* 4, 288ff. (nach Phylarchos) von dem Adler berichten, die beide sich ihren Herren nach in die Flammen des Scheiterhaufens stürzten. Vgl. hiermit die Hunde des Daphnis bei Aelian H. A. 11, 13.

¹ Die Unsterblichkeit, deren sie sich ursprünglich erfreuen sollen, kann auch eine Last werden (*ἀρνησία αἰώνιος* Longin. *De subl.* 9, 7, S. 18, 2 Vahl.²); daß sie zwei Seiten hat, erkennt schon der Äschyleische Prometheus an (Wecklein zu 933). In der Klage um Adonis bei Bion 1, 52 f. wünscht sich Aphrodite vergeblich den Tod; denn sich selbst zu töten bleibt ein Vorrecht und Vorzug der Menschen, wodurch sie sich über die Götter erheben (Plin. *Nat. hist.* II, 27, o. S. 75, 1). Aber die Aphrodite des alexandrinischen Dichters kann doch wenigstens weinen (64 ff.), während Tränen kraft eines alten Gesetzes den Göttern versagt waren (Eur. *Hipp.* 1396 u. ö., die einzige von Barthold z. St. notierte Übertretung dieses Gesetzes bei Homer *Il.* 24, 85 scheint nicht einmal ganz sicher). Auch die Kalypso weint und gebärdet sich überhaupt in der späteren Dichtung (Propert. I, 15, 8 ff., Rohde *Gr. Rom.*³ 111, 1), als der ungetreue Odysseus sie verlassen, ganz wie eine Heldin alexandrinischer Erotik; es ist daher kein Wunder, wenn sie den Weg einer solchen nun auch zu Ende ging und nach Hygin. *Fab.* 243 se ipsa interfecit, sie, die bei Hom. *Od.* 5, 208 ff. froh ihrer Unsterblichkeit sich rühmt.

² O. S. 421.

³ Phylarchos: Parthenios 31, Rohde *Gr. Rom.*³ 42; bei ihm dürfte sich schon die Umständlichkeit gefunden haben, mit der Plutarch den Selbstmord des Kleomenes behandelt (*Kleom.* 31. 37. o. S. 417, 2. 420, 3); vgl. auch o. S. 425, 1. Ähnliches boten schon frühere Historiker, z. B. Xenophon o. S. 78, 4 u. S. 79, 1. Auf Ktesias und Timaios hat Rohde a. a. O. S. 41 f. verwiesen, und es ist von Interesse zu vergleichen, wie bei der Darstellung eines und desselben Vorganges jener und ein Autor der alexandrinischen Periode, Nikolaos von Damaskos, verfahren sind. Beide erzählen die Liebesgeschichte des Meders Stryngaios und der

Von der übermäßigen Rücksicht auf die Form ist ein kleiner Schritt zur Verfälschung des Inhalts. Man verglich die verschiedenen möglichen Motive des Selbstmordes und wählte für den einzelnen Fall dasjenige aus, welches die größte Wirkung versprach¹; so kam es schließlich, daß, wo die historische Tradition sich gar zu spröde erwies und nichts von Selbstmord wußte, man ihr diesen aufdrängte², weil nun einmal in

Dakerkönigin Zarinaia; während aber bei Ktesias der Liebende beschließt, durch Hunger zu enden (Demetr. *De eloc.* 213), wählt er bei Nikolaos den auf die Nerven stärker wirkenden Tod durchs Schwert (*Nic. Dam.* ed. Orelli S. 32). Auch sonst variieren die Angaben über die Art des Selbstmordes, z. B. der Althaia (o. S. 424, 4), Hannibals (Plutarch *Quinct. Flam.* 20) und des Empedokles (Diog. Laert. VIII, 69. 74 Horat. A. P. 464 f.); Amata bei Virgil *Aen.* 12, 603 „nodum informis leti trabe nectit ab alta“, nach anderen (Servius z. St.) „inedia se interemit“.

¹ S. vor. Anm. Bekannt sind in dieser Hinsicht die verschiedenen Nachrichten über das Ende des Sokrates: Bläß *Att. Ber.* II², 97.

² Durch die Jamben des Hipponax zur Verzweiflung gebracht, sollten die Bildhauer Bupalos und Athenis sich selbst erhängt haben. Diese Nachricht hat Plinius *Nat. hist.* 36, 11 f. aufs bündigste widerlegt. Sie wird wohl in derselben Zeit entstanden sein, wie die ganz ähnliche über die Wirkung der Jamben des Archilochos, durch die Lykambes und seine Töchter in den Selbstmord getrieben wurden: Piccolomini im *Hermes* 18, 264 f., Kießling zu Horat. *Epist.* I, 19, 30. Für uns zum erstenmal wird Sapphos Sprung vom Leukadischen Felsen erwähnt in Menanders *Aevnadia* (Kock III, S. 88 f.), also in einer Zeit und durch einen Dichter, welche die alexandrinische Periode vorbereiten halfen. Vollends konnte das Ende der Philosophen sich leicht in Selbstmord verwandeln, den ihre Theorien zum Teil zu fordern schienen. So weist uns in dieselbe Zeit, was in zwei verschiedenen Versionen über den Selbstmord des Empedokles berichtet wird (o. S. 426, 3). Ob auch, was man über den Tod des Aristoteles fabelte (Diog. Laert. V, 6)? Vgl. Zeller *Phil. d. Gr.* II, 2³, S. 40, 4, aber auch Welcker *Kl. Schr.* II, S. 505, 273. Den Anaxagoras ließ man sogar erst einen Versuch des Selbstmordes machen (Anekdote bei Plutarch *Perikl.* 16, 4) und dann ihn wirklich ausführen (Diog. Laert. II, 13), beides höchst unglaubwürdig (Zeller *Phil. d. Gr.* I⁴, 873, 1). Von diesen Erzählungen legt wenigstens die zweite durch ihren Gewährsmann Hermippos die Vermutung alexandrinischen Ursprungs sehr nahe. Auch die Nachricht vom Selbstmord Demokrits, die ebenfalls bezweifelt wird (Zeller a. a. O. 767 Anm.), hat für uns ihren ältesten Gewährsmann in demselben Hermippos (R. Heinze zu Lukrez III, S. 195).

der Vergangenheit der Herren eigener Geist sich bespiegeln sollte.

Eine solche Verbreitung des Selbstmordes über die Literatur setzt eine Neigung dazu in weiten Kreisen des Publikums voraus, die dann natürlicherweise auch im wirklichen Leben nur zu leicht zur Tat wurde. Und es mußte wohl so sein in einer Zeit raffinierter Kultur, die dem Menschen die Widerstandskraft schwächt, und in der daher auch ein geringer Anstoß von außen genügt, ihn zu dem letzten Schritt, der Flucht aus dem Leben, zu treiben. Welcher Abstand die starknervige alte Zeit von der neuen trennt, zeigt sich unter anderem in der Behandlung des Thyesteischen Mahles: denn während der, nach dem es den Namen trägt, in der alten Sage es überlebt¹, und ebenso König Tereus² und in der Historie Harpagos³, während alle drei nur vom Gedanken der Rache erfüllt sind, vermag ihr alexandrinischer Schicksalsverwandter, Klymenos, so wie es auch modernem Empfinden mehr entspricht, solchen Greuel nicht zu überstehen und gibt sich selber den Tod.⁴ Insbesondere von den Kulturzentren, den großen Städten, gilt das Gesagte. In dieser erhitzten Atmosphäre genügten die Vorträge, die Hegesias über das Elend des Lebens hielt, um unter seinen Zuhörern eine Selbstmordsmanie zu erregen, gegen die der König Ptolemaios es für nötig fand einzuschreiten.⁵ Doch das waren doktrinäre, aus der Welt der Ideen angeflogene und deshalb vorübergehende Motive, neben denen natürlich die ewigen alten, dem wirklichen Leben entstammenden weiter wirkten. Man opferte sich für das Vaterland, man mochte die Schande nicht über-

¹ Vgl. aber Cicero *Tusc.* 3, 26: Tu te, Thyesta, damnabis orbabisque luce propter vim sceleris alieni? Wo freilich der Zusammenhang auf eine andere Erklärung zu führen scheint: luce = conspectu et commercio hominum.

² Hygin. *Fab.* 45.

³ Herodot 1, 119.

⁴ διαχρήται ἑαυτόν: Euphorion b. Parthenios 13.

⁵ O. S. 102 f.

leben, Liebende folgten den Geliebten in den Tod.¹ Ja manche der alten Motive mußten sogar jetzt stärker wirken, seit sie aus bloß instinktiven sich in prinzipielle verwandelt hatten. Wer sich aus Armut tötete, tat dies nach den Grundsätzen der Stoa², der ehrliebende Selbstmörder hatte einen beredten Anwalt an Panaitios³, ja selbst den Liebenden warf Krates als Surrogat der Vernunft die Schlinge zu, um sich aus aller Not damit zu befreien.⁴

Und wenigstens den Rat, sich selbst zu töten, haben die Liebenden damals in reichlichem Maße befolgt, wie wir schon sahen.⁵ Sie taten dies überdies noch auf andere Weise, als es in alter Zeit gewöhnlich war, und zwar ganz dem Sinn der neuen entsprechend, die der Liebe im Leben einen größeren Spielraum einräumte.⁶ Daher beanspruchte sie jetzt auch dem Selbstmord gegenüber ausschließlicher zu herrschen. In der alten Zeit war der Selbstmord aus Liebe in der Regel ein Selbstmord aus verbrecherischer Liebe⁷ und erschien dann, wie auch sonst häufig, als eine Selbstbestrafung⁸; in der neuen Zeit mischen sich zwar auch noch die Motive, doch so, daß

Liebesmotiv.

¹ Parthenios und Antoninus Liberalis, diese beiden Quellen zur Kenntnis alexandrinischer Sinnesweise, geben hier die Belege: Metioche und Menippe nach dem Vorbild der Erechtheustöchter u. a. (o. S. 96 ff.) starben fürs Vaterland, Nikander b. Anton. Lib. 25; aus Scham gibt sich Aspalis den Tod (o. S. 90, 2), Nikander a. a. O. 13; nach der Bestattung der Leukone tötet sich Kyanippos (o. S. 79, 1), Parthenios 10, und Kleite folgt ihrem Gatten in den Tod, Apollon. Rhod. *Argon.* 1, 1063 ff. (wo aber das *κακῶ δ' ἐπι κύντερον ἄλλο* nicht notwendig einen Tadel von seiten des Dichters in sich schließt, vgl. Ameis *Anhg. zu Od.* 22, 462). ² *διὰ πειρίαν* Schol. in *Aristot.* p. 8^a 7 ff. (o. S. 281, 3).

³ O. S. 419 ff.

⁴ O. S. 280, 1.

⁵ O. S. 424 f.

⁶ O. S. 423 f.

⁷ O. S. 98 f.

⁸ O. S. 79, 1. 251 f. 254, 2. Auch der älteste bekannte Selbstmord, der der Epikaste (o. S. 76), ist doch wohl ebenso, als Selbstbestrafung, zu fassen und entspricht dann genau der aus gleicher Schuld entspringenden Selbstblendung ihres Sohnes und Gatten Ödipus, wie sie ebenfalls schon alter Dichtung bekannt war (Bethe *Theb. Heldenl.* S. 22 f. 104 f.). Bei Cicero *pro Scauro* 3, 3 ist „se ipse morte multavit“, von Themistokles gesagt, Bezeichnung des Selbstmordes überhaupt.

die Liebe immer mehr als das entscheidende und Hauptmotiv hervortritt.¹ Das Mädchen, das vergebens um Liebe wirbt, gibt sich selbst den Tod; Liebe, nur Liebe oder doch überwiegend Liebe, ist es, was sie zur Tat treibt. Doch fehlt es hierfür auch in älterer Zeit nicht ganz an Beispielen², wie denn namentlich Sappho³ und noch mehr Kalyka⁴ unvergessen sein sollen.⁵ Viel auffallender sind bei der Vergleichung der Zeiten die zahlreichen Fälle, in denen jetzt auch Jünglinge von unglücklicher Liebe in den Tod getrieben werden.⁶ Hierin mag sich eine gehaltvollere Auffassung der Liebe ankündigen, die in dieser eine dauernde Vereinigung bestimmter, von Natur

¹ Dies hätte R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135 f., wo er hierher gehörige Beispiele gibt, noch stärker hervorheben können.

² Lediglich aus Liebe, weil sie der verleumderischen Nachricht über die Untreue ihres Gatten Peleus Glauben schenkte, gab sich den Tod Antigone (Apolldor 3, 13, 3, 2. O. Jahn *Arch. Beitr.* 324, 63), deren deshalb vielleicht schon Euripides in seinem *Peleus* Erwähnung getan (Nauck *Fragm. trag.*², S. 554).

³ Deren Liebe zu Phaon und der Sprung vom Leukadischen Felsen aber erst aus einer Zeit bekannt wird, die bereits in die alexandrinische Periode hineinreicht (o. S. 427, 2).

⁴ Aristoxenos bei Athen. XIV, 619 D (Stesichorus *Fr.* 43 Bergk *P. L. G.*³): ἦδον αἱ ἀρχαῖαι γυναῖκες Καλόκην τινὰ ᾤδην. Στησιχόρου δ' ἦν ποίημα, ἐν ᾧ Καλόκη τις ὄνομα, ἐρῶσα Εὐδάθλου νεανίσκου, σωφρόνως εὐχεται τῇ Ἀφροδίτῃ γαμηθῆναι αὐτῷ· ἐπεὶ δὲ ὑπερεῖδεν ὁ νεανίσκος, κατεκρήμυισεν ἑαυτήν· ἐγένετο δὲ τὸ πάθος περὶ Λευκάδα. Σωφρονομὸν δὲ πάνυ κατεσκεύασεν ὁ ποιητὴς τὸ τῆς παρθένου ἦθος, οὐκ ἐκ παντὸς τρόπου θειούσης συγγενέσθαι τῷ νεανίσκῳ, ἀλλ' εὐχομένης, εἰ δύναίτο, γυνὴ τοῦ Εὐδάθλου γενέσθαι κουριδίᾳ, ἧ, εἰ τοῦτο μὴ δυνατόν, ἀπαλλαγῆναι τοῦ βίου.

⁵ Oder sollten beide einen Sühneakt an sich vollzogen haben, weil allzu leidenschaftliches Liebeswerben, wie es ja freilich das ganze Leben und Dichten der Sappho durchzieht, an einem Weibe unziemlich schien? Ein alter Sühneakt war ja der Sprung vom Leukadischen Felsen (Oberhummer *Phönizier in Akarnanien* S. 49 ff.). Vgl. indessen auch, was Usener zusammenstellt und vermutet *Götternamen* S. 328 f. Über Kephalos, der ebenfalls aus Liebe vom Leukadischen Felsen sprang, vgl. Strabo X, 452.

⁶ R. Heinze *Virgils epische Technik* S. 135, 2. Vgl. noch, was von Kephalos die *ἑτι ἀρχαιολογικώτεροι* berichteten, vor. Anm.

zueinander gehörender Individuen sieht, nach Art der Männerfreundschaften, die Platon gepriesen hat; im Sinne der alten Zeit ist diese Auffassung nicht, für die die Liebe keine das Leben eines Mannes ausfüllende Leidenschaft war, die daher wohl eine Hingabe des Weibes für den Mann, aber nicht umgekehrt kannte, und die ihren sprechendsten Ausdruck in Admets Verhalten gegenüber der Alkestis gefunden hat.¹ Die Alexandriner stehen auch hier den Modernen näher und müßten sich ebenso die kräftigen Worte gefallen lassen, mit denen Lessing einmal das keimende Wertherunwesen seiner Zeit geißelt hat.² Fremd wie diese neue Art des erotischen Selbstmordes der alten Zeit ist, ist sie für die neue besonders charakteristisch. Es entspricht ganz deren überreiztem Wesen, daß in dem Selbstmord aus verschmähter Liebe die bloße Nichtgewährung eines Wunsches, die denn doch etwas anderes ist als der Verlust eines anerkannten und erprobten Gutes oder das Scheitern großangelegter Pläne, ausreicht, um den Menschen zu einer seiner gewaltsamsten Handlungen fortzureißen; und es entspricht weiter der Richtung der Zeit auf

¹ Meine *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 392, 3.

² Im Briefe an Eschenburg, 26. Okt. 1774, spricht er vom Selbstmord des jungen Jerusalem: „Glauben Sie wohl, daß je ein römischer oder griechischer Jüngling sich so, und darum, das Leben genommen? Gewiß nicht. Die wußten sich vor der Schwärmerei der Liebe ganz anders zu sichern; und zu Sokrates' Zeiten würde man eine solche ἐξ ἔρωτος κατοχή, welche τι τολμᾶν παρὰ φύσιν antreibt, nur kaum einem Mädclchen verziehen haben. Solche kleingroße, verächtlich schätzbare Originale hervorzubringen, war nur der christlichen Erziehung vorbehalten, die ein körperliches Bedürfnis so schön in eine geistige Vollkommenheit zu verwandeln weiß.“ Diese Worte wiegen im Munde eines Verteidigers des Selbstmordes (nur freilich eines anders gearteten Selbstmordes), als der uns Lessing früher begegnet ist (o. S. 94, 1), nur desto schwerer. Im wesentlichen nicht anders urteilt eine geistig so gesunde Frau, wie die Herzogin Elisabeth Charlotte von Orleans war (Brief v. 8. November 1705 bei Ranke *Werke* 13, 231): „Sapho Muß ja Eine Narin Mitt aller Ihrer Kunst gewest sein, weillen sie sich auß lieb für phaon umbs leben bracht hatt.“ Den Selbstmord aus erotischen Motiven schildert schon Aristoteles eine Feigheit *Eth. Nik.* III, 11 p. 1116^a 13.

das Individuelle, dem Interesse für dieses und der Glorifizierung desselben, daß sie einmal, wie Panaitios tat¹, den Selbstmord beurteilt nach der Angemessenheit an die Natur nicht überhaupt, sondern an die Natur einzelner Menschen, dann aber, in ihren erotischen Selbstmorden hierüber noch hinausgehend, einen so verhängnisvollen Schritt abhängig macht von den Diktaten nur individueller Gefühle und Einbildungen.

Um den Selbstmord ganz als eine Tat persönlichen Beliebens hinzustellen, fehlte nur noch, daß man auch im vollen Glück des Lebens ein ausreichendes Motiv sah, sich selbst zu töten.² Dieses Beispiel gab im 2. Jahrhundert ein Inder, der sich öffentlich in Athen verbrennen ließ und dort in allen Ehren bestattet wurde.³ Ein solches Schauspiel wurde freilich den Hellenen der alten Zeit nicht geboten oder doch nur auf dem Theater⁴; man kann sich denken, daß es auf eine Zeit, die ohnedies den Einwirkungen des Orients offen stand, nicht ohne Wirkung blieb⁵, sondern mit dazu beitrug, bei den da-

¹ O. S. 419 f.

² Eine ähnliche Denkweise bei Plautus *Poenul.* 309 ff., wo das wiederholte „abi domum ac suspende te“ motiviert wird mit „quia nunquam audibis verba tot tam suavia“. Vgl. auch o. S. 82, 1 und Eur. *Kykl.* 164 ff. (Dieterich, *Nekyia* 28, 2). Sonst wünscht man sich nur den Tod in solchen Fällen, wie in der Komödie Terent. *Eun.* 551: nunc est profecto, interfici quom perpeti me possum, ne hoc gaudium contaminet vita aegritudine aliqua. Vgl. Cicero *Tusc.* 1, 111.

³ Der Geograph Artemidor bei Strabo XV, p. 720 erzählt: *συνήν δὲ καὶ ὁ Ἀθήνησι κατακαίσας ἑαυτὸν· ποιεῖν δὲ τοῦτο τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπραγίᾳ ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν παρόντων, τοὺς δ' ἐπ' εὐπραγίᾳ, καθάπερ τοῦτον· ἅπαντα γὰρ κατὰ γνώμην πράξαντα μέχρι νῦν ἀπιέναι δεῖν, μὴ τι τῶν ἀβουλήτων χρονίζοντι συμπέσοι· καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἀλέσθαι γυμνὸν λίπ' ἀλημιμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τὴν πυράν· ἐπιγεγράφθαι δὲ τῷ τάφῳ „Ζαρμανοχηγῶς Ἴνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἴνδῶν ἕθνη ἑαυτὸν ἀπαθανατίσας κείται“. Vgl. Plutarch *Alexander* 69, wo vom Tode des Calanus die Rede ist, der ja ebenfalls die Selbstverbrennung insbesondere vor griechischen Zuschauern aufführte.*

⁴ O. S. 78.

⁵ Die Bewunderung Lucans schon in diese Zeit vorzudatieren, steht nichts im Wege. *Pharsal.* 3, 240 f. erwähnt er die Inder: „quique suas

maligen Griechen den Selbstmord auf der Tagesordnung zu erhalten.

Als die Kultur dieser Zeit den römischen Geist zu neuem Die Römer. Leben befruchtete, fand sie ihn auch für die Reizungen des Selbstmordes schon vorbereitet. Der politische und religiöse Ernst der Römer¹, die größere Strenge, mit der sie den einzelnen an seine Pflichten gegen das Gemeinwesen und gegen die Götter mahnten, sollte man meinen, hätte sie hindern müssen in der Weise der viel ungebundeneren Griechen mit dem eigenen Leben zu spielen.² „Die Religion der Römer verdammt den Selbstmörder und versagte ihm ehrliches Begräbnis und Totenfeier“, sagt Niebuhr³ und entnimmt aus dieser Tatsache einen Maßstab, um die Verschiedenheit historischer Traditionen zu beurteilen, von denen die römische für Appius Claudius parteiische dessen Selbstmord verschwieg, die griechische unbefangener ihn ohne weiteres eingestand. Wirklich verordneten die Bücher der Pontifices, daß, wer sich erhängt hatte, nicht bestattet werden dürfte⁴; ja noch weiter reichte

struxere pyras vivique calentes conscendere rogos“ und bricht dann in die Worte aus „pro, quanta est gloria genti iniecisse manum fatis vitaeque repletos quod superest donasse deis!“ Wieviel die Selbstverbrennung des Calanus schon in früher Zeit von den Griechen besprochen wurde, zeigt Strabo XV, p. 718 und namentlich Megasthenes, den er dort zitiert; und aus Cicero *Tusc.* 2, 52 mag man schließen, daß Calanus schon früher den Stoikern ein Muster im Ertragen von Schmerzen war.

¹ Noch in später Zeit erkennt ihn Polybius an, über die *δεισιδαιμονία* der Römer VI, 56, 6 ff.

² Während Blindheit den Griechen ein genügender Grund zum Selbstmord schien (o. S. 98, 3; *πηρώσεις* der Stoiker Diog. Laert. VII, 130; Eratosthenes o. S. 423, 2), hörte Appius Claudius Caecus, auch erblindet, nicht auf, in der großartigsten Weise für das Gemeinwesen zu wirken, hatte aber freilich hierin einen würdigen Rivalen in dem Griechen Timoleon. ³ *Röm. Gesch.* II², 259.

⁴ Bei Servius *ad Aen.* XII, 603 „cautum fuerat in pontificalibus libris, ut qui laqueo vitam finisset, insepultus abiceretur“ und ebenda aus Varro „suspendiosis, quibus iusta fieri ius non sit“. Auch Arte-

der am Selbstmord haftende Makel¹, indem auch, wer sich selbst auf den Tod verwundet hatte, dem Büttel gleich geachtet wurde.² Aber die Religion und ihre Vertreter hatten keine rechtliche Macht, die Anerkennung dieses Makels, den sie als solchen erklärten, auch anderen abzunötigen und die

midor *Onirocr.* I, 4, S. 11, 9 ff. Herch. ist von Marquardt *Staatsverw.* III, 307, 8 (o. S. 274, 4) richtiger hierher bezogen worden und nicht wie von Ameis *Anhg. zu Od.* 22, 462 auf griechische Verhältnisse. Vgl. *Dig.* III, 2, 11, 3, wonach *suspendiosi* als mit *infamia* behaftet „non lugentur“; wie hier mit den „perduellionis damnati“ werden sie auf einer Inschrift *CIL* XI, 6528 mit denen „*quei quaestum spurcum professi essent*“ auf eine Linie gestellt. Schon o. S. 256, 4 wurde bemerkt, daß nur bei den Germanen das Erhängen nicht als unedle Todesart galt und nur bei ihnen auf diese Weise auch geopfert werden kann (vgl. auch Golther *Germ. Myth.* S. 562); bei den klassischen Völkern ist letzteres unerhört, wenn man nicht etwa in der *αλώρα* und den *oscilla* die Rudimente eines uralten Opferbrauches sehen will (K. Fr. Hermann *Gottesd. Alt.* 27, 16. 62, 30, Varro bei Servius a. a. O., Preller *R. M.* 414).

¹ Auf das Erhängen beschränkten ihn dagegen Niebuhr *Röm. Gesch.* II², 259, Rein *Criminalrecht* S. 883 Anm., Mommsen *De collegiis et sodalicis* S. 100, 11, Friedländer zu Petron² S. 54. Ohne jede Einschränkung bestraft den Selbstmord mit Schande und Verweigerung der Bestattung der ältere Seneca *Controv.* 8, 4, S. 426 Bu., der sogar den M. Curtius anredet „*Curti, perdideras sepulturam, nisi in morte reperisses*“. S. indes o. S. 267, 4.

² Festus S. 64 Müll.: *Carnificis loco habebatur is, qui se vulnerasset, ut moreretur.* Dies kann keinesfalls, wie Niebuhr und noch Friedländer a. a. O. tun, auf den Selbstmord durch Erhängen bezogen werden. Allgemeiner scheint es Mommsen *Strafr.* 915, 3 zu fassen. Und dies ist notwendig und auch im Texte angenommen worden, für den Fall, daß man nicht eine andere Erklärung vorzieht, nach der, wer sich verwundet hatte in der Absicht, sich den Tod zu geben, dann aber nicht gestorben war, für den Rest seines Lebens infam und dem Büttel gleich geachtet wurde. Diese Erklärung empfiehlt sich einmal, weil bei wirklich vollzogenem Selbstmord der Ausdruck „*vulnerasset ut moreretur*“ für das einfache „*se interfecisset*“ allzu umständlich erscheint, und sodann weil „*carnificis loco haberi*“ zu unbestimmt lautet, um vom toten *carnifex* verstanden zu werden, vielmehr die Vorstellung des lebenden und seiner Stellung unter den Menschen erweckt. Unterstützt wird sie außerdem durch eine Analogie, durch die *missio ignominiosa*, die den Soldaten traf, der in selbstmörderischer Absicht „*se vulneravit*“ (*Dig.* 48, 19, 38, 12. 49, 16, 6, 7).

Erlegung von Bußen, das Dulden von Strafen, zu erzwingen.¹ Wenn diese nicht selbst den Makel als solchen empfanden und infolge davon das Bedürfnis hatten, ihn zu sühnen, konnten priesterliche Vorschriften allein nichts ausrichten. Eine Wirkung auf das Leben übten sie überhaupt nur, solange die Religion die Gemüter noch festhielt. Als diese ihre Kraft verlor und dahinschwand, als auch mit den Augurien nur Spiel und Spott getrieben und sie leichthin einem vermeintlichen politischen oder militärischen Interesse geopfert wurden, wird man sich auch an jene Vorschriften nicht mehr gekehrt haben, die zu allen Zeiten in harten Streit mit den tiefsten und leidenschaftlichsten Regungen des menschlichen Gemütes gekommen sind.² Daher sind „unzählige“ Römer nicht zurückgeschreckt

¹ Mommsen *Staatsrecht* II³, 52, Marquardt *Staatsverw.* III, 313.

² In zivilisierteren Zeiten wurde dergleichen als barbarisch empfunden. Man sehe doch, wie über ähnliche grausame Bestimmungen der alten Zeit Cicero sich hinwegsetzt *pro C. Rabirio perd.* 13: quae verba, Quirites, iam pridem in hac re publica non solum tenebris vetustatis, verum etiam luce libertatis oppressa sunt. An historischen Belegen, daß wirklich einmal einem Selbstmörder die ehrliche Bestattung versagt wurde, fehlt es ganz. Nicht deshalb wurde sie auch dem Appius Claudius von den Tribunen versagt, weil dieser Hand an sich gelegt, sondern weil er sich dadurch der drohenden Strafe hatte entziehen wollen (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9, 54), ganz abgesehen davon, daß man über die Todesart des Appius Claudius und ob er wirklich Selbstmord begangen, von Anfang an geteilter Meinung war (Dion. Hal. a. a. O., Livius 2, 61). Daß die Zeiten sich in der Behandlung der Selbstmörder nicht gleichblieben, sondern milder wurden, deutet schon Plinius an *Nat. hist.* 36, 107 (novom et inexcogitatum ante posteaque remedium, vgl. Kirchmann *De funer. Rom.* S. 484); und auch was wir bei Festus lesen (o. S. 434, 2) „carnificis loco habebatur“ und nicht „habetur“, scheint auf dasselbe hinzuweisen. Wie ungern man die heiligsten Empfindungen der Familie verletzte und daher auch notorische Verbrecher wohl den Angehörigen zur Bestattung überließ, lehrt außer dem Fall des Claudius (a. a. O.) auch der des Catilina und seiner Anhänger (Plutarch *Anton.* 2 Cicero *pro Flacco* 95 in *Pison.* 16), in dem Cicero sich übrigens geflissentlich gegen den Vorwurf verteidigt, die Bestattung versagt zu haben (Cic. *Phil.* 2, 17). Auch die Gleichgültigkeit gegenüber jeder Art von Bestattung, wie sie Cicero *Tusc.* I, 102 ff. predigt, mußte dazu beitragen,

vor dieser Art des Todes¹, ja unvergleichlich viel mehr unter den Römern haben diesen Mut gefunden als unter den Griechen, wie Cicero einmal nach leidiger Advokatenmanier übertreibend ausführt.² An bestimmten Beispielen, die dies bestätigen, mangelt es nicht³; sie reichen zurück bis in die Zeit der Punischen Kriege⁴, die freilich auch in der Behandlung der auspicia die Schranken strenger Altgläubigkeit überschritten hat.⁵ Nichts berechtigt anzunehmen, alles spricht dagegen, daß der Tod in diesen Fällen für den Selbstmörder irgendwelche beschimpfende Folgen hatte. Daß in seinen moralisch-rechtlichen oder religiösen Wirkungen der Selbstmord sich

den Strafbestimmungen über die Bestattung der Verbrecher ihren Wert zu nehmen und so ihre tatsächliche Abschaffung zu befördern.

¹ Cicero *pro Sestio* 48.

² *Pro Scauro* 3, 1 ff.: wenn man von den Fabeln und Ajax absähe, hätte unter den „Graeculi“ Themistokles das einzige historische Beispiel eines Selbstmordes gegeben.

³ Cicero an beiden angeführten Stellen gibt solche. Vgl. „animae magnae prodigum Paullum“ (Hor. *Carm.* I, 12, 37), „qui se bene mori quam turpiter vivere maluit“ (Liv. XXII, 50, 7) und den Sohn des Scaurus, der die Schmach, eine Niederlage überlebt zu haben, durch freiwilligen Tod büßte (Val. Max. V, 8, 4 und Kempf). Asconius zu *pro Scauro* 1, 5 bemerkt, daß L. Hostilius Tubulus, um der Verurteilung und dem Tode durch Henkershand im Gefängnis zu entgehen, „venenum bibit“. Dasselbe tat C. Carbo nach Cicero *Brut.* 103, *ad fam.* IX, 21, 3. Auch C. Gracchus machte den Versuch sich selbst zu töten: Plutarch *C. Gracch.* 16.

⁴ Im Jahre 249 v. Chr. entleibte sich der Konsul L. Iunius nach der unglücklichen Seeschlacht gegen die Karthager: Cicero *Nat. Deor.* II, 7; Kempf zu Val. Max. I, 3, 4. Ja, noch weiter hinauf gehen die Beispiele, wie der Tod des Oppius (Liv. 3, 58) zeigt, und die allerdings bestrittenen, aber doch schon in alter Überlieferung gegebenen Selbstmorde der beiden Claudier (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 9, 54, Livius 2, 61; Dion. Hal. 11, 46, Liv. 3, 58); sogar bis in die Königszeit würde uns führen, was Cassius Hemina und der ältere Plinius berichten (o. S. 267, 3).

⁵ Über C. Flaminius, der „non paruit auspiciis“, und zwar „suo more“ Cicero *De div.* I, 77 (und dazu Giese), II, 71; über C. Claudius und L. Iunius, die „contra auspicia navigaverunt“ a. a. O. I, 29. II, 71; Kempf zu Val. Max. I, 3, 4. Derselbe L. Iunius beging dann Selbstmord: s. vor. Anm.

nicht von anderen Todesarten unterschied, dafür ist ein weiterer Beweis das häufige Schwanken der Überlieferung zwischen Selbstmord und anderen Todesarten.¹ Auch der Selbstmord durch Erhängen kann in den Augen der Römer nicht so entehrend gewesen sein, als man nach gewissen Spuren glaubte annehmen zu dürfen.² Nicht einmal den Motiven legte man

¹ So beim Tode der Claudier o. S. 436, 4. Auch über den Tod des Taurea Vibellius gingen die Nachrichten auseinander (Liv. 26, 15 und 16). Welche die richtige ist, wird kaum zu unterscheiden sein, so gut übrigens zu der Schilderung seines Selbstmordes passen würde, was zur Charakteristik des Mannes Cicero in *Pis.* 24 beiträgt (fuit pompa, fuit species, fuit incessus saltem Seplasia dignus). Ein Zweifel bestand auch hinsichtlich der Todesart des Licinius Macer, der nach Val. Max. IX, 12, 7 eingehendem Berichte sich erhängt haben würde, nach Plutarch *Cic.* 9 an einer Krankheit gestorben scheint; und auch hier läßt sich der Zweifel nicht so einfach lösen, als Drumann IV, 195 meinte. C. Carbo nahm infolge der Anklage des Crassus Gift und entging nur so der Verurteilung (Cicero o. S. 436, 3); hier ist die andere Überlieferung (Val. Max. III, 7, 6), daß er verurteilt wurde und in die Verbannung ging, entschieden zu verwerfen. In derselben Weise schwankt die Überlieferung hinsichtlich des jungen Sohnes des Flaccus, der, ein Opfer der Gracchischen Revolution, nach Appian *b. c.* 1, 26 durch Selbstmord, nach Vellei. *Pat.* 2, 7 und Plutarch *C. Gracch.* 17 durch Henkershand endete. Verschieden wurde schon der Tod Coriolans erzählt (Liv. 2, 41, Plutarch *Coriol.* 39); nur nach einer Nachricht (Cicero *Laelius* 42) beging er Selbstmord. Einen Selbstmord zu vertuschen (Niebuhr o. S. 433), hatte man keinen, wenigstens keinen in der römischen Anschauungsweise beruhenden Grund (anders in der späteren Zeit, in der deshalb auch die Variante aufkommen konnte, daß Aias nicht sich selbst getötet habe, sondern hinterlistig ermordet worden sei, διὰ νεκρὸς ἀδελφῶς σφάζεται Cedrenus *Hist. Comp.* S. 366 D Migne und o. S. 76, 5); um so leichter konnte ihn freilich hinzudichten, wer die Geschichte ins Romanhafte ausstaffieren wollte. Siehe o. S. 424 ff. bes. 426, 3 und über Demosthenes' und Euphraios' Tod S. 89, 2. Wie in gleicher Weise die Nachrichten über den Tod des Aristoteles schwanken, bespricht Welcker *Kl. Schr.* II, 505, 273. Vgl. auch Tacitus *Annal.* 1, 5, 4, 10, 6, 25, und die verschiedenen Nachrichten über den Tod des Verräters Judas (erörtert von D. Fr. Strauß *Leben Jesu* 2, 498 ff.).

² O. S. 433, 4. 434, 1. Hätte aber Valerius Maximus so in allen Ehren über das Ende des Licinius Macer, den er sich erhängen ließ (o. Anm. 1), berichten können, wenn dieser Todesart nach seinem Ge-

eine solche Bedeutung bei, daß man nach ihnen eine verbrecherische und beschimpfende Art des Selbstmordes von anderen unterschieden hätte. Erst später in der Kaiserzeit ist dies eingeschränkt worden.¹ Wer früher und wer in den Zeiten der Republik Selbstmord beging zum Besten des Vaterlandes, oder auch nur im eigenen Interesse, um sich vor Schande zu retten, war sicher nicht als Verbrecher geachtet zu werden.² Die Decii und Lucretia gaben hier unantastbare Beispiele ewigen Ruhmes und der Nachahmung würdig³, auf die der

fühl irgendwelcher Makel anhaftete? Und würde man auch nur den Gedanken an eine so gemeine Todesart in Cato haben aufkommen lassen? Appian *b. c.* II, 98 (mißverstanden von Geiger *Der Selbstmord* S. 64, 4, vgl. Seneca *De ira* III, 15, 4 „vides illam arborem brevem, retorridam, infelicem? pendet inde libertas“); bei Plutarch *Cato* 68 fehlt das Erhängen unter den Cato vorschwebenden Möglichkeiten des Selbstmordes.

¹ „Non solent lugeri“, die „mala conscientia“ Hand an sich gelegt haben, sie stehen auf einer Stufe mit den „hostes“ und „perduellionis damnati“ Neratius Dig. III, 2, 11, 3; die Testamente derer, die sich der Verurteilung durch Selbstmord entziehen, sollen ungültig sein, Ulpian Dig. XXVIII, 3, 6, 7; Selbstmord „ob aliquod admissum flagitium“ hat Konfiskation des Vermögens zur Folge, Paulus Dig. XLIX, 45, 2. Vgl. auch die allgemeine Verurteilung des Selbstmordes in der *lex cultorum Dianae et Antinoi* aus dem Jahre 133 n. Chr., Mommsen *De collegiis* S. 98. Anzunehmen, daß schon in den Zeiten der Republik der „mala conscientia“ begangene Selbstmord als Verbrechen behandelt wurde, wird durch die angeführten Beispiele der Claudier, des L. Iunius, des Licinius Macer und C. Carbo entschieden widerraten: o. S. 436f. Sonst hätte auch Cicero nicht, wie er tut in *Vatin.* 39, den Vatinius nach Aufzählung aller Schandtaten desselben förmlich zum Selbstmord drängen können: quid est, quam ob rem praeturam potius exoptes quam mortem, praesertim cum popularem te velis esse neque ulla re populo gratius facere possis?

² Dies sind die beiden Motive, partim adipiscendae laudis partim vitandae turpitudinis causa, die Cicero *pro Sestio* 48 als Motive des Selbstmordes gelten läßt, und von denen getrieben „innumerabiles“ in den Tod gegangen sind.

³ Über die Decii auch Cicero a. a. O. Die Lucretia, im Begriff, sich das Schwert in die Brust zu stoßen, läßt Livius I, 58 sagen: nec ulla deinde inpudica Lucretiae exemplo vivet (Shakespeare *Lucrece* S. 373 Tauchnitz „No, no“, quoth she, „no dame, hereafter living, By my excuse shall claim excuse's giving“).

Römer mit Stolz blickte. Die römische „dignitas“ gefiel sich in Selbstmorden solcher Art¹; dies spricht sich schon in dem Winke aus, den der Altrömer Aemilius Paulus dem gefangenen und vor der Schmach des Triumphes kläglich zusammensinkenden Perseus gab.² Aber auch die Selbstmörder niederer Art, die aus Liebe oder anderen Gründen überdrüssig des Lebens diesem gewaltsam ein Ende gemacht hatten, wurden lässig behandelt und sollen, wie sie ausdrücklich genannt werden, „schuldlos“ (insontes) sein.³

¹ Auf die „dignitas“ werden die Selbstmorde bezogen von Cicero *pro Sestio* 48: denique cum omnia semper ad dignitatem rettulissem etc. Diese „dignitas“ verletzte M. Aquilius, als er es versäumte, Selbstmord zu üben und so [memoriam iuventu]tis suae rerumque gestarum senectutis dedecore foedavit: Cicero *pro Scauro* 3, 2. Mit dieser „dignitas“, wie auf der Hand liegt, berührt sich das *πρέπον* des Panaitios, das diesem Stoiker ein genügender Anlaß des Selbstmordes schien: o. S. 419 f.

² Plutarch *Aem. Paul.* 35: Καίτοι προσέπεμψε (sc. Perseus) τῷ Αἰμιλίῳ δεόμενος μὴ πομπενθῆναι καὶ παραιτούμενος τὸν θρίαμβον. Ὁ δὲ τῆς ἀνανδρίας αὐτοῦ καὶ φιλοφυχίας, ὡς ἔοικε, καταγελῶν „ἀλλὰ τοῦτό γ’“ εἶπε „καὶ πρότερον ἦν ἐπ’ αὐτῷ καὶ νῦν ἐστίν, ἔν βούληται“ δηλῶν τὸν πρὸ αἰσχύνῃς θάνατον, ὃν οὐχ ὑπομείνας ὁ δειλταίος, ἀλλ’ ὑπ’ ἐλπιδῶν τινῶν ἀπομαλακισθεὶς ἐγεγόνει μέρος τῶν αὐτοῦ λαφύρων.

³ Virgil *Aen.* 6, 434 ff.:

Proxima deinde tenent maesti loca, qui sibi letum
 Insontes peperere manu, lucemque perosi
 Proiecere animas. Quam vellent aethere in alto
 Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

Im Sinne der Orphiker und Pythagoreer waren aber Selbstmörder dieser Art gewiß nicht „unschuldig“ (o. S. 262 f., 276, 278). Wenn also Virgil sie so nennt, weicht er eben damit von den religiösen Ansichten jener Sekten ab, was namentlich Norden gegenüber (*Hermes* 28, 385 ff.) betont werden muß. Von einer Bestrafung der Selbstmörder, wie sie diesen Orphiker und Pythagoreer in Aussicht stellten, ist bei Virgil nichts zu finden. Wenn er sie beklagt, quam vellent etc., und auf ihre reuige Stimmung weist, so deutet dies doch auf keine Strafe, so wenig als die Seufzer Achills *βουλοίμην κ’ ἐπάροχος ἐὼν κτλ.* (*Od.* 11, 489 ff.). Der Ort der Strafe und der Qualen der Unterwelt ist nicht da, wo die Selbstmörder weilen, sondern wird erst 542 ff. geschildert. Den Selbstmördern dagegen benachbart sind in der Virgilschen Unterwelt die ungerecht Verurteilten (430 falso damnati crimine mortis), und nicht weit von ihnen

Und doch muß es auch wieder bei den Römern als schimpflich gegolten haben, durch Selbstmord zu enden. Das sagt uns zu deutlich das Zeugnis des Historikers Cassius He-

treffen wir auf die Kriegshelden (477 ff.). Auch das langsame und qualvolle Losringen der Seele vom Körper, wie es Dido erdulden muß (*Aen.* 4, 688 ff.), soll keine eigentliche Strafe sein (gegen Norden a. a. O. 375); das sagen auch die „*physici*“ nicht (bei Servius zur *Aen.* 4, 385), unter denen übrigens nicht notwendig Orphiker und Pythagoreer zu verstehen sind (Lobeck *Agf.* I, 753), und ebensowenig folgt es aus der Ähnlichkeit der Wendung „*nec fato, merita nec morte peribat*“ (*Aen.* 4, 696) mit τὴν τῆς εἰσακουμένης βίᾳ ἀποστερῶν μοιραῶν (Platon *Gess.* IX, 873 C). Wie Didos Drohung, daß sie auch im Tode als körperloser Schatten dem untreuen Geliebten keine Ruhe lassen werde (*Aen.* 4, 385 f.), wirklich nicht aus einer besonderen Theologie erklärt zu werden braucht, so wird auch der Todeskampf der Selbstmörderin nur nach altem Volksaberglauben geschildert, wie doch jedem die Opferweihe des Haarabschneidens (Eur. *Alk.* 73 ff.) vor Augen legen sollte. Und so ist Virgil überhaupt in der Behandlung der Selbstmörder auf dem Boden stehen geblieben, den seine Landsleute einnahmen. Daß es dem Volksglauben entspricht, wenn er die vor der Zeit gestorbenen Kinder auf die gleiche Stufe stellt mit den Selbstmördern, kam schon früher zur Sprache (o. S. 265, 5). Dieselbe Bewandnis hat es aber auch mit der Bezeichnung einer gewissen Klasse von Selbstmördern als „*insontes*“. Norden (a. a. O. S. 380) bringt dieselben in Gegensatz zu den 445 ff. Genannten. Daß aber unter diesen sich auch Unschuldige finden, wie Laodamia und Eudæne, liegt doch auf der Hand, wenigstens so lange, als nicht eine ausdrückliche Erklärung der Schuld gegeben wird (wie von R. Heinze *Virgils ep. Techn.* S. 135 f., siehe aber auch o. S. 429). Wo vielmehr der Gegensatz zu den *insontes* zu suchen ist, konnten uns schon früher die *Digesten* lehren (o. S. 438, 1), in denen denjenigen, die ihr Leben „*taedio vitae*“ endeten, solche gegenüberstehen, die dasselbe „*mala conscientia*“ und „*ob aliquod admissum flagitium*“ taten; jene entsprechen genau den „*insontes*“ Virgils, die aus Armut und infolge von allerlei Not, also aus Lebensüberdruß freiwillig in den Tod gingen (Welcker *Kl. Schr.* II, S. 505, 273), und bleiben auch in den *Digesten* von jeder Strafe frei, werden also auch hier für „*insontes*“ erklärt. Die anderen, die im Gefühl ihrer Schuld und, um der drohenden Strafe zu entgehen, sich selbst den Tod gegeben hatten, dachte man sich als Gegensatz zu den *insontes* ohne weiteres hinzu, und Virgil hatte nicht nötig, im Folgenden Beispiele derselben und des in der Unterwelt sie erwartenden Schicksals zu geben. So finden wir Virgil durchaus innerhalb der römischen Vorstellungsweise. Wie er vollends diejenigen be-

mina.¹ Und gewisse Totenehren, der Bestattung und andere, müssen auch später noch dem Selbstmörder versagt worden sein. Das bestätigen uns für verschiedene Zeiten die Zeugnisse Varros², des Neratius³ und Artemidors.⁴ Zur Ausgleichung dieses Widerspruches bleibt nichts übrig als anzunehmen, daß man unter Umständen und in gewissen Kreisen allerdings im Tode noch den Selbstmörder beschimpfte. Allgemein kann aber diese Sitte nicht gewesen sein, und auch die Kreise, auf die sie beschränkt war, dürfen wir uns nicht zu weit denken. Sie umfaßten keineswegs alle die Frommen Roms: denn Aemilius Paulus, der doch wahrlich zu ihnen gehörte⁵, ermuntert zum Selbstmord⁶, und Vertreter sogar der römischen Priesterschaft, ein flamen dialis und ein haruspex verüben nicht bloß Selbstmord⁷, sondern wollen damit, der eine wenigstens⁸, auch noch Anderen das Beispiel geben. Jedenfalls bestand kein gesetzlicher Zwang, der den Selbstmörder ein für allemal von den Bestattungsehren ausgeschlossen hätte.⁹ Nur dem Tod durchs

handelt haben würde, die sich fürs Vaterland geopfert hatten, und deren einen, den Menoikeus, Statius *Theb.* 10, 781 zu den Göttern aufsteigen läßt, kann man aus der Art, wie er 6, 824 der Decii gedenkt, mutmaßen. Sogar den Selbstmord eines Cato, wie noch zur Sprache kommen soll, ist er weit entfernt zu rügen (8, 670), was zwar der rigoristischen Religion und Moral der Orphiker und Pythagoreer keineswegs, desto mehr aber der herrschenden römischen Anschauungsweise entspricht.

¹ O. S. 267, 3: tunc primum (seit Tarquinius Superbus) turpe habitum est mortem sibi consciscere, also galt auch noch in der Zeit des Historikers der Selbstmord für schimpflich.

² O. S. 433, 4. ³ O. S. 433, 4. 438, 1. ⁴ O. S. 433, 4.

⁵ Hiervon gab er noch kurz vor seinem Ende den Beweis: Plutarch *Aem. Paul.* 39. Vgl. auch Cicero *De div.* I, 103. ⁶ O. S. 439, 2.

⁷ Über L. Cornelius Merula, den flamen dialis, s. Val. Max. IX, 12, 5, Appian *b. c.* 1, 74, wobei zu bemerken ist, wie ängstlich derselbe bis zuletzt jedem Frevel aus dem Wege geht und so bis in den Tod hinein von seiner Frömmigkeit Zeugnis ablegt. Über den haruspex s. Val. Max. IX, 12, 6, Vell. Pat. II, 7, 2.

⁸ Der haruspex bei Vell. Pat. a. a. O.

⁹ S. 434 f. Durch Fiktionen der Rhetoren, wie des älteren Seneca u. A., wird dies nicht umgestoßen (o. S. 267, 4). Virgils Dido allerdings

Erhängen gegenüber hatte man auch noch später einen Abscheu, aber, wenigstens soweit wir diesen Abscheu für einen allgemeineren halten dürfen, nicht sowohl einen religiösen als einen ästhetischen, indem man einen solchen Tod als „informe letum“ verurteilte.¹

Diese Beurteilung und diese Behandlung des Selbstmordes konnten sich so bei den Römern auf natürlichem Wege bilden, mußten aber durch das Einströmen der griechischen Kultur und Philosophie gefördert werden, insbesondere insofern diese griechische Kultur die alexandrinische und die Philosophie die stoische war. In jener war dem Selbstmord aus Laune und Leidenschaft der weiteste Spielraum gelassen, und diese erwies sich nicht bloß als geeignet, den heroischen Selbstmord in das blendendste Licht zu setzen², sondern kam auch den Forderungen der römischen „Würde“ entgegen³, wenigstens seit sie umgeformt durch Panaitios den Maßstab ihres Urteils der individuellen Natur des Menschen entnahm.⁴ Dieses Recht der individuellen Natur, über Leben und Tod zu entscheiden, wurde dadurch noch mehr befestigt, daß es als ein göttliches erschien; denn es ist durchaus wahrscheinlich, daß schon Panaitios eine Tat des einzelnen Menschenwillens, wie der Selbstmord war, als eine Wirkung der göttlichen Allmacht

(Aen. 4, 642 ff.) und die Campaner bei Liv. 26, 13, sowie manche Römer zur Zeit des Sullanischen Mordens (Lucan. *Phars.* 2, 157 ff.) scheinen die Bestattungshre sich dadurch zu sichern, daß sie vorher selber sich den Scheiterhaufen schichten und dann erst auf oder an ihm Selbstmord begehen. Vgl. aber auch Lucan. *Ph.* 3, 748 ff.

¹ Virgil *Aen.* 12, 603, wo Ladewig richtig erklärt hat. In ihrer derben Weise drückt eine allgemeine Empfindung aus Prinzessin Elisabeth Charlotte von Orleans an die Raugräfin Louise 10. April 1718 (S. 290 Stuttgart 1843): „Vor Edelleute ist Es doch Eine Heßliche sage ahm galgen Zu Zapfen.“ Dem *informe letum* entspricht genau des Euripides *ἀσχήμονες ἀγγόναι* (o. S. 256, 4). Über den religiösen Makel, der am Erhängen haftete, o. S. 433, 4. 438, 1.

² O. S. 420 f.

³ O. S. 438 f.

⁴ O. S. 419 f.

bezeichnete.¹ Viel bestimmter noch sprach dies sein Schüler Posidon aus. In uns selber wohnt der Gott, der über allen unseren Kräften thront und über unsere Handlungen entscheidet²; er wird uns befehlen, und seiner Stimme ziemt es zu folgen, ob wir uns selber von der Last und Knechtschaft dieses Lebens befreien sollen.³ Wie hier auf echt Posidonsche Weise Stoisches sich mit Platonischem verquickt, liegt auf der Hand; die bei Platon von außen wirkende Gottheit, die nur die Notwendigkeit des Selbstmordes an uns heranbringt⁴, ist hier zur immanenten geworden, die von innen heraus den Zwang dazu auf uns

¹ Man vergleiche die Ausmalung der Pentheusszene bei Horaz *Epist.* I, 16, 73 ff., welche schließt mit den Worten „ipse deus, simul atque volam, me solvet“. opinor hoc sentit „moriar“. mors ultima linea rerum est. Dasselbe bei Plutarch *De tranqu. an.* 18, S. 476 C. Aus der Übereinstimmung des Dichters mit dem Popularphilosophen ist zu schließen, daß dieser durch den menschlichen Willen zur Selbstbefreiung wirkende Gott der Vorstellungsweise schon des Panaitios entsprach; vgl. auch Seneca *De tranqu. an.* 16.

² *Ἐπεσθαὶ τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι* in diesem Gebote Posidons faßt sich die Hauptpflicht des Menschen zusammen: *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 530.

³ Cicero *Tusc.* I, 74: Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille medius fidius vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit etc. Daß diese eigentümliche Ansicht über die Zulässigkeit des Selbstmordes, die Cicero hier wiedergibt, die Ansicht Posidons ist, wird mir im Zusammenhang der obigen Betrachtung jetzt selbst wahrscheinlich (*Unters. zu Ciceros philos. Schr.* III, 343 und Schmekel *Mittl. Stoa* 142). Für den, der die Eigentümlichkeit des Posidonius kennt, entwickelt sich die Ansicht wie von selber aus der seines Lehrers Panaitios; auch in diesem Falle handeln ihm die Menschen, und namentlich die Hochgestellten unter ihnen, auf die doch auch Panaitios seine Selbstmordtheorie vorzüglich berechnet hatte (o. S. 419 ff.), nicht „sine aliquo adflatu divino“ (Cicero *Nat. deor.* II, 166).

⁴ Phaidon 62 C *πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ*. Hieran noch anklingend in den vor. Anm. angeführten Worten „causam iustam deus ipse dederit“.

ausübt. Ähnliche Kompromisse zwischen den beiden Haupttheorien des Selbstmordes, der stoischen und der akademischen, begegnen auch sonst und, was den auch hier hervortretenden römischen Eklektizismus charakterisiert, gerade in lateinischen Wendungen: das „fato cedere“ wird empfohlen und damit zum Selbstmord ermahnt¹, eine Mahnung, die in der allgemeinen Form stoisch², in der besonderen Anwendung auf den Selbstmord aber mehr platonisch als stoisch ist³; oder die stoische zum Selbstmord treibende Vernunft wird auf die platonische Notwendigkeit reduziert und umgekehrt diese auf jene.⁴

Derartige Selbstmordlehren, vorgetragen von so hervorragenden und einflußreichen Philosophen, als Panaitios und Posidon waren, vorgetragen mit allen Mitteln der Logik und wohl noch mehr der Rhetorik, mußten sich wohl bei den gebildeten und vornehmen Römern einschmeicheln und einen durch die eigene Entwicklung des römischen Geistes schon vorbereiteten und empfänglichen Boden erst recht fruchtbar machen. Der berühmteste aller römischen Selbstmorde, der Cato Uticensis, ist nur die Probe auf diese Rechnung. Cato wollte bis zum letzten Augenblick seines Lebens als

¹ Liv. 26, 13, 17.

² Erinnernd an das berühmte „ducunt volentem fata, nolentem trahunt“.

³ Dem Druck einer Notwendigkeit, der dem „fatum“ entsprechenden *εἰμαρμένη* (Platon *Gess.* IX, 873 C), glaubten im Selbstmord nur die Platoniker zu erliegen, während die Stoiker in ihm gerade eine Betätigung menschlicher Freiheit sahen (o. S. 282, 5, doch vgl. *προεἶλοντο τῆς εἰμαρμένης τυχεῖν* Polyb. 16, 32, 4). Dieses „fato cedere“, d. i. der *εἰμαρμένη* nachgeben, ist übrigens etwas anderes als das *ὑποχωρεῖν τῷ δαίμονι*, das Brutus (Plutarch *Brut.* 40) gerade vom Platonischen Standpunkt aus eines Mannes unwürdig findet, und das ihm wider göttliches Gebot (*οὐχ ὄσιον*) scheint; der *δαίμων*, von dem hier die Rede ist, das von außen an den Menschen herandringende Geschick, ist ein anderer auch als der von innen zu ihm redet und dem Posidonius ihn folgen hieß (o. S. 443, 2). ⁴ O. S. 281 f.

Römer sich bewähren¹ und als Stoiker², war aber auch nicht gemeint, gegen Platons Gebot zu handeln, da er sich auf seine Tat durch Lesen des Phaidon vorbereitete.³ Auch Brutus, der durch die akademische Philosophie von vornherein gegen den Selbstmord eingenommen war und deshalb von diesem Standpunkt aus und mit den Worten zum Teil des Platonischen Phaidon in jugendlichem Eifer an Catos Tat gemäkelt hatte⁴,

¹ Man denke z. B. was Cicero von seinen Landsleuten sagt in *Pison*. 15: huic enim populo ita fuerat ante vos consules libertas insita, ut ei mori potius quam servire praestaret.

² O. S. 282, 5. Bei Plutarch *Cato* 71 sanktioniert dies die herbeieilende Menge, indem sie den Toten preist als *μόνον ἐλεύθερον καὶ μόνον ἀφραττον*. Insbesondere handelt Cato im Sinne des Panaitios, indem er den Selbstmord sich allein vorbehält, ihn aber nicht auch seiner Umgebung aufnötigt: Plutarch a. a. O. 64. 65. 69, o. S. 419, 2. Sein Benehmen unterscheidet sich hier von dem des Kleomenes: o. S. 417.

³ O. S. 278, 6. *Unters. zu Ciceros philos. Schr.* II, 1 S. 300, 2. Er las den Phaidon also in ganz anderem Sinne als David Friedrich Strauß, der ihn auch kurz vor seinem Ende wieder in die Hand nahm, aber nur um den von Platon darin eingenommenen Standpunkt für einen „überwundenen“ zu erklären (Hausrath *Strauß* 2, 387).

⁴ Auf die Frage des Cassius *τί γινώσκεις περὶ φωνῆς καὶ τελευτῆς*; antwortet Brutus bei Plutarch *Brut.* 40: *Νέος ὢν ἐγώ, Κάσσιε, καὶ πραγμάτων ἄπειρος οὐκ οἶδ' ὅπως ἐν φιλοσοφίᾳ λόγον ἀφῆκα μέγαν. Ἥτις αὖτις Κάτωνα διαχρησάμενον ἑαυτόν, ὡς οὐχ ὄσιον οὐδ' ἀνδρὸς ἔργον ὑποχωρεῖν τῷ δαίμονι* (o. S. 444, 3) *καὶ μὴ δέχεσθαι τὸ συμπίπτον ἀδελῶς, ἀλλ' ἀποδιδράσκειν*. Die Worte führen fast notwendig auf eine frühere Schrift, da einer bloß mündlichen gelegentlich getanen Äußerung Brutus sich kaum in dieser Weise noch erinnern konnte, sei es nun wirklich oder nur nach der Voraussetzung des Erzählers. Diese Schrift aber kann kaum eine andere als die Lobschrift auf Cato gewesen sein, da die philosophischen Schriften (*De virtute*, *De officiis*, *De patientia*), die ihres Inhaltes wegen in Betracht kämen, sich nicht in so frühe Zeit, d. h. vor die Ciceronischen der letzten Periode setzen lassen (*De virtute* insbesondere nicht wegen *De fin.* 1, 8 und *Tusc.* 5, 1). Die lobende Gesamttendenz der Schrift brauchte durch die Kritik einer einzelnen Handlung nicht beeinträchtigt zu werden. Jedenfalls wird in der Literatur, die sich um Cato bildete, gerade der Tod nirgends gefehlt haben, da sie ja durch ihn hervorgerufen und er in seiner besonderen Art ein zu eklatantes Ereignis war. Ja Cicero konnte kaum anders als bei ihm besonders starke Farben aufsetzen (o. S. 418, 3), so daß im Tode

bekannte später sein Unrecht und folgte Catos Beispiel. Man hat sich unnötige Mühe gegeben, dies mit einer Sophistik zu beschönigen¹, die allerdings einer späteren Zeit nicht fremd war.² Brutus selbst sagt unverblümt, daß ihn die Verhältnisse

Cato noch einmal als der „vir bonus et fortis“ (Cic. *de Divin.* 2, 3) erschien und mit Sokrates verglichen werden konnte (wie *Tusc.* 1, 74). Der Widerspruch der Gegner erhielt hierdurch die Richtung auf denselben Punkt und wird sie namentlich bei Cäsar genommen haben, der auch bei einer anderen Gelegenheit den Selbstmord als Feigheit verurteilt (s. u., vgl. auch Augustin *De civ. dei* I, 23). Die Art, wie man auch am Tode der Porcia und des Brutus herumkälte (Plutarch *Brut.* 53 und Cassius Dio 47, 49), macht dies nur wahrscheinlicher.

¹ Florus *Epit.* IV, 7, 15, nachdem er erzählt hat, daß Cassius und Brutus sich durch andere töten ließen, ruft aus: Qui sapientissimos viros non miretur ad ultimum non suis manibus usos? Nisi si hoc quoque ex persuasione sectae fuit, ne violarent manus, sed in abolitione sanctissimarum piissimarumque animarum iudicio suo, scelere alieno uterentur. Vgl. hierzu Pufendorf *De jure nat.* II, 4, 19 S. 266 f. Auf Grund derselben Sophistik sagt in Shakespeares *Cymbeline* III, 4 Imogen zu Pisanio: „Why, I must die; and if I do not by thy hand, thou art No servant of thy master's: 'gainst self-slaughter There is a prohibition so divine That cravens my weak hand.“ Namentlich scheint die Coroners Jury in England auf solche Selbstmordssophistik eine wahrhaft magnetische Anziehung ausgeübt zu haben. In Shakespeares *Hamlet* 5, 1 (if the man go to this water and drown himself usw.) soll auf den Fall eines Sir James Hales angespielt werden, der sich ertränkt hatte, und dessen Witwe in einen Prozeß verwickelt wurde, bei dem es darauf ankam, ob Hales bei seinem Tode „agent“ oder „patient“ gewesen sei, oder, wie nun Shakespeares Clown sagt, ob er zum Wasser oder das Wasser zu ihm gekommen sei.

² Wenigstens stehen Cassius und Brutus darin nicht allein, daß sie zum Tode Anderer Hilfe in Anspruch nahmen. Nicht anders ist C. Gracchus verfahren und ließ sich durch Philocrates töten, der dann seinem Herrn in freiwilligem Tode nachfolgte (o. S. 79, 1); auf das Gleiche läuft es hinaus, wenn Juba und Petreius (*Bell. Afr.* 94, Sittius und Petreius bei Cass. Dio 43, 8, 4) miteinander kämpfen, „ut cum virtute interfecti esse viderentur“, wie es mit bemerkenswerter Motivierung des Zweikampfes heißt; auch Juba, da er als Sieger aus dem Zweikampf hervorgeht, fällt schließlich auf seine Bitten durch die Hand seines Sklaven (bei Appian *b. c.* 2, 100 Ἰόβας καὶ Πετρήϊος . . . ἐπὶ διαίτη ξίφει διεχορήσαντο ἀλλήλους, Lucan. *Ph.* 4, 540 ff.). Deianira fleht den Hyllus vergebens an, sie zu töten, bei Seneca *Herc. Ot.* 984 ff.; dieser will ebenso-

fortgerissen und die Praxis mit der Theorie in Widerspruch gesetzt haben.¹ Und diesem Entschluß des Brutus stimmt auch Cassius zu², den ebenfalls sein philosophischer Standpunkt hätte zurückhalten sollen³, aber so wenig zurückgehalten hat als den Lukrez.⁴ Das mag zum Teil daher rühren, daß in ihm

wenig die Mutter, wie Orest die Schwester (o. S. 249, 1) morden. Mit ähnlicher Sophistik, wie man sie hier dem Selbstmord gegenüber anwandte, glaubte von Blutschuld frei zu sein, wer andere nur veranlaßte sich selbst zu töten (o. S. 249 f.). Erst später scheint diese Beihilfe beim Selbstmord, die außerdem auch in dem Unvermögen, die Tat selbst zu vollziehen, ihre Ursache haben konnte (ausdrücklich so von Juba gesagt *Bell. Afr.* 94, vgl. aber auch über Abi-Melech *Richter* 9, 54, über Saul *I. Sam.* 31, 4; es gilt aber auch von Nero, Sueton *Nero* 49, Cassius Dio 63, 29, vgl. noch Tacit. *Ann.* 2, 31. 11, 38. 12, 51. 16, 15), häufiger geworden zu sein, wie denn Sophokles' Deianira viel weniger Umstände macht als Senecas; damit sein Freigelassener nicht in den Verdacht der Beihilfe komme, schickt ihn Otho hinaus, als er sich zum Selbstmord rüstet (Plutarch *Otho* 17), während dem Marcellinus aus dem gleichen Grunde seine Sklaven beim Selbstmord nicht behilflich sein wollen (Seneca *Epist.* 77, 7). Daher mag sich erklären, daß man erst später nötig fand, diese Beihilfe mit Strafen zu bedrohen: Paulus 3, 5, 4. Ulpian in *Dig.* 29, 5, 1, 22. Mommsen *Strafr.* S. 630 f., 1043, 8.

¹ Nach den o. S. 445, 4 angeführten Worten fährt Brutus fort: *Νυνὶ δ' ἄλλοῖος ἐν ταῖς τύχαις γίνομαι καὶ θεοῦ καλῶς τὰ παρόντα μὴ βραβεύσαντος οὐδέομαι πάλιν ἄλλας ἐλπίδας ἐξελέγχειν καὶ παρασκευάς, ἀλλ' ἀπαλλάξομαι τὴν τύχην ἐπαινῶν.*

² Wie Plutarch (s. vor. Anm.) berichtet, *ἐπὶ τούτοις* (zu den Worten des Brutus) *Κάσσιος ἐμειδίασε καὶ τὸν Βροῦτον ἀσπασάμενος „Ταῦτα“, ἔφη, „φρονοῦντες ἴωμεν ἐπὶ τοὺς πολεμίους.“ Ἡ γὰρ νικῆσομεν ἢ νικῶντας οὐ φοβηθήσομεθα“.*

³ Cassius war Epikureer: Cicero *ad fam.* 15, 16 und 19. Über die Epikureer s. o. S. 422. Aber Cassius war früher Stoiker gewesen (Cicero *ad fam.* 15, 16, 3), was auch zu seinem energischen Wesen besser paßte; und so könnte man geneigt sein, auch seine Auffassung des Selbstmordes für einen stoischen Rest zu halten.

⁴ An der Nachricht des Hieronymus (Sueton) „*propria se manu interfecit*“ zu zweifeln, wie S. Brandt *N. Jahrb. f. Philol.* 1891 S. 246 ff. und andere taten, liegt kein genügender Grund vor. R. Fritzsche hat dies *Fleck. Jahrb.* 1896 S. 555 ff. treffend auseinandergesetzt. Dieser Selbstmord des Lukrez mochte die Praxis zu seiner eigenen Theorie sein; denn, wenn er auch über den gemeinen Troß der Selbstmörder

ebenso wie in dem Dichter neben dem epikureischen der römische Charakter vorwaltete¹; aber die Zeiten waren danach, daß am Ende sogar griechische Epikureer wie Diodor ihnen Zugeständnisse machten.² Das Selbstmordproblem war auch für die Römer eine Tagesfrage geworden. Als solche wurde sie aber keineswegs nur bejaht, sondern mußte von verschiedenen Standpunkten aus natürlich verschieden beantwortet werden. Während Republikaner und Stoiker, beide eifrig bemüht, die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen zu sichern, auch für das Mittel hierzu, den Selbstmord, eine Vorliebe zeigen³, haben andere, die weder für republikanische noch für stoische Ideale schwärmten, sondern das Leben nüchterner ansahen, wie der Akademiker Cotta⁴ und C. Julius

3, 79 ff. abspricht und 3, 938 ff. (R. Heinze zu 938 und 943) nicht gerade auf Selbstmord zu beziehen sind (doch vgl. zu 938 o. S. 432, s. auch Bockemüller und Giussani zu 50, über Diodor Seneca *De v. b.* 19, 1 *ille interim beatus ac plenus bona conscientia* usw.), so berichtet er doch 1039 ff. über den Selbstmord Demokrits (o. S. 427, 2) in einer Weise, daß er ihn nur gebilligt haben kann.

¹ O. S. 433 ff. In Shakespeares *Macbeth* 5, 8 sagt Macbeth: *Why should I play the Roman fool, and die On mine own sword? whiles I see lives, the gashes Do better upon them.*

² Seneca *De v. b.* 19, 1: *Diodorum, Epicureum philosophum, qui intra paucos dies finem vitae suae manu sua inposuit, negant ex decreto Epicuri fecisse, quod sibi gulam praesecuit.* S. o. S. 447, 4. Zeller *Phil. d. Gr.* III, 1³ S. 455, 1.

³ Hierher gehören auch die Massenselbstmorde nach der Schlacht bei Philippi: Cassius Dio 47, 48; ähnlich Lucan. *Phars.* 4, 548 ff. Man vergleiche auch den Massenselbstmord der Campaner bei Liv. 26, 13 f. Die Tat der Freiheit wurde zu einer Tat insbesondere der Freien; fast jeder Selbstmord bringt an sich schon eine Opposition gegen die bestehende und den Selbstmörder umgebende Welt zum Ausdruck. Vielleicht erklärt auch der Abscheu des Historikers Cassius Dio vor dem Selbstmord (58, 15, 4 o. S. 250, 1) sich wenigstens zum Teil aus seinem Widerwillen gegen die Republikaner, wie derselbe ja auch am Tode des Brutus zu mäkeln scheint (o. S. 445, 4).

⁴ Sallust, *Or. Cottae* 5: *Pro quibus beneficiis vix satis gratus videar, si singulis animam, quam nequeo, concesserim. Nam vita et mors iura naturae sunt.* Daß wir hier die Ansicht viel mehr Sallusts

Cäsar¹, auch den Selbstmord verurteilt, sei es als einen Eingriff in die Rechte der Natur (Cotta) oder als ein Zeichen von Feigheit und Mangel an Widerstandskraft (Cäsar). Aber obgleich unter Cäsars Namen die neue Zeit heranzog, überwiegt zunächst die nachsichtige und preisende Beurteilung des Selbstmordes nicht am wenigsten zufolge des Lichtes, das von Catos Tode ausstrahlte² bis in den augusteischen Kreis

als Cottas hätten, ist doch nicht wahrscheinlich. Die akademische Beurteilung des Selbstmordes s. o. S. 284. Auch Statilius, Catos Verehrer, wird von den Philosophen (ὑπὸ τῶν φιλοσόφων) verhindert, sich den Tod zu geben (Plutarch *Cato min.* 73, vgl. 65); ebensowenig billigte man in Porcias Umgebung deren Selbstmord und suchte ihn zu hindern (Plutarch *Brut.* 53), wie freilich auch sonst und natürlicherweise die nächsten Angehörigen verfahren (Corn. Nepos, *Atticus* 22; Plin. *Epist.* 1, 12; über Othos Tod Tacit. *Hist.* 2, 48, Plutarch *Otho* 15 f., *Cato min.* 67 ff., vgl. Äsch. *Agam.* 839 f. Kirch., auch Hegesias' Ἀποκαρτερῶν revocatur ab amicis bei Cicero *Tusc.* 1, 84, vgl. Valer. Max. II, 6, 8: ab incepto consilio diu nequicquam revocare conatus.

¹ Aus der Rede des Critognatus *Bell. Gall.* VII, 77, 4: Cum his mihi res sit, qui eruptionem probant, quorum in consilio omnium vestrum consensu pristinae residere virtutis memoria videtur. Anim est ista mollitia, non virtus, paulisper inopiam ferre non posse. Qui se ultro morti offerant, facilius reperiuntur, quam qui dolorem patienter ferant. Den Gallier hat durch diesen Gedanken Cäsar schwerlich charakterisieren wollen. Vielmehr wird es seine eigene Meinung gewesen sein, mit der vielleicht nicht ganz zufällig ein Dichter der Kaiserzeit, Martial, übereinstimmt *Epigr.* XI, 56, 15 f.:

Rebus in angustiis facile est contemnere vitam:

Fortiter ille facit, qui miser esse potest.

Mit demselben Argument suchte man auch Otho von seiner Tat abzubringen: Tacit. *Hist.* 2, 46. Und nicht anders ermutigt den Ödipus Antigone bei Seneca *Phöniss.* 190 ff.: non est, ut putas, virtus, pater, timere vitam, sed malis ingentibus obstare etc. Selbst Catos Selbstmord zog diesem den Vorwurf der Feigheit zu: Augustin *De civ. dei* I, 23. Als Feigheit ist der Selbstmord oft und schon von den Griechen der klassischen Zeit verurteilt worden: o. S. 259 f.

² Vgl. auch den Rhetor Seneca *Controv.* VIII, 4, 5 celebretur Cato. Wie Cato das Vorbild der Männer war, so mag seine Tochter Porcia durch ihren Tod (Cass. Dio 47, 49) den Frauen das Beispiel gegeben haben, wie sie sich ja auch durchaus als Tochter ihres Vaters (Κάτωνος

hinein¹ und dem „Mann von Utica“, diesem eingefleischten Republikaner und hartnäckigen Selbstmörder² einen Ehrenplatz nicht bloß in Virgils³, sondern viel später noch in Dantes Jenseits verschaffte.⁴

ἄνθρωπος Plutarch *Brut.* 13, vgl. *Cato min.* 73) fühlte und gebärdete, und dies eine Ursache gewesen sein, daß man auch ihren Tod ähnlich wie den ihres Vaters und ihres Mannes seines heroischen Schimmers zu entkleiden suchte, o. S. 445, 4.

¹ *Catonis nobile letum*: Horaz *Carm.* I, 12, 35, wozu man passend „invictum devicta morte Catonem“ aus Manil. 4, 87 anführt. Als literarisches Kuriosum und als ein Zeichen, wie wenig man sich in die Stimmung dieses Kreises und dieser Zeit hineinfinden konnte, mag Bentleys Vermutung erwähnt werden, der für „an Catonis“ schreiben wollte „anne Curti“.

² Plutarch *Cato* 70 Schl., Appian *b. c.* 2, 99. Ähnlich Rhazis 2. *Maccab.* 14, 46.

³ Virgil erwähnt den Cato im Elysium *Aen.* 8, 670 als „dantem iura“, wie uns Homer den Minos vorführt (*Od.* 11, 569) *θεμιστεύοντα νέευσσιν* (mißverstanden von Servius zu *Aen.* 8, 670). Daß der jüngere Cato gemeint ist, haben im Gegensatz zu Servius die neueren Erklärer längst ausgeführt (Cato als Muster der Gerechtigkeit Plutarch *Cato min.* 44, Tzetzes *Chil.* 3, 190; iustitiae cultor, rigidi servator honesti bei Lucan. *Phars.* 2, 389). Doch muß hinzugefügt werden, daß der Dichter hierdurch nicht in Widerspruch mit sich selber gerät: denn der den Selbstmördern reservierte Ort der Unterwelt 6, 426 ff., an dem sich allerdings kein Cato findet, ist nur den Selbstmördern reserviert, die sich aus Not oder Liebeskummer den Tod gegeben haben (o. S. 439, 3).

⁴ Purgat. 1, 31 ff. Auch Dante macht mit Cato eine Ausnahme, da er andere Selbstmörder in die Hölle verweist (*Inferno* 13). Dies wäre auch Catos Platz gewesen nach der christlichen Vorstellungsweise (vgl. hierzu die Beurteilung Catos durch Lactantius *Inst. Div.* 3, 18. Augustin *De civ. dei* 1, 23), welcher der Interpolator des Serviuskommentars (zu *Aen.* 8, 670) Ausdruck gibt: „quomodo enim piis iura redderet, qui in se impius fuit?“. So begründet er von seinem christlichen Standpunkt aus die Erklärung des Servius, daß unter dem rechtssprechenden Cato nicht der „Uticensis“ gemeint sein könne. Bis in neuere Zeiten hat sich die Glorie des alten Republikaners, des Märtyrers der römischen Freiheit, erhalten, wie in Rousseaus *Héloïse* 3, 22 (S. 380 Leipzig 1801) gerade der Gegner des Selbstmordes doch Catos Tat bewundert und die Bewunderung auch in dem wohl abgewogenen und einschränkenden Urteil Garves (zu Cicero *Von den Pflichten* 1, 159 ff., Breslau u. Leipzig 1819) durchbricht.

Der Selbstmord war für die Römer viel mehr als für die Kaiserzeit. Griechen ein Ereignis des öffentlichen Lebens, aus demselben hervorgehend und darauf wieder zurückwirkend, ein Ereignis, in dem die „dignitas Romana“ sich darzustellen liebte.¹ Während uns daher über die mehr dem privaten und besonders dem Liebesleben angehörenden Selbstmorde der Griechen namentlich die Dichter melden, schöpfen wir die Kenntnis der Selbstmorde bei den Römern vorzüglich aus den Historikern. Polybios, wenn auch er den Selbstmord öfterer Erwähnung und eingehender Betrachtung wert gehalten hat², schlägt damit die Brücke zu den Römern auf ähnliche Weise wie durch die ganze Tendenz seines Werkes; doch reicht weder er noch überhaupt ein Historiker alter und neuer Zeit in dieser Hinsicht an Tacitus, in dessen Annalen namentlich die immer wiederkehrenden Selbstmordsberichte einen ganz wesentlichen Zug des düsteren, darin entworfenen Zeitgemäldes bilden.³ Daß gerade die Zeit, die er schildert, an Selbstmorden ungewöhnlich fruchtbar war, mußte sich den Lesern seiner Werke von jeher besonders lebhaft einprägen. Oft genug ist dies ausgesprochen worden, u. a. auch von Rousseau, der nur viel zu einseitig es lediglich aus den politischen Verhältnissen erklärt.⁴ Gewiß besteht, was den Selbstmord

¹ O. S. 438 f. 442. Man vergleiche z. B. die Definitionen der dignitas bei Cicero *De inv.* 2, 166 (dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas) und *ad fam.* 4, 14, 1 (ego autem, si dignitas est bene de re publica sentire et bonis viris probare quod sentias, obtineo dignitatem meam), und wie derselbe Cicero sich mit ihr zu schaffen macht *pro Murena* 23 f., 25, 34 u. ö. Nach Tacitus *Ann.* 6, 29 Mamercus Scaurus, ut dignum veteribus Aemiliis, damnationem anteiit etc.

² O. S. 418, 3. 419. 421.

³ Die Stellen sind gesammelt von Geiger *Der Selbstmord* S. 34 f.

⁴ *Nouv. Héll.* III, 22 (S. 381 Leipzig 1801) leugnet er zunächst, arg übertreibend (s. o. S. 433 ff.), das Vorkommen des Selbstmordes in den „beaux temps“ der alten Republik und fährt dann fort: „Mais quand les loix furent anéanties, et que l'État fut en proie à des tyrans, les

und sein häufigeres oder selteneres Vorkommen betrifft, ein Unterschied zwischen der Kaiserzeit und der Zeit der alten Republik; aber der Ursachen, die zu diesem Unterschied geführt haben, sind mehrere.¹ Nur eine Ursache der Selbstmorde in der Kaiserzeit ist der republikanische Freiheitstrotz, der im Tode seine letzte Zuflucht sucht. Aber da die Selbstmordsmanie auch unter den besten Kaisern, auch unter einem Trajan, nicht erlischt, auch in den glücklichsten Epochen begegnet², kann der Druck der Despotie nicht ihre alleinige Ursache gewesen sein.³ Noch immer dauert die echt römische Weise, sich der Verurteilung durch den Tod zu entziehen⁴, im Gegensatz zur attischen Sitte und hervorgerufen wohl, zum Teil wenigstens, durch die in Rom viel schimpflicheren Formen der Todesstrafe.⁵ Hierzu kommt aber in der Kaiser-

citoyens repirent leur liberté naturelle et leurs droits sur eux-mêmes. Quand Rome ne fut plus, il fut permis à des Romains de cesser d'être; ils avaient rempli leurs fonctions sur la terre, ils n'avaient plus de patrie, ils étoient en droit de disposer d'eux, et de se rendre à eux-mêmes la liberté qu'ils ne pouvoient plus rendre à leur pays. Après avoir employé leur vie à servir Rome expirante et à combattre pour les loix, ils moururent vertueux et grands comme ils avoient vécu et leur mort fut encore un tribut à la gloire du nom Romain, afin qu'on ne vit dans aucun d'eux le spectacle indigne de vrais citoyens servant un usurpateur.

¹ Dies betont Montesquieu *Considérations* ch. XII (S. 86 f., Paris 1868).

² Plinius *Epist.* 1, 12 bemerkt ausdrücklich, daß sein Freund Corellius Rufus sich das Leben nahm „*fiorente re publica*“.

³ C. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1843. 2. S. 1371.

⁴ O. S. 438, 1. Beispiele aus der Kaiserzeit findet man in Tacitus' *Annalen* o. S. 451, 3. Von solchen Fällen, die auch bei den Griechen begegnen, wie dem des Deinokrates (Plutarch *Philop.* 21), der durch Selbstmord nur der Rache seiner Feinde entgehen wollte, sehe ich hier ab.

⁵ Eine gelindere Form der Todesstrafe, wie das Trinken des Schierlingsbechers, das auch in Athen erst später aufkam (o. S. 243, 4), gab es als offiziell verordnete in Rom nicht; wenn Seneca sich auf diese Weise zu töten suchte, so war dies Schauspielerei und sollte Nachahmung des Sokrates sein (Tacit. *Ann.* 15, 64 u. Nipperdey).

zeit ein Pessimismus, jenes „convicium saeculi“¹, den die Republik nicht kennt, und den zu entwickeln die Stürme revolutionärer Zeiten viel weniger taugen als eine satte und träge Ruhe, der es an Aufgaben und Pflichten fehlt, die allein Leben wecken und mit dem Leben aussöhnen können²; wie von selbst stellt sich in solchen Friedenszeiten bei müßigen Menschen die Grille des Selbstmords ein.³ Niemand ist vielleicht ein besserer Zeuge für die Zustände dieser Zeit als der ältere Plinius, der nicht gelernt hatte, die Welt durch die Brille nur einer einzigen Philosophie zu betrachten, und dessen Blick die ganze Breite des damaligen Lebens umfaßte. Und dieser Zeuge ist durchdrungen von dem Elend und den Qualen des menschlichen Daseins⁴ und kann die Befreiung hiervon, den Selbstmord, nicht genug preisen, dieses Geschenk der göttigen Natur, das den Menschen über die Götter erhebt.⁵ Das „taedium vitae“ war eine Zeitkrankheit geworden, über das wie über etwas Unvermeidliches deshalb auch die Gesetze

¹ Seneca *Controv.* 2 praef. 2.

² Ein anderer Pessimismus, wenn auch zum Teil mit ähnlichen Wirkungen, war es, der in Athen während des 5. Jahrhunderts sich entwickelte: o. S. 87 f.

³ Goethe *Werke* 26, 222.

⁴ *Nat. hist.* 2, 25: nec quicquam miserius homine.

⁵ O. S. 75, 1. 426, 1. Der Selbstmord ist das beste aller Heilmittel *Nat. hist.* 28, 9: hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis quae homini tribuit natura nullum melius esse tempestiva morte, idque in ea optimum quod illam sibi quisque praestare poterit. Vgl. 28, 1. 25, 23 f. Bei der Empfehlung desselben fühlt sich Plinius weder durch stoische noch durch epikureische Rücksichten gebunden; dieses Mittel steht dem Menschen jederzeit, sobald er will, zur Verfügung, und um so mehr, als eine etwa eintretende Bestrafung des Selbstmörders nicht mehr von diesem, sondern höchstens von den Lebenden empfunden wird: *Nat. hist.* 36, 108; o. S. 275, 3. 435, 2. Rein historisch schon interessierte den Polyhistor die Tatsache des Selbstmordes als eine, von der man damals besonders viel Erfahrung hatte, und so hatte er auch darauf geachtet, welche Krankheiten oder Schmerzen am häufigsten die Ursache derselben sind.

schonend hinweggehen¹; ja was so ohnedies in der Neigung der damaligen Menschen lag, das wurde zeitweilig durch gesetzliche Verordnungen noch mehr befördert, indem gewisse Kaiser, wie Tiberius, den Selbstmord durch das „pretium festinandi“ überdies belohnten² oder den Verurteilten nötigten, sein eigener Henker zu werden.³ In solcher Luft wirkten denn auch die alten Motive kräftig und kräftiger weiter. Daß die „dignitas“ gewahrt werden müsse und auch das Leben als Opfer heische, darüber sind sich die Gebildeten einig⁴, und

¹ O. S. 259, 3.

² Tacitus *Ann.* 6, 29, nachdem er den Selbstmord des Pomponius Labeo und seiner Gattin erzählt hat: Nam promptas eiusmodi mortes metus carnificis faciebat, et quia damnati publicatis bonis sepultura prohibebantur, eorum, qui de se statuebant (κέρικα sagt Corellius Rufus bei Plinius *Epist.* 1, 12), humabantur corpora, manebant testamenta, pretium festinandi. O. S. 250, 1. Mehr Belege gibt Rein *Criminalrecht d. Röm.* S. 883, 2.

³ O. S. 246, 1.

⁴ Einen dieser Gebildeten stellt für uns Plutarch vor. Die Ansicht des Panaitios und Polybios (o. S. 419 ff.) spricht sich deutlich aus in der Vergleichung des Sertorius und Eumenes 2: καὶ τοῦ μὲν οὐ κατήσχυνε τὸν βίον ὁ θάνατος , ὁ δὲ φεύγειν μὲν πρὸ αἰχμαλωσίας μὴ θνήσκειν, ζῆν δὲ μετ' αἰχμαλωσίας βουληθεῖς, οὔτε ἐφυλάξατο καλῶς τὴν τελευτὴν οὐδ' ἠπέμεινε. Hiermit in Übereinstimmung macht er ein unwürdiges Hängen am Leben auch Jugurtha zum Vorwurf *Marius* 12, vgl. auch o. S. 420, 3. Wenn er das blinde Wüten gegen sich selber als widernatürlich verurteilt und darin ein Krankheits-symptom sieht (*De amor. prol.* 5 S. 497 D, vgl. *περὶ ψυχῆς* bei Gellius *Noct. Att.* 15, 10), so trennt ihn auch dies nicht von Panaitios, der ja gerade auch beim Selbstmord der Natur zu folgen gebot (o. S. 442 f.); und auch Panaitios mag schon, wie Plutarch tut *De tranq.* 17, den durch übermäßiges Leid bedrängten Menschen auf den Tod vertröstet haben als den Hafen (λιμὴν), in den es ihm freisteht zu jeder Zeit einzulaufen (o. S. 443, 1). Wechselnde Stimmungen anzunehmen, die Plutarchs Urteil über den Selbstmord zu verschiedener Zeit verschieden färbten (wie dies die Ansicht von Sintenis ist zu Kleomenes 31, 5), sehe ich keinen genügenden Grund. Wenn er im Dialog *Περὶ ψυχῆς* von Selbstmordsverboten redete, so könnte dies in Nachahmung von Platons Phaidon geschehen sein (wie der sterbende Cheilon an die Stelle des sterbenden Sokrates trat: Mercklin in *Jahrb. f. Philol.*

besonders predigen es die Historiker von Livius bis auf Zosimos herab.¹ Catos Vorbild zündet weiter, sein Schatten

Suppl. III, 653 f. über Gellius *N. A. I*, 3); und auch das ist nicht ausgeschlossen, daß z. B. Kleomenes, der Spartaner und Freund des Stoikers Sphairos (Kleom. 31), etwas anders über den Selbstmord redet, als Plutarch darüber dachte (s. aber auch o. S. 420, 3). Als Repräsentanten der höchsten Zeitbildung können auch Virgil und Horaz hier noch einmal genannt werden, deren Ansichten über den Selbstmord an den Tag traten o. S. 442, 1. 443, 1. 449 f.

¹ Ich wüßte nicht, warum Livius 31, 18, 7 und 8 von diesem Verhalten eine Ausnahme machen sollte, wie freilich Geiger *Der Selbstmord* S. 33, 2 meint; bei Polyb. 16, 31 f. kommt der Anteil, den er an dem Schicksale seiner griechischen Landsleute nimmt, begreiflicher Weise stärker zum Ausdruck. Die andere Ausnahme nach Geiger a. a. O. wäre Liv. 28, 22 f. Aber hier findet das Selbstmorden statt „conscientia scelerum“ (28, 22, 5), also unter Umständen, unter denen auch die römischen Juristen es für strafwürdig hielten (Dig. 3, 2, 11, 3. 28, 3, 6, 7. 49, 14, 45, 2); daß Livius 21, 14, 1 die gleiche Tat der mit Rom verbündeten Saguntiner günstiger beurteilt (in Übereinstimmung mit Cicero *Parad. Stoic.* 24), hat schon Weißenborn zu 28, 22, 5 bemerkt. — Über Tacitus s. o. S. 421, 1. 451. Daß Scaurus sich selbst den Tod gab, findet Tacitus *Ann.* 6, 29 der „veteres Aemilii“ durchaus würdig; und die „illustres viri“, deren Andenken er ehren will (*Ann.* 16, 16), sind solche, die sich selbst den Tod gegeben (a. a. O. 14—20). Doch nennt er den Selbstmord des Sex. Papinius („iacto in praeceps corpore“) einen „informem exitum“ *Ann.* 6, 49 (über „informem“ o. S. 442, 1); und die „ambitiosa mors“, durch die damals so viele sich Ruhm erwarben, hat seinen Beifall nicht (*Agr.* 42). — Weder er noch Livius redete jedem Selbstmord ohne Unterschied das Wort, und auch Polybios hatte dies nicht getan, o. S. 420, 2. — Über andere Historiker s. Geiger a. a. O. S. 33 und außerdem, was o. S. 446, 1 über Florus bemerkt wurde. Auch Zosimos verzeichnet mehrere Selbstmorde, 3, 54 des Decentius, 4, 58 des Arbogast und 5, 11 des Gildon, und zwar ohne sie zu mißbilligen. Was das heißen will, stellt sich heraus, sobald man hiermit vergleicht Anna Comn. *Alex.* VI, 9 p. 170 (p. 301, 19 Schop.), die von einem Selbstmörder sagt κακὸς κακῶς ἀπόλετο. Der Christin gegenüber zeigt sich Zosimos auch hier als selbstbewußter Heide. Aber auch der Erneuerer des Polybios, der er sein wollte, tritt uns hier entgegen, mit dessen Art insbesondere das Urteil übereinstimmt, das er 2, 53 über den Tod des Magnentius fällt: πανταχόθεν δὲ ἀπορούμενος θάνατον ἐθελοσίον σωτηρίας αἰσχρᾶς ἐμπροσθεν ἐποιήσατο, μᾶλλον δὲ οἰκείαις χρεῖσιν ἢ ταῖς τῶν πολεμίων εἴλετο τὸν βίον ἀπολιπεῖν. — Über die Historiker

schwebt um die berühmten Selbstmörder der Zeit in deren letzten Stunden¹; aber auch neue Ideale schafft sich die an Selbstmorden überreiche Periode, wie den Tod des Kaisers Otho, das „facinus egregium“, das die kaiserlich Gesinnten wohl über Catos Tat stellen durften², und Senecas Ende, wie es der größte Historiker der Epoche einer preisenden, nur ganz leise durch Ironie abgedämpften Schilderung wert gehalten hat.³ Hier grenzt das Behaupten der „dignitas“ bereits an die „iactatio mortis“⁴, über die die Juristen der Kaiserzeit, ähnlich wie über das „taedium vitae“⁵, als über etwas Gewöhnliches und Unvermeidliches hinweggehen⁶, und deren äußerste Karikatur nur die marktschreierische Selbstverbrennung des Peregrinus-Proteus war, das würdige Objekt der

und ihre Beurteilung des Selbstmordes o. S. 421, 1. Als er noch *πραγματότων ἄπειρος* war, sagt Brutus bei Plutarch *Brut.* 40, habe auch er anders über den Selbstmord geurteilt und ihn mißbilligt.

¹ In Cremutius Cordus' letzter Rede wird er nicht vergessen, Tacit. *Ann.* 4, 34: Marci Ciceronis libro, quo Catonem caelo aequavit, quid aliud dictator Caesar quam rescripta oratione, velut apud iudices, respondit? Mit Cato verglich man auch den Thrasea (a. a. O. 16, 22) und forderte ihn auf sich denselben auch im Tode zum Muster zu nehmen (quorum vestigiis et studiis vitam duxerit, eorum gloria peteret finem a. a. O. 26 und dazu Nipperdey).

² „facinus egregium“ Tacit. *Hist.* 2, 50. Aus Plutarchs Schilderung *Othon* 15 ff. leuchtet die gleiche Bewunderung hervor, wenn sie sich auch nicht zu einem förmlichen Urteil zusammenfaßt. Wie die „bona fama“, die sich nach Tacitus Otho dadurch gewann, noch bis in viel spätere Zeiten nachwirkte, s. o. S. 103, 2.

³ Tacit. *Ann.* 15, 60 ff. Die Ironie glaubt man besonders 63 und 64 zu spüren, wo die berechnende Schauspielerei in Senecas Benehmen zutage tritt.

⁴ Die „ambitiosa mors“ verurteilte auch Tacitus o. S. 455, 1. Vgl. Nipperdey Einl. zu Tacitus' *Ann.* S. 24 (10. Aufl.). Nach Lactantius *Inst. Div.* 3, 18 gab sich Cató den Tod, „ut . . . nomen suum grandi aliquo facinore clarificaret“.

⁵ O. S. 455, 1.

⁶ Ulpian *Dig.* 28, 3, 6, 7: quod si quis taedio vitae vel valetudinis adversae impatientia vel iactatione, ut quidam philosophi (sc. mortem sibi conscivit), in ea causa sunt, ut testamenta eorum valeant.

Lucianschen Satire.¹ Man hatte das Bedürfnis, mit der Verachtung des Todes zu prunken, und dieses Bedürfnis wurde durch die Selbstmorde damals in ähnlicher Weise befriedigt wie in späteren Zeiten und bei anderen Völkern durch die Duelle.² Nur eine leere Schaustellung gleicher Art war der Selbstmord dessen, der dadurch dem Kaiser Otho seine und der übrigen Anhänger Ergebenheit zu beweisen glaubte³; aber auch die oft bewunderten Frauen der Zeit, die, ohne an der Schuld ihrer Männer teilzuhaben, diesen in den Tod folgten oder gar darin vorangingen⁴, taten dies hauptsächlich, wie schon Porcia, für manche wohl das Vorbild⁵, aus Ruhm-

¹ „Der an allen übrigen Zielen irre gewordene hellenische Ruhmsinn setzt hier sein eigenes Ende mit aller möglichen vorangehenden Reklame feierlich in Szene als herakleische Selbstapothese“: J. Burckhardt *Griech. Kulturgesch.* 2, 424. Über Vorgänger des Peregrinus o. S. 432, 3. Vgl. auch o. S. 256, 4.

² Unter den verschiedenen Ursachen, die nach Montesquieu *Considérations* ch. XII (S. 87, Paris 1868) in der Kaiserzeit die Selbstmorde so häufig machten, ist die eine „une espèce de point d'honneur, peut-être plus raisonnable que celui qui nous porte aujourd'hui à égorgier notre ami pour un geste ou pour une parole“.

³ Plutarch *Othon* 15: Εἷς δὲ τῶν ἀφανεστέρων ἀνατείνας τὸ ξίφος καὶ εἰπὼν, „Ἴσθι, Καῖσαρ, οὕτως ὑπὲρ σοῦ παρατεταγμένους ἄπαντας“ ἀπέσφαξεν ἑαυτὸν. Ebenso theatralisch (das τοῖς ἀπὸ τῆς τραγῳδίας χοῦσθαι bei Peregrinus' Selbstmord rügt Lucian *Peregr.* 21) handelte eine Pariserin während der Anwesenheit russischer Offiziere: in die Trikolore gehüllt sprang sie mit den Worten „ich sterbe für Rußland“ in die Seine. Der moralische Wert beider Handlungen dürfte derselbe sein.

⁴ Sextia, Gattin des Scaurus, „quae incitamentum mortis et participes fuit“ Tacit. *Ann.* 6, 29. Paxaea ebenda. Paulina, Senecas Frau, die man aber mit Gewalt wieder zum Leben zwang 15, 63 f., Cassius Dio 62, 25. Arria, die Mutter („Paete, non dolet“), Plin. *Epist.* 3, 16, Cass. Dio 60, 16; über die gleichnamige Tochter s. Tacit. *Ann.* 16, 35, die Enkelin Fannia, Plin. a. a. O. Bei Seneca *Herc. Ot.* 897 „praegredi castae solent“, d. h. keusche Weiber gehen den Männern im Tode voran. Urgulania schickt ihrem Enkel Silvanus wenigstens den Dolch, mit dem er sich entleiben soll: Tacit. *Ann.* 4, 22.

⁵ O. S. 449, 2.

begierde und nicht infolge einer Liebe, der jedes Leben ohne den Geliebten unmöglich scheint.¹

Selbstmords-
paraden.

Zu solchen Selbstmordsparden gaben namentlich die Philosophen das schlechte Beispiel.² Ihre Lehren, soweit sie den Selbstmord empfahlen, trafen in jener Zeit auf den günstigsten Boden, und namentlich gilt dies von den Kynikern und Stoikern, deren Theorie, daß jeder Selbstmord zulässig sei, der sich vor der Vernunft rechtfertigen lasse, jetzt in der Praxis eine viel weitere Anwendung findet, so daß Peregrinus in aller seiner Narrheit sich einbilden konnte, als neuer Herakles zu Ehren der Vernunft und des kynisch-stoischen Dogmas zu sterben. Solche Selbstmorde, das Produkt einer raffinierten und künstelnden Kultur, legen die ursprüngliche Art des Selbstmordes ab und streben, um sich zu zeigen, in die Öffentlichkeit, während natürlicherweise der Selbstmord, und so namentlich vor alters, die tiefste Einsamkeit aufsuchte.³

¹ Plinius *Epist.* 3, 16 von der Arria, nachdem er deren Tat erzählt hat: Sed tamen ista facienti dicentique gloria et aeternitas ante oculos erant.

² Ulpian o. S. 456, 6.

³ Die homerische Epikaste (o. S. 76), wie die Sophokleische Iokaste und Deianeira, wie namentlich der Aias desselben Dichters, vollziehen den Tod in der Stille; ebenso Therykion (Plutarch *Kleomenes* 31 Schl.) οὐδὲν ἀντειπών, ὅτε πρῶτον ἔσχε καιρὸν ἀποστήναι τοῦ Κλεομένους, ἐτραπόμενος παρὰ τὸν αἰγιαλὸν ἔσφαξεν ἑαυτόν. Weil der Selbstmord in der Stille vollzogen auch ihm als das Natürliche erscheint, deshalb fragt Lucian mit Bezug auf Peregrinus' prahlerisches Ende (*Peregr.* 21): εἰ δὲ καὶ τὸ πῦρ ὡς Ἡράκλειόν τι ἀσπάζεται, τί δὴ ποτε οὐχὶ κατὰ σιγὴν ἐλόμενος ὄρος εὐδενδρον ἐν ἐκείνῳ ἑαυτὸν ἐνέπρησε μόνος ἕνα τιὰ ὄλον Θεαγένη τοῦτον Φιλοκτήτην παραλαβών; Tiere, die den Tod nahen fühlen, verbergen sich. Verborgenheit und Stille schicken sich überhaupt zum Tode, was Sokrates (Platon *Phaidon* 117 D ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν) und Julianus Apostata (*ἡσυχία μὲν ὁ θάνατός ἐστιν* und was hieraus gefolgert wird in dem Edikt, veröffentlicht von Hertlein *Hermes* 8, 168) aussprachen und vielleicht schon Pythagoras ausgesprochen hatte (Jambl. v. Pyth. 257 und Olympiodor zu Platon a. a. O., vgl. Stallb.), alle damit nur einer uralten und instinktiven Anschauung Ausdruck gebend.

Jetzt dagegen brüstet er sich in seiner neuen Würde. Der Kampaner Vibellius ließ auch im Tode die „pompa“ und „species“ nicht vermissen, die seinen Landsleuten im Leben eigen war.¹ Wie zu gemeinsamer Lebensfreude verbindet man sich auch zu gemeinsamem Sterben.² Vor allem wird es üblich, wie über eine Haupt- und Staatsaktion sich vorher mit seinen Freunden und Nächsten über den Selbstmord zu beraten. Nur dürftige Anfänge hierzu melden sich schon in früherer Zeit.³ Wie anders die Zeiten geworden waren, kann man an der Vergleichung der Sophokleischen Deianeira und der des Seneca lernen: jene geht in ihre Kammer und tötet sich, ohne an jemand ein Wort darüber zu verlieren, diese berät sich erst ein langes und ein breites mit Hyllus und der Amme und ergießt sich dabei in einem Überschwalm leidenschaftlicher Rhetorik.⁴ Durch eine solche vorausgehende Beratung sollte festgestellt werden, ob die beabsichtigte Tat auch „vernünftig“ sei. In dieser Weise suchten der stoischen Forderung der *εὐλογος ἐξαγωγὴ* nicht bloß Stoiker⁵ zu ge-

¹ O. S. 437, 1. Von dem Inder Calanus erzählt Strabo XV, p. 717, daß er *μετὰ τὴν πομπὴν μεθ' ἧς ἦκε* sich ins Feuer gestürzt habe.

² Von Antonius und Kleopatra erzählt Plutarch *Anton. 71*: *Αὐτοὶ δὲ τὴν μὲν τῶν ἀμιμητοβίων ἐκείνην σύνοδον κατέλυσαν, ἑτέραν δὲ συνέταξαν οὐδὲν τι λειπομένην ἐκείνης ἀβρότητι καὶ τρυφαίᾳ καὶ πολυτελείαις, ἣν συναποθανομένων ἐκάλουν. Ἀπεγράφοντο γὰρ οἱ φίλοι συναποθανομένους ἑαυτούς, καὶ διῆγον εὐπαθοῦντες ἐν δαίμωνι περιόδοις.* Vgl. hierzu den Titel mehrerer Komödien *Συναποθνήσκοντες* (Commorientes) und o. S. 91, 1, auch Älian *V. H. 3, 37* über die keischen Greise, die sich behufs ihres Selbstmordes zusammentaten.

³ Phaidra (Eur. *Hipp. 715 ff.* Kirch.) hält ihren Entschluß, sich zu töten, nicht geheim, sondern gibt ihn den trözenischen Frauen kund und bespricht sich mit ihnen darüber. Hegesias' *Ἀποκαρτερῶν* „revocatur ab amicis, quibus respondens vitae humanae enumerat incommoda“ Cicero *Tusc. 1, 84* (o. S. 100, 3). Auch die Gespräche des Sokrates in Platons *Phaidon* sollen eine Rechtfertigung sein, weshalb er gutes Mutes, in gewissem Sinne freiwillig, in den Tod geht (p. 63 Af., vgl. auch o. S. 244 f.). ⁴ *Herc. Ot. 842 ff.*

⁵ Epiktet fordert von seinen Schülern, daß, wenn sie Selbstmordgedanken hegen, sie sich darüber erst mit ihm beraten: *Dissert. I, 9, 12.*

nügen, sondern auch andere, unter denen hier der Epikureer Pomponius Atticus wenigstens genannt sein möge.¹ Je häufiger aber die Selbstmorde wurden, desto näher lag es, sie vor ein kompetenteres, minder parteiisches Forum zu ziehen, und das eine größere Gewähr der Vernünftigkeit der Handlung zu bieten schien. So kam man dazu, die Selbstmordsfrage der Gemeinde oder Behörden vorzulegen, und insbesondere soll

Keos und Mas-
silia.

man sich auf der Insel Keos² und in Massilia³ deshalb an die Bürgerschaft oder den Rat der Stadt gewandt haben. Einer gesetzlichen Regelung ist dieses Verfahren aber erst in späterer Zeit unterworfen worden, wie man schon längst richtig be-

Auch von Thræsea berichtet Tacitus *Ann.* 16, 25: „inter proximos consultavit, temptaretne defensionem an sperneret. Diversa consilia adferebantur“ etc. Catos Eigensinn freilich zeigt sich auch darin, daß er den Entschluß zum Selbstmord ganz aus eigenem Sinne faßt und jede Vorberatung darüber mit seinen Angehörigen ablehnt.

¹ Corn. Nep. *Atticus* 21: postquam in dies dolores accrescere febresque accessisse sensit, Agrippam generum ad se arcessi iussit et cum eo L. Cornelium Balbum Sextumque Peducaeam. Hos ut venisse vidit, in cubitum innixus „Quantam“, inquit, „curam diligentiamque in valetudine mea tuenda hoc tempore adhibuerim, cum vos testes habeam, nihil necesse est pluribus verbis commemorare. Quibus quoniam, ut spero, satisfeci, me nihil reliqui fecisse quod ad sanandum me pertineret, reliquum est ut egomet mihi consulam. Id vos ignorare nolui. Nam mihi stat alere morbum desinere. Namque his diebus quidquid cibi sumpsi, ita produxi vitam ut auxerim dolores sine spe salutis. Quare a vobis peto primum ut consilium probetis meum, deinde ne frustra dehortando impedire conemini“. Von Drusus Libo erzählt Seneca *Epist.* 70, 10: cum aeger a senatu in lectica relatus esset non sane frequentibus exequiis, omnes enim necessarii deseruerant impie iam non reum, sed funus: habere coepit consilium, utrum conscisceret mortem an expectaret. cui Scribonia etc. Derselbe *Epist.* 77, 5 über Tullius Marcellinus: coepit deliberare de morte. convocavit complures amicos.

² Stephanos Byz. *Ἰουλις* nennt die Stadt Iulis auf Keos als diejenige, in der der νόμος den Selbstmord gestattete. Auf Iulis scheint auch Strabon zu deuten X, p. 486, und nur diese Stadt nennt Val. Max. II, 6, 8. Vgl. auch o. S. 244, 2.

³ Val. Max. II, 6, 7.

merkt hat.¹ Erst dem Charakter dieser Zeit ist ein solches Verfahren und eine solche Regelung desselben ganz angemessen. Denn genau ebenso verfuhr in Hadrians Zeit der Philosoph Euphrates² und nur mit dem Unterschied, daß die Behörde, die er um Erlaubnis zum Selbstmord anging, nicht der Rat einer Stadt, sondern die höchste Behörde, der Kaiser, war; für die Häufigkeit derartiger Fälle, und daß sie sich nicht allein auf Keos und Massilia beschränkten, sprechen aber außerdem nicht bloß die zahlreichen Nachbildungen solcher Selbstmordsapologien durch die Rhetoren³, sondern noch mehr

¹ B. Schmidt *N. Jahrb. f. d. klass. Altertum* 11 (1903) S. 627. Dagegen scheint Geiger *Der Selbstmord* S. 61 f. das Gesetz für ein altes zu halten. Die ältesten Gewährsmänner, die von dieser Sitte reden, Theophrast (*Hist. plant.* IX, 16, 9), Menander (*Fragm. com.* ed. Mein. IV, S. 265), der sogenannte Herakleides (*Polit.* c. 9), Meleager (*A. P.* 7, 470) und Strabon (o. S. 460, 2), besagen schließlich nicht mehr, als daß die über 60 Jahre Alten sich durch den Schierlingstrank zu töten pflegten; daß ein förmliches Gesetz dies vorschrieb, liegt ebenfalls nicht in Strabons Worten (*δοκεῖ τεθῆναι ποτε νόμος*, vgl. auch Welcker *Kl. Schr.* II, 502, 265). Diese Angaben stehen eher in Widerspruch mit der Meinung, daß der Tod erst förmlich beantragt und gerechtfertigt werden mußte. Eine Bestimmung der Art, die in der nächsten Nähe von Athen, in der Heimat des Prodikos, galt, hätte doch auch Sokrates im *Phaidon* (p. 61 D ff.) kaum mit Stillschweigen übergehen können. Es hat also vielmehr die Wahrscheinlichkeit für sich, daß diese Form des Selbstmords auch auf Keos erst einer Zeit entstammt, in der die Öffentlichkeit des Selbstmords Mode wurde, und in der man anfang, unter stoischem Einfluß, auf die *εὐλογος ἐξαγωγή* zu halten (*ἐαντοὺς ἐξάγουσι* Herakleides a. a. O.). Die Nachrichten, die wir über diese förmliche Legalisierung des Selbstmordes, sei es durch die Gemeinde oder durch den Rat, auf Keos und in Massilia haben, stammen von einem Schriftsteller erst der Kaiserzeit (Valerius Maximus) und führen nicht über diese zurück.

² Cassius Dio 69, 8: ὁ Εὐφράτης ὁ φιλόσοφος ἀπέθανεν ἐθελοντῆς, ἐπιτρέψαντος αὐτῷ καὶ τοῦ Ἀδριανοῦ κώνειον διὰ τὸ γῆρας καὶ διὰ τὴν νόσον πιεῖν.

³ Unter den Deklamationen Quintilians beziehen sich darauf 4. 335. 337. Ein besonders beliebtes Thema war es für die *μελέται* des Libanios, wie sich ohne weiteres beim Durchmustern von Reiskes *Libanios* IV ergibt, und zwar werden wir hier zum Teil ausdrücklich nach Athen verwiesen (durch Timon S. 181 ff., Demosthenes S. 240 ff.).

der besondere technische Name, den man dafür hatte.¹ Die Schaustellung, zu deren Gegenstand man jetzt den Selbstmord machte, war eine doppelte und bestand erst in dem Auftreten vor der Behörde und sodann in der Parade des Todes selber, die man mit der indischen Witwenverbrennung² oder dem solennen Harakiri vornehmer Japaner vergleichen kann.³

Daß dies bloße Fiktion sei, wie auch noch Meier-Schömann *A. Pr.*² 381. 524 annehmen, wird durch die Häufigkeit der Behandlung dieses Themas, sowie durch die im Text dargelegten Verhältnisse recht unwahrscheinlich; die Sache liegt also hier anders als bei den o. S. 441, 9 angenommenen Fiktionen.

¹ *Προσαγγέλλειν, προσαγγέλια* s. Libanios a. a. O., z. B. *Τίμων ἑαυτὸν προσαγγέλλει* (o. S. 92, 3). Vgl. Suidas u. *προσαγγέλλει: ὁ δὲ ἑαυτὸν προσαγγέλλει. ἀντὶ τοῦ μὴ νόμιε ἑαυτὸν ἄξιον θανάτου*. In etwas anderer Bedeutung, von Selbstanklage und Selbstanzeige, steht das Wort bei Lucian *Tox.* 32. 44.

² Auch der Inder, der sich in Athen verbrannte, prunkte noch auf der Grabschrift mit seinem *ἀπαθανάτισας*, o. S. 432, 3.

³ Was aus seiner eigenen Erfahrung hierüber Val. Max. II, 6, 8 berichtet, ist ungemein charakteristisch und dient dazu, die Schauspielerei in das rechte Licht zu setzen: *illam (sc. consuetudinem Massiliensium) etiam in insula Cea servari animadverti, quo tempore Asiam cum Sex. Pompeio petens Iulidum oppidum intravi. Forte enim evenit ut tunc summae dignitatis ibi femina sed ultimae iam senectutis reddita ratione civibus cur excedere vita deberet, veneno consumere se destinaret mortemque suam Pompei praesentia clariorem fieri magni aestimaret. Nec preces eius vir ille, ut omnibus virtutibus ita humanitatis quoque laudibus instructissimus, aspernari sustinuit. Venit itaque ad eam facundissimoque sermone, qui ore eius quasi e beato quodam eloquentiae fonte manabat, ab incepto consilio diu nequicquam revocare conatus (o. S. 448, 4), ad ultimum propositum exsequi passus est. Quae nonagesimum annum transgressa cum summa animi et corporis sinceritate lectulo, quantum dinoscere erat, cotidiana consuetudine cultius strato recubans et innixa cubito, „Tibi quidem“, inquit, „Sex. Pompeio, dii magis, quos relinquo quam quos peto gratias referant, quod nec hortator vitae meae nec mortis spectator esse fastidisti. Ceterum ipsa hilarem fortunae vultum semper experta, ne aviditate lucis tristem intueri cogar, reliquias spiritus mei prospero fine, duas filias et uno(?) nepotum gregem superstitem relictura, permuto.“ etc. etc. Vgl. auch o. S. 452, 5. 456, 3 über Senecas Tod, und wie der Philosoph dem Juppiter liberator (Tacit. *Ann.* 15, 64), so bringt die keische Greisin ihre letzte Spende*

Die Philosophie, die in solchen Fällen nur einen aus gewissen Gründen beschlossenen Selbstmord billigte und ihm das Siegel der *εὐλογος ἐξαγωγή* aufdrückte¹, wurde in anderen Menschen dieser selbstmordgierigen Zeit selber die Ursache des Todes. Was für Kleombrotos galt² und vielleicht für einige Hörer des Hegesias³, das gilt jetzt noch mehr für die jungen pantheistischen Schwärmer, die der Versenkung in das All, der Wiedervereinigung mit Gott nachstrebten und deshalb im Herbeiführen des Todes eine heilige Pflicht sahen.⁴ Mahnende Worte Epiktets, ihres Lehrers, mit dem sie sich, auch hier nach der Weise der Zeit⁵, beraten sollten, waren bestimmt, sie von ihrem Vorsatz zurückzuhalten.

Epiktets Stimme war aber nicht die einzige, die sich damals in diesem Sinne vernehmen ließ. Auch diesmal führte, wie schon früher, das Übermaß der Selbstmordsmanie zu einer Reaktion, und je heftiger die Manie war, zu einer desto stärkeren.⁶ Einen seiner scharfen Pfeile richtet gegen den Selbstmord Martial, indem er den alten Vorwurf der Feigheit erneuert.⁷ Auch die Historiker stimmen nicht alle in den Ton des

Reaktion gegen
die Selbst-
mordsmanie.

dem Mercurius („defusus Mercurio delibamentis“ a. a. O.). Solche Schau-
stellungen sind die letzte Lebensfreude des Selbstmörders, die er sich
deshalb auch in neueren Zeiten gönnt (o. S. 457, 3), und bei denen schon
er selbst als einziger Zuschauer sich genügt. So lief im Jahre 1906
folgende Notiz durch die Zeitungen: „Fräulein N., eine Dame von
28 Jahren, war . . . sehr romantisch veranlagt und exaltiert; sie wollte
sterben und verübte den Selbstmord bei Sonnenaufgang auf der Terrasse
des Turmes der Villa.“

¹ Robeck (o. S. 81, 3) schrieb erst seine Apologie des Selbstmordes
und gab sich dann den Tod. Vgl. Rousseau *Nouvelle Héloïse* III, 21,
S. 354. 369 Anm. (Leipzig 1801). ² O. S. 262, 2.

³ O. S. 103, 1. 428.

⁴ Epiktet. *Dissert.* I, 9, 11 ff. Rohde *Psyche* II, 300, 1. Vgl. das
ἐαυτὸν ἀπαθανάτισας κείται auf der Grabinschrift des Inders o. S. 432, 3.

⁵ O. S. 459, 5.

⁶ Über Plutarch siehe o. S. 454, 4. Der Selbstmord als *μανία*, und
zwar als eine seinerzeit grassierende bei Pausanias o. S. 259, 5.

⁷ O. S. 449, 1.

Panaitios und Polybios ein.¹ Während noch Tacitus den Selbstmördern ein Ehrengedächtnis stiftet² und der jüngere Plinius kaum Worte findet, um die Tat der Arria zu preisen³, beklagt ein Jahrhundert später Cassius Dio im Gegenteil seine Zeit, in der dergleichen Preisens wert erscheint⁴, und erklärt ein andermal es für ein gelinderes Verfahren, den Verurteilten dem Henker zu überliefern, als ihn zu nötigen, daß er sein eigener Henker werde.⁵ Den Mann der bestehenden Ordnung mochte die Eigenmächtigkeit abstoßen, die in dem Verfahren des Selbstmörders liegt, die etwas republikanische Färbung, die er namentlich seit Catos Tod erhalten hatte.⁶ Sogar die Stoiker, deren Propaganda des Selbstmords bei den Römern so erfolgreich gewesen war, sahen sich jetzt genötigt einzulenken oder kehrten doch an ihrer Theorie diejenigen Seiten hervor, auf denen sie besonders zeitgemäß erschien. Dem grassierenden Lebensüberdruß (*taedium vitae*) gegenüber betonten sie, daß der Selbstmord nicht im Zorn⁷, noch weniger in der Verzweiflung⁸ vollzogen werden, daß er nicht den Ausdruck der Leidenschaft oder überhaupt eines Leidens an sich tragen dürfe.⁹ Aber auch dem Vorwurf der Feigheit brachen sie die Spitze ab, indem sie von dem Selbstmord forderten,

¹ O. S. 455, 1. ² *Ann.* 16, 16, vgl. 14—20. O. S. 455, 1.

³ Plin. *Epist.* 3, 16: Praeclarum quidem illud eiusdem, ferrum stringere, perfodere pectus, extrahere pugionem, porrigere marito, addere vocem immortalem ac paene divinam „Paete, non dolet“.

⁴ 60, 16 nachdem er die Tat der Arria und des Pätus berichtet, fährt er fort: *καὶ οἱ μὲν ἐπηροῦντο ἤδη γὰρ ὑπὸ τῆς συνεχείας τῶν κακῶν ἐς τοῦτο τὰ πράγματα προεληλύθει ὥστ' ἀρετὴν μηκέτ' ἔλλο μηδὲν ἢ τὸ γενναίως ἀποθανεῖν νομίζεσθαι.* ⁵ 58, 15. O. S. 244.

⁶ O. S. 448, 3.

⁷ Marc Aurel o. S. 283, 2.

⁸ Lucan *Phars.* 4, 509 ff.:

O utinam quo plus habeat mors unica famae,
Promittant veniam, iubeant sperare salutem,
Ne nos, cum calido fodiemus viscera ferro,
Desperasse putent.

⁹ Marc Aurel o. S. 283, 5.

daß er nicht eine Flucht vor irgendwelcher Not und vor Schmerzen darstellen, sondern zu einer freien Tat, die geschieht zum Wohle anderer, sich erheben solle.¹ Diese Tat, fügten sie, die Selbstmordserlaubnis noch weiter einschränkend, hinzu, habe man nur dann ein Recht zu vollführen, wenn man sicher sei, daß man nicht sich durch sein Leben noch nützlicher machen könne.² Musonius war es, der diesen Maßstab an den Selbstmord hervorragender Männer wollte angelegt wissen. Man darf fragen, ob diesen Maßstab Catos Selbstmord ertragen hätte.³ Sicher aber ist, daß diese Selbstmordstheorie des Musonius in der Praxis seines kaiserlichen Zeitgenossen Otho die schönste Erfüllung fand.⁴

Gegenüber der vorherrschenden Neigung, sich leichten Sinnes den Tod zu geben, fand man es also doch für gut, die Bande wieder etwas straffer anzuziehen, die den Menschen ans Leben knüpfen. Hierbei kam den Philosophen zustatten eine

¹ Marc Aurel o. S. 283, 2, ebenso schon der spartanische König Kleomenes o. S. 282, 6, wobei freilich zu berücksichtigen, daß der Berichterstatter Plutarch erst dieser späteren, d. i. der Kaiserzeit angehört.

² Musonius *Fr.* XXIX Hense: *Ὀὐκ ἔστιν ἐπὶ πολλῶν συμφέροντι ζῶντα καθικόντως ἀποθανεῖν, μὴ ἐπὶ πλείονων ἀποθνήσκοντα συμφέροντι.*

³ Die Erwägung, ob er vielleicht durch sein Weiterleben sich anderen noch nützlicher machen könne, wird von Plutarchs Cato auch nicht einmal angestellt, und die Rücksicht auf die eigene Römer- und Philosophenehre muß alles entscheiden (vgl. in diesem Sinne gegen Cato Lactant. *Inst. div.* 3, 18). Auch der ideale Selbstmörder, der *μὴ ὀργιζόμενος*, nach der Vorstellung und Vorschrift Marc Aurels o. S. 283, 2, war er keineswegs, wie Plutarchs Bericht *Cato* 68 lehrt.

⁴ O. S. 456, 2. Besonders deutlich sprechen dies die Worte aus, die Plutarch *Otho* 15 ihm in den Mund legt: *Ἄλλ' οὐκ ἔστι πρὸς Ἄννιβαν οὐδὲ Πύρρον οὐδὲ Κίμβρονς ὁ πόλεμος ὅπερ τῆς Ἰταλίας, ἀλλὰ Ῥωμαίοις πολεμοῦντες ἀμφοτέροι τὴν πατρίδα καὶ νικῶντες ἀδικούμεν καὶ νικώμενοι. Καὶ γὰρ τὸ ἀγαθὸν τοῦ κρατοῦντος ἐκείνη κακὸν ἔστι. Πιστεύσατε πολλάνικς, ὅτι θύναμαι κάλλιον ἀποθανεῖν ἢ ἄρχεω. Οὐ γὰρ ὄρω, τί τηλικούτων Ῥωμαίοις ὄφελος ἔσομαι κρατήσας, ἢλικον ἐπιθούς ἐμαντὸν ὅπερ εἰρήνης καὶ ὁμονοίας καὶ τοῦ μὴ πάλιν ἡμέραν τοιαύτην ἐπιθεῖν τὴν Ἰταλίαν.* Ähnlich auch Tacitus *Hist.* 2, 47.

eigentümliche Umdeutung derjenigen Worte Platons, die schon im Altertum der Grundtext solcher Betrachtungen waren. Das vielbesprochene und schwerverständliche ἀπόρροητον¹ sollte nicht mehr einen Kerker bedeuten, in den der Mensch zur Strafe während dieses Lebens gebannt ist, sondern einen Posten, auf den er gestellt ist, und den er ohne Einwilligung seines Vorgesetzten nicht verlassen darf.² Wenn eine Vermutung erlaubt ist, so mag diese schon ältere Auslegung³ aufgekommen sein mit Rücksicht auf die Römer der republikanischen Zeit, denen es nicht behagen konnte, sich als Gefangene oder als Sklaven selbst eines Gottes zu denken, die es sich aber gefallen ließen, im Dienste eines höchsten „imperator“⁴ auf Posten zu stehen. Die Notwendigkeit, die den Menschen ans Leben fesselte, wurde auf diese Weise eine zwingendere, da sie sich aus einer äußeren in eine innere verwandelte: warum man seinem Gefängnis nicht entfliehen sollte, sobald sich die Gelegenheit bot, mochte den wenigsten einleuchten⁵; desto mehr fühlte man sich verpflichtet, und mußte namentlich der militärisch denkende Römer sich verpflichtet fühlen, auf einem

¹ O. S. 272 f.

² Nachdem Sokrates genannt ist, bemerkt zur Erläuterung von dessen Ansicht über den Selbstmord Epiktet *Dissert.* I, 9, 24: ἀποκρινουμαι, οτι γελοιοί εστε, οτινες αξιοϋτε, ει μέν με ο στρατηγός ο υμέτερος έταξεν εις τινα τάξιν, οτι έδει με τηρείν αυτήν και φυλάττειν, και μυριάκις πρότερον αίρεισθαι αποθνήσκειν, η έγκαταλιπειν αυτήν ει δ' ο θεός εν τινι χώρῃ και αναστροφῃ κατατέταχε, ταύτην δ' έγκαταλιπειν δεί ημάς. Derselbe im Zwiegespräch mit Gott *Dissert.* III, 24, 99: μέχρι δ' αν ου διατρέβω εν τοίς σοίς, τίνα με θέλεις είναι; αρχοντα η ιδιώτην; βουλευτήν η δημότην; στρατιώτην η στρατηγόν; παιδευτήν η οικοδοσπότην; ην αν χώραν και τάξιν έγχειρίσης, ως λέγει ο Σωκράτης, μυριάκις αποθανουμαι πρότερον η ταύτην έγκαταλείψω. Epiktet kommt aus der militärischen Sphäre nicht mehr heraus: *Dissert.* III, 24, 101 läßt er Gott gar zum Rückzug blasen (ως σοῦ μοι σημαίνοντος τὸ ανακλητικόν).

³ Als pythagoreisch bezeichnet schon von Cicero o. S. 273, 3.

⁴ O. S. 273, 3.

⁵ Auch dem Apostel Petrus nicht: *Apostelgesch.* 12, 7 ff. Der Sokrates des Platonischen Kriton macht eine Ausnahme.

anvertrauten Posten auszuharren.¹ Wer so dachte, war nicht mehr weit davon jeden Selbstmord, jede eigenmächtige Entfernung von seinem Posten für ein Verbrechen zu erklären. Diesen letzten Schritt haben freilich erst die Neuplatoniker getan, zögernd anfangs und noch mit den Worten der Stoa², schließlich aber mit aller Entschiedenheit.³ Und es sind in

¹ Verwandt ist die christliche Auffassung des Menschen als eines Kriegers, der im Kampfe dieses Lebens seinen Posten in der Schlachtordnung behaupten soll: Joh. Chrys. *Ad pop. Ant. hom.* 5, 4.

² Plotins Hauptabhandlung über diese Frage (I, 9=I, S. 140 Kirch.) trägt den Titel *περὶ εὐλόγου ἐξαγωγῆς* und beginnt mit den Worten *οὐκ ἐξάξει κτλ.*, wozu Creuzer das Nötige über den Ausdruck bemerkt hat. Wenn Plotin hier und sonst (I, 4, 7 Schl.=II, S. 311 Kirch.; I, 4, 16=II, S. 319) den Selbstmord nur gestattet für den Fall, daß derselbe unter dem Druck einer *ἀνάγκη* geschieht, so scheint er allerdings als Platoniker zu reden. Auf der anderen Seite ist es aber wieder mehr stoisch als platonisch und erinnert insbesondere an Marc Aurel (o. S. 465, 1, vgl. hierzu Macrobius in *Somm. Scip.* I, 13, 9), wenn er jede *λύπη* und jedes *πάθος* beim Selbstmord untersagt: da die Ausnahmefälle, in denen Platon den Selbstmord zuläßt, *περιώδυνος τύχη* und *αἰσχρὴν τις ἄπορος καὶ ἄβιος* (Platon *Gess.* IX, 873 C), ohne *λύπη* und *πάθος* nicht wohl denkbar sind. Mit den Mitteln sowohl der Stoa als des Platonismus schränkt also Plotin den Selbstmord ein. Auch wo er (I, 4, 7 f.=II, S. 311) dem Gefangenen den Selbstmord als letzten Weg zur Freiheit zeigt, deutet er doch an (*εἰ μὴ εἴη εὐδαιμονεῖν* S. 311, 8 Kirch., vgl. auch 19 f.), daß auch in der Gefangenschaft und ohne zum Selbstmord zu greifen, der Weise sich die Glückseligkeit bewahren könne; ja anderwärts (I, 4, 16=II, S. 318), wo man ebenfalls eine, wenn auch bedingte, Erlaubnis des Selbstmordes sah (Zeller *Phil. d. Gr.* III, 2⁴, S. 656), scheint seine Meinung vielmehr zu sein, daß, wenn der Körper seine Dienste versage, der Weise seine Pflicht tun werde ohne den Körper, wie der Musiker, wenn seine Leier nichts mehr taugt, ohne sie singe. Jede gewaltsame Trennung der Seele vom Leibe sollte überdies nach Plotins Ansicht (I, 9=I, S. 140) der Seele schaden (vgl. auch Norden im *Herm.* 28, 382 ff.), auch der am wenigsten gewaltsame durch Gift (vgl. Macrobius in *Somm. Scip.* I, 13, 9 f., Creuzer zu Plotin a. a. O. S. 83). Hiernach wird seine Ansicht schließlich kaum eine andere gewesen sein, als die ihm Elias (Olympiodor) *Prolegg. Philos.* ed. Busse, S. 15 zuschreibt, daß er keinen der von den Stoikern vorgebrachten Gründe für die *εὐλογος ἐξαγωγή* gelten ließ (Busse zu S. 15, 23). So urteilte schon C. Fr. Hermann *Gött. Gel. Anz.* 1844, 2. S. 1776.

³ Elias *Prolegg. Philos.* ed. Busse, S. 16, 2: *ἔποπον . . . τὸ πρὸ καιροῦ*

dieser neuplatonischen Periode nicht bloß die Philosophen, die so urteilen, sondern der weitere Kreis, der sich um sie versammelt, Männer des Lebens und der Geschichte, wie Ammianus Marcellinus¹, ja sogar heroische Naturen wie der Kaiser Julianus Apostata.²

ἐξάγειν ἑαυτόν, πρὸ οὗ λύση ὁ δῆσας. Ohne jede Ausnahme verdammt den Selbstmord in unzweideutigen Worten, indem er dabei an Plotin sich anzuschließen glaubt, Macrobius in *Somn. Scip.* I, 13, 10: Et ideo illam solam de voluntariis mortibus significat (sc. Plotinus) esse laudabilem, quae comparatur, ut diximus, philosophiae ratione, non ferro, prudentia, non veneno. Und ebenso verdammt schon alle βίαι beim Tode Porphyr. *De abst.* 1, 32 Nauck, 38. 2, 47, und geriet nicht in Widerspruch mit sich *Ep. ad Marc.* 34f., da das hier geforderte τὸ ὄλον σώμα ἀποκόπτει nicht den gewöhnlich sogenannten Selbstmord (wie Geiger *Der Selbstmord* S. 30 verstand), sondern die Ertötung des Fleisches und seiner Lust bedeutet. Vollends wenn der Neuplatoniker und Christ sich in einer Person zusammenfanden, war nichts anderes zu erwarten, als was wir bei David lesen *Prolegg. Philos.* S. 34, 1, ed. Busse οὔτε εὐλόγως οὔτε ἀλόγως δεῖ τινα ἀναιρεῖν ἑαυτόν.

¹ XIII, 5, 9: et quia languente dextera letaliter ferire non potuit, iam districtum mucronem in proprium latus inpegit. hocque deformi genere mortis excessit e vita iustissimus rector ausus miserabiles casus levare multorum. Der gleiche Ausdruck, der sonst nur eine einzelne, besonders schimpfliche Art des Selbstmordes bezeichnete (Virgil o. S. 442, 1. Tacitus o. S. 455, 1), wird hier auf den Selbstmord überhaupt angewandt. Dies charakterisiert die spätere Zeit, aber auch den Ammianus, der dadurch unter den Historikern (o. S. 455, 1) eine eigentümliche Stellung einnimmt.

² Wie er über Selbstmorde dachte, deutet er in den gegen die Christen gerichteten Worten des *Brieffragments* an, p. 288 A Spanh. (= S. 371 Hertl.): ὅφ' ὧν (sc. τῶν πονηρῶν δαιμόνων) οἱ πολλοὶ παροιστρούμενοι τῶν ἀθέων ἀναπέθονται θανατῶν, ὡς ἀναπησόμενοι πρὸς τὸν οὐρανόν, ὅταν ἀποξέξωσι τὴν ψυχὴν βιαιῶς. Die neuplatonische Auffassung des Selbstmordes springt auch aus diesem Seitenblick, den Julian auf ihn tut, genügend entgegen. Man sehe auch, wie der Lehrer des Kaisers, Libanios, *Or.* 23, 16 Först., den Verdacht des θανατῶν von sich ablehnt: πλὴν εἰ τοῦτο λέγοιεν, ὡς ἐθανάτων καὶ τῆς ἀπὸ τῶν ξιφῶν ἐπεθύμουσιν τελευτῆς. ἀλλ' οὐδεὶς οὕτως ἄθλιος οὐδ' εἰ σφόδρα δυσχεραίνει τὸ γῆρας. Der *Aias μικρόψυχος στρατηγὸς* desselben (*Or.* 17, 32) wird von Reiske vielleicht richtig als der kleinmütige Selbstmörder Aias erklärt; nicht viel Respekt vor dem gemeinen Selbstmord und seinen Motiven bezeugt auch *Or.* 42, 50. Wenn Libanios trotzdem das Selbstmordthema in seinen μελέται so häufig behandelte (o. S. 461, 3), so

Sie wetteifern auch hier mit den Christen. Die Zeiten Die Christen. der „Römerwürde“¹ waren vorüber; die Welt hatte eine griechisch-orientalische Färbung erhalten. Zwar die Tausende von Anhängern der neuen Religion, die freien Willens in den Tod gingen, waren der Segnungen ihres Himmels gewiß; der Selbstmord — denn es ist kein Grund, das freiwillig aufgesuchte Martyrium von einem solchen zu unterscheiden — war für sie, wie für die Stoiker², eine freie Tat, die letzte und höchste, durch die sie ihre Überzeugung bewährten und ihrem bisherigen Leben die Krone aufsetzten.³ Damit war eine neue und sehr ergiebige, den Griechen und Römern der alten Zeit noch verschlossene Quelle des Selbstmordes eröffnet.⁴ Das Leben wurde in den christlichen Kreisen geringachtet, und leicht konnte man so von der einen Art des Selbstmordes zu der anderen hinübergleiten, wie denn die christlichen Jungfrauen, die, um ihre jungfräuliche Ehre zu retten, lieber in den Tod gingen, nicht um ihres Glaubens willen gestorben sind. Die Gefahr war, daß das Christentum seiner asketischen Grundstimmung untreu wurde, die gerade

folgte er darin nur einer Mode der Rhetoren. Wie man sonst in dieser späten Zeit und in den Kreisen, die unter dem Einfluß der Pythagoreer und Platons standen, über den Selbstmord urteilte, konnte uns schon früher (o. S. 265, 5) die Nachricht des Philostratos lehren, daß man dem Selbstmörder Aias die Feuerbestattung versagte. Vielleicht ist es nur Gerede, daß einer der namhaftesten Neuplatoniker, Jamblichos, durch Selbstmord endete: Cedrenus *hist. comp.* p. 597 B Migne.

¹ O. S. 439. 447 f.

² O. S. 282 ff.

³ Man denke auch an die jungen Schwärmer, denen Epiktet den Kopf zurechtsetzte, und die im Selbstmord den Eingang zu den Wonnen eines erträumten Jenseits sahen, o. S. 463. Ihre Stimmung dürfte doch derjenigen mancher Christen sehr ähnlich gewesen sein, insbesondere solcher Christen, wie sie Augustin o. S. 262, 2 im Auge hat.

⁴ J. Burckhardt *Gr. Kulturgesch.* 2, 424: „Es war hohe Zeit, daß neben dieser Gesellschaft eine andere heranwuchs, welche eine ebenso große Sterbewilligkeit in tausend Martyrien an den Tag legte, aber zugleich ein neues hohes Ziel des Lebens vor sich hatte.“ Doch wird in diesen Worten, wie mir scheint, über die Selbstmörder des Altertums zu abfällig und zu sehr in Bausch und Bogen abgeurteilt.

im Ausharren und Dulden durch alle Not und Schande des Lebens hindurch sich bewähren sollte.¹ Den Führern der Christenheit ist dies nicht entgangen, und sie haben sich deshalb beizeiten bemüht, der Bewegung, die das christliche Gegenstück zu der heidnischen Selbstmordsmanie der Kaiserzeit ist, einen Damm entgegenzusetzen.² Freilich mit den christlichen Jungfrauen, die nachgerade Heilige geworden waren, mußte man glimpflich umgehen, weshalb Ambrosius sowohl als Hieronymus für diejenigen eine Ausnahme vom Selbstmordsverbot machen, die, um ihre Jungfräulichkeit zu retten, den Tod der Schande vorgezogen hatten.³ Um so weniger brauchte man die heidnischen Selbstmörder zu schonen,

¹ Schopenhauer *Werke* 6, 332: „Das Christentum trägt in seinem Innersten die Wahrheit, daß das Leiden (Kreuz) der eigentliche Zweck des Lebens ist: daher verwirft es, als diesem entgegenstehend, den Selbstmord.“

² Über Augustin schon o. S. 262. Ein νόμος μαρτυρίας μήτε ἐδελοντάς πρὸς τὸν ἀγῶνα χωρεῖν κτλ. bereits bei Gregor. Nazianz. *or.* 43, 6.

³ Ambrosius *De virginibus* III c. 7, 32: Iam ad finem orationis vela pandenti bene suggeris, soror sancta, quid de earum meritis existimandum sit, quae se praecipitavere ex alto vel in fluvium demerserunt, ne persecutorum inciderent manus; cum Scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre. Et quidem de virginibus in necessitate custodiae constitutis enodem habemus assertionem, cum martyrii exstet exemplum. Es folgt die Legende von der heiligen Pelagia, die, um den Verfolgern zu entgehen, mit ihren Schwestern den Tod im Wasser suchte. Die Heilige zeigt sich dabei in den Künsten der Dialektik sehr erfahren, indem sie trotz anfänglicher Bedenken (Et votum est, et metus mori; quia mors non excipitur sed adsciscitur) aus ihrem Vorhaben die verbotene „vis voluntaria“ hinweginterpretiert mit den Worten (33): „Certe si vim ipsam nominis cogitemus, quae vis voluntaria? Illa magis est vis, mori velle, nec posse.“ Der gleichen Ansicht zeigt sich Hieronymus, belegt sie aber mit Beispielen aus der griechischen Geschichte *Adv. Jovin.* 1, 41; unter anderem erwähnt er hier die milesischen Jungfrauen, die zur Zeit des Galliereinfalles, um der Schande zu entgehen, sich selber den Tod gaben, „exemplum sui“ wie er nachdrücklich hinzufügt „cunctis virginibus relinquentes, honestis mentibus magis pudicitiam curae esse quam vitam“. Mit Recht vergleicht man hierzu die übereinstimmenden Worte aus dem Jonascommentar desselben Autors 1: Unde et in persecutionibus non licet propria perire manu, absque eo ubi castitas periclitatur.

über die gelegentlich schon Minucius Felix gespottet hatte¹, und gegen deren Ruchlosigkeit Lactantius donnert, ohne selbst den vielgepriesenen Cato auszunehmen.² Das entscheidende Wort spricht Augustinus³, indem er, wie sich's gebührt, mit diplomatischer Vorsicht des Ausdrucks⁴ das Benehmen aller Lucretien, auch der christlichen, mißbilligt⁵ und sämtliche

¹ O. S. 78, 1.

² *Inst. div.* III, 18: Multi ergo ex iis, quia aeternas esse animas suspicabantur, tamquam in coelum migraturi essent, sibi ipsi manus intulerunt: ut Cleanthes, ut Chrysippus, ut Zeno, ut Empedocles . . . ; et ex Romanis Cato, qui fuit in omni sua vita Socraticae vanitatis imitator . . . Homicidae igitur omnes illi philosophi, et ipse Romanae sapientiae princeps Cato etc. etc. Der Selbstmord Catos wird sodann noch besonders herabgesetzt wegen der Motive, aus denen er erfolgte: s. o. S. 442, 4. 465, 1.

³ Auf dessen von der des Ambrosius abweichende Ansicht hatte schon Migne hingewiesen zu Ambrosius *De virginibus* III, 6 Anm 52. S. über Augustin auch o. S. 262.

⁴ Nicht ohne eine gewisse Verlegenheit, nachdem er soeben sein Verdikt über die aus Keuschheit begangenen Selbstmorde ausgesprochen hat, beginnt der große Kirchenvater *De civ. dei* I, 26: Sed quaedam, inquit, sanctae feminae tempore persecutionis, ut insectatores suae pudicitiae devitarent, in rapturum atque necaturum se fluvium proiecerunt eoque modo defunctae sunt earumque martyria in catholica ecclesia veneratione celeberrima frequentantur. De his nihil temere audeo iudicare. Utrum enim ecclesiae aliquibus fide dignis testificationibus, ut earum memoriam sic honoret, divina persuaserit auctoritas, nescio; et fieri potest, ut ita sit. Quid si enim hoc fecerunt, non humanitus deceptae, sed divinitus iussae, nec errantes, sed oboedientes? sicut de Samsone (vgl. 21) aliud nobis fas non est credere etc.

⁵ Er geht aus von dem Ruhm der alten Lucretia *De civ. dei* I, 19: Lucretiam certe, matronam nobilem veteremque Romanam, pudicitiae magnis efferunt laudibus. Dieser Ruhm ist ein unverdienter, da die Schuld, auf die Lucretias Tat hinweist, nicht sie selber, sondern den Schänder ihrer Ehre betrifft: „duo fuerunt, et adulterium unus admisit“ (I, 19). Diese Worte ruft er denen zu, „qui Christianis feminis in captivitate compressis alieni ab omni cogitatione sanctitatis insultant“ (I, 19); ein Muster für die gefeierte Lucretia sind vielmehr „feminae Christianae, quae passae similia vivunt tamen nec in se ultae sunt crimen alienum, ne aliorum sceleribus adderent suam“ (I, 19). Über Lucretia wird das Urteil gefällt: „Quod ergo se ipsam, quoniam adul-

Selbstmörder, die Catone abermals nicht ausgeschlossen¹, zu Verbrechern stempelt.²

Zu dieser Verurteilung des Selbstmordes sind die genannten Häupter der Christenheit wohl mehr durch einen politisch-geistlichen Instinkt, durch ein Gefühl für das, was die Tendenz des Christentums forderte, getrieben worden. Wenigstens taugen die Gründe, die sie vorbringen, nicht viel. Den einen boten die heiligen Schriften.³ Er besteht aber nur in dem allgemeinen Verbot des Mordes überhaupt.⁴ Noch weniger aber taugt, wenigstens vom christlichen Standpunkt

terum pertulit, etiam non adultera occidit, non est pudicitiae caritas, sed pudoris infirmitas“ (I, 19). Wer reines Sinnes und reines Willens bleibt, an dem ist keine Sünde, auch wenn der Leib beschimpft wird (I, 16 ff.): Shakespeares Lucrece mitsamt ihrer römischen Umgebung kennt diesen Gedankengang (May any mind pure with the foul act dispense, My low-declined honour to advance? etc. S. 373 Tauchn.), ohne freilich die praktische Konsequenz daraus ziehen zu können.

¹ Gerade das Vorbild, das Cato durch seinen Tod anderen gegeben hatte, will Augustin zerstören *De civ. dei* I, 23: De cuius facto quid potissimum dicam, nisi quod amici eius etiam docti quidam viri, qui hoc fieri prudentius dissuadebant, inbecillioris quam fortioris animi facinus esse censuerunt, quo demonstraretur non honestas turpia praecavens, sed infirmitas adversa non sustinens? Hoc et ipse Cato in suo carissimo filio iudicavit etc. Über Cato stellt er deshalb den Regulus, noch höher aber Hiob und die Christen, die auch durch die größten Leiden sich nicht zum Selbstmord fortreißen lassen: I, 24.

² Auch Judas sühnt nicht etwa durch den Selbstmord seinen Verrat, sondern fügt nur ein neues Verbrechen zu dem anderen: Judas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, quia licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est (I, 17). Pilatus' Selbstmord: z. B. *Euseb. h. e.* II, 7, vgl. H. Peter *N. Jahrb. f. d. klass. Alt.* 1907, S. 39 f. Ebenso mußten die Christenverfolger Diocletian und Hercules enden: Lactanz *De mort. pers.* 42. 49. Cedrenus *hist. comp.* p. 516 A Migne.

³ So schon Ambrosius *De virginibus* III, 7, 32: cum Scriptura divina vim sibi Christianam prohibeat inferre, o. S. 470, 3.

⁴ Aus ihm, aus dem „non occides“, gibt sich deshalb Augustin alle Mühe, das Verbot des Selbstmordes herauszuklauben, *De civ. dei* I, 20. Auch Lactantius *Inst. div.* 3, 18 weiß die heidnischen Selbstmörder nicht anders zu beschimpfen, als indem er sie „homicidae“

aus, der andere, da sie ihn der heidnischen Religion entlehnen müssen. Es ist das alte orphisch-pythagoreische ἀπόρρητον. Durch Platon der Welt bekannt geworden¹, hat es eine wahre Weltenwanderung angetreten, auf der es auch zu den Juden kam und auch bei ihnen, wenigstens bei den Gebildeten, den Selbstmord enger einschränkte.² Weder Josephus noch Lactanz

nennt. Vgl. auch 1. Mos. 9, 5 und Haneberg *Gesch. d. bibl. Offenbarung* S. 37, 2, wonach dies „die einzige Stelle der Heiligen Schrift ist, welche als direktes Verbot des Selbstmordes gedeutet werden kann“.

¹ O. S. 263. 278.

² An Hiob bewunderte es auch Augustin o. S. 472, 1, daß er trotz aller seiner Leiden sich nicht das Leben nahm, und Simsons Selbstmord weiß er leicht zu rechtfertigen als geschehen auf göttliches Gebot (*De civ. dei* I, 21 und 26), wie demselben ja auch ehrliches Begräbnis folgte (*Richter* 16, 31) und von seiten eines patriotischen Juden wie Josephus *Arch.* V, 8, 12 sogar enthusiastisches Lob gespendet wurde (Θαυμάζειν δὲ ἕξιον τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς ἰσχύος καὶ τοῦ περὶ τὴν τελευτὴν μεγαλόφρονος τὸν ἄνδρα, καὶ τῆς ὀργῆς τῆς μέχρι τοῦ τελευτῶν πρὸς τοὺς πολεμίους). Abi-Melechs Schuld wurde dadurch, daß er sich von seinem Knaben erstechen ließ, nach dem Urteil des jüdischen Chronisten (*Richter* 9, 54 ff.) augenscheinlich nicht erhöht; Ahitophel „hing sich und starb und ward begraben in seines Vaters Grab“ (*2. Sam.* 17, 23); auch Saul, der sich in das eigene Schwert stürzte, ward in allen Ehren bestattet (*1. Sam.* 31, 12 f.), und der Selbstmord erschien nicht etwa, wie sonst wohl, als eine Folge des göttlichen Zornes (*1. Chron.* 11, 13), sondern gibt im Gegenteil Josephus Anlaß zu einer überschwenglichen Lobpreisung des jüdischen Königs (*Arch.* VI, 14, 4 u. 7, S. 69 f. Bekk. u. S. 74 f.). Saul fiel ins Schwert, „daß nicht die Unbeschnittenen kommen und ihn erstechen und treiben einen Spott mit ihm“ (*1. Sam.* 31, 4); aus dem gleichen Grunde stürzte sich in der Makkabäerzeit einer der Ältesten zu Jerusalem, namens Rhazis, von der Mauer, nachdem er vorher versucht hatte sich zu erstechen, und „wollte lieber ehrlich sterben, denn den Gottlosen in die Hände kommen und von ihnen schändlich gehöhnt werden“ (*2. Makk.* 14, 42 u. o. S. 450, 2). Doppelt kräftig mußte ein solches Motiv allerdings bei einem Volke wirken, das so wie das jüdische sich gegen andere Völker abschloß. Daher läßt es auch Philon gelten *Legat. ad Caium* p. 581 M: einen ἀβίωτος βίος zu verachten und hinter sich zu lassen, scheint ihm kein Unrecht, und nachdem er gedroht hat, sie würden erst ihre Angehörigen und dann sich selber umbringen, fügt er hinzu μέμψαιτ' ἂν οὐδὲ θεὸς ἡμᾶς, ἀμφοτέρων στοχασζόμενος, καὶ τῆς πρὸς τὸν αὐτοκράτορα εὐλαβείας καὶ τῆς

oder Augustin sind wesentlich über das hinausgekommen, was der griechische Philosoph sie gelehrt hat, Juden und Christen zehren am Ende von den platonischen oder durch Platon überlieferten Gedanken und bedienen sich sogar der platonischen Worte.¹

πρὸς τοὺς καθαισιωμένους νόμους ἀποδοχῆς. Bis dahin fanden wir bei den Juden noch kein ursprünglich und deutlich ausgesprochenes Verbot des Selbstmordes. Erst Josephus gibt uns Kunde von einem solchen. So sehr er es, wie wir sahen, gutheißt, daß der Jude lieber sich selbst den Tod gibt, ehe er in die Knechtschaft der Unbeschnittenen gerät und durch sie ein schmähhches Ende findet, so verdammt er doch auch wieder den Selbstmord. Dem Selbstmörder wird mit den schlimmsten Höllestrafen gedroht (o. S. 277, 3), sein Körper soll bis Sonnenuntergang weggeworfen und unbestattet daliegen (o. S. 267, 4, vgl. hierzu 5 Mos. 21, 23. J. D. Michaelis *Mosaisches Recht* § 235 S. 22). Hierfür beruft er sich auf die Sitte (*Bell. Jud.* III, 8, 5 S. 267, 3 Bekk. *παρ' ἡμῖν*), auf den *σοφώτατος νομοθέτης* (a. a. O., vgl. auch o. S. 472, 4) und wiederholt auf Gottes Gebote (a. a. O. S. 265, 11 *τῶν τοῦ θεοῦ προσταγμάτων*, S. 267, 1 *μεμίσθηται παρὰ τῷ θεῷ τοῦτο*). Daß dies aber nicht die bei seinem Volke herkömmlichen Meinungen waren, ergibt sich gerade aus dem Widerspruch, in den er dadurch mit seinen Landsleuten tritt (außer a. a. O. auch in der *Vita* 28), die zum Selbstmord drängten und deshalb die Forderungen der nationalen Ehre (*πατρῶον κλέος* a. a. O. S. 265, 4) und ihrerseits nicht minder die *πάτριον νόμον*, den Willen ihres Gottes geltend machten (a. a. O. S. 264, 27 f.). Josephus selber bezeichnet seine Rede über den Selbstmord als eine philosophische Erörterung (*φιλοσοφεῖν* a. a. O. 265, 12); und in der Tat ist sie erfüllt mit den Gedanken griechischer Philosophen, insbesondere da, wo der Selbstmord eine Feigheit heißt (a. a. O. S. 266, 1 *ἀγεννέστατον*, o. S. 259 f.) und ein Entlaufen aus dem Dienste Gottes als des besten Herrn (a. a. O. S. 266, 20 ff., o. S. 272 ff.), aber auch da, wo dem Selbstmörder mit Höllestrafen gedroht wird (o. S. 277, 3, vgl. S. 275 f.). Nehmen wir dazu noch andere griechische Reminiszenzen, auch nicht-philosophische — an philosophischen ist kein Mangel — wie die das Abhauen der Hand betreffende (a. a. O. S. 267, 5 f., o. S. 264, 2), so kann uns die Rede des Historikers als Beweis gelten, daß auch bei den Juden das Verbot des Selbstmordes nicht aus uraltem Volksempfinden stammt, sondern auf späteren und künstlichen Vorstellungen griechisch gebildeter Theologen ruht. Vgl. auch S. Mayer *Rechte der Israeliten* usw. 3, 197 ff. J. D. Michaelis *Mos. Recht* § 272 S. 3.

¹ Hierfür sind besonders bezeichnend Wendungen wie *τοὺς ἀποδράντας οἰκέτας* und *δεσπότην ἀποδιδράσκοντες τὸν θεόν* bei Joseph.

Daß das Christentum das Verbot des Selbstmordes zuerst ausgesprochen, ist hiernach so wenig wahr, als daß es allein mit Erfolg an seiner Unterdrückung gearbeitet habe.¹ Doch mögen Vorstellungen der Art schon früh in Christenkreisen sich geregt haben.² Die platonische oder doch von Platon am eindringlichsten überlieferte Vorstellung ist nur im Christentum viel mehr ausgebildet und brutaler zu gewissen praktischen Konsequenzen entwickelt worden, da der christlichen und insbesondere der katholischen Kirche eine viel größere Gewaltzustand als den antiken Theologen. So konnte, was im Altertum erst spät und nur innerhalb gewisser philosophisch-religiöser Sekten, vorübergehend auch in einzelnen Staaten

Bell. Jud. III, 8, 5 S. 266, 20 und 22 Bekk., an denen auch sonst (*ῥαπειεύειν* Lucian *Peregr.* 21, *ἀποιδράσκειν* Plutarch *Brutus* 40) das Nachwirken des platonischen Vorbildes (o. S. 272, 3) hervortritt. Vgl. auch o. S. 278, 6 über die platonische *ἀνάγκη*. Ebenso trägt platonische Farbe auch der sprachliche Ausdruck bei Lactant. *Inst. div.* 3, 18: *rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, eiusdem iussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit.* Und bei Augustin ist *De civ. dei* I, 22 nicht bloß ein Zitat aus dem Phaidon, sondern erinnert auch der „deus imperator“, dessen „milites“ die Menschen sind, an die Auslegung, die man später den platonischen Worten gab (o. S. 465 ff.).

¹ Nur die Christen hätten im Selbstmord das Verbrechen an sich bestraft, bemerkt Giphanius ad Aristot. *Eth. Nic.* p. 445 Frankfurt 1608. Ein ähnliches Verdienst nimmt für die Christen in Anspruch Kirchmann *De funeribus Rom.* p. 488 f. ed. 4 Frankfurt 1672. Von Neueren vgl. Geiger *Der Selbstmord* S. 2.

² Wenigstens die Frage sei erlaubt, ob nicht die Versuchung, sich von der Zinne des Tempels herabzustürzen, mit der der Teufel an Christus herantritt (*Matth.* 4, 5, *Luk.* 4, 9), als eine Versuchung zum Selbstmord gemeint sei. Auch nach Luthers Meinung (o. S. 275, 5) werden die Selbstmörder vom Teufel getrieben, und nicht anders urteilte von den christlichen Selbstmördern Julian, die er von bösen *δαίμονες* besessen glaubt (o. S. 468, 2). *Ἵπποκράσειν τῷ δαίμονι*, d. i. sich selbst zu töten, wird Plutarch *Brut.* 40 untersagt; s. aber o. S. 444, 3. Daß der Teufel Gloster verleiten konnte sich von der Klippe herabzustürzen, setzt noch Shakespeare voraus, *Lear* 4, 6.

galt¹, das Verbot des Selbstmordes, ein Verbot scheinen, das der Ewige selbst gesetzt², von dem die Theorie keine Ausnahmen³, die Praxis aber desto mehr und desto ungerechtere duldete.⁴ Eine allgemeine und tiefer wurzelnde Volksanschauung, die den Menschen des Rechts beraubte mit seinem Leben nach Belieben zu schalten, ist der neuen Zeit ebenso fremd, als sie dem Altertum war.

¹ Ein solches Verbot folgt aber nicht aus der von Herzog veröffentlichten Inschrift des Asklepieion zu Kos, auf der verordnet wird, die Leichen von Selbstmördern aus dem heiligen Bezirk hinauszuschaffen: *Archiv* X, 403. 412 f.

² Shakespeare *Hamlet* I, 2 ruft Hamlet aus „that the Everlasting had not fix'd His canon 'gainst self-slaughter!“ *Cymbeline* III, 4 = o. S. 446, 1.

³ Sogar in der milderen Form des Fastens (o. S. 265, 4) sollte nach Luther *Werke* 4, 380 der Selbstmord eine Todsünde sein.

⁴ Bei der Behandlung der Selbstmörder werden Vornehme und Geringe mit verschiedenem Maße gemessen. Besonders kraß und häufig scheinen die Fälle solcher Ungerechtigkeit in England gewesen zu sein, so daß Shakespeare (*Hamlet* 5, 1 „If this had not been a gentlewoman, she should have been buried out of Christian burial“ etc.) und Byron (*Don Juan*, Preface to Cantos VI, VII and VIII „Of the manner of his death little be said, except that if a poor radical, such as Waddington or Watson, had cut his throat, he would have been buried in a cross-road, with the usual appurtenances of the stake and mallet etc.) ihre mächtigen Stimmen dagegen erheben mußten. Nur entfernt läßt sich hiermit vergleichen das Privileg, das bei der Behandlung der Selbstmordsfrage schon im Altertum den Hochgestellten unter den Menschen erteilt wurde: o. S. 420 ff. Über das für die vornehmen Japaner reservierte Harakiri o. S. 248, 1.

Nachträge zu S. 76, 5: Hier hätte, worauf mich mein Kollege Judeich hinweist, der Tod des Persers Boges (*Herodot* 7, 107) erwähnt werden können. Zu S. 86: Schon Semonides *fr.* 1, 18f. führt den Selbstmord durch Erhängen unter den gewöhnlichen Todesarten auf. Zu S. 94, 1: Auch im „Horoskop“ sollte Lucas in sein Schwert fallen und sterben (Lessing *Schriften von Maltzahn* 2, 544); Lucretia im „Befreiten Rom“ erstach sich (453); in der „Fatime“ endet Fatime durch Gift, Abdallah durchsticht sich.

Adams Erschaffung und Namengebung

Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch

Von **Max Förster** in Würzburg

In den 'Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften', phil.-hist. Klasse, Band XLII (Wien 1893) S. 60 hat V. Jagić auf einen südslawischen Text hingewiesen, welcher die Erschaffung Adams aus acht Teilen (Erde, Meer, Sonne, Wolken, Wind, Steine, Licht der Welt und Hl. Geist) sowie die Ableitung seines Namens aus den griechischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden behandelt. In Jagić' lateinischer Übersetzung hat der Text folgenden Wortlaut:

[I]. Et ita creavit corpus eius de octo partibus quattuor compositionum: prima pars de terra figulari, quae deterior est omnibus partibus; altera de mari, quae est sanguis et sapientia; tertia de sole, quae est pulchritudo et oculi eius; quarta de nubibus caelestibus, quae est cogitatio et mollities; quinta de vento, id est aere, quae est spiritus et invidia; sexta de lapidibus, quae est firmitas; septima de lumine huius mundi, qui carne factus est, haec est humilitas et modestia; octava pars de spiritu sancto, constituta in hominibus ad omnem bonitatem, plena salutis: haec potissima pars est.

[II]. Et ubi deus Adam creavit, neque nomen ei erat, convocavit quattuor angelos ad se: Michaellem, Gabrielem, Urielem et Raphaellem, quibus dixit: ite et quaerite nomen ei. Michael versus orientem exiit et stellam, quae Anatole appellatur, vidit, de qua literam A sumpsit et ad deum attulit. Gabriel autem versus occidentem ivit et videns stellam, cui Dysis nomen est, sumpsit de ea literam D et ad deum attulit. Raphael versus septentrionem profectus est, ubi stellam vidit, quae Arctus appellatur, et sumpsit de ea literam A et ad deum

attulit. Uriel denique versus meridiem perrexit, ubi stellam, quae Mesembria dicitur, vidit sumpsitque de ea literam M, quam ad deum attulit. Tunc deus Urielem legere iussit, Uriel vero dixit: Adam appellatus est.

Daß es sich bei vorstehendem Stücke nicht um einen integrierenden Bestandteil des russischen „Gespräches dreier Heiligen“ (Беседа трех святителей) handelt, in welchem es überliefert ist, sondern um eine Interpolation, die sich in süd-slawischen Handschriften dieses Gespräches findet, deckte später dann R. Nachtigall im Archiv für slawische Philologie XXIV [1902] 364 ff. auf.

Fast genau denselben Inhalt wie der obige slawische Text weist nun ein in Westeuropa ungemein verbreiteter lateinischer Text auf, welchen ich hier nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts, Nr. 326 des Corpus Christi College zu Cambridge¹ (pag. 135 f.), folgen lasse und mit den Varianten aus Handschriften zu Rom², Wien³, Zürich⁴ und Oxford⁵ versehe.⁶

¹ Diese Handschrift stammt aus dem alten Chorherrnstift Christ Church zu Canterbury, s. R. James, *The Ancient Libraries of Canterbury and Dover* (Cambridge 1903) S. 21 und 506. Vgl. über die Hs. auch Wanley, *Catalogus* S. 110 und A. Napier, *Old English Glosses* (Anecd. Oxon.) S. XIV.

² Ms. Vat. Reg. 846 fol. 106 b, aus dem 9. Jahrhundert, ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana*, Leipzig 1896, S. 35 f. Diese Handschrift bietet den Schlußabschnitt über die Namengebung (§ 4) in stark verkürzter Form.

³ Wien, Hofbiblioth., *Cod. lat.* 1118 fol. 81 b—82 a, des angehenden 13. Jahrhunderts, ed. J. Haupt, *Zeitschr. f. deutsches Altert.* XXIII 356. Hier fehlt § 4 gänzlich.

⁴ Zürich, Stadtbibliothek, C. 101/467 fol. 51 b, aus dem 15. Jahrhundert. Ich verdanke eine Abschrift der Güte des Herrn Stadtbibliothekars H. Escher. Auch hier fehlt § 4.

⁵ Ich benutze zwei Handschriften der Bodleiana: (1) Ashmole 1285 fol. 4 a—4 b des 13. Jahrhunderts (nach Photographie); (2) Rawlinson C. 499 fol. 153 a des 15. Jahrhunderts, ed. C. Horstmann, *Arch. für d. Stud. d. neueren Sprachen* LXXIX 469 f., der Schluß auch bei White-Holt, *Ormulum* (Oxford 1878) II 407 f.

⁶ Bei derartigen ans Volkskundliche streifenden Texten repräsentiert nahezu jede Handschrift eine besondere Version. Ich halte daher den

[1] Dic mihi, frater, vnde fuit factus Adam? — Ego dico tibi: de octo partibus fuit factus. Prima pars de limo terre. Secunda pars de mare. Tertia pars de sole. Quarta pars de nubibus caeli. Quinta pars de uento. — Sexta pars de lapidibus 4 terre. Septima pars de spiritu sancto. Octaua pars de luce mundi.

[2] Si uis exercere, subsequi sententiam: Prima pars de limo terre, inde est caro eius; II^a pars de mare, inde est 8 sanguis eius; III^a pars de sole, inde sunt oculi eius; IIII^a pars de nubibus caeli, inde sunt cogitationes eius; V^a pars de uento, inde est [pg. 136] anhela uel flatus eius; VI^a pars de lapidib<us>

R = Rom, Vat. Reg. 846 (s. IX) f. 106 b.

W = Wien, Hofbibl. 1118 (s. XIII) f. 81 b — 82 a.

A = Oxford, Ashmole 1285 (s. XIII) f. 4 a — 4 b.

O = Oxford, Rawlinson C. 499 (s. XV) f. 153 a.

Z = Zürich, C. 101/467 (s. XV) f. 51 b.

§ 1 (= Z. 1—6) fehlt AOZ, dafür *Corpus ade de octo partibus factum fuit* [est O] AO, *Nota computaciones hominis. Deus fecit corpus ade ex octo partibus* Z 1 *Dic mihi bis de octo p. f. factus*] *Factus est autem homo primus adam de octo partibus* R, *Adam de octo partibus est creatus* W 2 *prima pars*] *primam partem habens* W || *pars* f. RW 3 *secundam* W || *mari* W || *pars* 1 und 2 f. RW || *terciam* W || *quarta p. bis uento*] *quartam de uento, quintam de nubibus celi* W 4 *pars* 1 und 2 f. RW || *sextam* W 5 *terre* f. RW || *pars* 1 und 2 f. RW || *septima*] .VII. W || *octavam* W 6 *huius mundi* W.

§ 2. Z. 7 *Si uis bis sententiam*] *Haec est autem eius interpretatio. Unde dicitur* R, f. WAOZ || *prima*] *primo* Z, f. R || *pars* f. RWZ, *pars fuit* A 8 *limo terre*] *terra* W || *inde*] *vnde* O || *est*] *facta est* RZ, f. W || *caro*] *corpus* AO || *eius* f. W || *pars*] *pars dicitur* R, f. WO || *mari* AOWZ || *est*] *factus est* Z, f. W 9 *eius* f. W || *pars*¹] *autem* R, f. W || *sunt*] *facti sunt* Z, f. W || *eius* f. W || *oculi eius, quae est lucerna corporis* R || *pars*² f. RW || Der 4. und 5. Teil sind, wie in § 1, vertauscht in W 10 *celi* f. OW || *sunt*] *factae sunt* RZ || *eius*] *bone et* [vel W] *male* [peruerse O] AOW, f. R || *pars* f. RW 11 *est*] *factus est* Z, f. RW || *anhela uel*

Versuch, einen kritischen Text herzustellen, hier nur dann aussichtsvoll, wenn ein beträchtlich größeres Überlieferungsmaterial herangezogen werden kann, als mir im vorliegenden Falle zur Verfügung steht. — Über das Verhältnis der Handschriften sei nur bemerkt, daß A und O aus derselben Quelle geflossen sind. Auch W und Z stehen sich nahe.

12 terre, inde sunt ossa eius; VII^a pars de spiritu sancto que est posita in homine; VIII^a pars de luce mundi, quod interpretatur Christus.

[3] Si de limo terre supertraxerit, erit[que] piger in omni
16 parte. Si de mare supertexerit, sapiens erit. Si de sole
supertexerit, erit bellus & speciosus. Si de nubibus celi super-
texerit, erit leuis & luxuriosus. Si de uento supertexerit,
fortiter [&] iracundus. Si de lapidibus terre supertraxerit, erit
20 durus ad parandum & ad curendum & auarus & latro. Si de

flatus eius] anhelitus siue halitus et flatus W, humor eius et flatus O, plenus humoris & anhelitus A, flatus eius Z || pars f. RW 12 terre f. RWZ || sunt] facta sunt Z || eius f. W || pars] autem R, f. W 13 que est posita in homine] quia [qui Z] in homine positus est [+ a Deo R] RZ, quia positus est in hominem W, inde est quod est optimum in homine A, que dicitur anima eius O || pars f. RW || quod] que OW, quam Z || interpretatur] appellatur W 14 Christus f. R || Dahinter: Haec est interpretatio eius. Homo vero, qui de tantis est factus, inde procreatus, non potest aliud nisi de istas [!] octo partes; et una et ipsis unumquemque hominem subtrahit R, Et nos homines facti sumus de istis partibus. Homo, qui de tantis partibus factus est, non potest quin subtrahat aliquam partem ex ipsis A, vnde totum corpus hominis illuminatur. & nos de istis partibus facti sumus. homo de tot partibus factus non potest esse quin trahat aliquam partem vel naturam harum partium O, unusquisque homo non potest fieri nisi ex hiis octo partibus Z.

§ 3. Z. 15 Si] Si enim R, primo si habundaverit sibi [lies siue?] Z || terre f. WZ || supertraxerit] subtraxerit A, traxit O, sit Z || eritque] erit RAO, est Z || in omni parte] in operis parte R, & pondorosus O, f. W || p. erit A 16 si de mare s., sap. erit f. Z || si¹] si vero R || mari AOW || supertexerit] f. RAO || sapiens erit] erit sapiens et profundus [profusus WAO (letzteres mit Umstellung der Adj.)] RWAO || si²] si autem R 17 supertexerit] sit Z, f. RWAO || erit] autem Z || bellus] praeclarus R, bellicosus W, pulcher AO, f. Z || et f. Z || speciosus] formosus O || si de nubibus bis iracundus] si de uento, erit leuis et luxuriosus W || celi f. ROZ || supertexerit f. RAO [W], sit Z 18 erit] autem Z || leuis] in omne leuis R, f. Z || et f. Z || supertexerit] sit Z, f. RAO 19 fortiter & iracundus] erit velox et subito fortiter iracundus R, uelox erit sub pedibus & fortiter iracundus A, erit validus membris et bellicosus O, autem letus et iracundus Z, [f. W] || terre f. ROWZ || supertraxerit] subtraxerit R, sit Z, f. AOW || erit] autem Z 20 durus f. Z || ad parandum [lies paren- dum?] & ad curendum] ad videndum vel orandum R, ad credendum et parendum W, ad credendum O, f. AZ || et²] autem Z, f. O || auarus und

spiritu sancto supertraxerit, erit bellus & speciosus & repletur de diuina scriptura. Sí de luce mundi supertraxerit, erit electus & preclarus.

[4] *Cum factus fuit Adam & non erat nomen eius, uocauit 24 dominus III^{or} angelos suos et dixit eis: 'ite, querite nomen istius hominis'. Angelus Michael habiit in oriente et uidit stellam, cuius nomen Anatholim, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Gabriel abiit in occidente & uidit 28 stellam, cuius nomen erat Disscis, & tulit inde D & adduxit ante dominum. Angelus Raphael abiit in aquilone & uidit stellam, cuius nomen erat Archtus, et tulit inde A et adduxit ante dominum. Angelus Uriel abiit in meridiano & uidit 32 stellam, cuius nomen erat Mensebrion, et tulit inde M et adduxit ante [ante] dominum. Et dixit ad Uriel dominus: 'lege litteras'; et dixit Uriel: 'ADAM'. Et dixit dominus: 'sic uocabitur nomen eius.'*

36

latro umgestellt und dahinter eingefügt et luxoriosus W || auarus f. O || et latro f. Z 21 supertraxerit] subtraxerit R, sit Z, f. AOW || erit bellus et speciosus et repletur de diuina scriptura] in omni parte secundum regnum Adam R (hiermit bricht R ab), erit sapiens vel sacerdos et repletus sciencia W, bonus erit super omnia et castus et plenus scriptura diuina A, sapiencia diuinitatis repletus et agnoscens mandata dei O, autem castus et bonus Z 22 Der letzte Satz f. R || supertraxerit] sit Z, f. AOW. || erit] autem Z, hinter electus O 23 et preclarus] ad paradisum W, in paradisum Z

Der ganze Abschnitt f. WZ. R bringt ihn später (Fol. 107a) in völlig abweichender Form, über welche weiter unten S. 518 zu vergleichen ist. 24 *Cum bis nomen eius] Et sciendum quod, cum Adam esset factus ex istis partibus, nondum habuit nomen A, Cum fecisset dominus Adam et non habebat nomen O || uocauit dominus] set deus uocauit A, uocauit O 25 suos f. AO || et dixit] dicens A || eis f. AO || ite f. AO 26 hominis istius O || angelus f. O || orientem AO || et f. AO 27 cui O || nomen erat AO || Anatole A, Anatalim O 28 angelus f. O || occidentem AO || et f. AO 29 cui O || Disis A, Dolys O 30 angelus f. O || aquilonem AO || et f. AO 31 cui O || erat f. A || Arthon A, Archon O 32 angelus f. O || in] ad A || meridianum A, meridiem O || et f. AO 33 cui O || erat f. A || Mesembrion A, Membreon O 34 dominus ad Urielem [Uriel O] AO 35 Adam] Adam est nomen eius A || dixit] ait A, f. O 36 uocabitur] uocetur AO || Hinter nomen eius folgt in A: vnde versus*

Wer vorstehenden lateinischen Text mit dem eingangs erwähnten slawischen Stücke vergleicht, wird sofort einsehen, daß beide nicht nur inhaltlich nahezu völlig sich decken, sondern auch im Wortlaut so weitgehende Übereinstimmungen aufweisen¹, daß beide auf ein und dieselbe Vorlage zurückgehen müssen. Und wir dürfen wohl annehmen, daß letztere in griechischer Sprache abgefaßt war.² Das ergäbe also die ehemalige Existenz eines griechischen Adamtextes, welcher im wesentlichen mit unserem lateinischen Stücke identisch gewesen sein wird.³

*Anathole, Disis, Arthon, Mesembrion, — omnes
Quatuor hec partes esse feruntur Adam.
Anathole dedit A, Disis D, contulit Arthon
A, Mesembrion M; collige, fiet Adam. Explicit.*

Die Worte *unde versus* stehen auch in O; doch sind die Verse dort nicht eingetragen. Das Distichon allein, welches dem Graecismus IX 98 des Evrard von Béthune (um 1200) entstammt, findet sich auch im Harl. Ms. 3362 fol. 7a (ed. Kemble, *Dialogue* S. 194) und Lansdowne 762 (ed. Halliwell, *Reliquiae antiquae* I 288) sowie am Schlusse eines Abschnittes *De nomine Adam* (s. den Abdruck im Anhang I, S. 522) in der Münchener Hdschr. Clm. 4780 fol. 335 b (um 1400).

¹ Der ganze Schlußabschnitt stimmt sogar wörtlich zusammen.

² Zwar meint V. N. Моѳулъскій, *Историко-литературный анализъ стиха „О Голубиной книгѣ“* (Warschau 1887, aus *Русскій филолог. Вѣстникъ* XVI—XVIII) S. 74 ff. [nach Nachtigall; Моѳулъскіѳ Werk selbst war mir unzugänglich], die slawischen Fassungen seien aus lateinischen Quellen geflossen. Indes ist diese Behauptung von R. Nachtigall im *Archiv f. slaw. Philologie* XXIII 22, 37, 51 und XIV 360, 406 entschieden zurückgewiesen worden. Ist es doch auch bereits gelungen, für eine Gruppe der slawischen Frage- und Antwortenbüchlein die griechische Vorlage in den *Ἐρωτοποητικαὶ διαφοραὶ καὶ ἀφέλιμοι* direkt nachzuweisen (*Arch. f. slaw. Phil.* XXIII 63 ff.) und für die übrigen „auf Grund vieler Anhaltspunkte“ sicher wahrscheinlich zu machen. Sogar für die erste Redaktion des ‘Gespräches dreier Heiliger’, welches in manchen Handschriften den Titelzusatz *съ толкованіемъ отъ патерика римскаго* („mit der Auslegung aus dem römischen Paterikum“) aufweist, läßt sich die griechische Vorlage „so ziemlich zusammenstellen“.

³ Der slawische Text macht, zum mindesten in seiner ersten Hälfte, durchaus den Eindruck einer unursprünglichen, namentlich stark zusammengestrichenen Redaktion. Daher wird die griechische Quelle beider sicher dem Lateiner näher gestanden haben als dem Slawen.

Fassen wir nun zunächst den Inhalt des ersten Teiles unseres Textes (§ 1—3) ins Auge, welcher von Adams Erschaffung aus acht Teilen handelt, so stoßen wir da auf ein Thema, welches sich das ganze Mittelalter hindurch in Europa der größten Beliebtheit erfreut und in den meisten abendländischen Sprachen in irgendeiner Form einen Niederschlag hinterlassen hat¹, ja sogar heutzutage noch in rumänischen Hochzeitsansprachen unter dem Volke fortlebt.² Bei der großen Zahl der so erhaltenen Aufzeichnungen macht sich nun immer mehr das Bedürfnis geltend, Ordnung in die Vielheit zu bringen und durch eine systematische Vergleichung möglichst aller Fassungen das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Texte zueinander festzustellen. Ein Anfang dazu soll hier insofern gemacht werden, als ich alle mir erreichbaren Texte kurz auf ihre gegenseitigen Beziehungen untersuchen und zu Gruppen zusammenzuordnen versuchen will. Hauptsächlich sollen aber dabei folgende Fragen im Auge behalten bleiben: (1) ob und inwieweit sich die sämtlichen Fassungen auf eine oder mehrere Urformen zurückführen lassen, (2) wie beschaffen eine etwaige gemeinsame Urform gewesen sein mag, und (3) was sich über den Ursprung und die Entstehung dieser etwaigen Urform aussagen läßt.

Unser vorher abgedruckter lateinischer Text nun stellt diejenige Form des Adamtextes dar, welche sowohl in West- wie in Osteuropa die weiteste Verbreitung gefunden hat. Denn diese Version — nennen wir sie *A* — liegt nicht nur der oben herbeigezogenen südslawischen Interpolation des russischen 'Gespräches dreier Heiligen' zugrunde, sondern auch, trotz aller Abweichungen³ im einzelnen, den entsprechen-

¹ Man vergleiche die trotz Boltes reichen Nachträgen keineswegs vollständigen Zusammenstellungen bei R. Köhler, *Adams Erschaffung aus acht Teilen = Kleinere Schriften* II (1900) 1—7.

² Näheres weiter unten S. 486 Anm. 3 und S. 527 ff.

³ Die erste Redaktion dieser Adamsfragen (s. die folgende Anmerkung) nennt zwar als die acht Bestandteile des Menschen Erde,

den Abschnitten der beiden Redaktionen der s. g. slawischen 'Adamsfragen' (I Nr. 11 f. und II Nr. 4), welche R. Nachtigall im Archiv für slawische Philologie XXIV (1902) 325 und 333 herausgegeben hat.¹ Auf der anderen Seite gehen auf sie auch die meisten westeuropäischen Versionen zurück, nämlich:

Meer, Sonne, Wolke, Wind, Stein, Heiliger Geist und Licht der Welt, führt aber keine Entsprechungen dazu am menschlichen Körper an; nur welche Charaktereigenschaften daraus entspringen, wird gesagt. — Stärker weicht die zweite Redaktion ab. Bei ihr lauten die acht Gleichungen: 1. Körper = Erde, 2. Knochen = Stein, 3. Blut = Tau und Sonne [— ist hier vor Sonne etwas ausgefallen? etwa Schönheit, wie im Rumänischen: *sângele din rouă, frumuseţele din soare*, 'Blut aus dem Tau, Schönheit aus der Sonne'? —], 4. Atem = Wind, 5. Seele = Hl. Geist, 6. Verstand = Wolken, 7. Augen = Meer, 8. Gedanken = Schnelligkeit der Engel. Vgl. hierzu S. 486 Anm. 3 und S. 490 Anm. 1.

¹ Alle Handschriften nebeneinander abgedruckt: *Archiv f. slaw. Phil.* XXIII (1901) 81—83. — Auch die südslawische Version, welche K. Radčenko, *Zur Literatur der 'Fragen und Antworten'* im *Arch. f. slaw. Phil.* XXV (1903) 614 veröffentlicht hat, mag hierher gehören; doch ist der Text so verderbt, daß sich dies nicht mit Sicherheit sagen läßt. — Sicher ist wohl hierher zu stellen die Reihe in einem russischen dualistisch-kosmogonischen Text des 16. Jahrhunderts, „*Von dem Tiberias-Meere*“ betitelt (ed. E. Barsov, *Чтенія въ Импер. обществѣ Исторіи и древностей*, Moskau 1886; unsere Stelle deutsch bei V. Jagić, *Denkschr. d. Wiener Ak.* XLII 44f.). Hier haben wir allerdings nur sieben Gleichungen (wie auch sonst oft: s. S. 503 Anm. 1), dadurch, daß die beiden letzten Glieder der obigen Normalreihe ersetzt sind durch die neue Gleichung: „Die Wärme [machte Gott] aus Feuer.“ Diese letztere stammt nun aus einem anderen, weitverbreiteten (griechischen) System, nämlich der bekannten Herleitung des Menschenkörpers aus den vier Elementen, wobei, wie z. B. auch in der s. g. kommentierten russischen Palaea, das Feuer mit der Wärme, die Luft mit der Kälte, die Erde mit der Trockenheit und das Wasser mit der Flüssigkeit des Körpers zusammengebracht wird. Eine Vermischung des Vierelementensystems mit dem unsrigen aus sieben bzw. acht Teilen finden wir oft: z. B. auch auf einer Zeichnung des 12. Jahrhunderts (F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* I 2, S. 470), wo einerseits Feuer mit Wärme und Wasser mit Feuchtigkeit, andererseits Luft mit dem Odem und Erde mit dem Leib in Parallele gestellt sind. S. auch S. 496 Anm. 3. — Ein Gleiches gilt von einem slawischen Texte des 15. Jahrhunderts bei Pypin, *Очеркъ* S. 30 (s. die engl. Übersetzung weiter unten auf S. 508 Anm. 1), wo wir neben Erde = Körper, Meer =

(1) die sehr wörtliche mittelirische Prosaübersetzung, welche uns in einer Londoner Handschrift Additional 4783 fol. 7, des 13. oder 14. Jahrhunderts¹, erhalten ist.²

(2) Die ebenfalls ganz wörtliche altfranzösische Version in Handschriften wie Rouen A 454 (Ende 12. Jh.)³, Paris B. N. fr. 7044 (15. Jh.)⁴ u. a.

(3) Die sehr ausführliche flämische Versbearbeitung in einer Handschrift der Wiener Hofbibliothek (Nr. 2818) des 15. Jahrhunderts.⁵

(4) Die durch Weglassung von *lux mundi* auf sieben Bestandteile reduzierte Fassung des weitverbreiteten volkssprachlichen 'Dialogs zwischen Kaiser Hadrian und dem klugen Kinde

Blut, Sonne = Augen, Wolken = Gedanken, Stein = Knochen, Wind = Odem und Gottesgeist = Menschengestalt die fremde Gleichung 'Feuer = Fruchtbarkeit' antreffen.

¹ So nach freundlicher brieflicher Mitteilung von F. Warner. Der Herausgeber, Wh. Stokes, schweigt über das Alter der Handschrift.

² Ed. W[hitley] S[tokes], *Three Irish Glossaries* (London 1862) S. XLf., daraus wiederholt in greulich entstellter Form bei R. Köhler, *Kl. Schr.* II 3. — Das hier überlieferte, aber sonst anscheinend unbekannte *enaidh* in *Ma<d>hi in muir budh enaidh* (Z. 25) übersetzt Stokes versuchsweise mit 'changeful'. Das lateinische *si de mare, sapiens erit* lehrt aber, daß *enaidh* in *ecnaidh* (neuir. *egnach*) 'weise' zu bessern ist.

³ Der Anfang bei P. Meyer, *Bulletin de la société des anciens textes Français, 9e année* (Paris 1883) S. 96.

⁴ Ed. (arg verstümmelt) von Paulin Paris, *Les manuscrits François* IV 207f., der Anfang besser bei H. Gaidoz, *Revue Celtique* I (1870—1872) 262. Vgl. auch Gröber, *Grundriß der romanischen Philologie* II 1, 987. — Wenn in beiden französischen Handschriften ein 'Methodius' als Verfasser genannt wird, so ist damit (trotz Köhlers und Gröbers gegenteiliger Meinung) kein anderer als der syrische Bischof Methodius aus Patara gemeint, dessen im Mittelalter weitverbreitete *Revelationes* den Anlaß gaben, daß ihm allerhand Apokryphik und namentlich Apokalyptik zugeschrieben wurde, z. B. die vier slawischen Texte des Слово Мефодія Пагарскаго bei Tichonravov, *Pamjatniki* II 213ff. (vgl. V. Istrin, *Откровение Лефодія Пагарскаго*, Moskau 1897). Anderes siehe bei Krumbacher, *Byzantin. Lit.*² S. 628 f. und Jiriček, *Gesch. der Bulgaren* (Prag 1876) S. 439.

⁵ S. den Abdruck dieser Version weiter unten auf S. 523—527.

Epitus', welcher auf Grund lateinischer Quellen ursprünglich in provenzalischer Sprache abgefaßt, früh Bearbeitungen in katalanischer, kastilianischer, französischer und englischer Sprache erfahren hat, welche letztere ihrerseits wiederum portugiesischen und kymrischen Übersetzungen zugrunde liegen.¹

(5) Die ebenso nur sieben Teile anführende mittelenglische Prosanotiz der Oxforder Handschrift Rawlinson C. 814 (fol. 87 b), des 15. Jahrhunderts,² und endlich

(6) Zwei rumänische³ Versionen des 19. Jahrhunderts, welche indes beide aus slawischen Vorlagen übersetzt zu sein scheinen.⁴

¹ S. hierüber die trefflichen Auseinandersetzungen in Walter Suchiers Habilitationsschrift, *Das provenzalische Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kinde Epitus* (Marburg 1906). — Der uns angehende Abschnitt daraus über Adams Erschaffung findet sich gedruckt: (a) in provenzalischer Sprache — von Inkunabeln und Volksbüchern abgesehen — aus einer Pariser Handschrift des beginnenden 14. Jahrhunderts bei Bartsch, *Germania* IV (1859) 314, teilweise (besser) bei A. Pagès in *Études romanes dédiées à Gaston Paris* (Paris 1891) S. 186; (b) katalanisch (Hs. Ende 14. Jh.) bei A. Pagès a. a. O. S. 186; (c) mittlenglisch (älteste Hs. um 1375) bei H. Gruber, *Zu dem me. Dialog 'Ipotis'* (Berlin 1887) S. 12, V. 165—217; (d) kymrisch (Hs. von 1346) bei Jones & Rhys, *The Elucidarium and other Tracts in Welsh* (Anecdota Oxoniensia IV 6), Oxford 1894, S. 130 f.

² Abgedruckt im Anhang weiter unten S. 527.

³ Nämlich: (a) in einem handschriftlichen Frage- und Antwortbüchlein (*Intrebări și răspunsuri*) vom Jahre 1809; (b) die heute noch bei rumänischen Hochzeiten vorgetragene Fassung, welche in der Zeitschrift *Convorbiri literare* XIV (Iași 1880) S. 293 b veröffentlicht ist. Beide Versionen sind abgedruckt in dem trefflichen (in Deutschland leider zu wenig benutzten) Buche von M. Gaster, *Literatura populară română* (Bucarest 1883) S. 268 f., und hieraus wiederholt mit deutscher Übersetzung in unserem Anhang auf S. 527 ff. Man vergleiche auch M. Gaster, *Ilchester Lectures on Greeco-Slavonic Literature and its Relation to the Folk-Lore of Europe during the Middle Ages* (London 1887) S. 30 und derselbe in Gröbers *Grundriß der roman. Philologie* II 3 (Straßburg 1901) S. 397.

⁴ Für die ältere Version vermag ich dies nicht direkt zu beweisen. Die jüngere Fassung der Hochzeitsansprachen indessen hat so starke Berührungspunkte mit der zweiten Redaktion der südslawischen Adams-

Wollen wir nun die verschiedenen Textgruppen miteinander vergleichen, so wird es sich empfehlen, unsere Aufmerksamkeit in erster Linie jedesmal darauf zu richten, welche kosmischen Bestandteile als Grundlage des menschlichen Körpers angegeben werden und welche Teile des menschlichen Körpers ihnen entsprechen sollen. Für unsere Gruppe *A* ergeben sich dann folgende Bestandteile und Entsprechungen als charakteristisch:

1. Erde = Fleisch
2. Meer = Blut
3. Sonne = Augen
4. Wolken = Gedanken¹
5. Wind = Atem
6. Steine = Knochen
7. Hl. Geist² = menschlicher Geist
(später: Seele³)
8. *lux mundi* (ohne Entsprechung).

Dieser Textgruppe nahe steht eine andere *B*, welche durch das ursprünglich griechisch abgefaßte, aber nur noch in slawischer Übersetzung erhaltene Henochbuch, den s. g. 'slawischen

fragen (s. oben S. 484 Anm. 1), daß beide auf dieselbe Quelle zurückgehen müssen. Vor allem stimmen beide in den sonst nicht nachweisbaren Gleichungen 'Meer = Augen' und 'Engelschnelligkeit = Gedanken' überein. Über eine Diskrepanz, die möglicherweise aus mangelhafter Überlieferung des slawischen Textes sich erklärt, s. oben S. 483 Anm. 3. Jede der rumänischen Fassungen enthält eine mir sonst nicht begegnete Sondergleichung, die eine 'Mond = Verstand', die andere 'Dreieinigkeit = Macht'.¹ D. i. der *νοῦς γήινος*.

² D. h. ursprünglich wohl das *πνεῦμα θεῖον*; vgl. Philo, *Opif. mundi* § 46 (ed. Cohn I 46), s. weiter unten S. 500.

³ Die westeuropäischen volkssprachlichen Versionen setzen sämtlich die jüngere Lesart *anima* statt *spiritus* voraus. Allerdings überliefert der irische Text ein *anmain*, 'Aufschub'; aber dies gibt keinen Sinn und ist klärlich mit Stokes in *a anam*, 'seine Seele', zu bessern. Diese Substitution von *anima* für *spiritus* muß in einem Kreise entstanden sein, welchem die Philonische Unterscheidung einer höheren und niederen Seele nicht geläufig war, — eine Unterscheidung, welche noch lange im Mittel-

Henoch², repräsentiert wird.¹ Da wir gerade auf diese Version mehrfach noch zurückkommen müssen, sei der Wortlaut der Stelle hier in deutscher Übersetzung² angeführt:

„(8) Am sechsten Tage befahl ich meiner Weisheit³, den Menschen zu machen aus sieben Bestandteilen: erstens sein Fleisch von der Erde, zweitens sein Blut vom Tau, drittens seine Augen von der Sonne, viertens seine Knochen von

alter bekannt war und sich z. B. in dem Schlettstädter Frage- und Antwortbüchlein des 7. Jhs. und dem damit identischen vatikanischen des 9. Jhs. (letzteres ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana* 36, 8: *corpus et anima et spiritus* = Schlettstadt Nr. 1093, fol. 73a) sowie bei Honorius Augustodunensis (Migne CLXXII 125: *superior quidam spiritus appellatur, inferior anima*) noch deutlich ausgesprochen findet.

¹ Dasselbe ist uns in zwei stark voneinander abweichenden Rezensionen überliefert: erstens in einer ausführlicheren russischen, welche sowohl in einer südrussischen Sammelhandschrift vom Jahre 1679 (ed. A. Попов, Библиографический материалы IV, Moskau 1880, S. 89—139) wie in einer bulgarisierten Handschrift des 16. Jahrhunderts zu Belgrad sich findet; zweitens in einer stark gekürzten Fassung, welche in drei Handschriften erhalten und nach einer serbischen Handschrift des 16. Jahrhunderts von St. Novaković in der Zeitschrift *Starine* XVI 70—81 (Agram 1884) veröffentlicht ist. Fragmente aus anderen, z. T. älteren Handschriften haben herausgegeben A. N. Рурин, Памятники старинной русской литературы III (Petersburg 1862) und N. S. Тихонравов, Памятники отеченной русской литературы (Petersburg 1863) I 19—23. Vgl. die Literatur darüber in G. Beers Artikel in Herzogs *Realenzyklopädie für protest. Theologie* XVI³ (1905) S. 240. — Die uns angehende Stelle über Adams Erschaffung und Namengebung fehlt leider in der Novakovićschen Fassung. (Das von Bonwetsch S. 29 als Henochfragment in Anspruch genommene Textstück bei Tichonravov II 448 [Frage 3] gehört vielmehr zu den s. g. Adamfragen zweiter Redaktion [s. *Arch. f. slav. Phil.* XXIV 333]; doch vgl. S. 489, Anm. 3.)

² Im wesentlichen nach der Übersetzung von N. Bonwetsch, *Das slawische Henochbuch*, Berlin 1896, S. 29 (in Abhandlungen d. K. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen); doch unter Heranziehung der englischen Übersetzung von W. R. Morfill in *The Book of the Secrets of Enoch*, ed. R. H. Charles (Oxford 1896) S. 39 ff.

³ Wegen dieser Hypostasierung der Weisheit (λόγος) vgl. Zeller, *Philosophie d. Griechen* 4III 2, 292 ff. und E. Bischoff, *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch* (Leipzig 1907) S. 3 ff.

Stein¹, fünftens seinen Verstand² von der Schnelligkeit der Engel und von der Wolke³, sechstens seine Adern⁴ und Haare von dem Gras der Erde, siebentens seine Seele⁵ (Geist) von meinem Geiste und dem Winde.“⁶

„(9) Und ich gab ihm sieben Naturen (Eigenschaften): das Gehör zu dem Fleische, das Gesicht dem Auge, den Geruch dem Atem⁷, das Gefühl⁸ den Adern⁹, den Geschmack dem Blute, die Knochen dem Ertragen¹⁰, dem Verstande¹¹ die Süßigkeit.“ — — — —

„(13) Und ich setzte ihm einen Namen von vier Bestandteilen¹²: vom Osten, vom Westen, vom Süden, vom Norden.

(14) Und ich setzte ihm vier bestimmte Sterne, und ich nannte ihm den Namen Adam.“ (Kap. XXX 8—9, 13—14.)

Wie ich eben in einer Anmerkung bereits angedeutet habe, muß der Schluß von Satz 8 verderbt sein; denn das überlieferte 'seine Seele von meinem Geiste und von dem Winde' gibt keinen rechten Sinn. Einen willkommenen

¹ Bonwetsch übersetzt: „von Stein“; Morfill: „*from the stones*“.

² Bonwetsch: „seinen Verstand“; Morfill: „*his thoughts*“.

³ Bonwetsch: „von der Wolke“; Morfill: „*the clouds*“.— „Von der Schnelligkeit der Engel und“ ist offenbar ein späterer Zusatz [— obgleich er sich auch in den Adamfragen zweiter Redaktion, *Arch. f. slaw. Phil.* XXIV 333, vorfindet —] und dementsprechend die Stelle ursprünglich zu lesen: „seine Gedanken von den Wolken“.

⁴ Bonwetsch: „Sehnen“; Morfill: „*veins*“.

⁵ Bonwetsch: „Seele“; Morfill: „*spirit*“.— Im Slawischen stehen hier zwei verschiedene (etymologisch zusammenhängende) Ausdrücke, *duša* und *duch*, welche sich aber beide mit „Geist“ übersetzen lassen.

⁶ Lies: „und Atem von dem Winde“; s. die weiter unten folgenden Ausführungen.

⁷ Bonwetsch (wohl versehentlich): „den Geruch des Atems“; Morfill: „*smell to the perception*“.

⁸ Bonwetsch: „Berührung (Empfindung)“; Morfill: „*touch*“.

⁹ Bonwetsch: „Sehnen“; Morfill: „*veins*“.

¹⁰ Ursprünglich wohl zu lesen: „den Knochen das Ertragen (Festigkeit)“, s. die Ausführungen auf S. 507f.

¹¹ Bonwetsch: „dem Verstande“; Morfill: „*for thought*“.

¹² Morfill: „*from the four substances*“.

Fingerzeig zur Besserung dieser Stelle erhalten wir aber durch den Text der s. g. Adamfragen zweiter Redaktion¹, wo es übereinstimmend in allen drei vom Herausgeber herangezogenen Handschriften heißt: „seinen Atem vom Winde, und seine Seele vom Göttlichen Geist“. Wir werden daher auch im Henochtexte lesen dürfen: „seine Seele von meinem Geiste, und seinen Atem von dem Winde“.² Und daß tatsächlich der ‘Atem’ im ursprünglichen Texte des Henochbuches gestanden hat, wird uns bestätigt, dadurch daß selbst der überlieferte Text gleich darauf im folgenden Satze (XXX 9) den ‘Atem’ ausdrücklich anführt, — allerdings unter Auslassung des ‘Geistes’. Nach dieser Korrektur hätten wir nun auch hier, nicht, wie der Vulgatatext des Henochbuches will, sieben, sondern acht Bestandteile anzusetzen. Es sind dies die folgenden:

- | | | |
|-----------------------|---|------------------------|
| 1. Erde | = | Fleisch |
| 2. Tau | = | Blut |
| 3. Sonne | = | Augen |
| 4. Steine | = | Knochen |
| 5. Wolken | = | Gedanken |
| 6. Gras | = | Adern und Haare |
| 7. Wind | = | Atem |
| 8. (göttlicher) Geist | = | (menschlicher) Geist. |

¹ Ed. R. Nachtigall im *Archiv f. slav. Phil.* XXIV (1902) 333. Die in Betracht kommende Frage Nr. 4 lautet in Übersetzung: „Woraus ist Adam erschaffen? Aus sieben Teilen: 1. sein Fleisch aus Erde, 2. seine Knochen aus Steinen, 3. sein Blut aus Tau und aus Sonne [*ist mit 6. zu vertauschen*], 4. sein Atem aus Wind, seine Seele aus göttlichem Geist, 5. [*sic!*] sein Verstand aus Wolken, 6. seine Augen aus Meer [*mit ‘Sonne’ unter 3. zu vertauschen*], 7. seine Gedanken aus der Schnelligkeit der Engel.“ (In Wahrheit sind also acht Bestandteile aufgeführt.)

² Allerdings will Prof. Sokolov (nach Charles-Morfill) in seinem anscheinend noch unveröffentlichten kritischen Henochtexte jenen Zusatz „und vom Winde“ zur sechsten Gleichung ziehen (also: „seine Adern und Haare vom Gras der Erde und vom Winde“). Hiergegen sprechen aber die zahlreichen anderen Versionen unseres Adamtextes, welche sämtlich den Wind und den Atem (d. i. die niedere Seele) zusammenbringen.

Charakteristisch für diesen Text ist die Gleichung 'Adern und Haare = Gras' sowie das gänzliche Fehlen des Bestandteiles *lux mundi*, während umgekehrt gerade die Nennung von *lux mundi* und das Fehlen der ersteren Gleichung als Unterscheidungsmerkmal der Gruppe *A* zu gelten hat. Schon hier sei außerdem darauf aufmerksam gemacht, daß die Fassung des Henochbuches jeglichen spezifisch christlichen Elementes ermangelt.

Eine Art Kontamination dieser Form *B* mit *A* scheint vorzuliegen in dem spätmittelhochdeutschen Text einer v. Lindenau-Zachschen Handschrift zu Altenburg¹, die wir als Version *C* bezeichnen wollen. Wir finden hier alle den Gruppen *A* und *B* gemeinsamen Gleichungen, mit Ausnahme von 'Gottesgeist = Menscheng Geist', welche ausgelassen ist. Dafür erscheint aber sowohl die für *B* charakteristische Gleichung 6, — und zwar in der beachtenswerten Form 'von der kreitter wurczen sein oderen' (also 'Kräuterwurzeln = Adern')²—, als auch andererseits das *A* charakterisierende *lux mundi* —, nämlich in der Umformung 'Tag'. Man könnte also sagen, daß hier entweder eine Fassung von *A* nach *B* oder umgekehrt eine Fassung von *B* nach *A* interpoliert sei.

Eine vierte Gruppe *D* endlich wird gebildet durch einen altostfriesischen Text³ der 1. Emsiger Handschrift des 15. Jahrhunderts und eine Interpolation⁴ in der um 1063 verfaßten

¹ Ed. E. Hase, *Ein Kalender nebst Arzneibuch aus dem 14. oder 15. Jahrhundert* im *Correspondenzblatt des Gesamt-Vereins der deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* XIX (Altenburg 1871) S. 3.

² Charles hat im Henochbuche statt des überlieferten „Adern und Haare“ mit Berufung auf Philo vielmehr „Nägel und Haare“ lesen wollen. Möglich, daß dies die Urlesung war. Aber obiger deutscher Text scheint doch dafür zu sprechen, daß es bereits eine griechische Version mit der Lesart „Adern“ gegeben hat.

³ Ed. v. Richthofen, *Friesische Rechtsquellen* (Berlin 1840) S. 211; jetzt am bequemsten bei W. Heuser, *Altfrisisches Lesebuch* (Heidelberg 1903) S. 87f. Vgl. dazu Siebs, *Zeitschr. f. deutsche Phil.* XXIX 398ff.

⁴ Müllenhoff und Scherer, *Denkmäler deutscher Poesie und Prosa*, Berlin ³1892, I 79f.; vgl. dazu II 171 (ausführlicher in der ersten Auflage S. 342—346).

altdeutschen Dichtung 'Ezzos Gesang von den Wundern Christi' III 9—24. Diese Gruppe weist einen merkwürdig kompositen Charakter auf, wie folgende Tabelle lehrt:

Altfriesisch:	Ezzo:
1. Stein = Knochen	3. Stein = Knochen
2. Erde = Fleisch	1. Erde = Fleisch
3. Wasser = Blut	6. Meer = Blut
4. Wind = Herz ¹	— — — —
5. Wolken = Gedanken	7. Wolken = Verstand
6. Tau = Schweiß	2. Tau = Schweiß
7. Gras = Haare	5. Gras = Haare ³
	4. Wurzeln = Adern ³
8. Sonne = Augen	8. Sonne = Augen
[9.] Hl. Geist (ohne Ent- sprechung) ²	[9.] Gottes Odem (ohne Ent- sprechung).

Wie man sieht, steht diese Gruppe der Fassung *B* näher als der von *A*; denn die aus Ezzo und dem Altfriesischen zu erschließende Urform von *D* muß alle acht Gleichungen von *B* enthalten haben; nur dazu noch als neunte eine ganz neue Gleichung 'Tau = Schweiß', die uns bisher nirgendwo begegnet ist. Wir werden dieselbe Gleichung sogleich als Charakteristikum einer fünften Gruppe *E* kennen lernen. Und so ergibt sich die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß *D* nichts weiter als eine aus *E*

¹ Soll heißen 'niedere Seele' oder 'Atem'. (Auch in der sehr verderbten südslawischen Version, welche Radčenko im *Arch. f. slav. Phil.* XXV 614 gedruckt hat, heißt es: *v srdce ot kamene*, 'zweitens das Herz aus Stein', aber dies wird kaum mit dem altfriesischen Texte irgendwie etwas zu tun haben.)

² Um die Achtzahl zu wahren, stellt der Altfriese den Geist Gottes außerhalb: *and tha blerem on thene helga om*, 'und da blies er ihm den heiligen Odem ein'.

³ Die Gleichungen 'Gras = Haare' und 'Wurzeln = Adern' gehen offenbar auf eine Gleichung zurück, 'Haare + Adern = Pflanzen', wie wir sie so im slawischen Henoch (Gruppe *B*) sowie ähnlich bei Philo (s. unten S. 502) finden.

interpolierte Form von *B* ist¹, wobei der 'Geist Gottes', um die Achtzahl nicht zu überschreiten, aus der Reihe der eigentlichen Bestandteile des menschlichen Körpers herausgerückt war.²

Während die vier bisher betrachteten Gruppen sich nur durch je eine Sondergleichung unterschieden, hebt sich eine fünfte Gruppe *E* stark von den früheren ab. Sie enthält mindestens drei in keinem der bisherigen Texte gefundene neue Gleichungen. Diese Form *E* ist vertreten durch drei lateinische und zwei altenglische (d. h. angelsächsische) Texte. Die beiden altenglischen Fassungen³ fallen aber mit einem

¹ Da *B*, wie wir S. 510 sehen werden, sich in diesem Teile mit der gemeinsamen Urform (α) aller Fassungen unseres Textes so ziemlich deckt, so könnte man *D* natürlich auch direkt aus α durch Interpolation entstanden sein lassen.

² Fünf der in *B*, *C* und *D* belegten Gleichungen — wir werden später sehen, daß sie auch der *A*, *B*, *C* und *D* zugrunde liegenden Urform α angehört haben müssen —, nämlich Erde = Fleisch, Meer = Schweiß (oder Blut), Berg = Bein, Wolken = Gehirn, Baum = Haare, werden bei der Weltschöpfung in der eddischen *Grímnismál* Str. 40 genannt; vier der obigen (nach Auslassung von 'Baum = Haar') auch in der *Vafþrúðnismál* Str. 21. Es hat sich ein heftiger Streit darüber entsponnen, ob die eddische Darstellung aus einer volkstümlichen autochthonen urgermanischen Kosmogonie geschöpft ist — so Grimm und neuerdings noch Koegel, Chantepie de la Saussaye, R. M. Meyer, Schütte, Joh. Wendland u. a. —, oder ob sie gelehrte Entlehnung aus unserem Adamapokryph ist (so namentlich E. H. Meyer). Andere, wie Mogk und Golther, haben den Mittelweg eingeschlagen, daß sie von gelehrter Einwirkung sprechen. In der Tat, angesichts der großen Verbreitung, welche unser Adamtext im ganzen Mittelalter besaß, und angesichts der immerhin weitgehenden Übereinstimmung in Einzelheiten scheint mir trotz R. M. Meyers scharfsinnigen Einspruches (*Zeitschr. f. deutsches Altert.* XXXVIII 1—8) die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der Kopist jener Eddastellen unseren Adamtext gekannt und in die ihm vorliegende germanische Kosmogonie, von der etwa die Str. 16 der *Völuspó* einen ursprünglicheren Niederschlag bewahrt haben mag, einzelne Elemente der Adamsage eingemischt habe; vgl. auch Detter-Heinzels *Edda* (Leipzig 1903) Bd. II S. 159 f. u. 187 f., auch S. 27.

³ Nämlich: (a) die altnordhumbrische Glosse (um 1000) zum Durham Ritual, ed. J. Stevenson, *Rituale ecclesiae Dunelmensis* (London 1840) S. 192; (b) in dem südenglischen Gesprächsbüchlein „Salomon und

der lateinischen Texte, dem des Durhamer Rituals¹, zusammen, indem die eine, im nordhumbrischen Dialekt abgefaßte, als Interlinearglosse des Rituals auftritt, die andere, in südenglischer Mundart, eine wörtliche Übersetzung² desselben lateinischen Textes darstellt. Die eben genannten drei Texte reduzieren sich also auf die eine Durhammer Version.

Auch die beiden anderen lateinischen Texte stehen zueinander in engen Beziehungen, ja gehen jedenfalls — trotz zweier Abweichungen — auf ein und dieselbe Vorlage zurück. Denn nicht nur der für uns in Frage stehende kleine Textabschnitt, sondern die ganze Umgebung, das Gesprächsbüchlein, als dessen Bestandteil sie überliefert sind, stimmt so genau überein, daß wir hier von zwei Handschriften desselben Werkes reden dürfen.³ Da die Schlettstädter Fassung bisher nur un-

Saturn“ (11. Jahrhundert), ed. J. M. Kemble, *The Dialogue of Salomon and Saturnus* (London 1848) S. 180 und (z. T. in engerem Anschluß an die Handschrift) bei B. Thorpe, *Analecta Anglo-Saxonica* (London 1848) S. 110; vgl. die wichtigen Besserungen dazu in Wülkers *Altenglischem Lesebuch* (Halle 1879) II 304. — Natürlich findet sich dieselbe Fassung auch in den mittenglischen Erneuerungen unseres altenglischen Gespräches, welche unter dem Namen „Questiones bytwene the Maister of Oxenford and his Clerk“ läuft und in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts, Harleian 1304 (ed. Horstmann, *Engl. Stud.* VIII 285) und Lansdowne 762 (ed. Wülker, *Lesebuch* II 191 u. a. m.), erhalten ist. — Unser altenglischer Dialog sowie seine mittenglische Erneuerung enthält auch die Ableitung von Adams Namen aus den vier Himmelsgegenden (letztere allerdings in sehr verstümmelter Form). Wenn die Namengebung im altenglischen Texte der Erschaffung aus acht Teilen vorgeht, in der mittenglischen Fassung aber folgt, so hat auch hier, wie in einem anderen Punkte (s. *Engl. Stud.* XXIII 434, Anm. 3), der mittenglische Text das Ursprünglichere bewahrt.

¹ Überliefert als Buchfüllsel in dem um 970 geschriebenen Durhammer Ritual, ed. J. Stevenson, a. a. O. S. 192.

² R. Köhler, *Klein. Schriften* II 2 glaubte eine Abweichung konstatieren zu müssen. Diese fällt aber weg, seit Wülker (*Altengl. Lesebuch* II 304) aufgedeckt, daß das sinnstörende *se fet* (bei Kemble und Thorpe) für *sefa* 'Seele' verlesen ist.

³ Es handelt sich hier um ein lateinisches Gesprächsbüchlein des 6. Jahrhunderts, welches uns vorliegt: (a) in der Schlettstädter Hand-

vollständig¹ veröffentlicht ist, lasse ich sie hier nach der Handschrift folgen und stelle ihr den Wortlaut der anderen (römischen) Handschrift zum Vergleich gegenüber:

Schlettstadt Nr. 1093,
fol. 74 b.

Rom, Vat. Reg. 846,
fol. 106 b.

*Incipit de septem*² ponderibus unde factus es [!] Adam, fides [l. id est,] Pondus limis, quia de limo factus est; pondus maris: inde sunt lacrimae salse; pondus ignis: inde sunt alita caldas³; pondus uenti: inde est flatus frigitus; pondus rux [d. i. roris]: inde sudor humano corpore; pondus floris: inde est uarietas oculorum; pondus feni: inde est diuersitas capillorum; pondus nuuium: inde est stauilitas⁴ in mente.

De octo pondera factus est. Pondus lime: inde facta est karo; pondus maris: inde salsi erunt lacrimae; pondus ignis: inde anela calida³; pondus uenti: inde frigida; pondus solis: inde uarietas oculorum; pondus lunae: inde diuersitas capillarum; pondus nubium: inde est stabilitas⁴ mentium; pondus rori: inde sudor.

Wie wir sehen, stimmen beide Handschriften materiell fast gänzlich überein. Jedoch liest die jüngere, römische Handschrift *solis* statt *floris* und ebenso *lunae* statt *feni*. In beiden Fällen wird doch wohl die Lesart der älteren Handschrift zu Recht bestehen. Denn einmal stimmt dazu die sonst klärlich weiter abstehende Durhammer Fassung. Und zweitens ist die Herleitung der Haare vom 'Heu' (bzw. 'Gras') eine

schrift Nr. 1093 (fol. 74 b) des 7. Jahrhunderts, teilweise ed. E. Wölfflin-Troll in *Monatsberichte der K. preuß. Akademie d. Wiss. zu Berlin*, 1873, S. 115, vollständig von mir zu drucken in den *Romanischen Forschungen* 1909; (b) im *Cod. Vat. Reg. 846* (fol. 106 b) des 9. Jahrhunderts, ed. W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana* (Leipzig 1896) S. 35.

¹ Bei Wölfflin (s. Anm. 4) fehlt der Schluß.

² Gleichwohl werden im folgenden acht, nicht sieben Teile angegeben.

³ Wohl entsprechend dem *πνεῦμα θεῖον* der älteren griechischen Philosophen.

⁴ Ursprünglich ist jedenfalls *instabilitas* zu lesen, wie die Überlieferung im Durhammer Ritual tatsächlich lautet.

auch sonst häufige und an sich leicht begreifliche Verbindung, während die Gleichung 'Mond = Haar' in unserem Zusammenhange sonst nicht vorkommt. Die andere Gleichung 'Sonne = Augen' ist uns allerdings ein alter Bekannter, den wir bei allen anderen Fassungen bisher vorfanden. Und so mag tatsächlich *solis* das Ursprünglichere und *floris* daraus verderbt sein. Andererseits könnte man gerade die große Verbreitung der Gleichung 'Sonne = Augen' als Grund dafür anführen, daß ein späterer Schreiber ein ursprüngliches *floris* in *solis* geändert habe, wofür auch jenes *floris* des Durhamer Textes sowie die sonst hervortretende größere Zuverlässigkeit der Schlettstädter Handschrift unterstützend herangezogen werden könnte. Immerhin bleibt die Sache ungewiß. Und so werden wir am besten tun, es unentschieden zu lassen, ob die römische Fassung vielleicht in diesem einen Punkte eine ältere Zwischenstufe bewahrt hat, und uns nur an die beiden fortgeschrittenen Lesungen der Durhamer und der Schlettstädter Version halten, die wir also speziell unter *E* verstehen wollen. Das Verhältnis beider Texte läßt folgende Gegenüberstellung erkennen:

Durham:

1. Erde = Fleisch
2. Feuer = Blut
3. Salzflut = Tränen
4. Tau = Schweiß¹
5. Blumen = Augen
6. Wolken = Verstand
7. Wind = Atem
8. Gnade² = Geist

Schlettstadt:

1. Erde (ohne Entsprechung)
3. Feuer = warmer Atem³
2. Meer = Tränen
5. Tau = Schweiß
6. Blumen = Augen
8. Wolken = Verstand
4. Wind = kalter Atem
- — — —
7. Heu = Haare

¹ Man beachte, daß in den germanischen Fassungen, wo der Ausdruck 'Schweiß' vorkommt (Ezzo, altfriesisch, altenglisch, Edda), dieser nach germanischem Sprachgebrauch auch als „Blut“ aufgefaßt werden könnte, daß dies aber bei dem lateinischen *sudor* nicht möglich ist.

² 'gratia', offenbar wieder eine spätere Umbildung des *πνεῦμα θεῖον*.

³ Diese aus dem Vierelementesystem (s. oben S. 484 Anm. 1) stammende Zuteilung findet sich z. B. auch bei Isidor, *Etymol.* XI 1

Charakteristisch für diese Gruppe *E* sind also einmal die drei Gleichungen 'Feuer = Blut', 'Meer = Tränen' und 'Blumen = Augen', dann die nur noch in *D* erscheinende Gleichung 'Tau = Schweiß'. Dagegen teilen beide Fassungen mit allen übrigen Versionen die drei Gleichungen 'Erde = Fleisch', 'Wolken = Verstand' und 'Wind = Atem'. In einer achten Gleichung hinwiederum weichen beide Texte untereinander ab. Welche von den beiden divergierenden Gleichungen, 'Gnade [d. i. Gottesgeist] = [Menschen-] Geist' oder 'Heu = Haare', der Urform von *E* angehört hat, oder ob sich etwa beide nebeneinander darin vorfanden, wird schwer zu entscheiden sein. Doch ist wohl zu beachten, daß uns beide Gleichungen tatsächlich nebeneinander in der Gruppe *B*, weniger klar auch in *D* überliefert sind. Und so könnte man ein Gleiches füglich auch für die Urform von *E* voraussetzen. Eine Stütze erhielt diese Annahme darin, daß, wie wir weiter unten S. 503 sehen werden, die beiden in Frage kommenden Gleichungen höchstwahrscheinlich bereits der gemeinsamen Urform aller bisher bekannten Fassungen unseres Textes angehört haben.

Die Abweichungen dieser Gruppe *E* scheinen mir nun so stark, daß man ihr gegenüber die Gruppen *A*, *B*, *C*, *D* zu einer Einheit zusammenfassen und aus einer gemeinsamen Urgestalt — sagen wir einer Redaktion α — ableiten darf, welcher dann die Urform von *E* als Redaktion β gegenübergestellt werden könnte.

Es wäre nun eine ebenso wichtige wie verlockende Aufgabe, das Verhältnis der einzelnen Gruppen zueinander näher zu bestimmen und die Urformen jener zwei Hauptredaktionen zu rekonstruieren. Eine abschließende Lösung dieser Fragen wird aber schwerlich zu erhoffen sein, bevor nicht weiteres

ignis in calore vitale [est] und bei Honorius, *Elucidar*. I 11 *ex igne [habet] calorem*. Auf Grund dieser Anschauung wird das ursprüngliche 'Feuer = Blut' in dem Schlettstädter Texte umgeändert sein.

Textmaterial beigebracht ist, und zwar vor allem die einst sicher existierenden griechischen Fassungen, die bei der großen Beliebtheit des Textes nicht spärlich vorhanden gewesen sein müssen und doch kaum sämtlich dem kirchlichen Eifer¹ zum Opfer gefallen sein können. Für mich kommt erschwerend hinzu, daß mir das reiche slawische Material nur zum kleinen Teile zugänglich geworden ist. Gleichwohl möge es gestattet sein, das Bild, das sich aus dem mir vorliegenden Materiale zu ergeben scheint, hier in Umrissen wiederzugeben und damit künftiger Forschung vorzuarbeiten.

Wenn wir versuchen wollen, durch einen Vergleich aller zur Redaktion α gehörenden Texte die Urgestalt von α zu eruieren, so werden wir die beiden Gruppen C und D als augenscheinlich kontaminierte, auf B beruhende Fassungen zunächst beiseite stellen dürfen. Es blieben dann noch die Fassungen A und B übrig, die wir als die zwei Hauptzweige auffassen dürfen, in die sich die Redaktion α spaltet. Die slawischen Versionen beweisen uns nun, daß es sowohl von A wie von B griechische Fassungen gegeben haben muß. Und diese griechischen Fassungen von A und B müssen — bei den geringen Abweichungen beider — wieder ihrerseits auf eine gemeinsame griechische Urquelle zurückzuführen sein. Um diese griechische Urform von α , aus der A wie B geflossen sind, festzustellen, werden wir zunächst die Frage beantworten müssen, ob sich irgendein Moment finden läßt, welches die eine oder die andere dieser beiden Fassungen als ursprünglicher oder wenigstens der Urform näherstehend erweist. Beim bloßen Durchlesen der beiden als Hauptrepräsentanten

¹ Ein russischer Index librorum prohibitorum vom Jahre 1644 führt ausdrücklich an: Вопросы и отвѣты, что отъ колыка частей соворень бысть Адамъ, d. i. 'Fragen und Antworten, aus wieviel Teilen Adam erschaffen ist' (Tichonravov, *Pamjatniki* I p. VII Nr. 71 und Nachtigall, *Arch. f. slaw. Phil.* XXIII 10). Und das Henochbuch, aus dem, wie wir sehen werden, das ganze Stück entlehnt sein dürfte, war bereits im 5. Jahrhundert ein verfemtes Werk.

tanten ihrer Gruppe in erster Linie in Betracht kommenden Texte, nämlich des eingangs abgedruckten lateinischen Stückes (Gruppe *A*) und des Abschnittes aus dem slawischen Henochbuche (Gruppe *B*), werden wir den subjektiven Eindruck größerer Altertümlichkeit bald bei dem ersteren, bald bei dem letzteren haben. Es ist daher nötig, die einzelnen Abschnitte, in welche der Text zerfällt, gesondert zu untersuchen.

Verhältnismäßig am einfachsten scheint mir die Sache bei dem Schlußabschnitte § 4 zu liegen, welcher über die Ableitung von Adams Namen aus den griechischen Bezeichnungen der vier Himmelsgegenden handelt. Denn hier ist der slawische Henochtext nicht nur kürzer, sondern er macht auch in jeder Beziehung einen weniger ursprünglichen Eindruck. Bei dem Lateiner haben wir eine sehr ausführliche, ruhig fortschreitende und in jeder Beziehung klar verständliche Erzählung vor uns. Bei dem Slawen dagegen ist alles zu zwei Sätzen zusammengestrichen, deren innerer Zusammenhang nicht einmal mehr klar ersichtlich ist. Wie der Name Adam und die Himmelsgegenden zusammenhängen, scheint der Slawe nicht mehr recht zu wissen, — was uns nicht wundernehmen darf, da der Zusammenhang ja nur auf Grund des Griechischen verständlich war. Und wie die „vier bestimmten Sterne“ hineinkommen, das ist aus dem slawischen Texte überhaupt nicht mehr zu verstehen. Wir dürfen für diesen Abschnitt § 4 also mit Sicherheit sagen, daß der klare Bericht des Lateinischen dem Original näher steht als die offenbar stark verkürzte und verderbte slawische Version des Henochbuches. Dies Ergebnis wird für die Beurteilung des Ganzen auch weiterhin von Bedeutung sein.

Gehen wir nun zum Vergleich der beiden Anfangsparagraphen über, so ergibt sich ein weiterer Unterschied zwischen dem lateinischen und dem slawischen Texte darin, daß das Latein zunächst in § 1 die acht kosmischen Bestandteile des menschlichen Körpers aufzählt und dann erst in einem zweiten

Abschnitte (§ 2) mitteilt, was am Menschen aus jedem Bestandteile abzuleiten ist; wohingegen der Slawe den ersten Abschnitt fortläßt und gleich beides zusammen angibt. Es ist dies aber ein rein äußerlicher Unterschied, der sachlich keinerlei Bedeutung hat. Und soviel ich sehe, läßt sich daher kaum etwas Entscheidendes für die Priorität der einen oder anderen Anordnung beibringen. Höchstens könnte man für *A* in die Wagschale werfen, erstens daß wir den Slawen bereits im Schlußabschnitt auf starken Kürzungen ertappt haben, und zweitens daß, falls unsere Vermutung betreffs des Henochbuches als eigentlicher Quelle des ganzen Stückes (s. weiter unten S. 511 ff.) zutrifft, die vollere Form des Lateiners besser zu der behaglichen epischen Breite passen würde, die mehrfach im Henoch angeschlagen wird.

Bezüglich der Bestandteile, aus denen Adam geschaffen ist, sowie den zugehörigen Körperteilen stimmen *A* und *B*, wie wir oben S. 491 sahen, in allen bis auf einen Punkt überein. Kleine Unterschiede erklären sich leicht auf Grund der gemeinsamen Vorlage. Zunächst 'Meer' (*A*) und 'Tau' (*B*) vereinigen sich in 'Wasser' oder einem ähnlichen Begriffe, der in der griechischen Urform gestanden haben mag. Weiter: wenn in *B* schlechthin von Gottes 'Geist', in *A* aber vom 'heiligen Geist' die Rede ist, so wird der Zusatz 'heilig' auf einen christlichen Redaktor von *A* zurückgehen, welcher das ursprüngliche, im philonischen Sinne gemeinte *πνεῦμα* unversehens zu τὸ ἅγιον πνεῦμα ergänzte und umdeutete. Nur ein einziger tiefer gehender Unterschied bleibt bestehen: an Stelle der Gleichung 'Adern und Haare = Gras' (*B*) erscheint in *A* ein sonderbares *lux mundi*. Letzteres ist nun schwerlich eine sehr altertümliche Lesart. Denn einmal schmeckt es stark nach dem christlichen Redaktor, den wir soeben bei *πνεῦμα* schon am Werke fanden. Und zweitens fällt dieser «achte Teil» *lux mundi* auch äußerlich schon völlig aus dem Rahmen des Ganzen heraus, insofern als der Redaktor von *A*

gar nicht einmal anzugeben weiß, was aus diesem achten Teil beim Menschen eigentlich geschaffen sein soll¹; statt dessen heißt es verlegen ausweichend bei dem Lateiner: *VIIIa pars de luce mundi, quod [quae al.] interpretatur Christus!* oder in dem slawischen Texte Srećković' (Frage 59): отъ свѣта сего мпра, пже створенъ плѣтию, d. h. 'von dem Lichte dieser Welt, welches Fleisch geworden ist'.² Jenes *lux mundi* wird also schwerlich der Urform von *a* angehört haben. Im Gegensatz hierzu läßt sich gegen die Lesart von *B*, 'Adern und Haare = Gras', nicht das geringste einwenden. Sie hat keinerlei christlichen Beigeschmack und macht durchaus einen altertümlichen Eindruck. Auch ist leicht zu erweisen, daß die Vorstellung, die Haare seien aus der Pflanzenwelt entstanden, dem jüdisch-hellenistischen Kreise, aus welchem unser Text höchstwahrscheinlich her stammt (s. unten S. 513), keineswegs unbekannt war. Ich denke dabei einmal an die rabbinische Lehre, die in dem talmudischen Traktate Aboth de-Rabbi Nathan Kap. 31 folgendermaßen formuliert ist: „Er hat an dem Menschen gebildet, was er in der Welt erschaffen: Wälder erschuf er am Menschen; das sind die Haare des Menschen.“³ Weiterhin an den Philosophen Philo⁴, welcher nicht nur —

¹ Dies wird wohl auch der Grund sein, weshalb die zweite Redaktion der südslawischen Adamsfragen (*Arch. f. slaw. Phil.* XXIV 333) und ebenso die damit zusammenhängende jüngste rumänische Fassung (s. S. 486 Anm. 3) diesen achten Bestandteil ausgelassen haben und statt dessen neben 'Seele' (*duşoy*) und 'Verstand' (*razoy*) noch einmal die 'Gedanken' (*pomisl*) auftreten lassen und diese aus der 'Schnelligkeit der Engel' ableiten. Letzteres ist offenbar ursprünglich eine Zusatzvariante zur Gleichung 'Wolke = Gedanken' gewesen, wie wir es tatsächlich im slawischen Henoch überliefert finden.

² Jagić, *Denkschriften d. Wiener Akad.* XLII 60 und R. Nachtigall, *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV 366.

³ Tractatus de patribus, Rabbi Nathane auctore, in linguam latinam translatus . . . opera Francisci Taileri (London 1644) p. 107; vgl. auch J. Kelle, *Geschichte der deutschen Literatur* (Berlin 1896) II 244.

⁴ S. die Belegstellen in Charles' Henochausgabe S. 39 f.

wie unser Adamtext — den menschlichen Körper von der Erde, die Knochen von den Steinen und die Vernunft (*νοῦς*) aus dem göttlichen Geiste (*πνεῦμα θεῖον*) herleitet, sondern auch die Nägel und Haare aus den Pflanzen (*φυτὰ*): *ἐν ἡμῖν δέ ἐστιν ἑοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες*.¹ Allerdings ließen sich die eben angeführten Belegstellen auch im umgekehrten Sinne verwenden, nämlich wenn es gälte, eine Quelle aufzuweisen, aus welcher ein späterer Interpolator jene Gleichung hinzugefügt haben könnte. Man könnte nämlich auch so argumentieren: der Urversion gehörte an, was sich in beiden Gruppen, sowohl in *A* wie in *B*, gemeinsam vorfindet, d. h. nur die sieben ersten Gleichungen, die divergierende achte ist in beiden Fällen ein jüngerer Zusatz. Ich gebe gern zu, daß sich gegen diese Argumentation nichts Erhebliches einwenden ließe. Man hätte dann sogar den Vorzug, daß man auch hier die Zahl Sieben erhielte, welche sich in allen in Betracht kommenden Kulturkreisen so überaus großer Beliebtheit erfreute und speziell im Henochbuche eine geradezu dominierende Stellung einnimmt. Ja, man könnte eine Stütze für diese Ansicht auch darin suchen, daß das Henochbuch ausdrücklich nur von sieben kosmischen Bestandteilen, sieben leiblichen Teilen und sieben Eigenschaften spricht. Indes allzuviel Gewicht wird hierauf nicht zu legen sein, weil — abgesehen von der großen Verderbtheit des Henochtectes —

¹ Philo, *Leges allegor.* II 7 (ed. Cohn-Wendland I, S. 95). Selbst bei Honorius findet sich noch ein Echo davon im *Elucidarium* I 11 (Migne CLXXII 1116): *Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus*, und ebenso im *Sacramentarium* c. 50 (Migne 773): *ossa [habet] ex lapidibus, ungues ex arboribus, crines ex herbis, sudorem ex rore* usw. Der ganze *Elucidarium*-Abschnitt ist, wie schon Kaluza, *Engl. Stud.* XII 452 erkannt hat, wörtlich in das mittlenglische Gedicht *Cursor Mundi* (um 1300), V. 517—548, herübergewonnen (ed. H. Hupe in *Early Engl. Text Soc.* 101, p. 212*), aber gerade die Beziehungen von Nagel und Haar zu Baum und Gras hat der mittlenglische Dichter bis zur Unverständlichkeit verwässert.

auch andere Versionen unseres Adamapokryphes erst von einer Siebenzahl sprechen, dann aber doch acht Bestandteile auf-führen, wie z. B. der irische und der provenzalische Text, so-wie die zweite Redaktion der slawischen Adamfragen. Über-dies könnte auch, selbst unter Beibehaltung der Gleichung 'Haare = Gras' die Siebenzahl dadurch hergestellt sein, daß der eigentlich achte Bestandteil, der 'Geist Gottes', aus der Reihe herausgehoben und nicht mitgezählt würde, — ganz so, wie wir es tatsächlich im altdeutschen Ezzo belegt finden.¹ Hinzu kommt noch folgender Einwand. Die Gleichung 'Haare = Gras' findet sich nicht nur in der durch den slawischen Henoch vertretenen Gruppe *B*, sondern auch in der daraus abgeleiteten, kontaminierten Version *D*, welche durch einen althochdeutschen (Ezzo) und einen altfriesischen Text dargestellt wird, sowie wahrscheinlich auch in der viel-leicht ähnlich zu beurteilenden lateinischen Fassung *E* (vgl. S. 496). Die Brücke zwischen der slawischen und den ger-manisch-lateinischen Fassungen kann aber nur eine griechische Version gewesen sein, und zwar eine solche, die schon die Gleichung 'Haare = Gras' enthielt. Mithin muß einmal eine acht-gliedrige griechische Fassung von α mit jener Gleichung bestanden haben. Und darum erscheint es mir am einfachsten, diese achtgliedrige griechische Fassung (mit 'Haare = Gras') als Urform von α anzusehen. Dabei soll aber die Möglichkeit be- stehen bleiben, daß diese achtgliedrige griechische Fassung von α aus einer noch älteren siebengliedrigen abgeleitet sein mag, und daß vor allem die den beiden Grundredaktionen α und β zugrunde liegende gemeinsame Quelle nur sieben Gleichungen gekannt hat. An Analogien zu solcher Auf-

¹ Genau ebenso macht es Philo, um gegenüber der stoischen Acht-zahl der Seelenkräfte (Pseudo-Plutarch, *Plac.* IV 4) nur sieben zu er- halten: er stellt den $\nu\omicron\sigma\varsigma$ als Allbeherrscher für sich voran und spricht dann nur von sieben Seelenkräften (*Opif. Mundi* § 40: $\tau\eta\varsigma \eta\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma \tau\omicron \delta\acute{\iota}\chi\alpha \tau\omicron\upsilon \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\omicron\upsilon \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\pi\tau\alpha\chi\eta \sigma\chi\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota$, ed. Cohn I S. 41).

füllung einer Siebenzahl zur Achtzahl ist ja in der altkirchlichen Literatur kein Mangel.¹

Setzen wir unsere Vergleichung der Fassungen von *A* und *B* fort, so finden wir bei dem dritten Abschnitte nun allerdings sehr starke Abweichungen. Die Gruppe *A* beschäftigt sich damit, aus dem Vorwiegen einzelner kosmischer Bestandteile bestimmte Individualeigenschaften bei den einzelnen Menschen abzuleiten.² Der slawische Henoch (*B*) dagegen faßt nicht einzelne Menschentypen ins Auge, sondern spricht von den allen Menschen gemeinsamen Fähigkeiten und Eigenschaften und sucht diese als Ausflüsse und Reflexe der kosmischen Bestandteile seines Körpers zu begreifen. Gruppe *A* wechselt also völlig das Subjekt, während *B* den Gegenstand der vorhergehenden Aussage beibehält. Hier meine ich nun, daß in diesem Punkte wenigstens doch wohl *B* den Anspruch auf größere Ursprünglichkeit erheben darf: denn, da der ganze Text, vorher und nachher, von Adam handelt, wird auch dieses Mittelstück sich mit ihm beschäftigt haben.

Eine weitere Abweichung besteht darin, daß *A* die Eigenschaften aus den kosmischen Elementen des Menschen ableitet, *B* dagegen von den diesen entsprechenden Teilen des menschlichen Körpers redet, welchen bestimmte Eigenschaften innewohnen sollen. Ein wesentlicher Unterschied liegt hier wohl kaum vor; denn wenn gewisse Körperbestandteile aus bestimmten kosmischen Elementen herkommen, so mögen die

¹ S. die Belege bei Marie Gothein, *Die Todsünden* im *Archiv für Religionswissenschaft* X (1907) 426 f.

² Im einzelnen weichen hier die verschiedenen zu *A* gehörenden Texte, sowie selbst die verschiedenen Handschriften der lateinischen Fassung stark voneinander ab. Ganz verderbt erscheint in dieser Beziehung die erste Redaktion der slawischen Adamfragen (Nachtigall S. 325). Denn wir finden dort zwar ziemlich dieselben Eigenschaften wie in den anderen Texten; aber die Verknüpfung mit den kosmischen Bestandteilen erscheint völlig verschoben: Lüsterheit soll vom Vorwiegen des Meeres, Weisheit von der Sonne, Faulheit von den Wolken, Stärke vom Winde, Gutmütigkeit vom Heiligen Geist kommen.

damit verknüpften Eigenschaften ebensogut letzteren wie ersteren zugeschrieben werden. Ich wage daher auch keinerlei Entscheid, ob *A* oder *B* in dieser Beziehung das Ursprünglichere bewahrt hat.

Die Abweichungen aber gehen noch weiter: die Reflexe jener kosmischen und menschlichen Bestandteile sind in *A* und *B* völlig verschieden. Leider weichen auch die Texte und Handschriften von *A* hierin so weit voneinander ab, daß die ursprüngliche Reihe nicht mit Sicherheit zu entwirren ist. Annähernd mag sie in *A* so gelautes haben: „Träge von der Erde, weise vom Wasser, schön von der Sonne, leichtsinnig von den Wolken, stark vom Winde, hart vom Steine, gut vom Heiligen Geiste.“

Noch schlimmer steht es mit der Überlieferung von *B*. So wie der Abschnitt im slawischen Henoah jetzt vorliegt, macht er den Eindruck größter Verderbtheit.¹ Die sieben 'Naturen', die Gott Adam gab, sollen sein: Gehör, Gesicht, Geruch, Gefühl, Geschmack, Ertragen (Festigkeit, Härte) und Süßigkeit —, d. h. also die fünf Sinne und zwei Eigenschaften, nämlich 'Ertragen' und 'Süßigkeit', welche letztere besonders stark den Verdacht falscher Überlieferung erregen. Man hat nun geglaubt, die Reihe des Slawen an die philonischen (oder eigentlich stoischen) sieben Seelenkräfte² anknüpfen zu dürfen und dementsprechend

¹ Charles, *The Secrets of Enoch*, S. 40, bemerkt darüber zur Stelle: „Here again the text is very untrustworthy and the following words seem corrupt: 'body, veins, blood', whilst the clauses 'the bones . . . thought' are quite irrelevant.“

² Philo, *De opif. mundi* c. 40 (ed. Cohn I S. 41): τῆς ἡμετέρας ψυχῆς τὸ δίχα τοῦ ἡγεμονικοῦ μέρος ἐπαχῆ σκίζεται, εἰς πέντε αἰσθησεις καὶ τὸ φωνητήριον ὄργανον καὶ ἐπὶ πᾶσι τὸ γόνιμον. Vgl. Pseudo-Plutarch, *Placita* IV 4 (ed. H. Diels, *Doxographi*, S. 390): οἱ Στωικοὶ ἐξ ὀκτώ μερῶν φασὶ συνεστάναι [sc. τὴν ψυχὴν], πέντε μὲν τῶν αἰσθητικῶν, ὀρατικοῦ, ἀκουστικοῦ, ὀσφραντικοῦ, γευστικοῦ, ἀπικτικοῦ, ἕκτον δὲ φωνητικοῦ, ἐβδόμου σπερματικοῦ, ὀγδόου δὲ αὐτοῦ τοῦ ἡγεμονικοῦ; und *Theodoret* V 20 (bei Diels a. a. O.). Ähnlich, doch mit 'Gang' statt 'Zeugungskraft' heißt es in dem Schlettstädter (7. Jahrhundert) und dem Vatikanischen (9. Jahrhundert) Gesprächsbüchlein: *Quibus modis formatus est homo?*

für 'Ertragen' und 'Süßigkeit' die stoischen Begriffe 'Sprachvermögen' und 'Zeugungskraft' einzusetzen vorgeschlagen.¹ Dies mag richtig sein, obgleich ich keine Spur finde, daß Philo oder die Stoiker den Versuch gemacht haben, ihre sieben bzw. acht Seelenkräfte irgendwie zu den Bestandteilen des menschlichen Körpers in Beziehung zu setzen. Aber gerade in diesen Beziehungen und Verknüpfungen bietet der Henochtext die größten Schwierigkeiten. Denn zunächst scheint es schier unverständlich, daß das Gehör mit dem Fleisch, der Geruch mit dem Atem, das Gefühl mit den Adern, der Geschmack mit dem Blute, Süßigkeit mit dem Verstande etwas zu tun haben soll. Nur die eine Verknüpfung von Gesicht und Auge ergibt einen befriedigenden Sinn. Aber wie ist der Slawe zu den anderen sonderbaren Zusammenstellungen gekommen? Vielleicht ist der ungefähre Weg folgender gewesen. Es fehlt in der griechischen Philosophie nicht an Spekulationen, die bezwecken, die menschlichen Sinnesempfindungen aus der Mischung der körperlichen Bestandteile zu erklären. Schon Empedokles brachte speziell die fünf Sinne mit den vier Elementen in Verbindung, aus welchen nach ihm auch der Mensch besteht. Und auf irgendeinen Niederschlag dieser empedokleischen Lehre wird auch unsere Henochfassung zurückgehen. Die direkte Quelle vermag ich leider nicht anzugeben. Aber es sei mir gestattet, auf eine allerdings späte Stelle in der lateinisch-patristischen Literatur hinzuweisen, die mit ihrer Auffassung dieses Zusammenhanges unserem Slawen sehr nahe steht. Ich meine das *Elucidarium* des Honorius, l. I c. 11, woselbst nach dem Vorgange des Aristoteles² und in voller Übereinstimmung mit vielen mittelalterlichen Theologen³ die Luft in eine 'höhere'

Septem, hoc est, auditum, visum, gressum, gustum, odoratum, tactum et uerbum (Schlettstadt 1093 fol. 74 a und W. Schmitz S. 37).

¹ So Charles a. a. O. S. 40.

² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*³ II 2 (Leipzig 1879) 437 ff.

³ F. Piper, *Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst* I 2 (Weimar 1851) S. 89 und 468 f.

und eine 'niedere', d. i. *aether* und *aer*, zerlegt ist und die so gewonnene Fünzfzahl der Elemente dann in folgender Weise auf die fünf Sinne ausgedeutet wird: *unde corporalis [sc. substantia]? de quatuor elementis . . . Ex caelesti igne visum, ex superiore aere auditum, ex inferiore olfactum, ex aqua gustum, ex terra habet tactum. Participium duritiae lapidum habet in ossibus, virorem arborum in unguibus, decorem graminum in crinibus, sensum cum animalibus* (Migne CLXXII 1116).¹ Setzen wir nun statt der Elemente hier die laut Henochbuch (oder überhaupt α) daraus gebildeten Bestandteile des menschlichen Körpers ein, so ergibt sich ohne weiteres die Herleitung des Geschmacks vom Blute (= *aqua*), des Gefühls vom Fleische (= *terra*), des Geruchs vom Atem (= *aer*) und des Gesichtes von den Augen (= Sonne = *caelestis ignis*). Fraglich bleibt nur, ob man den 'Äther' mit den 'Wolken' gleichsetzen und dann auf Grund der Gleichung 'Wolken = Verstand' das Gehör vom Verstande ableiten darf. Auf jeden Fall aber erhalten wir durch diese Substitution eine Verknüpfung der fünf Sinne mit Bestandteilen des menschlichen Körpers, welche zum mindesten in drei Punkten (Geschmack = Blut, Geruch = Atem, Gesicht = Augen) mit der Überlieferung des slawischen Henochbuches sich deckt. Und diese Übereinstimmung läßt sich für zwei weitere Gleichungen unschwer herstellen, wenn wir nämlich im Henochtexte statt des wohl verderbten „das Gehör dem Fleische“ vielmehr „das Gefühl dem Fleische“ einsetzen und nun das 'Gehör' anstatt 'Süßigkeit' mit dem 'Verstande' verbinden — also lesen: „dem Verstande das Gehör“. Ja, noch einen Schritt weiter dürfte die Übereinstimmung mit der Honoriusstelle sich erstrecken, wenn wir eine kleine Änderung an dem überlieferten

¹ Ganz dieselbe Zusammenstellung, nur in etwas anderer Form, bringt Honorius in seinem *Sacramentarium* (Migne a. a. O. 773): *Visum habet ex igne, auditum ex aethere, odoratum ex aere, gustum ex aqua, tactum de terra, ossa ex lapidibus, ungues ex arboribus, crines ex herbis, sudorem ex rore, cogitationes ex nubibus.*

„die Knochen dem Ertragen“ des slawischen Textes vornehmen dürfen, das so keinen Sinn gibt. Von dem einleitenden „ich gab ihm sieben Eigenschaften“ abhängig, setzt der Slawe sonst die Eigenschaften in den Akkusativ und den entsprechenden Bestandteil des menschlichen Körpers in den Dativ; bei dem sinnlosen „die Knochen dem Ertragen“ ist genau das Umgekehrte geschehen — was allein schon den Verdacht der Verwechslung der Kasus nahelegt. Zur Gewißheit scheint mir aber letztere Annahme zu werden, wenn wir bei Honorius anschließend lesen: *participium duritiae lapidum habet in ossibus*. Danach werden wir auch im Henochtexte zu lesen haben: „den Knochen das Ertragen (Festigkeit, Härte)“. Es bliebe uns nun noch eine Aufgabe: nämlich für die ‘Adern’, denen wir ja ihre überlieferte Eigenschaft geraubt, indem wir das ‘Gefühl’ zum ‘Fleische’ gestellt hatten, eine neue Eigenschaft zu suchen. Wenn wir uns nicht scheuen, zwei allerdings fernab liegende Stellen, eine altdeutsche und eine mittelenglische, zum Vergleich herbeizuziehen, so könnte man etwa vorschlagen: „den Adern und Haaren (= Gras) das Wachstum“.¹ Dieselben beiden Texte

¹ Diese Eigenschaften erscheinen nämlich neben den fünf Sinnen erstens in einer um 1090 in Franken abgefaßten metrischen Darstellung der Heilslehre, die unter dem Namen *Summa theologiae* läuft. Wegen der mehrfachen Berührungen mit dem slawischen Henochtexte führe ich die Stelle hier ganz an: *Von unsir herrin gishepphidi gab er uns misilichi crefti. Emid [lies ie mite (nach Steinmeyer) ‘immer mit, genau gleich’] demo steini gab er uns gimeini di herti der beini, mid poumi grünin der negli chimin, mit demo grasi den vachsi, daz iz selbi wachsi, di sinni mit den vligintin suimmintin unde cresintin, mit den eingilin bidrachi di quoti von den ubulin schidinti. Von den anigengin virin Got wolti den mennischin zirin. Er gammi von den vuri gisuni vili duri, von den höherin luftin hōri, von den nidirin daz er stinckin mag, von dem wazziri gismag. Der hendi unde der vuzzi birūridi gilizzer imo von der erdi* (Str. 9 und 10, Müllenhoff-Scherer, *Denkmäler* ³I 116f). — Weniger gut stimmt zum Ganzen eine Stelle in *Usks Testament of Love* (um 1387 verfaßt) I c. 9, Z. 41 (ed. Skeat, *Chaucerian Pieces*, Oxford 1897, S. 39), wo aber auch ‘Wachsen’ und ‘Verstand’ ähnliche Substrate haben: *Hath not man beinge with stones, soule of waxing with trees and herbes? Hath he nat soule of felinge with beestes, fishes and foules?*

ergäben übrigens auch die Möglichkeit, falls wir die Achtzahl für ursprünglich halten und auch im Henochbuche einführen wollten, für den achten Bestandteil, den Gottesgeist, ein Komplement zu finden: dem Heiligen Geist entstammt nach ihnen beim Menschen das sittliche Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse.¹ Aber ob der Ur-Henoch wirklich hier eine Achtzahl gehabt hat, ist ja, wie wir S. 503 sahen, zweifelhaft.

Ich möchte mir also den ursprünglichen Wortlaut unserer Stelle im slawischen Henoch annähernd folgendermaßen denken: „Und ich gab ihm sieben Naturen: das Gefühl dem Fleisché, das Gesicht dem Auge, den Geruch dem Atem, den Geschmack dem Blute, das Gehör dem Verstande, die Festigkeit den Knochen, das Wachstum (?) den Adern [und Haaren, Unterscheidungsvermögen (?) dem Geiste].“

And he hath soule of reson and understanding with aungels, so that in him is knit al maner of lyvinges by a resonable proporcioun. Also man is mad of al the foure elementes. Aus der Übereinstimmung des altdeutschen mit dem mittelenglischen Texte wird man folgern dürfen, daß ein lateinischer Text existiert hat, der in ähnlicher Weise die fünf Sinne + Wachstum + Unterscheidungsvermögen mit den Elementen + Pflanzen + Engel in Parallele gestellt hat. (Jedenfalls dürfte das von Steinmeyer, *Denkmäler* ³ II 207, gegen das „Selbstwachsen“ geäußerte Bedenken hiernach entfallen, zumal *gras* dort überhaupt als Vertreter der ganzen Pflanzenwelt zu gelten hat.) — Daß der Begriff Wachstum (Lebenskraft) schon in irgendeinem griechischen Texte eine Rolle gespielt hat, möchte ich schließen aus einem slawischen Texte (bei A. N. Рурин, *Очеркъ литературной исторій старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ*. Petersburg 1858, S. 140), welcher nach M. Gaster, *Greeko-Slavonic Literature* S. 30 folgenden Wortlaut hat: „The body is made out of earth, the blood from the sea, the eyes from the sun, the thoughts from the clouds, the bones from the stone, the breath from the wind, fertility from fire, and the living spirit out of God himself.“ Vgl. auch im persischen *Bundeheš* (weiter unten S. 520 Anm. 5): „vom Feuer die Lebenskraft“.

¹ *Tractatus de patribus, Rabbi Nathane auctore, in linguam latinam translatus . . . opera Francisci Taileri* (London 1614) p. 107. Vgl. oben S. 501. Ähnlich heißt es in einem hebräischen Traktate einer Münchener Handschrift bei Ad. Jelinek, *Bet ha-Midrash*, V (Wien 1873) S. 57.

Sonach hätten wir den Text in eine annehmbare Form gebracht, und ich sehe nichts, was gegen die Annahme spräche, daß dieser so korrigierte Text des Henochbuches nicht nur die Urform von *B*, sondern auch von α gewesen sei. Der Redaktor von *A* mit seinem Hereinziehen von Individualeigenschaften und der Vorstellung vom Vorwiegen der einzelnen kosmischen Bestandteile hätte dann die ihn primitiv anmutende Anschauung der Urform α durch eine ganz andere ersetzt, die aber schon in ihrem Subjektwechsel, der Substitution des Einzelmenschen für den Menschheitsrepräsentanten Adam ihren jüngeren Ursprung an der Stirn geschrieben trüge.

Damit ständen wir am Ende unseres Vergleiches von *A* und *B*. Zusammenfassend dürfen wir wohl sagen, daß die Urform α in den Abschnitten 1—2 bald durch *A*, bald durch *B* besser vertreten ist; daß § 3 am ursprünglichsten in *B* erscheint, welches allerdings hier stark verderbt ist, und daß § 4 entschieden in *A* am besten überliefert ist.

Neben α glaubten wir oben S. 497 eine zweite Redaktion β stellen zu dürfen, welche allein durch die Gruppen *E* vertreten ist und sich durch vier neue Gleichungen auszeichnet. Woher dieselben stammen, vermag ich leider nicht aufzudecken. Auch kann ich nur für zwei derselben Parallelbelege beibringen. Die Gleichung 'Meer = Tränen' findet sich auch bei einem Rabbiner, in dem *Aboth de-Rabbi Nathan* cap. 31, wo es nach Taylors Lateinübersetzung heißt: '*Aguas salsas in mundo creavit. Similiter in homine. Hae sunt lachrymae oculorum*'. Und den 'Schweiß' leitet ebenso vom 'Tau' her Honorius in seinem *Sacramentarium* cap. 50: *sudorem ex rore*. Der Begriff 'Feuer' wird wohl aus jener anderen Lehre, daß der Mensch aus den vier Elementen zusammengesetzt sei, hineingekommen sein, wie ja auch schon das Schlettstädter Fragment des 7. Jahrhunderts direkt das zum Feuer gehörende Komplement, die Wärme, der Elementenlehre entnommen oder wenigstens an-

gepaßt hat: *pondus ignis, inde sunt alita caldas*¹ = Honorius' *ignis in calore vitali est*.

Im ganzen gewinnt man wohl den Eindruck, daß jene neuen Elemente in β nicht den Anspruch größerer Ursprünglichkeit und höheren Alters für sich erheben können, und daß damit zugleich die ganze Redaktion β an Ursprünglichkeit hinter α zurückstehen muß. Wir werden weiter wohl kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß β keine unabhängig entstandene Formulierung der Spekulationen über Adams Entstehung enthält, sondern vielmehr ebenfalls auf die Urform von α zurückgeht und nichts weiter als eine spätere Umgestaltung von α darstellt. Es würde danach die Urform von α mit der Urquelle (x) aller von uns genannten Texte identisch sein.

Am Ende unseres Vergleiches angelangt, dürfen wir nun wohl die Frage aufwerfen, ob es sich bei unserem kurzen Adamtexte um eine ursprünglich selbständige Apokryphe handelt, oder ob der Text aus einem größeren Ganzen entnommen ist. Der Überlieferung nach wäre beides möglich; denn wir finden das Stück ebenso oft für sich allein stehend in Handschriften, wie anderen Werken eingegliedert. Von letzteren sind bei unserer Frage zunächst auszuschneiden solche, bei denen aus inhaltlichen oder chronologischen Gründen eine sekundäre Einfügung des Stückes unzweifelhaft ist, wie bei dem altdeutschen Ezzoliede und anderen. Danach blieben nur zwei Werke übrig, welche unseren Text als integrierenden Bestandteil in Anspruch nehmen könnten: dies ist auf der einen Seite das s. g. slawische Henochbuch, auf der anderen Seite eine Grundform der beliebten Frage- und Antwortbüchlein², welche unseren Text sehr häufig, und zwar meist

¹ *Monatsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1873, S. 115. Vgl. oben S. 494 Anm. 3 und S. 496.

² Das sehr alte Frage- und Antwortbüchlein, welches P. Meyer, *Romania* I (1872) 483—490 aus einer Pariser Handschrift (*Bibl. Nat. fr.* 13 246, fol. 7) des beginnenden 8. Jahrhunderts gedruckt hat, und welches auf Grund seiner Italazitate nicht später als im 6. Jahrhundert

in der Fassung *A* — einmal kommt auch *E* vor —, enthalten.¹ Aber jene Frage- und Antwortbüchlein sind doch ihrem innersten Wesen nach, und zwar in ihrem ganzen Bestande, keine Originalschöpfungen, sondern lediglich sekundär abgeleitete Zusammenstellungen von allerhand theologischen, kosmogonischen, archäologischen, naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und sonstigen Notizen. Also auch die Gesprächsbüchlein werden die primäre Quelle dafür nicht gewesen sein.

So bliebe uns noch übrig die griechische Urform des jetzt allein in slawischer Übersetzung vorliegenden Henochbuches.² Diejenige Form unseres Adamtextes, welche wir oben als die dem erschlossenen Originale *x* inhaltlich am nächsten stehende

entstanden sein wird, enthält allerdings kein Stück unseres Adamtextes. Es gehört offenbar einem Typus an (— demselben, zu welchem auch *Adrianus et Epytus*, ed. Kemble, 212 ff. gehört —), in welchem der Adamtext keine Aufnahme gefunden hatte.

¹ Vgl. oben S. 483 und 493.

² Von diesem s. g. slawischen Henoch ist zu trennen das formell wie zumeist auch inhaltlich davon verschiedene äthiopische Henochbuch (ed. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Henoch*, Oxford 1906; vgl. dazu die [kommentierte] englische Übersetzung von Charles, *The Book of Enoch*, Oxford 1893, sowie die deutsche von Flemming und Radermacher, *Das Buch Henoch*, Leipzig 1901, und die [ebenfalls kommentierte] französische von Fr. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris 1906), welches durch Vermittelung einer (fragmentarisch erhaltenen) griechischen Vorlage auf semitische, teils hebräische (Kap. 1—5 und 37—104), teils aramäische (Kap. 6—36) Vorlagen (vgl. Charles 1906 p. XXVII ff.) zurückgeht. Vgl. auch N. Schmidt, *The Original Language of the Parables of Enoch in 'Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper'* (Chicago 1908). Auf die in hebräischer Sprache vorliegenden Henochtexte, über welche Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1853—1873) II p. XXX ff. u. 114 ff., IV p. XI ff., V p. XLII ff., und *Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* VII (1853) 249, S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar* (Pariser These 1901) S. 95—105, Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* (Leipzig 1907) S. 1—6, sowie Duval, *Journal Asiatique*, 10e Série, T. 8, p. 384 (1906) zu vergleichen ist, scheint die bisherige Henochforschung wenig eingegangen zu sein. Dagegen sind die Zitate aus dieser Henochschrift bei den Kirchenvätern gut zusammengestellt von H. J. Lawlor, *Early Citations from the Book of Henoch* im *Journal of Philology* XXV (1897) 164—225.

(wenn auch formell gekürzte und mannigfach verderbte) Fassung erkannt haben, ist ja als fester Bestandteil des slawischen Henochbuches überliefert. Und ich vermag auch nicht die leiseste Spur zu finden, die für eine nachträgliche Einfügung des Adamtextes in das Henochbuch spräche. Im Gegenteil fügt sich das Adamstück hier vollkommen dem Zusammenhange ein. Denn wir lesen im voraufgehenden, wie Henoch, durch die Himmel geführt, endlich vor das Antlitz Gottes gelangt, wo die drei Engel Michael, Gabriel und Uriel¹ ihn auf Gottes Geheiß bedienen, und wie er schließlich aus Gottes Munde selbst die Geheimnisse der Schöpfung vernehmen darf. Gott erzählt ihm, wie er das Licht, Land und Wasser, die Engel, Bäume und Pflanzen, sowie die Tiere geschaffen und am sechsten Tage den Menschen gebildet hat. Hieran schließt sich dann vollkommen glatt unser Text an, wie wir ihn oben S. 488 gegeben haben. Und hinwieder an die Namendeutung, welche den Schluß unseres Textes ausmacht, fügen sich ebenso glatt Gottes weitere Worte an: „Und ich zeigte ihm zwei Wege, Licht und Finsternis“ usw.

Dieser äußerlichen Verankerung des Adamtextes mit seiner Umgebung entspricht auch eine innere Übereinstimmung des theologischen wie allgemein kulturellen Standpunktes. In unserem Abschnitte sowohl wie im ganzen Henochbuche finden wir die Anschauungen des hellenistisch-jüdischen Kulturkreises in Alexandria vertreten. Beide arbeiten im wesentlichen mit jüdischen Anschauungen, sind aber zugleich völlig durchdrungen von griechischer Naturphilosophie und Sternkunde². Beide spielen

¹ Die slawischen Handschriften lesen hier *Pravuil*, *Vrevoil* oder *Vretil*, und Charles bemerkt dazu: 'I cannot find this name anywhere else' (p. 28). Aber offenbar ist 'Uriel' damit gemeint, was ja auch in anderen slawischen Texten (z. B. *Archiv f. slaw. Phil.* XXIV 367: *Ouiril*) direkt überliefert ist und obendrein durch den äthiopischen Henoch, sowie unseren eingangs mitgeteilten lateinischen Text bestätigt wird.

² Für letztere siehe A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris 1899) S. 606 f.

gern mit gleichmäßig wiederkehrenden Zahlen. Die drei Engel Gabriel, Michael und Uriel, die hier — so erschlossen wir auf Grund von *A* für die Urform — von Gott ausgesandt werden, um Sterne für Adams Namen zu holen, erscheinen in einer ähnlichen Funktion schon vorher in Kap. 21 und 22 des slawischen Henoch. Und wenn bei der Namengebung als vierter Engel noch Raphael hinzutritt, so ist daran zu erinnern, daß gerade diese vier Engel sowohl von der jüdischen Theologie als 'Boten des Angesichts', מַלְאָכֵי הַפְּאָנִים (Jes. 63, 9), herausgehoben werden, als auch im äthiopischen Henoch an mehreren Stellen (z. B. Kap. IX 1 als οἱ τέσσαρες μεγάλοι ἀρχάγγελοι) eine besondere Rolle spielen. Daß die Engel bei der Schöpfung irgendwie mitgewirkt haben, ist eine verbreitete rabbinische Lehre.¹ Die Deutung von Adams Namen, die wenigstens in der jetzt vorliegenden Form² ein ausgesprochen griechisches Gepräge trägt, wird endlich gleichfalls auf jüdische Anregungen zurückgehen. Denn einmal sind — allgemein gesprochen — solche Namendeutungen in der jüdischen Hagada

¹ Z. B. *Bereschit Rabba Par. VIII* (übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1881, S. 32). S. auch Ferd. Weber, *System der altsynagogalen Palästnischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, Leipzig 1880, S. 170f. — In der arabischen *Chronik des Tabarī* I cap. 25 (in der französischen Übersetzung von Zotenberg, Paris 1867, I 72; deutsch bei Jos. von Hammer, *Rosenöl*, Stuttgart 1813, S. 19) werden die vier Erzengel von Gott ausgesandt, um Staub zur Erschaffung Adams von der Erde zu holen.

² Wir müssen nämlich mit der Möglichkeit rechnen, daß hier eine griechische Substitution für eine ähnliche semitische Namendeutung (S. oben S. 515) vorliegt, bei welcher den drei Buchstaben des hebräischen מַלְאָכֵי entsprechend natürlich nur drei Engel zu bemühen gewesen wären. — Interessant ist es zu sehen, wie sich ein Slawe hilft, um die fünf Buchstaben der russischen Namensform АДАМЬ herauszubekommen: er faßt die beiden *a* in eins zusammen und läßt den vierten Engel das spezifisch russische *ь* aus dem Norden holen. Dies war natürlich nur möglich unter Auslassung der griechischen Namen der Himmelsgegenden; und tatsächlich fehlen diese auch bei ihm. So der Verfasser der weitverbreiteten russischen Volksbibel, der kommentierten *Palaea* vom Jahre 1404 und 1471 (s. V. Jagić, *Denkschr. d. Wien. Akad.* XLII 61).

ungemein beliebt, wie aus den Zusammenstellungen von Max Grünbaum¹ zu ersehen ist. Speziell der Name אָדָם wird schon im Talmud (Sota fol. 5^{a b}) als Akrostichon aus אִפָּר 'Staub', דָּם 'Blut' und מַרְרָה 'Galle' erklärt,² und Spätere³ deuten ihn aus דָּבָר מִפְּוֵה אָדָם דָּרָה מִשִּׁיחַ Adam, David, Messias, oder aus אֱמִינָה 'Glaube', 'Rede', 'Tat'. Wenn in unserem Texte die vier Himmelsrichtungen⁴ dazu herbeigezogen werden, so kann dies natürlich, wie schon oben bemerkt, nur auf griechischem Sprachboden vollzogen sein. Aber den Anstoß dazu wird wiederum eine rabbinische Tradition gegeben haben: nämlich

¹ Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* (Leiden 1893) S. 22—30.

² *Der babylonische Talmud*, übersetzt von A. Wünsche, II 1 (Leipzig 1887) S. 247.

³ *Joh. Buxtorfi de Abbreviaturis Hebraicis liber novus* (2. Ausgabe Basel 1640) S. 23 u. 64; *Capitula R. Elieser . . . ex Hebraeo in Latinum translata per G. H. Vorstium* (Leyden 1644) S. 162.

⁴ Diese Ableitung des Namens Adam ist seit den ersten christlichen Zeiten bis ins späte Mittelalter hinein auch sonst nachzuweisen. So findet sie sich in alter Zeit bereits in den *Oracula Sibyllina* III 24 ff. (Ἀπόδος δὴ θεός ἐστ' ὁ πλάσας τετραγράμματος Ἀδάμ, Τὸν πρῶτον πλασθέντα, καὶ ὄνομα πληρώσαντα Ἀπολίην τε δούσιον τε μεσημβρίην τε καὶ ἄρκτον, ed. Rzach S. 49), in dem pseudocyprianischen Traktat *De montibus Sina et Sion* § 4 (Ed. Hartel, *Corp. Script. eccl.* III 107), bei Augustin in *Psalm.* XCV 15 (Migne XXXVII, 1236) und sonst, bei Beda in *Genes.* IV, bei Severianus von Gaba (ed. Cramer, *Anecdota Graeca e bibl. Parisiens.*, Oxford 1839, I 366 f.), in Honorius' *Elucidarium* I 11 (Migne CLXXII, 1117), Glykas' *Chronik* u. a. m. Vgl. auch Anhang I, S. 522. In der englischen Literatur treffen wir sie schon im angelsächsischen Prosagespräch zwischen Salomon und Saturn (ed. Kemble S. 179). Orm (um 1200) widmet ihr ganze 60 Verse (*Ormulum* V. 16 390 ff., ed. White-Holt II 217 u. 407 f.). Und noch im 14. Jahrhundert erscheint sie sowohl in der Dichtung *Cursor Mundi* V. 587 ff. (nach Honorius) wie in einer interpolierten mitttelenglischen Version der *Vita Adae et Evae* im Vernon-Ms. (ed. Horstmann, *Sammlung altengl. Legenden*, Heilbronn 1878, S. 221). Letztere Stelle ist übrigens wörtlich aus unserem eingangs gedruckten lateinischen Adamtexte übersetzt. — Rumänisch findet sich diese Namendeutung in der *Indreptarea legii*, einer Gesetzsammlung vom Jahre 1652 (unsere Stelle neugedruckt bei M. Gaster, *Literatura populară română*, București 1883, S. 270).

die rabbinische Schriftauslegung, welche das עָפָר מִן־הָאָרֶץ des Jahvisten (Gen. II 7) als 'Staub von der ganzen Erde' deutete¹ und dies weiter mit 'Staub aus allen vier Welt-richtungen' gleichsetzte.² Die Vermittlerrolle zwischen den vier Weltgegenden und den vier Erzengeln werden dann höchstwahrscheinlich die vier Hauptwinde gespielt haben, die sowohl

¹ So im babylonischen Talmud, Sanhedrin fol. 38a: „Rabbi Meir sagte: Der Staub des Urmenschen wurde aus der ganzen Erde zusammengeschart.“ S. die Ausgabe des babylonischen Talmud mit deutscher Übersetzung von Laz. Goldschmidt, VII (Berlin 1903) S. 155 und die Übersetzung von Aug. Wünsche II 3 (Leipzig 1889) S. 63.

² So im jerusalemischen Targum zu Gen. II 7: „Gott nahm rothen, schwarzen und weißen Staub vom Orte des Tempels und von allen vier Weltgegenden, knetete denselben mit den Wassern der ganzen Welt und erschuf Adam daraus“ (Grünbaum, *Neue Beiträge z. semit. Sagenkunde* S. 55); in den Pirke R. Eliezer cap. 11: „Gott nahm Staub von allen vier Enden der Welt, von rother, schwarzer, weißer und brauner Farbe“ (Grünbaum S. 55 und Capitula R. Elieser . . . ex Hebraeo in Latinum translata per G. H. Vorstium, Leiden 1644, S. 24). Ebenso im syrischen Bienenbuche cap. 13: 'Erde aus allen vier Weltteilen' (Grünbaum S. 58 und E. W. Budge, *The Book of the Bee*, Oxford 1886, S. 16), sowie in den arabischen Chroniken des Ibn-el-Athîr und Abulfeda (*Historia antislamica arabice*, ed. H. O. Fleischer, Leipzig 1831, S. 13). Auch die beiden Qorankommentatoren Zamahšari und Baidâwi sprechen von „Erde aus den verschiedensten Ländern“ (Grünbaum S. 25). — In diesen Zusammenhang gehört jedenfalls auch eine Interpolation des 'Gesprâches dreier Heiligen' (Jagić, *Denkschriften d. Wiener Akad.* XLII, S. 59f., und bei Nachtigall, *Archiv f. slav. Phil.* XXIV 366), welche in deutscher Übersetzung lautet: „Aus welcher Erde ist Adam [gemacht]? Aus Grigot und Gibibn und aus Krakin und aus Tesant; aus diesen Erden [ist] Adam“, obgleich es sich nicht bestimmen läßt, ob mit jenen unerklärbaren Namen (— in einer zweiten Handschrift bei Nachtigall lauten sie ganz anders —) 'Erdarten' oder 'Weltgegenden' — beides könnte der Ausdruck ЗЕМЛЯ bedeuten — gemeint sind. [Ob die Namen vielleicht aus Farbenbezeichnungen verderbt sind? Russ. *krasnyj* wäre 'rot'.] — Zum Ganzen vergleiche Singers *Jewish Encyclopaedia* (New York 1901) I 174; Ferd. Weber, *System der altsynagogalen Palästinischen Theologie* (Leipzig 1880) S. 203; A. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise = Ex Oriente Lux* ed. H. Winkler, II (Leipzig 1906) S. 176; O. Dähnhardt, *Natursagen, eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, Bd. I. *Sagen zum Alten Testament* (Leipzig 1907) S. 111.

im Alten¹ wie im Neuen Testamente mit den vier Weltgegenden verknüpft erscheinen.² Denn in der Johanneischen Apokalypse VII 1 treten die vier Erzengel in den vier Weltgegenden die vier Winde haltend auf³, d. h. also als Beherrscher derselben. Auch finden wir in dem (allerdings späten) Midrasch-Traktate Bemidbar Rabba Kap. 2 die vier Erzengel Michael, Uriel, Gabriel und Raphael nach den vier Himmelsrichtungen hin um Gottes Thron orientiert⁴, wie schon der äthiopische Henoch (C. XL § 2) die Engel Michael, Rafael, Gabriel und Fanuel⁵ 'zu den vier Seiten des Herrn' erschaute.

Am deutlichsten sehen wir diesen Zusammenhang zwischen jenen vier Engeln, vier Erdarten, vier Himmelsrichtungen und vier Sternen zum Ausdruck gebracht in einem lateinischen Texte, welcher uns in einer Aufzeichnung des 7. Jahrhunderts vorliegt und nicht früher als das Ende des 6. Jahrhunderts — die

¹ Jeremias XLIX 36: „Ich will über die Elamiter vier Winde von den vier Enden des Himmels her hereinbrechen lassen und sie in alle diese Winde zerstreuen“ (Kautzsch). Vgl. Zach. VI 1—8; Dan. VII 2.

² Dahingestellt mag bleiben, inwieweit auch die antiken Windgötter Euros, Notos, Zephyros und Boreas mit ihrer gleichen Lokalisierung hineinspielen.

³ Apok. VII 1: Μετὰ τοῦτο εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἐστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς. Vgl. auch Matth. XXIV 31 und zur ganzen Frage Ferd. Piper, *Mythologie und Symbolik* I 2, S. 439 ff.

⁴ *Bemidbar Rabba*, Par. II (übersetzt von Aug. Wünsche, Leipzig 1885), S. 20: „So wie Gott die vier Himmelsgegenden erschaffen hat und dementsprechend auch die vier Fahnen, so hat er auch seine Thora mit vier Königen umgeben, mit Michael, Gabriel, Uriel und Raphael. Michael zu seiner Rechten, entsprechend Ruben [d. i., wie dort vorher S. 19 angegeben, auf der 'Mittagsseite']. . . Uriel hat seine Stellung zur Linken, entsprechend Dan, welcher in der Mitternacht lagerte. . . Gabriel steht vor ihm, entsprechend der Regierung Jehudas, Moses und Aarons, welche in der Morgenseite waren. . . Raphael entsprechend Ephraim, . . . welcher an der Abendseite lagerte.“ Vgl. E. Bischoff, *Babylonisch-astrales im Weltbilde des Thalmud und Midrasch*, Leipzig 1907, S. 107 u. 136 (Vorsicht nötig!); A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, Leipzig ²1906, S. 23—29.

⁵ Für Fanuel trat im späteren Judentum Uriel ein.

Einwanderung der Langobarden in Italien (568) erscheint bereits darin vollzogen — zusammengestellt sein kann. Es sind das jene interessanten anthropologischen Notizen, welche sich am Ende der Schlettstädter Handschrift Nr. 1093 vor dem von Wölflin abgedruckten Teile des Gesprächbüchleins¹ eingetragen finden. Da dieselben bisher unveröffentlicht sind, mag die für uns in Betracht kommende Stelle — unter Beibehaltung der verderbten Form, die mehrfach in interessanter Weise die gesprochene Sprache hervorlugen läßt — hier folgen²:

„Incipit de plasmationem³ Adam. Ubi⁴ Deus Adam plasmavit, ubi Christus natus est, hoc⁵, in Bethleem ciuitatem, ubi⁶ et medius mundus est; ubi ex ·III· limus terrae et⁷ hominem fecit, hoc est: afferentes⁸ ei angeli, id est, Mihael et Gabriel, Uriel, Raphael⁹, ex ·III· limus terrae¹⁰, quod est per¹¹ quattuor partes mundi, ab¹² aquilone, ab¹² austro¹³, a¹⁴ septentrione et meridie. Et posuerunt iuxta arbore¹⁵ nectaris, qui est in medio ligni paradisi. Et de quattuor flumina, que sunt

¹ *Monatsberichte der Kgl. preuß. Akad. d. Wiss.* 1872, S. 116 bis 118. — Unzweifelhaft sind diese Notizen als ein Teil des Gesprächbüchleins aufzufassen.

² Herrn Stadtbibliothekar J. Clauss zu Schlettstadt bin ich zu großem Danke verpflichtet für die Liebenswürdigkeit, mit der er mir die Benutzung der wertvollen Handschrift ermöglicht hat. — Nachträglich sehe ich, daß der ganze Abschnitt *De plasmatione Adam* sich wörtlich auch in dem Vatikanischen Gesprächbüchlein (R) des 9. Jahrhunderts findet und daraus von W. Schmitz, *Miscellanea Tironiana*, Leipzig 1896, S. 35, Z. 18 bis S. 37, Z. 26 ediert ist. Ich notiere daher unter dem Texte die wichtigeren Varianten dieser römischen Handschrift (R), welche erkennen lassen werden, daß unsere Handschrift im allgemeinen die bessere Textgestalt aufweist.

³ Wölflin druckt fälschlich *plasmatione*.

⁴ Lies *ibi* (R).

⁵ Lies *hoc est* (R). ⁶ *ibi* R. ⁷ *et* fehlt R.

⁸ *deferentes* R.

⁹ *et Gabriel, Uriel, Raphael* fehlt R.

¹⁰ *ex quattuor partes mundi limum terrae* R. ¹¹ *ex* R.

¹² *aut* R. ¹³ *australe* R. ¹⁴ *et* R.

¹⁵ *arbore nectaris* R.

in paradiso, Gion¹, Phison, Tegris², Euftratis, sumpta es³ aqua⁴, unde consparsum est ei⁵. Ipsum limum⁶ et factum est imaginem Dei⁷. De spiritum dicit, quomodo missus est in Adam. Sicut .III.⁸ limus terrae plasmatus est⁹, ita ad¹⁰ quattuor angulos terra¹¹ adducta es¹² aqua. De quattuor fluminibus consparsum est; ita et de¹³ .III. uentus precepit Dominus, et¹⁴ missus est spiritus in imaginem et sufflauit¹⁵ Dominus in imaginem et accepit spiritum.

Primum uerbum qualem dixit Adam? Primum¹⁶ uerbum 'Deo gratias' dixit.

Sicut a quattuor partes mundi¹⁷ firmatus¹⁸ est, ita et quattuor stillas¹⁹ constitutas in²⁰ caelos. De quorum nomen accepit Adam: primam stilla orientalis dicitur Anatoli²¹; secunda stilla occidentalis dicitur Dosis²²; tertia stilla ab aquilone dicitur Artus; quarta stilla mediana²³ dicitur Mesembrionem²⁴. De istas quattuor²⁵ stillas tulit quattuor literas, id est: de stilla Anatoli²¹ tulit .A., de stilla Dosis²² tulit .D., de stilla Artus tulit .A., de stilla Mesembrionem²⁴ tulit .M. Et uocauit²⁶ nomen eius²⁷ Adam.“

¹ Geon, Fison, Thechris et Euftrathis R.

² Dieses e für klassisches ÿ entspricht der vulgärlateinischen Aussprache.

³ So es für est nach vulgärlateinischer Aussprache (Meyer-Lübke in Gröbers *Grundriß der roman. Phil.* ²I S. 473, § 32).

⁴ es[*t*] aqua fehlt R. ⁵ ei fehlt R. ⁶ lignum R.

⁷ et facta est imago hominis R. ⁸ a quattuor limos R.

⁹ est Adam R. ¹⁰ Lies et a (R).

¹¹ Lies terrae (R). ¹² est et R.

¹³ a R. ¹⁴ Lies ut (R). ¹⁵ insufflavit R.

¹⁶ Primum bis dixit] deo gratias R.

¹⁷ mundus R. ¹⁸ Lies formatus (R).

¹⁹ Lies hier und im folgenden *stellas*, wie R jedesmal schreibt. Fraglich scheint mir, ob der Schreiber der Schlettstädter Handschrift wirklich das Wort *stilla*, 'Tropfen', im Sinne gehabt hat. Vielleicht liegt nur die auch sonst belegbare Schreibung *i* für langes geschlossenes *ē* in *stēlla*, 'Stern', vor (Meyer-Lübke a. a. O. S. 467).

²⁰ Lies sunt in caelo (R). ²¹ anatholi R. ²² dosi R.

²³ Lies meridiana (R). ²⁴ mesimorion R. ²⁵ quattuor fehlt R.

²⁶ habet R. ²⁷ eius fehlt R.

Weiterhin, daß Engel nach Sternen 'greifen', lesen wir auch im äthiopischen Henoch c. LXXX § 1. Und was endlich die Parallele zwischen dem Menschen und der Welt, dem Mikrokosmos und dem Makrokosmos angeht, so findet sich diese Idee bei den Juden angedeutet in dem Midrasch-Traktate Bereschit Rabba¹, Par. 8; aber klar entwickelt und ausgeführt in späteren rabbinischen Traktaten, wie den Aboth de-Rabbi Nathan cap. 31, dem Sefer Jezira ('Buch der Schöpfung')², dem Sefer Olam ka-Katon ('Buch von der kleinen Welt')³, einem namenlosen Münchner Mikrokosmos-Traktate⁴ u. a. m.⁵

Solcher Beziehungen ließen sich von einem Kenner jedenfalls noch mehrere aufdecken. Aber das Vorgebrachte mag genügen, um zu zeigen, daß unser Adamtext sich ganz in den Vorstellungen der hellenistischen Juden Ägyptens bewegt, aus deren Kreisen wir uns ja das Henochbuch hervorgegangen denken. Und so dürfen wir wohl sagen, daß alles für, nichts gegen die slawische Überlieferung spricht, welche uns den Adamtext als festen Bestandteil des Henochbuches überliefert. Ist dieses aber richtig, so erhält unser Adamtext, besonders

¹ A. Wünsche, *Der Midrasch Bereschit Rabba* . . ., ins Deutsche übertragen, Leipzig 1881, S. 34: „Gott erschuf den Menschen mit vier Eigenschaften von den oberen und mit vier Eigenschaften von den unteren Wesen. Er ißt und trinkt, begattet sich, entleert sich und stirbt wie das Tier, aber er steht aufrecht, spricht, hat Erkenntnis und sieht wie die Dienstengel.“

² Besonders Kap. 3—5. S. Joh. Fr. v. Meyer, *Das Buch Jezira, die älteste kabalistische Urkunde der Hebräer*, Hebräisch und Deutsch, Leipzig 1830, S. 10—15; in französischer kommentierter Übersetzung bei S. Karppe, *Zohar* (Pariser These 1901) S. 139—156.

³ Ad. Jellinek, *Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Josef Ibn Zadik*, Leipzig 1854. Weitere Nachweise ebenda S. Xf. und, worauf mich Koll. Stölzle verweist, bei S. Karppe, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Pariser These 1901, S. 391f. u. 452ff.

⁴ Ad. Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, Bd. V (Wien 1873) S. 57—59 u. S. XXV.

⁵ Auch im persischen *Bundeheš* (ed. F. Justi, Leipzig 1868) lesen wir: „Denn in jener Zeit wird man vom Geiste der Erde die Gebeine,

in seiner eingangs gedruckten lateinischen Fassung, ein erhöhtes Interesse. Einmal erschließt sich uns dadurch ein Hilfsmittel, welches uns in den Stand setzt, die Überlieferungsgeschichte dieser Henochschrift, die uns erst in Handschriften des ausgehenden 17. Jahrhunderts vorliegt, nunmehr bis in das 10. und 9. Jahrhundert hinabzuverfolgen. Weiter bekommen wir dadurch für die Sätze 8 sowie 13—14 des 30. Kapitels des slawischen Henoch einen nicht nur 7—8 Jahrhunderte älteren, sondern auch bis auf einen Punkt besseren und zugleich vollständigeren Text, so daß wir wenigstens ein kleines Stück der griechischen Urschrift dieses Werkes mit einiger Sicherheit dem Inhalte und teilweise auch der Form nach rekonstruieren können. Und endlich erkennen wir nun in dem lateinischen Adamtexte das Fragment einer lateinischen Übersetzung aus dem slawischen Henoch, von welchem bisher kein Stück in einer anderen Sprache bekannt war. Ob dies Stück aus einer vollständigen lateinischen Übersetzung herausgenommen ist, das zu entscheiden scheinen mir ebensowenig sichere Anhaltspunkte vorzuliegen wie bei dem lateinischen Fragmente¹ des s. g. äthiopischen Henoch.

Diese und andere Fragen zu entscheiden, muß künftiger Henochforschung überlassen bleiben. Ein Hauptgewicht möchte ich aber darauf legen, daß nach meinen Ausführungen es hinfort nicht mehr gut zugänglich sein dürfte, in dem Adamapokryph, wie Grimm² und selbst noch vor kurzem Schütte³ getan haben, von dem des Wassers das Blut, von dem der Pflanzen die Haare, von dem des Feuers die Lebenskraft . . . zurückfordern.“ Vgl. E. Böklen, *Adam und Qain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1907) S. 16 ff.

¹ Ed. R. W. James, *Texts and Studies* II Nr. 3, S. 146—150, und R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch* (Oxford 1906) S. 219—222 u. S. XVI f. James und Charles sprechen sich für die Existenz einer vollständigen oder teilweisen Übersetzung des äthiopischen Henoch aus; indes dünken mir ihre Gründe kaum durchschlagend.

² Grimm, *Deutsche Mythologie* S. 1218; R. Kögel, *Geschichte der deutschen Literatur*, Straßburg 1894, I 43.

³ G. Schütte, *Die Schöpfungssage in Deutschland und im Norden in Indogerman. Forschungen* XVII (1905) 444—457. Vgl. die Ablehnung

den Niederschlag einer germanischen Kosmogonie zu sehen. Und darin möchte ich religionswissenschaftlich das wichtigste Ergebnis unserer Betrachtungen finden. Man wird meines Erachtens weiterhin aber auch gut tun, den Text überhaupt gänzlich bei den Spekulationen über volkstümliche Schöpfungssagen auszuschalten, da unser Adamstück aus einer (im Original allerdings verlorenen) griechischen, vermutlich in Ägypten zu Anfang unserer Zeitrechnung entstandenen Henochschrift stammt und daher nicht volkstümliche Anschauung, sondern gelehrte jüdisch-hellenistische Naturphilosophie reflektiert.

A n h a n g

I

Die oben S. 482 erwähnte, bisher ungedruckte Umformung des Abschnittes über Adams Namengebung in der Münchener Handschrift Clm. 4780 fol. 335a (um 1400 geschrieben) lautet folgendermaßen:

De hoc nomine Adam.

Queritur de institutione huius nominis Adam. Legitur in quadam glosa, quod creator omnium creaturarum formato homine volens ei nomen inponere misit III^{or} angelos in III^{or} partes mundi: Primum in oriente, qui invenit stellam, que dicitur Anathole; inde tulit hanc literam .a. Secundum in occidente, qui invenit stellam, que dicitur Disis; inde tulit hanc literam .d. Tercium in septentrione, qui invenit stellam, que dicitur Arthos; inde tulit hanc literam .a. Quartum in meridiem qui invenit stellam, que dicitur Messembrios; [fol. 335 b] et inde tulit hanc literam .m. Qui redeuntes ad deum, dixit eis:

seiner übrigen Aufstellungen durch K. Helm, *Die germanische Schöpfungssage und die Alvissmål* in *Paul und Braunes Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache* XXXII (1906) 99—112.

‘legite literas’; et illi legerunt: ‘Adam.’ Et ait dominus: ‘hoc est nomen hominis istius.’

Per hoc significatum fuit, quod primus homo Adam cum sua progenie dominium in 4^{or} partibus mundi possideret. Hec ponit Eberhardus Bytuniensis in *secunda parte Grecismi*:

Anathole dedit . a ., Disis . d ., tulit Arthos
. A ., Messembri . m .; collige, fiet Adam.

Der letzte Abschnitt führt uns auf den Verfasser jenes weitverbreiteten Distichons über Adams Namen. Tatsächlich finden sich die beiden Zeilen in der *Graecismus* betitelten versifizierten Grammatik des um 1200 lebenden Evrard de Béthune — im 9. Kapitel *De nominibus Latinis masculinis* V. 98 f. (ed. Joh. Wrobel, Eberhardi Bethuniensis *Graecismus* im *Corpus grammaticorum medii aevi*, Vol. I, Breslau 1887, S. 59):

Anatole dedit a, dysis d, contulit arctos
• A, messembrinos m; collige, fiet Adam.

II

Der flämische Adamtext der Wiener Handschrift Nr. 2818 fol. 284 a ff. (15. Jh.) hat folgenden Wortlaut¹:

God maecten den man na sine werden
van den lyme ende² van der erden;
ende gaf hem der werelt mogenthede
4 van al te besitten daer-mede.

¹ Nach einer Abschrift, die Herr Dr. R. Brotanek in Wien so liebenswürdig war, für mich herzustellen. Herrn Prof. J. Franck in Bonn verdanke ich eine bessernde Durchsicht meines Abdrucks. — Die Anfangsverse stehen schon bei Hoffmann von Fallersleben, *Verzeichnis der altdeutschen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien* (Leipzig 1841) S. 271. Koll. Franck macht mich darauf aufmerksam, daß die obigen Verse nach einer Brüsseler Handschrift (*B*) bereits gedruckt sind in einem aus der Maerlant-Schule stammenden Traktat des 14. Jahrh., betitelt: *Der mannen ende vrouwen heimelijcheit* (ed. N. de Pauw, *Middel-nederlandsche Gedichten*, Gent 1893, S. 122 ff., V. 51—174).

² mit *B*, wie in V. 17, zu streichen (Franck).

- Ende *Adam* was die *jerste* man,
 daer *God* aen te *maken* began.
 Nv seget *Aristoteles*,
 8 dat *Adam* *gemaect* es
 van acht *stukken*, — dat *verstaet* —,
 daer die een na den *anderen* gaet,
 Ende leert hier jn *sijn* *begynnen*,
 12 waer men elck deel sal *bekynnen*
 ende waer elck deel leedt — *sijs* *gewes* —
 ende wat jn elck te *merken* es;
 dat *sulstu* nv al-hier *verstaen*.
 16 Dat *jerste* deel *js* *sonder* waen
 van den *lyme* van der *erden*;
 ende daer-af liet *God* *gewerden*
 dat *vleys*, dat die *mensche* heuet,
 20 dat weder der *erden* die *doot* geuet.
 Dat *ander* deel, — *verstaet* hier *mee* —,
 dat is *gemaect* van der *zee*;
 ende daer-af coemt mede dat *bloet*,
 24 dat jn den *mensche* *wesen* moet.
 Dat *dorde* deel is *openbaer*,
 dat coemt v van der *sonnen* *clae*r;
 ende daer-af *sijn*, — als *wijt* *togen* —,
 28 *ghemaect* *scone* des *menschen* *ogen*,
 die al den *lichame* *leiden* mede
 met hare *clae*rheit *telcker* *stede*.
 Dat *vierde* deel *gemaect* es
 32 van den *wolken*, — des *sijt* *gewes*;
 ende daer-af *sijn* *gemaect* nv
 des *menschen* *gepeynse*, — dat *seg* ik v —,
 beide *goet* ende *quaet*.
 36 Dat *vijffte* deel, — dat *verstaet* —,
 alsoe als ic dat hebbe *vernomen*,
 eest hem van den *wijnde* *comen*;
 ende daer¹ heeft hy, wt nase ende wt *monden*,
 40 den *adem-tocht* jn *allen* *stonden*.
 Dat *seste* deel, — wat *helpt* *ontsaect* —,
 dat is van den *steen*en *gemaect*;

¹ lies mit *B daeraf* (Franck).

- ende* daer-af sijn alle die beene
 44 *van* den mensche, groet *ende* cleene.
 Dat seuende deel, — heb ick gevreesst —,
 dat is *van* den heiligen geest;
ende daer-af is hy redelic mede
 48 *ende* besceiden jn elcke stede.
 Dat achtende deel, — seget tgedichte —,
 dat is *van* der werelt lichte,
 dat licht, dat¹ *Iesus* is genant;
 52 *ende* daer-af soe is die mensche becant,
 dat hy godevruchtich es
 op alle dinck, — sijt seker des.
 Aldus js die mensche gemaket al
 56 *van* desen stucken, groet *ende* smal.
 Nv hoert noch *van* desen meer!
 Ghy horet my wel seggen eer,
 dat die mensche na mijnder ryme
 60 ghemaect is *van* der erden lyme;
ende, trect hier meest aen heme,
 sy is traech, — als ic verneme —,
ende zwaer *ende* wordet gerne vet,
 64 op dat hem anders nyet en let.
Ende is hy *van* der zee meest,
 daer ic dat bloet jn heb gevreesst,
 soe js hy vroet eener vlucht,
 68 die hem nochtan geeft een ducht
 ter vroetscap, daer hy hem toe keert,
 dat hijer nyet en worde volleert.²
Ende is hy *van* der sonnen dan,
 72 daer hem lucht af comet an,
 soe js hy schone *van* allen leden
ende gracelick oeck *van* seden,
ende jn dat scouwen te siene goet;
 76 mer quaet js te kennen haren moet.
Ende is hy *van* den wolken met,
 daer sijn gepeynse af sijn geset,

¹ Das zweite *dat* gegen beide Hss. vielleicht zu streichen (Franck).

² Diese Stelle ist auch in der anderen Hs. nicht ganz klar (Franck).

- soe is hy licht ende snel,
 80 want die gepeynsen, — weet hy¹ wel —,
 die sijn vollick haer ende dare;
 aldus moet hy trecken oeck daernare.
 Is hy meest van den wynde,
 84 daer-af die adem coemt gehynde,
 soe is hy haestich ende wreet
 ende ter gramscap oeck gereet.
 Want daer adems vele bynnen es,
 88 is vollick verwermt, — sijt seker des.
 Ende is hy meest van den steene,
 daer-af gemaect sijn die beene,
 soe is hy hart van synne
 92 ende vreck mede, als jc kenne;
 ghelijck die steene hart sijn
 ende quaet te weyken sijn in schijn,
 alsoe sijn dese, die jc mene,
 96 die meest jn hem hebben die bene.
 Ende js hy oeck alre-meest
 ghemaect van den heyligen geest,
 daer hem bescheidenheit af coemt,
 100 als hier-voren is genoemt,
 soe is hy goet ende suver² mede,
 ende set sijnen zyn wel gerede
 ter heiliger scrifturen waert,
 104 ende die wort hem wel geopenbaert,
 want die heilige geest jn hem leeft,
 daer hy sijn wesen meest af heeft.
 Ende is³ meest gemaect mede
 108 van den lichte der claerhede,
 dat God seluer is geheten,
 soe is hy goet, — als wijt weten —,
 ende harde claer op alle dingen,
 112 want hy is soe sonderlinge
 van leuen jn gerechticheden,
 dat hy al gedoget mede,

¹ lies *wetty* mit *B* (Franck).

² so nach *B*; in der Wiener Handschrift unleserlich.

³ lies *is hy* mit *B* (Franck).

dat hy hoert ende siet,
 116 want hy¹ gerint sijnre harten nyet.
 Dit sijn die punten, daer men mede
 bekennen sal der menschen zede,
 ende waer-toe dat hy is zaect
 120 ende waer hy meest af is gemaect.
 Noch sijn oeck vier ander dingen,
 daer die mensche sonderlinge
 af is gemaect, — als jc versta —,
 124 dat sijn die vier elementa.

III

Die bisher ungedruckte mittlenglische Prosanotiz der Oxforder Handschrift Rawlinson C 814 fol. 87b (15. Jh.) lautet folgendermaßen:

A man is mad of vij thingis: erthe & water, sonne & wynde, cloudes & ston, & of the holi gost.

Erthe	X	blod.	sonne	X	breth.	cloudes	X	bon.
water	X	flesh.	wynd	X	bowel.	ston	X	wit.

Of the holy gost the soule &c.

Von allen mir bekannten Fassungen weicht die mittlenglische darin ab, daß sie die Eingeweide (*bowel*) aus der Sonne herleitet.

IV

Die beiden oben S. 486 erwähnten rumänischen Versionen haben folgenden Wortlaut:

(a) Eine rumänische Handschrift vom Jahre 1809, welche sich jetzt in der Biblioteca Centrală zu Bukarest befindet, hat unter ihren 'Fragen und Antworten' (*Intrebări și răspunsuri*) auf S. 2 auch die folgende:

„I. *Din câte părți aŭ făcut D-zeu pre om?* — R. *Din opt părți: trupul din pământă; osile din piatră; sânșile din*

¹ zu streichen oder in *hen* (B) oder *het* zu bessern (Franck).

*roao; ochiî din soare; cugetu din noorî; suflare din vânt; întelepciunea din lună; eară prorocirea de la duhul sfânt?*¹

Zu deutsch²: „Frage: Aus wieviel Teilen hat Gott den Menschen gemacht? — Antwort: Aus acht Teilen: den Leib aus Erde, die Knochen aus Stein, das Blut aus Tau, die Augen aus Sonne, Gedanken aus Wolken, Odem aus Wind, den Verstand aus Mond, und die Fähigkeit zu prophezeien aus dem Heiligen Geiste.“

(b) Im Volksmunde lebt noch heutzutage die folgende Fassung, welche bei Bauernhochzeiten vorgetragen zu werden pflegt. Nach rumänischer Sitte muß nämlich die Braut³ oder ein besonderer Redner⁴ im Namen der Brautleute die Angehörigen in gereimter Ansprache um Verzeihung bitten, — *ertăciune* heißt daher diese ganze Rede; und bei dieser Gelegenheit wird die ganze ‘Geschichte der Eheschließung’, anhebend mit Adam und Eva, eingeflochten. Da heißt es dann:

„*Deci după acele după toate, zidit-au Dumnezeu pe Adam, și'l făcu din opt părți: trupul din pământ și oasele din peatră, cu sângele din rouă, cu frumusețile din soare, cu ochiî din mare, cu sufletul din duhul sfânt, cu gândul din ințimea ângerilor, cu puterea de la Sfânta Troiță, și'l făcu om deplin.*“

Auf deutsch: „Also nach allem hat Gott den Adam erschaffen und ihn aus acht Teilen gemacht: den Körper aus Erde und die Knochen aus Stein, mit dem Blute aus Tau, mit den Schönheiten aus Sonne, mit den Augen aus Meer, mit der Seele aus dem Heiligen Geiste, mit dem Gedanken aus der Schnelligkeit der Engel, mit der Macht aus der Heiligen Dreieinigkeit; und er machte ihn Mensch vollständig.“

¹ Nach M. Gaster, *Literatura populară română* (Bukarest 1883) S. 268.

² Für lebenswürdige Hilfe bei der Übersetzung bin ich Frau Dr. Herbig in München zu größtem Danke verpflichtet.

³ M. Gaster a. a. O. S. 269.

⁴ H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch* (Bukarest 1906) S. 598.

Dieser jüngste Sproß unseres Adamtextes darf unser besonderes Interesse in Anspruch nehmen, weil er uns zugleich ein lehrreiches Beispiel abgibt, wie eine ursprünglich gelehrte Anschauung volkstümlich werden und dann mit der Zähigkeit ältester, eingewurzelter Volksüberlieferung von Mund zu Mund fortleben kann. Wahrlich, um die Wende des 19. Jahrhunderts rumänischen Bauersleuten zur Kurzweil dienen zu müssen, das hätte sich der ernste, mystisch-philosophisch gerichtete und von Propheteneifer durchglühte Verfasser des alten Henochapokryphs sicherlich niemals träumen lassen!

Das Ei im Totenkult der Alten

Von **Martin P. Nilsson** in Lund

Vor einigen Jahren habe ich an sehr entlegener Stelle nachgewiesen, daß das Ei im griechischen Totenkult vorkommt, und dieses Ergebnis zur Deutung einer längst bekannten Gruppe von Reliefs verwendet.¹ Da das Material sich mittlerweile bedeutend vermehrt hat und das Entgegenkommen der Museen in Berlin und Kopenhagen es mir möglich gemacht hat, ein paar besonders wichtige, hierher gehörige Denkmäler zu veröffentlichen², darf ich hier auf das Thema zurückkommen, um die bisher zurückgestellte Erklärung des Gebrauches zu fördern.

A. Funde wirklicher Eier

Die Sitte, den Toten Eier in das Grab mitzugeben, reicht vielleicht in die Vorzeit zurück. In den Nekropolen auf Telos fand Bent in den Gräbern Fischknochen, Eier und Feigen; leider läßt die kurze Fundbeschreibung keinen sicheren Schluß auf das Alter der Gräber zu.³ Ein Fund aus Eleusis gehört der geometrischen Zeit an; hier sind Eierschalen gefunden in dem zweiten Grab über dem sog. Isisgrab.⁴ In dem στενόυ des marathonischen Grabhügels, d. h. einem von zwei niedrigen Reihen von aufrechtstehenden Ziegeln gebildeten Raume, fanden

¹ *Das Ei im Totenkultus der Griechen* in dem Heft: *Från Filologiska Föreningen i Lund, Språkliga Uppsatser II*, Lund 1902. Daraus sind die Abb. 2 und 3 entlehnt. Vgl. die Besprechungen von Stengel, *Berl. phil. Wschr.* 1903, S. 119, und Steuding, *Wschr. f. klass. Philol.* 1903, S. 260.

² Für die freundliche Erlaubnis zur Veröffentlichung spreche ich den Leitern der beiden Museen meinen Dank aus; ebenso danke ich Herrn Dr. Zahn in Berlin und Herrn Dr. Blinkenberg in Kopenhagen für die versagende Unterstützung.

³ *Journ. of Hell. Studies* VI (1885), 235; vgl. Blinkenberg, *Aarbøger or nordisk Oldkyndighed* 1896, S. 5, A. 3. ⁴ Skias, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1898.

sich Reste des den Tapferen gewidmeten Totenopfers: Knochen von Geflügel und wiederum Eierschalen.¹ Bei den Grabungen der deutschen Orientgesellschaft in Abusir fand man im Sande neben einem Sarge Haselnüsse, Mandeln, Granatäpfel, Datteln, Hühnereier, zwei Nöpfe mit Speiseresten und Tierknochen. Die Gräber gehören der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. an.² Ungefähr aus derselben Zeit stammt ein vor zwei Jahren gemachter Grabfund aus Aliveri auf Euböa, den ich vergangenen Sommer in dem kleinen Museum von Chalkis gesehen habe. Er besteht aus vier kleinen Vasen aus der Verfallzeit des rfig. Stiles, darunter sind zwei von sehr gedrückter Lekythosform nur mit Streifen verziert, und zwei Aryballen, der eine mit einer Palmette, der zweite, etwas größere, mit einer sehr zerstörten figürlichen Darstellung, vermutlich ein Kind, welches den Arm vorstreckt. Das Hauptstück ist eine große bronzene Hydria; den Ansatz des Vertikalhenkels ziert ein schöner Frauenkopf: oben auf diesem Henkel lag ein noch heute im Museum bewahrtes Hühnerei. In einem Grabe bei Panticapaeum fanden sich zwei Eier in einem silbernen Gefäß.³

Noch häufiger sind Eier in etruskischen Gräbern; besonders in Corneto sind Eierschalen in Menge gefunden⁴; in den etruskischen und älteren Gräbern bei Bologna sind viele Schalen und auch ganze Eier gefunden⁵; sie kommen auch an anderen Orten Italiens vor. Im Museum der Familie Campanara zu Toscanella erwähnt Mrs. Hamilton-Gray ein ganzes Körbchen mit Eiern, die alle in demselben Grabe aufgesammelt worden waren. In einem Grabe auf der Insel Ischia fand sich eine Vase mit einer größeren Anzahl Eier. Bei Untersuchung des alten Begräbnisplatzes hinter dem Bourbonischen Museum in

¹ *Athen. Mitteil.* XVIII (1893), 53. ² *Arch. Anz.* 1903, S. 80.

³ *Annal. dell' Inst.* 1840, S. 12, A. 18.

⁴ Dragendorff bei Hiller v. Gaertringen *Thera* II, 119; Raoul Rochette, *Mém. de l'Inst. de France* XIII (1838), 676.

⁵ Montelius, *La civilisation primitive en Italie* I, S. 470.

Neapel fand man ein Ei in einem Tuffgrabe.¹ Leider fehlen bei diesen ältesten Nachrichten die genaueren Fundumstände, welche einen Schluß auf das Alter der Gräber zulassen könnten.

Eine Sonderstellung nehmen die Straußeneier ein, deren mehrere in Gräbern gefunden sind, das älteste Beispiel sogar in dem ersten Schachtgrabe in Mykene.² In der *tomba dell' Iside* in Vulci waren sechs Straußeneier, wahrscheinlich auf Fußgestellen wie Vasen aufgestellt; sie sind mit eingeritzten oder gemalten Ornamenten und Darstellungen (Tierfriesen, Krieger, Wagenzug) reich verziert³ und sind griechische, nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, phönikische Arbeit.⁴ Noch ein Straußenei ist in einem Grabe bei Marzabotto gefunden.⁵ Im Altertume wie jetzt gehörten die Straußeneier zu den exotischen Kuriositäten; so erwähnt sie Plinius N. H. X, 1, und vielleicht war es ein Straußenei, welches im Tempel der Hilaeira und Phoibe in Sparta als das Ei der Leda gezeigt wurde.⁶ Jedoch glaube ich nicht, daß jene Eier als reine Kuriositäten zu betrachten sind; der Vergleich mit den angeführten Beispielen und mit den unten besprochenen bemalten Nachbildungen von Eiern lehrt, daß sie wegen der Beziehung des Eies auf den Totenkult in das Grab mitgegeben worden sind.

B. Nachbildungen

Die Sitte, Nachbildungen von Eiern in das Grab zu legen, zeigt, daß man an das Ei eine besondere Bedeutung knüpfte. Die Größe, die der eines gewöhnlichen Hühnereies zu entsprechen pflegt, beweist, daß man hierbei nicht an Nach-

¹ Vgl. *Notizie degli scavi* 1897, S. 262; Mrs. Hamilton Gray, *Tour to the sepulchres of Etruria in 1839*, S. 315; die beiden letzten Funde bei Bachofen, *Gräbersymbolik der Alten* (Basel 1859), S. 49.

² Schliemann, *Mykene* S. 438.

³ Am besten abgebildet bei Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art dans l'Antiquité* III, S. 856 ff.

⁴ S. Furtwängler in Roschers *Lex. der Mythol.* I, 1761.

⁵ Montelius a. a. O. S. 509.

⁶ Paus. III, 16, 1; so Lobeck, *Aglaophamus* S. 52 A.

ahmungen der bemalten oder eingeritzten Straußeneier zu denken hat. Es ist schon in Troja im Schutt der zweiten Ansiedelung ein Ei aus Aragonit und in Tiryns eins aus Alabaster gefunden¹; sie stammen aber nicht aus Gräbern, und es ist daher wenigstens als sehr unsicher zu bezeichnen, ob sie für den Totenkult bestimmt waren. Sicherem Grabfunden begegnen wir auf Thera, wo in einem der archaischen Gräber drei Eier aus weichem Kalkstein gefunden sind.² Das wichtigste Stück ist ein im Berliner Antiquarium befindliches schwfig. tönernes Ei, dessen Beziehung auf den Totenkult die aufgemalte Totenklage zeigt (Höhe 60 mm, Abb. 1).³ Auf einem Stuhle sitzt der Flötenbläser, ihn umgeben fünf klagende Frauen. Der hellrote Ton hat einen dünnen gelbweißen Überzug, auf den die Figuren aufgesetzt sind. Das Ei stammt aus Korinth, die Fundumstände sind leider unbekannt. Es ist kein Sprenggefäß (*ἀοδαίνιον*), wie Furtwängler a. a. O. vorschlägt: das verbietet schon der Umstand, daß es an beiden Enden eine Öffnung hat; es wird sicher ein Grabfund sein. Ein zweites Beispiel, auch in Berlin, zeigt, daß unser Gefäß keine vereinzelte Erscheinung ist.⁴

Andere Nachbildungen von Eiern stammen aus Italien. In einem 1896 entdeckten Grabe in Palestrina fand man in einem Peperinsarkophag neben Goldschmuck und einer Vase in der Form eines Frauenhauptes zwei tönerne Eier. Beide sind mit weißem Stuck bedeckt und an beiden Enden mit roten und schwarzen Streifen verziert. In der Mittelzone ist auf

¹ Schliemann, *Ilios* S. 480 Nr. 556; *Tiryns* S. 197.

² Dragendorff a. a. O. II, S. 119.

³ Furtwängler, *Beschreibung der Vasensammlung* Nr. 2104.

⁴ *Jahrb. d. kgl. preuss. Kunstsamml.* 22 (1901) S. XLIII wird unter den neuen Erwerbungen des Antiquariums erwähnt: „ein Ei aus Ton von der Größe eines Hühnereies; auf dem weißen Überzug sind mit verdünnter Farbe vier klagende Frauen gemalt, über denen ein Eidolon schwebt“. Nach der Mitteilung von Herrn Dr. Zahn ist das Ei alt, aber die Figuren gefälscht.

dem einen auf jeder Seite ein Vogel zwischen Sträuchern und Pflanzen gemalt, während das andere ein Netz schwarzer Linien mit roten Rhomben in der Mittelzone zeigt. Höhe 107 bzw. 120 mm¹. Aus der alten Etruskerstadt bei Marzabotto stammt ein drittes Exemplar, welches nur mit Streifen und länglichen Klecksen bemalt ist²; die näheren Fundumstände sind leider unbekannt. In den Gräbern zu Vulci sind Nachahmungen von Straußeneiern, aber

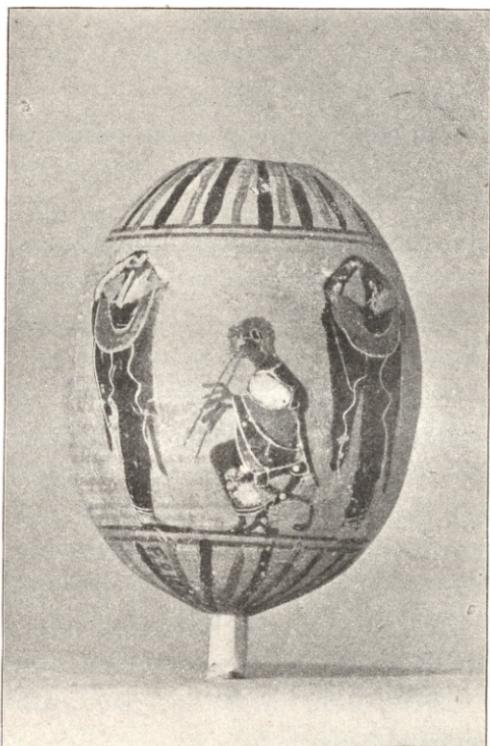


Abb. 1 a.

auch von Eiern kleinerer Vögel gefunden.³ Bachofen a. a. O. S. 50 erwähnt, daß eines durch Schenkung in das Straßburger Museum gelangt ist.

Die Funde aus Südrußland sind dem klassischen Kulturkreise nicht zuzurechnen. In einem Grabhügel des 1.—2. Jahrhunderts n. Chr. am mittleren Laufe des Kubanflusses ist ein tönernes Ei mit einer Klapper gefunden⁴; ein ähnliches

¹ *Notizie degli scavi* 1897, S. 261 f. Fig. 3 u. 4. Die Eier gelangten in die Sammlung Sarti; s. den Versteigerungskatalog (1906), S. 64, Nr. 376 u. 377, Tf. XXIII. Der dort vermutete ägyptische Ursprung ist natürlich falsch.

² Montelius a. a. O. I, Tf. 109, Fig. 20.

³ Micali, *Monum. inediti* S. 57; Dennis, *Städte und Begräbnisplätze Etruriens* I, 284, A. 4. ⁴ *Arch. Anz.* 1904, S. 102.



Abb. 1 b.

stammt aus einem altslawischen Grabe der ersten nachchristlichen Jahrhunderte bei Kieff.¹ Im Gegensatz zu den Beispielen aus den klassischen Ländern haben diese Eier eine Klapper und sind daher zu vergleichen mit den ganz ähnlichen „Eiersteinen“, die in germanischen Gräbern gefunden sind. Die Sitte ist aber völlig entsprechend, denn in den germanischen Gräbern finden sich oft Eierschalen.² Nur ist die Klapper nicht aufgeklärt; ein Ei mit

einer Klapper kann sehr wohl eine Spielsache gewesen sein.

C. Bildliche Darstellungen

Noch häufiger wird das Ei auf Monumenten, die zum Totenkult gehören, bildlich dargestellt; zuerst auf den archaischen spartanischen Heroenreliefs. Auf der Stele aus Chrysapha, jetzt in Berlin, bringt der adorierende Mann einen Hahn und ein Ei dar, die Frau Granatäpfel und Blumen.³

¹ *Collection B. Khanenko, Antiquités de la région du Dniepre, époque slave* (Kieff 1902), Tf. XXXV, Nr. 135 u. S. 63.

² Louise Hagberg, *Påskäggen och deras hedniska ursprung in Fataburen* 1906, S. 145.

³ *Abg. Collection Sabouloff I*, Tf. 1; Roschers *Lex. der Mythol.* I 2567 u. ö.

Dieselbe Darstellung kehrt wieder auf einem in Sparta befindlichen Relief.¹ Die Ähnlichkeit zwischen der Darstellung dieser Heroenreliefs und denen des sog. Harpyienmonumentes ist zuerst von Milchhöfer bemerkt², und es dürfte jetzt als ausgemacht gelten, daß die Szenen dieses Monumentes sich auf den Totenkult beziehen. Auf der einen Seite begegnen uns zwei thronende Frauen; die eine hält einen Granatapfel und eine Blume; ihr nahen sich drei Adorantinnen, von denen die zweite einen Mohnkopf³ und eine Blume, die dritte ein Ei bringt; auf einer anderen Seite finden wir den Jüngling mit dem Hahn wieder.

Nun finden wir auf einem böotischen Krater des späteren r. Stiles in Athen⁴ einen auf einer Kline ruhenden bärtigen Mann, welcher mit der rechten Hand einer großen sich emporringelnden Schlange einen Becher entgegenhält, während er in der linken ein Ei hält. Da die von dem Herausgeber Kern gegebene Deutung des Bildes auf der anderen Seite als Hygieia durch die an der Wand hängenden Votivglieder gesichert ist, muß man ihm auch darin beistimmen, daß jenes Bild Asklepios darstellt. Der Gott ist aber genau in dem Typus des Toten-

¹ Tod u. Wace, *Catalogue of the Sparta Museum* S. 133, Nr. 3 f.

² *Arch. Ztg.* 1881, S. 53 f.

³ Der Mohnkopf hat dieselbe Beziehung auf die Fruchtbarkeit wie der Granatapfel und verdankt wie dieser seinen vielen Samenkörnern seine Bedeutung. Deswegen sieht man den Mohnkopf so oft in der Hand der Demeter; dabei muß man sich aber auch erinnern, daß im Altertume wie jetzt Mohnkörner eine alte, besonders beim Volke beliebte Würze des Brotes war. Plinius N. H. XIX, 168: *candidum (papaver) cuius semen tostum in secunda mensa apud antiquos dabatur et panis rustici crusta inspergitur adfuso inhærens ovo*. Alkman erwähnt *μακωνίδης ἄφροι* (Frg. 74 B⁴ bei Athen. III, p. 111 A); *μακωνίς* *Inscr. v. Priene* Nr. 171, Z. 7, auf den Kult der Demeter und Kore bezüglich. Mohn wird schon bei Homer im Garten gepflanzt, © 306; die Mohnkultur überhaupt ist uralt und findet sich schon in den schweizerischen Pfahldörfern vor (s. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* ³, II, 187 u. 192).

⁴ *Εφημ. ἀρχ.* 1890, Tf. 7; Collignon et Couve, *Catalogue des vases peints au Musée nationale d'Athènes* Nr. 1926.

mahls dargestellt; aus diesem stammt auch das Ei. Zwar kehrt das Ei wieder in einigen anderen Asklepiosdarstellungen, vor allem an der epidaurischen Statue¹, und Plinius zählt viele medizinische Verwendungen des Eies auf, es kann aber nie als selbständiges Attribut einer Heilgottheit dienen; da wir dagegen gefunden haben, wie häufig das Ei im Totenkult ist — unten wird ein Beispiel angeführt werden, wo ein Ei der Schlange, welche Seelentier ist, gereicht wird — und da wir wissen, wie eng der Zusammenhang zwischen dem Asklepios- und dem Toten(Heroen-)kult ist und wie dieser Zusammenhang sich in den bildlichen Darstellungen widerspiegelt, ist es ohne weiteres klar, daß Asklepios das Ei — wie die Schlange — aus dem Totenkult herübergenommen hat. Dies fällt schwer ins Gewicht gegen die Deutung Kerns a. a. O. von einigen böotisch-lokrischen Terrakotten, die auch in diesem Zusammenhange wichtig sind, auf Asklepios. Die untereinander sehr ähnlichen Terrakotten finden sich in verschiedenen Museen und sind jetzt bequem zusammengestellt von Winter.² Ein besonders schönes Exemplar (Höhe 305 mm), welches neulich für das Kopenhagener Museum erworben wurde, ist auf Tafel I abgebildet. Die Terrakotten stellen dar den Oberkörper eines bärtigen Mannes, der über die linke Schulter geschlungene Mantel läßt die rechte Seite der Brust frei; er hält vor der Brust in der linken Hand einen Kantharos, in der rechten ein Ei. Auf dem hier abgebildeten Exemplar zeigen die nackten Teile rote, die anderen, einschließlich des Eies, weiße Farbe. Der Kopfschmuck ist kein Kalathos, wie behauptet wird, sondern besteht aus einem Reifen, um den ein Schleiertuch gelegt ist, dessen Enden über die Schultern herabhängen. Der Reif ist in anderen Exemplaren³ mit Rosetten geschmückt,

¹ S. Löwe, *de Aesculapi figura*, Diss., Straßburg 1887, S. 71.

² Winter, *Typen der figürlichen Terrakotten* I, S. 248, Fig. 4 u. 5.

³ S. das aus Athen 'Εφην. ἀρχ. 1890, S. 138 u. a.; Winter a. a. O.

und, was bedeutungsvoller ist, auf einem Dresdener¹ mit einem Kranze von Efeublättern und -beeren verziert.² Es findet sich ein nahestehender Typus, wo das Ei fehlt und der Mann nur den Kantharos in der rechten Hand hält (Winter a. a. O., Fig. 3). Neben diesen männlichen Protomen stehen entsprechende weibliche, deren Haltung und Kopfbedeckung ähnlich ist, die Attribute verschieden; eine im British Museum befindliche (Winter, Fig. 2) hält in der linken Hand einen Hahn, in der rechten wieder ein Ei; eine in Berlin (Winter, Fig. 1) nur den Hahn in der linken Hand; die übrigen Spielarten sind für uns ohne Interesse.

Die Beziehung auf den Totenkult ist ohne weiteres klar; genau dieselben Attribute begegnen auf den spartanischen Heroenreliefs: Becher, Ei, Hahn. Es fragt sich aber, ob unsere Terrakotten heroisierte Tote oder Unterweltsgottheiten darstellen. Die letzte Ansicht hat Furtwängler ausgesprochen³ (Hermann nennt a. a. O. das Dresdener Exemplar einen bärtigen Dionysos). Dafür spricht die Art der Kopfbedeckung, die Stephane mit den herunterhängenden Binden, welche einer Gottheit ziemen, während die in den Totenmahlen dargestellten den Kopf unbedeckt haben. Wenn auch die Terrakotten Unterweltsgottheiten darstellen, sind die Typen aus den Darstellungen heroisierter Toten entlehnt, wodurch die Gottheiten des Totenreichs die Attribute bekommen haben, mit welchen die heroisierten Toten dargestellt zu werden pflegen und welche dem Totenkult entstammen. Eine Parallele hierzu bieten die Tarentiner Terrakotten. Unter diesen findet sich sehr oft, mehr oder weniger fragmentiert, eine Gruppe, welche einen gelagerten Mann darstellt, der einen oft sehr reich ausgestatteten Hauptschmuck trägt, von welchem breite Binden auf die Schulter

¹ *Arch. Anz.* 1894, S. 30, Nr. 19.

² Ebenso auf dem *Arch. Anz.* 1891, S. 120, Abb. 5, abgebildeten Stück, welches Winter für eine Fälschung erklärt.

³ *Arch. Jahrb.* III (88), 253, Nr. 4; *Sammlung Sabouloff* I, Einl. S. 14.

herabhängen. In der Hand hält er einen Kantharos oder eine Schale. Am Fußende sitzt eine weibliche Figur, die einen Knaben im Schoße hat; mitunter fehlt dies Kind. Wolters hat die Gruppe nach den bekannten Analogien als ein Totenmahl gedeutet.¹ Nun sind aber diese Terrakotten neben anderen in einem großen Depositum gefunden, welches auf 30 000 Stück geschätzt wird. Sowohl diese Fundumstände, wie das Verhältnis, daß neben dem Mann und der Frau immer nur ein Kind, und zwar ein männliches, vorkommt, während bei den Totenmahlen oft mehrere Personen dargestellt werden, zeigen bestimmt, daß die Darstellung sich auf einen Götterkult bezieht und daß das Depositum aus einem naheliegenden Tempel stammt.² Ob die von Evans gegebenen Benennungen als chthonischer Dionysos, Kore-Persephone und Iakchos, richtig sind, mag dahingestellt sein; jedenfalls sind es sicher Götter der Unterwelt, aber ebenso sicher lehrt der Augenschein, daß der Typus der Darstellung aus dem Totenmahl herübergenommen ist. Die Möglichkeit, den Gott der böotisch-lokrischen Terrakotten näher zu bestimmen, bietet der Efeu-krantz des Dresdener Exemplares: es ist der chthonische Dionysos. Mit der Dionysosverehrung haben sich die Unterweltsgedanken früh vermischt. Ich brauche mich nicht auf die Aufstellungen Rohdes zu berufen; in historischer Zeit bestanden vielerlei Verbindungen zwischen dem Kult des Dionysos und dem der Unterweltsgottheiten, wie sie auch entstanden sind³; welche Hoffnungen die in die Dionysosmysterien Eingeweihten schon früh auf ihren Gott setzten, zeigt die archaische Inschrift einer Tuffplatte aus Cumä, welche als Deckel eines Grabes gedient hat: οὐ θέμις ἐντοῦθα κείσθαι (εἰ) μὴ τὸν βεβαχλευμένον.⁴

¹ *Arch. Ztg.* XL (1882), 285 ff.

² S. die Ausführungen von Evans, *Journ. of Hell. Studies* VII (1886), S. 8 ff.

³ Vgl. meine *Griech. Feste* S. 287.

⁴ *Notiz. degli scavi* 1906, S. 378 (N, Σ, Ψ = ζ).

Und später wenigstens finden wir das Ei in seiner kosmogonischen Bedeutung in den Mysterien des Dionysos.¹ Es ist darin aus dem orphischen Kreis aufgenommen; wann, ist unsicher; es würde aber keinen wundernehmen, wenn es so früh geschehen ist, daß es die Darstellung unserer Terrakotten hat beeinflussen können.

Das reichlichste Material für den altattischen Totenkult bieten die weißen Lekythen; ich habe sie eingehender a. a. O. besprochen. Bei dem kleinen Maßstabe und der oft flüchtigen Malweise ist der kleine Gegenstand nicht immer sicher zu er-

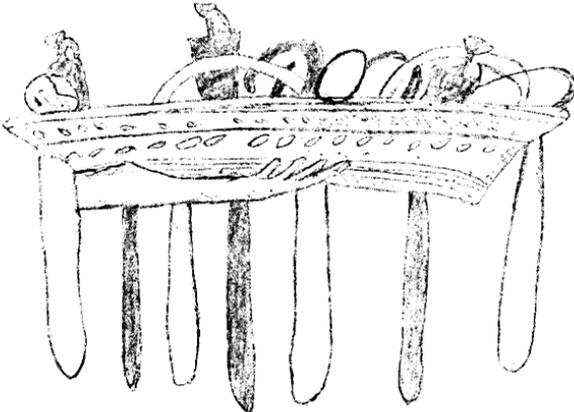


Abb. 2.

kennen. Absolut deutlich erscheinen zwei Eier unter den Opfergaben — Lekythen und langen herunterhängenden Brotfladen² —, welche eine Frau in dem Korbe trägt auf einer Athener

Lekythos (Abb. 2).³ Auf der Lekythos ebenda 1912 (Collignon u. Couve 1648) ist vielleicht der eine von den Gegenständen, welche die Frau in der Hand trägt, ein Ei. Auf

¹ Plutarch, qu. symp. p. 636 E: ὄθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ συγκαθιστάται (sc. τὸ ᾠόν). Vgl. Macrob. Saturn. VII, 16.

² Ich habe sie a. a. O. (wie auch später Collignon u. Couve in dem *Katalog*) irrtümlicherweise für Tänien erklärt; aber nach der Darlegung von Benndorf in dem Aufsätze *Altgriechisches Brot* (in *Eranos Vindobonensis*) kann es nicht zweifelhaft sein, daß es vielmehr längliche, weiche Brotfladen sind.

³ Nr. 1953; Collignon u. Couve Nr. 1631; die nach einer Pause gefertigte Abbildung ist aus meiner o. a. Schrift wiederholt.

der hier als Abb. 3 aus meiner o. a. Schrift wiederholten Lekythos in Athen Nr. 2030 trägt die Frau auf dem Kopfe einen Korb mit Opfertagen, in der linken Hand einen Granatapfel und in der rechten ein Ei mit der dabei üblichen Fingerhaltung. Interessant ist die Athener Lekythos bei Benndorf, *Griech. u. Siz. Vasenb.* Tf. XXIV, 2. Vor einem Grabtumulus steht eine in ihren Mantel dicht eingehüllte Frau; sie führt mit der einen sichtbaren Hand einen kleinen ovalen Gegenstand gegen den Mund; nach Form und Haltung der Finger ist es ein Ei. Eine ähnliche Darstellung hat die Berliner Lekythos Nr. 2246. Auf einer Grabstele ist ein Jüngling gemalt, der mit der rechten Hand einen kleinen Gegenstand gegen den Mund führt; es ist wieder ein Ei, obgleich bei der flüchtigen Malweise etwas eckig geraten. Diese beiden Bilder können nur so gedeutet werden, daß sie den Toten selbst darstellen, wie er von den



Abb. 3.

ihm dargebrachten Gaben genießt. Für die Bedeutung des Eies als Opfertage an die Toten ist diese Darstellung sehr bezeichnend.

Eine Bestätigung dieser Auffassung ergibt eine a. a. O. S. 8 ff. ausführlich erörterte Denkmälergruppe. Ein Relief im Louvre, welches Furtwängler sogar auf ein Motiv des Nikias zurückführt¹, stellt dar links einen Krieger, in der Mitte einen Baumstamm, welcher ein Athenaidol trägt und an welchem ein Schild angelehnt ist; eine Schlange ringelt sich um den Stamm empor; rechts steht Nike, welche in der linken Hand ein Aplustron hält, mit der rechten der Schlange einen abgeriebenen Gegenstand reicht. Nach einem Marmordiskus in Neapel, welcher dieselbe Darstellung auf zwei Seiten auseinandergerissen wiedergibt, ist es ein Ei.² Auf zwei anderen hierher gehörigen Reliefs ist die Darstellung etwas variiert, so daß Nike der Schlange eine Spende eingießt. Das eine von diesen ist ein Denkmal für gefallene Söldner, deren Namen unter dem Bilde im Dativ eingeschrieben sind (C I G 1936), aber auch ohne diese Bestätigung ist die Beziehung auf den Totenkult klar: Nike bringt dem in einer Seeschlacht gefallenen Krieger ein Ei als Totenopfer dar; die Schlange ist das Seelentier; aber um den Sinn recht greifbar zu machen, wird der Krieger auch selbst daneben gestellt.

In den Bankettszenen der etruskischen Grabgemälde kehrt das Ei wieder. In der *tomba degli scudi* in Corneto reicht es der lorbeerbekränzte Mann seiner schönen Gefährtin; Eier sind zu erkennen auf dem Tische in einem anderen Gemälde aus demselben Grabe. In dem Gelage aus der *tomba delle bighe* halten zwei Männer Eier, ein dritter führt eins gegen den Mund; Eier kehren wieder in Gemälden aus der *tomba della pulcella* und der *tomba del triclinio*. Es scheint aber zweifelhaft, ob die Eier in diesen Bankettszenen eine Beziehung zum Totenkult haben; man darf des horazischen *ab ovo usque*

¹ Furtwängler, *Meisterwerke* S. 202, A. 3.

² Der Diskus *Museo Borbonico* X, Tf. XV; die drei Reliefs am leichtesten zugänglich, aber nicht richtig gezeichnet bei Gerhard, *Gesammelte Abh.* Tf. XXIII.

ad mala nicht vergessen, nach dem Eier ein regelmäßiger Teil eines Mahles waren. In der Hauptdarstellung, welche der *tomba del letto funebre* ihren Namen gegeben hat, sehen wir jedoch einen Teilnehmer an dem Totenschmause ein Ei halten. Viel beweiskräftiger, obgleich nicht direkt zum Totenkult gehörend, ist, daß Eier oft den Hausschlangen als Opfer dargebracht wurden. In den Hauskapellen Pompejis sieht man oft eine oder zwei große Schlangen gemalt, welche sich einem Altar nähern; unter den darauf liegenden Opfergaben erkennt man fast immer ein oder zwei Eier.¹

Zum Schlusse mag auch das Wandbild aus einem Columbarium bei der Villa Pamfilia in Rom erwähnt werden, von welchem aus Bachofen seine Spekulationen spinnt. Es stellt dar in offener Landschaft mit ein paar Gebäuden fünf Jünglinge im Gespräch. Ihre Gebärden zeigen, daß der Gegenstand ihrer Unterhaltung die drei auf dem Tische in ihrer Mitte liegenden Eier sind, welche der Länge nach in zwei verschieden gefärbte Hälften geteilt sind.² Bachofen zieht richtig heran das mit orphisch-pythagoreischen Lehren gesättigte Gespräch bei Plutarch, qu. symp. II, 3, über die alte Streitfrage, ob die Henne oder das Ei älter sei. Aber er geht der naheliegenden Deutung aus dem Wege, daß, da die Welt aus einem Ei entstanden ist, die verschiedene Färbung der Hälften auf die beiden Teile der Welt zielt; die untere, dunkle auf die Erde, die obere, lichte auf den Himmel. Die orphische Kosmogonie lehrte ja, daß aus der unteren Schale des Eies die Erde, aus der oberen der Himmel entstanden ist.³

¹ Die Folgerung nach O. Jahn, *Arch. Beitr.* S. 223.

² A. a. O. Tf. III und Jahn in den *Abh. der bayr. Ak. der Wiss.* Bd. VIII, S. 229 ff., Tf. VI, 16; Jahn denkt an eine *ᾠοσκοπία*.

³ Der Apologet Athenagoras *πρὸς τὸν Χριστ.* p. 20 Schwartz überliefert eine dem orphischen Kreise gehörige Kosmogonie: aus dem Urwasser entstand ein Drache, welcher ein Ei erzeugte, das in zwei Hälften zerriß; aus der oberen wurde der Himmel, aus der unteren die Erde. Ähnliches kehrt im finnischen Epos Kalevala und in Japan wieder.

Wir finden also Eier in griechischen und italischen Gräbern; die Mitgabe schien so wichtig, daß man den Toten tönerner Nachbildungen mitgab; auf bildlichen Darstellungen werden Eier dem heroisierten Toten oder seinem Seelentiere, der Schlange, dargebracht; der Tote wird dargestellt, wie er ein Ei zum Munde führt, und schließlich wird das Ei den Göttern der Unterwelt als Attribut gegeben. Das Ei muß also eine tiefere Bedeutung gehabt haben als die einer gewöhnlichen Totenspeise; denn als Nahrung werden den Toten allerlei andere Speisen mitgegeben. Es muß daher noch die Vorstellung aufgezeigt werden, in welcher der Gebrauch begründet ist.

Zwei Erklärungsversuche sind erwähnenswert — von den mystischen Deutungen Bachofens sehe ich ab. Poulsen meint, daß die Eier aphrodisische Bedeutung haben und stellt sie hierin in eine Reihe mit den Granatäpfeln und den Genitalien aus Ton, welche in geometrischen Gräbern gefunden sind.¹ In der Tat finden wir wirklich auch bei den Alten den Glauben, daß Eier auf den Geschlechtstrieb erregend wirken.² Tiefer greift die Erklärung Dieterichs, daß die Mitgabe von Granatäpfeln, Eiern und Saatkörnern auf eine Neuzeugung ziele.³

Um zu einem richtigen Ergebnis zu gelangen, müssen wir vor allem die Vorstellungen vergleichen, welche sich sonst an das Ei knüpfen. Hier ist nun nichts Bedeutendes und Altes, außer dem berühmten Weltei.⁴ Die Vorstellung, daß die Welt aus einem Ei entstanden sei, ist ein über die ganze Erde verbreitetes Stück primitiver Naturphilosophie. Es ist ein früher Versuch, die Frage zu beantworten, wie das Leben gekommen

¹ Fr. Poulsen, *Dipylongravene og Dipylonvaserne*, Diss., Kopenhagen 1904, S. 63.

² S. Alexis Fr. 299 K und Herakleidas von Tarent bei Athenäus II, p. 63 E u. 64 A.

³ Dieterich, *Mutter Erde* S. 103.

⁴ Die Verwendung des Eies in der Medizin bietet nichts wirklich Altes und Volkstümliches; die abergläubischen Gebräuche, worin das Ei vorkommt, sind gering und ohne Interesse, so auch die Mantik (*ᾠσσοπλία* s. Lobeck, *Aglaophamus* S. 410).



Terrakotta in Kopenhagen

ist und wie die organische Natur aus der unorganischen, der Kosmos aus dem Chaos entstanden ist. Dem primitiven Denken erschien das Ei als das gesuchte Zwischenglied. Es sieht aus wie etwas Totes, Unorganisches; daraus entsteht aber ein lebendes Wesen. Wie der Gedanke in den verschiedenen Kosmogonien ausgeführt wurde¹, gehört nicht hierher. Es erhellt aber, daß man sich vorstellte, daß das Ei mit einer geheimnisvollen Lebenskraft getränkt war. Auf demselben Gedanken beruht es, daß Pythagoreer und Orphiker sich der Eier enthalten mußten: sie durften die Lebenskraft nicht zerstören.

Dieselbe Grundvorstellung kehrt in den modernen volkstümlichen Gebräuchen wieder, in welchen das Ei vorkommt. Was eine besondere Lebenskraft besitzt, muß auch auf die Lebenskraft anderer und auf das Wachstum fördernd einwirken können. Daher erscheint das Ei in einer Menge von agrarischen Gebräuchen. Eier werden in den Acker gesteckt, auf dem Felde gegessen, in die letzte Garbe gebunden, an den Maibaum und die Erntemaie gehängt; dieselbe Bedeutung kommt dem Ei an der Richtmaie und in dem Brautkuchen zu, und das Osterei, das an dem Feste des wiedererstehenden Lebens gegessen wird, ist durch ganz Europa vom hohen Norden bis nach Griechenland und Kleinasien verbreitet.²

Was aber den Toten not tut, ist gerade die Lebenskraft. Sie drängen sich um Odysseus, um aus dem warmen Blute

¹ S. Lukas, *Das Ei als kosmogonische Vorstellung*, *Ztschr. f. Volkskunde* IV (1894), 227 ff.

² Die Belege sind leicht zu finden in Mannhardts *Baumkultus*; vgl. auch die vielen von L. Hagberg a. a. O. 129 ff. gesammelten Beispiele. Einen nicht bekannten, sehr bezeichnenden Gebrauch habe ich aus Ballingslöf (im nördlichen Schonen) aufgezeichnet. Als der Flachs gesät wurde, sollte ein Ei im Saatkorb liegen; den Sinn verdolmetschte die Hausfrau, die neben dem Sämann ging und die Worte „dick und lang“ wiederholte. Dort kam auch der Gebrauch vor, daß der Sämann nach der Heimkehr von der Arbeit ein Ei essen mußte.

des Opfertieres zu trinken, welches ihnen für einen Augenblick die darin innewohnende Lebenskraft einflößt. Daher die *αίμακουργίαι*, die sicher jeder, der es aufbringen konnte, den Toten darbrachte, ehe den Begräbnisgebräuchen die große Beschränkung auferlegt wurde.¹ Dem Ei wohnt aber jene Lebenskraft in besonderem hohen Maße inne; es sichert also dem Toten dasselbe wie das Blut.² Das Ei in der Hand des chthonischen Dionysos in den oben besprochenen Terrakotten hat also einen tiefen Sinn. Die lebenerzeugende Kraft des Eies macht es zu einem bedeutsamen Attribut für denjenigen Unterweltsgott, an welchen seine Getreuen am lebhaftesten die Unterwelthoffnungen anknüpften. Zuletzt eine Beobachtung dafür, wie die Entwicklung, von derselben Grundvorstellung ausgehend, zu ganz verschiedenem Ergebnis führen kann. In den germanischen Ländern begegnet das Ei in agrarischen und Hochzeitsgebräuchen; in Griechenland ist es dem Totenkult eigentümlich geworden: daher waren Eier neben den chthonischen *μελλήματα* bei den Hochzeitsmahlen in Naukratis verboten.³

¹ Wie das Verständnis des Gebrauches auch schwankend wird, zeigt Euripides Alk. 846 ff., welcher es so umdeutet, daß der Todesgott kommt, um das Blut der *προσφάγματα* zu trinken.

² Dem Samenkorn wohnt dieselbe Lebenskraft inne, wenn auch weniger evident; Samenkörner verschiedener Arten wurden oft in die Gräber gelegt oder auf dem Grabe gesät (s. z. B. Dieterich a. a. O.). Auch hier halte ich dieselbe Deutung für die richtige, wie sie Hammerstedt gegeben hat in den: *Studier tillägnade Oscar Montelius* 1903, S. 25 ff., *Om fröns användande inom folksed och döds Kult.*

³ Athen. IV S. 150 A. Die von L. Hagberg a. a. O. S. 144 erwähnten Beispiele, wo das Ei in den heutigen Totengebräuchen vorkommt, scheinen alle von dem Osterei auszugehen.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 2 bis 3 Jahrgängen schließen. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

5 Die afrikanischen Religionen 1904—1906

Von Carl Meinhof in Großlichterfelde

Die Tatsache, daß es außerordentlich schwer ist, den Anfang für eine Reihe von Beobachtungen zu finden, und daß später, wenn einmal dieser Anfang gemacht ist, der Stoff in großer Fülle hereinströmt, hat sich auch bei der Feststellung afrikanischer Religionsformen wieder bestätigt. Der Forscher, der an die Tempelbauten und philosophischen Systeme asiatischer Religionen gewöhnt ist, übersieht in Afrika die handgreiflichsten Erscheinungen auf religiösem Gebiet, weil seine Aufmerksamkeit auf ganz andere Dinge gerichtet ist als dahin, wo die Beobachtung einzusetzen hat. So kam es, daß noch der letzte Bericht über die Dürftigkeit unserer Kenntnis von afrikanischen Religionen klagen konnte (Archiv 1904, S. 487 ff.). Heute ist das bereits anders. Von verschiedenen Seiten haben sich Mit-

arbeiter gefunden, und die Fülle des Stoffes wächst dem Forscher unter den Händen. Das hat also seinen Grund abgesehen von den Fortschritten der afrikanischen Ethnographie im allgemeinen in der besseren Einsicht in die Religion der Naturvölker, die wir den letzten Jahren verdanken.

Allgemeines

Man sucht jetzt nicht mehr Tempel und Götterbilder, Religionssysteme und in die Augen fallende Kulte, sondern man sucht vor allem psychologisches Verständnis für das Denken des Afrikaners. Die psychologischen Probleme fangen an weitere Kreise zu interessieren, und so kommt es, daß die Religionsforschung im allgemeinen gerade den Religionen primitiver Völker ihr Interesse zuwendet. So beginnt Pfeleiderer seine feinsinnige psychologische Studie „Religion und Religionen“, München 1906, mit einer Darstellung der Naturreligionen, und Wilhelm Wundt hat in seiner Völkerpsychologie mit besonderer Sorgfalt die Religionen der Naturvölker behandelt und reichlich auf afrikanische Religionsformen Bezug genommen.¹ Soviel ich sehe, stehen sich abgesehen von den früher schon vertretenen Anschauungen bei deutschen Forschern neuerdings besonders zwei Ansichten gegenüber. K. Th. Preusz, dessen Arbeiten auf amerikanischem Gebiet auch für die Religionen Afrikas Bedeutung gewonnen haben, vertritt die Ansicht, daß jedes Ding dem primitiven Menschen als zauberisch erscheinen kann, und daß die zauberischen Assoziationen sich einstellen, ohne daß dafür eine Vermittelung durch Seelenvorstellungen anzunehmen ist.² Wilhelm Wundt³ gibt zu, daß sich Zauber

¹ Vgl. auch P. D. Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Tübingen 1905.

² Vgl. u. a. den Aufsatz: *Religion der Naturvölker*, Bd. IX, S. 95 ff. d. *Archivs*. Ferner *Der Ursprung von Religion und Kunst*. *Globus* Bd. 38 S. 20—24. Vgl. *Archiv* 1906 S. 95 ff.

³ Wilhelm Wundt *Völkerpsychologie*. Zweiter Band. *Mythus und Religion*. Leipzig 1905. 1906.

nachweisen lassen, die für die Ansicht von Preusz sprechen, z. B. bei dem Analogiezauber, für den er ein Beispiel aus Togo beibringt, führt aber sonst die große Fülle von Erscheinungen auf Seelenvorstellungen zurück, bei denen man freilich nicht an philosophische Abstraktionen zu denken hat, sondern zunächst an „Körperseelen“ und andere aus der sinnlichen Anschauung genommene Vorstellungen. Jedenfalls sind hier Gesichtspunkte gewonnen, die uns das Verständnis und die Durcharbeitung des Materials ermöglichen, ja die oft genug erst zur Auffindung des Materials führen.¹ Wenn ohne solche psychologische Grundlage gearbeitet wird, ist man zu leicht in Gefahr, europäische Systematik in afrikanisches Denken hineinzutragen.

Dieser Gefahr ist Dennett wohl nicht ganz entgangen, der in seinem bemerkenswerten Buche „at the Back of the black man's mind“, London 1906, höchst interessante Mitteilungen über religiöse Gebräuche am Kongo und Niger gemacht hat. Es steckt eine Menge wertvollen Stoffes in seinem Buch. Ganz neu und merkwürdig sind z. B. die Schriftzeichen ähnlichen Darstellungen, mit denen die Eingeborenen Sprichwörter wiedergeben und so z. B. ihre Unschuld beim Gottesgericht und den ganzen Hergang der Sache darstellen. Auch seine Mitteilungen über die eigentümlichen eisernen Zauberruten aus Benin sind höchst wichtig. Ein Beleg dafür, daß Wundt recht hat, wenn er annimmt, daß Seelenvorstellungen sich an die Genitalien knüpfen, ist die von Dennett angeführte Tatsache, daß der Bavumbahauptling sich den getrockneten Penis seines Vaters als Amulett um den

¹ Vgl. hierzu die Verhandlung zwischen Breysig und Ehrenreich über die „Heilbringer“, die den Amerikanisten zunächst interessiert, aber doch auch für Afrika Bedeutung hat:

Breysig *Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer*. Berlin. Bondi. 1905.

Ders. *Entstehung des Gottesgedankens und insonderheit bei den amerikanischen Urvölkern*. *Zeitschr. für Ethnologie*. 1905. S. 216 ff.

G. Ehrenreich *Götter und Heilbringer*. *Zeitschr. für Ethnologie*. 1906. S. 536 ff.

Hals hängt¹ (S. 162f. Note). Aber die Konsequenzen, die Dennett zieht, scheinen mir der gesunden Kritik zu entbehren. Und wenn Gennep² aus dem Schema des Negerdenkens, das Dennett gefunden zu haben glaubt, nun gar das Prinzip der Präfixe in den Bantusprachen ableiten will, so werden wir ihm nicht folgen können. Vgl. noch Dennetts Aufsätze im *Journal der Afr. Soc.* 1903/04, S. 142—162, sowie 1905/06, S. 48 ff. „The Bavili Alphabet restored“.

Mir erscheint es außerdem mißlich, daß Dennett ohne weiteres die Religion vom Kongo und vom Niger zusammengestellt hat. So unzweifelhaft die westafrikanischen Kulturen über die Grenzen der Sprachscheide zwischen Bantu und Sudanern hinaus eng zusammenhängen, so ist doch eine solche Zusammenziehung entlegener Gebiete wie Niger und Kongo nicht ratsam. Ich glaube deshalb, daß Dennetts Buch trotz seiner interessanten Details eine größere Bedeutung für die Beurteilung afrikanischer Religionen im allgemeinen nicht gewinnen wird. Dem steht auch der Mangel an linguistischer Schulung entgegen, der bei den vom Verfasser gegebenen Etymologien störend hervortritt.

Eine wichtige Förderung der weiteren Forschung ist die vom Museum für Völkerkunde zu Berlin 1904 in dritter Auflage herausgegebene Anleitung für ethnographische Beobachtungen und Sammlungen in Afrika und Ozeanien, in der S. 98—113 für die Erforschung von Religion, Kultus, Mytho-

¹ Missionar Brincker erzählt im *Journal der Afr. Soc.* 1903/04, S. 305f., daß die Herero nach der Schlacht Hände und Genitalien der Hottentotten abgeschnitten, gekocht und ihren jungen Kriegerern mit Rindfleisch vermischt zu essen gegeben hätten. Davon sollten sie unverwundbar werden. (Die Mädchen bekamen die abgeschnittenen praeputia der Knaben zu essen, ohne daß sie es wußten. S. das unten S. 557 zitierte Buch von F. Meyer, S. 478f. Note.) Auch bei den Ovakuanjama und Ovambo soll ähnlicher Kannibalismus zu gleichem Zweck vorkommen.

² A. van Gennep *Un système nègre de classification. La revue des idées.* Paris. Nr. 37.

logie, Totemismus sehr wertvolle Winke gegeben sind. Hierzu kommt die in mancher Hinsicht verwandte Abhandlung über Ethnographie und Urgeschichte von F. von Luschan in G. von Neumayer, Anleitung zu wissenschaftlichen Beobachtungen auf Reisen. Abt. T und U. Der Nutzen dieser vortrefflichen Anleitung ist schon an neueren Veröffentlichungen erkennbar.

Die Arbeit von Dr. J. Weißenborn, Tierkult in Afrika, Internationales Archiv für Ethnographie Bd. 17 S. 91 ff., Leiden 1904, auch Deutsche geogr. Blätter Bd. 28, Heft 2 stellt eine Fülle wertvollen Materials zusammen. Allerdings fehlt es, wie mir scheint, noch an der rechten Durchdringung. Der Wundtsche Gedanke, daß vor allem „Seelentiere“ Gegenstand der Verehrung sind, findet hier wieder eine weitgehende Bestätigung. Wenn gerade die am Grabe des Kafferhüptlings erscheinende Schlange verehrt wird, so ist doch wohl evident, daß die Vorstellung von einer durch die Schlange erscheinenden Hüptlingsseele zugrunde liegt. So begreift es sich doch, daß gerade Schlangen und Vögel so oft religiöse Bedeutung haben und manche auffallende Tiere nicht.

Die Verehrung der Katzen in Usambara und Togo, wo sie mir besonders entgegengetreten ist, beruht doch auch darauf, daß die schleichende Katze als Seelentier gilt — so bis in moderne Zeit in Deutschland, vgl. auch die dämonischen Eigenschaften der Katzen beim deutschen Hexenglauben.

Auch den Unterschied des genießenden und entsagenden Totemismus hätte der Verfasser wohl noch klarer herausstellen können.

Wenn die Konde und andere ostafrikanische Stämme nur Rindfleisch essen, wenn andere Stämme sich mit Butter religiös reinigen, wenn die Herero auch Rindermist zu gleichem Zweck anwenden, so ist es in hohem Maße wahrscheinlich, daß das Rind nicht einfach Nahrungsmittel ist, sondern daß eine religiöse, ahnenkultische Beziehung zwischen Rind und Mensch besteht.¹

¹ Vgl. unten Gennepep *Tabou et totemisme à Madagascar*.

Deshalb legt man dem gestorbenen Herero Rinderhörner aufs Grab, während die oruzo der Kudduleute Kudduhörner aufs Grab bekommen, da das Kuddu ihr Totem ist.¹ Daß eine solche Beziehung zwischen Mensch und Rind besteht, geht auch daraus hervor, daß man z. B. bei den Masai nicht Milch und Fleisch an einem Tage genießt, sonst würde den Kühen die Milch vergehen. Vgl. Merker, *Die Masai*, S. 33.

Beim entsagenden Totemismus möchte ich noch auf den Buschbock, Kulungu, verweisen, der in Usambara nicht gegessen wird. Die Leute sagen, er weine, wenn er gejagt wird. Sie denken wohl auch hier an eine Seele im Tierleib.² Das Nichtessen des Fisches beruht auf der Identifizierung des Fisches mit der Schlange. Die Entlehnung des Tierkult aus Ägypten ist sehr unwahrscheinlich, dagegen die Herkunft des Kultus der Rinder aus Nordafrika von den Hamiten sehr wahrscheinlich. Dafür spricht die Stellung des Hirtenadels der Wa-Tussi in Ostafrika. Ich glaube nicht, daß der Mensch im Tier die Weltenseele geahnt hat, sondern die Seelen, die er im Tier zu finden glaubt, sind Menschenseelen, Ahnen. Darin stimme ich Wundt durchaus zu und weiß nicht, wie der Verfasser seine abweichende Meinung mit Wundts Anschauungen in Einklang bringen will. Der Verfasser wird sicher in der inzwischen erschienenen Literatur neue Gesichtspunkte und neues Material für seine sehr interessante Arbeit finden, die übrigens auch im *Journ. der Afr. Soc.* ziemlich vollständig mitgeteilt ist.

Wenden wir uns nun den einzelnen Sprachgebieten zu, die es dem Religionsforscher ermöglichen, den großen Stoff zu gruppieren.

¹ Brincker *Wörterbuch des Otji-Herero*. Leipzig 1886 S. 196.

² So erzählt schon Dapper, *Beschreibung von Afrika*, Amsterdam 1670, daß die Leute am Kongo einen „Rehhirsch“, genannt golungo, nicht essen und als Grund ihr quisilla angeben. Vgl. ku-zila „nicht essen aus religiösen Gründen“ im Shambala und ähnlich in vielen anderen Bantusprachen.

Aus dem **Bantugebiet** hat uns Dr. F. Fülleborn mit einer umfassenden Arbeit über die Eingeborenen der Nyassaländer beschenkt: „Das deutsche Nyassa- und Ruvumagebiet. Land und Leute.“ Berlin, D. Reimer, 1906.

Eine Reihe älterer Mitteilungen über religiöse Vorstellungen bei den beschriebenen Völkern ist benutzt und auf Grund weiterer Information an Ort und Stelle berichtigt und ergänzt. Die vom Verfasser befolgte Methode, nach Möglichkeit die von Missionaren gemachten Beobachtungen zu verwerten, verdient um so mehr Anerkennung, als gerade Mitteilungen über Religion von Reisenden schwer zu ermitteln sind. Das vortreffliche Buch mit seinen wundervollen Illustrationen bringt u. a. S. 316 ff. einen sehr eingehenden Bericht über die Gottesvorstellungen, den Dämonen- und Seelenglauben der Konde. Die heiligen Bäume und Höhlen, die Gebete, die bei öffentlichen Kalamitäten auch in besonderen Gebetsversammlungen abgehalten werden, und die Opfer scheinen mir hier besonders erwähnenswert zu sein. Auch über die Religion der Ssangu und Hehe berichtet das Werk S. 216 ff. etwas ausführlicher und bringt kleinere Mitteilungen über eine ganze Reihe von Stämmen, die zwischen der Küste und dem Nyassa wohnen.

Das Nachbargebiet hat Alice Werner in einem schönen Band behandelt, *The natives of British Central Africa*, London 1906, und hat auch eine Anzahl guter Beobachtungen über die religiösen Vorstellungen der Afrikaner mitgeteilt.

Weniger befriedigte mich R. H. Nassau, *Fetichism in West-Africa*, London 1904. Der Verfasser gibt mancherlei sehr interessante Einzelberichte über Gabun, streift auch amerikanischen und sudanischen „Fetichismus“. Aber daneben bringt er eine Fülle allgemeiner Theorien, die er an die Sachen heranbringt und nicht aus den Beobachtungen ableitet. Er ist überzeugt von der Degenerationstheorie. Eine gründliche Erörterung des „Fetichismus“ versucht er nicht, sondern braucht das Wort in dem vieldeutigen Sinn der populären Ethnographie.

Störend ist auch die Neigung des Verfassers zur Verallgemeinerung. Die Illustrationen haben nur zum Teil Bedeutung für den Zweck des Buches. Vgl. auch R. N. Nassau, *The philosophy of Fetishism*, Journ. Afr. Soc. 1903/04, S. 257 bis 270, mit einer Anzahl interessanter Beispiele.

In der älteren und neueren sprachwissenschaftlichen Literatur steckt eine Fülle besten Materials für den Ethnographen, auch für unseren Zweck. Hier sei nur hervorgehoben das große Werk von P. J. M. M. van der Burgt, *Dictionnaire français-kirundi*, Bois-le-duc. 1903.

Es findet sich darin eine große Fülle wichtiger Beobachtungen, vgl. z. B. die Artikel *Dieu* S. 16 ff. und *mânes* S. 353 ff., über Ahnenkultus, *Légende* S. 332 ff., über die Frau, die am Grabe ihres Kindes wartet, ob es auch wieder herauskommt, und ihm, als es erscheint, mit dem Stock auf den Kopf schlägt. Vgl. den Abschnitt *Réligion* S. 491. Wenn man auch die vom Verfasser aufgestellten Theorien nicht immer annehmen wird, so sind die überaus fleißig gesammelten Aufzeichnungen doch sehr wertvoll.

Kleinere Aufsätze über einzelne Abschnitte afrikanischer Religionsformen ergänzen die größeren Werke.

So finde ich z. B. über Gottesverehrung und Ahnenkult folgendes Bemerkenswerte.

J. Raum, Missionar in Moshi, hat in seinem Aufsatz „Über angebliche Götzen am Kilimandjaro“, *Globus* Bd. 85, S. 101 ff., die Mitteilungen von P. Thomé, vgl. das Archiv 1904, S. 489, berichtet und ergänzt. Seine Darlegungen über die Beziehungen zwischen Ahnenkult und Gottesbegriff der Bantu haben meinen vollen Beifall. Die Ableitung des Mulungu von Unkulunkulu, der ich früher zustimmte, halte ich heute allerdings für unmöglich. Von dem Zusammenhang des Mulungu mit dem Ahnenkult bin ich freilich überzeugt. Im Kinga (Nyassaland) heißt *milungu* „die Ahnen“. Das Wort bedeutet wohl ursprünglich „Familienstamm“. Vgl. Archiv 1904, S. 488 ff.

Rev. Molinier (of the White Fathers Mission, Awemba, N. E. Rhodesia, Brit. Centr. Afr.), *Croyances superstitieuses chez les Babemba*, Journ. Afr. Soc. 1903/04 S. 74—82.

Der Verfasser bringt einige wichtige Notizen über den Ahnenkult. Die Geister der Verstorbenen heißen erst mipashi, später milungi. Dieser letztere Ausdruck ist identisch mit dem eben genannten mulungu. Für die Verwandlung der mipashi in milungi vgl. die Wandlung der Seele zum Dämon, Wundt, *Völkerpsychologie* I, 2 S. 109 ff. Den Geistern werden auch Opfer gebracht, Trankopfer und Erstlingsopfer. Die Kinder bekommen die Namen von Verstorbenen in der Absicht, daß diese Seelen dem Kind als Schutzgeist dienen sollen. Man richtet Gebete an die Geister. Die bösen Geister sind Ursache von Krankheiten. Der Verfasser berichtet über verschiedene Arten des Gottesurteils und der guten und schlechten Vorbedeutungen, von Menschen, die sich in Löwen verwandeln, und andere merkwürdige mythologische Vorstellungen. Vgl. hierzu Frank H. Melland, *Notes on the Ethnographic of the Awemba (and part of the Wa-Wisa)*, Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 337 ff.

„Tonga religions beliefs and customs“ ist eine Reihe von Artikeln in dem Journ. Afr. Soc. 1905/06 von Mac Alpine betitelt, die über die Tonga, südwestlich von Bandawe, westlich des Nyassa, berichten, S. 187 ff., S. 257 ff., S. 377 ff. Wichtig scheinen mir besonders die Mitteilungen über den Geisterglauben und den Verkehr der Lebenden mit den Geistern im Traum sowie die Nachrichten über den Gott Chiata.

Von dem ausgezeichneten Kenner des Südbasutolandes A. Mabile haben wir eine sehr lesenswerte Monographie, *The Basuto of Basutoland*, Journ. Afr. Soc. 1905/06, S. 233 ff., S. 351 ff., in der er auch ausführlich auf ihre religiösen Vorstellungen eingeht. Mir ist folgender Satz S. 356 von besonderem Wert: „What we call religious ideas might be more justly termed superstitious ideas, as the Basuto has no religion, if religion is what unites man to a superior being. It is remarkable that

the word modimo (God) comes from the same root as ledimo (cannibal). The religion of the Basuto is the religion of ancestral spirits, the manes of the Greeks and Romans, and these spirits have their abode in the regions below. They have a good and an evil influence, but more frequently the latter, on living people, and must be propitiated by gifts and offerings.“

Mir ist diese Ausführung eines sehr sachkundigen Mannes um so wertvoller, als bis jetzt von mancher Seite immer noch der Zusammenhang des Modimo mit dem Ahnenkult bestritten wird.

Ebenfalls von dem Ahnenkult der Basuto erzählt C. Hoffmann: Die Götter und Heilande der heidnischen Afrikaner, Beiblatt zur Allg. Miss. Zeitschr. 1905, S. 98 ff.

Über die Schöpfung und die ersten Menschen nach den Vorstellungen der Baluba finde ich eine Nachricht im Globus Bd. 87, S. 193.

Über Trauer- und Begräbnissitten der Wadschagga in ihrem Zusammenhang mit dem Ahnenkult berichtet B. Gutmann im Globus Bd. 89, S. 197 ff.

Von Geisterbäumen und heiligen Hainen bei Jhangiro südlich Bukoba erzählt P. C. Smoor in seinem Aufsatz „Religiöse und abergläubische Anschauungen der Neger an der Westküste des Viktoriasees“, Missionszeitschrift „Gott will es“ 1905.

Über Zauberer, Wahrsager und Ärzte.

Van Thiel (Msui, Nyansa), Le sorcier dans l'Afrique équatoriale, Anthropos 1906, stellt die Tätigkeit des Zauberers als Wahrsager, Priester und Arzt dar.

Al. Müller (Mariannahill, Südafrika) schildert anschaulich mit guten Illustrationen die Wahrsagerei bei den Kaffern, Anthropos 1906.

Vgl. P. Lamberty, Die Zauberer als Anstifter des Aufstandes in Deutsch-Ostafrika, Globus Bd. 89, S. 83 ff.

B. Struck, Afrikanische Ärzte, München, Medizin.Wochenschrift 1906, Nr. 35.

Derselbe, Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde, Bd. X, Heft 1 des Archivs.

Eine der wichtigsten Äußerungen afrikanischer Religionen sind die mancherlei Verbote, besonders die Speiseverbote. Sie werden bei den Fang in Gabun eki genannt. Hiervon gibt Martrou eine ausführliche Darstellung in Les Eki des Fangs, Anthropos 1906. Er berichtet über die verschiedenen Arten der Verbote, ihre Ursachen, die Folgen einer Übertretung und die Formen der Sühne.

Auf zwei Gebiete, von denen der Religionsforschung wertvolle Ergänzungen zugehen, will ich noch besonders hinweisen. Das eine ist die Arbeit der vergleichenden Rechtswissenschaft, die das religiöse Gebiet nicht selten berührt, vgl. z. B. den schönen Aufsatz von F. Meyer, Wirtschaft und Recht der Herero, Berlin, J. Springer, 1905.¹

Das andere ist die umfangreiche Missionsliteratur, in der noch viel ungehobene Schätze liegen — manches schlummert auch noch ungedruckt im Missionsarchiv, weil die Sachen für die Missionsblätter nicht geeignet waren. Von Monographien aus dem Bantugebiet nenne ich nur Irlé, Die Herero, Gütersloh 1906. Ich hebe besonders hervor „Die heiligen Bäume“, S. 77, „Die Opfer und Gebete zu den Ahnen“ S. 78 ff.

Das Gebiet der Sudansprachen. Die größte Fülle an Material ist uns aus dem Gebiet der Sudanneger zugekommen.

¹ Der Verfasser irrt, wenn er annimmt, daß omuro „das Feuer“ das Menschenpräfix vor sich hat. Es hat das andere omu-Präfix, das man das „Geisterpräfix“ nennen könnte, denn allerlei Lebendiges, aber nicht Persönliches wie Bäume, Flüsse, Berge, Rauch, Feuer, Krankheiten, Geister und Götter gehen nach dieser Klasse in den verschiedensten Bantusprachen. Die Ausführungen des Verfassers über die eanda, oruzo, den Totemismus, die Beschneidung, die Bestattung u. a. sind sehr wichtig.

Allem voran steht hier das Sammelwerk von J. Spieth, Missionar der norddeutschen Mission, *Die Ewestämme*. Berlin, Dietrich Reimer, 1906. Spieth gibt eine ausführliche Übersicht über Land und Volk der Eweleute in der Einleitung.¹ Er behandelt dann 14 einzelne Stämme des Ewevolkes, unter denen der Hostamm, bei dem Spieth über 20 Jahre lebte, natürlich den breitesten Raum einnimmt. Obwohl durch diese Art der Darstellung Wiederholungen nicht zu vermeiden waren, da sich bei den verschiedenen Stämmen ähnliche oder identische Gebräuche vorfanden, war sie für die sorgsame wissenschaftliche Forschung zweifellos das Richtige. Den Stamm Ho hat der Verfasser sogar noch in seine einzelnen Landschaften zerlegt. Innerhalb dieses Rahmens berichtet er nun über die Geschichte des Volkes, soweit sie sich ermitteln ließ, über Verfassung, Rechts- und Gerichtswesen, über das soziale Leben in Ehe und Familie, im häuslichen und geselligen Leben, in Krankenpflege, Tod und Begräbnis. Daran schließen sich ausführliche Darstellungen des Wirtschaftslebens und, was uns hier am nächsten angeht, des Geisteslebens. Der Verfasser berichtet uns über den Glauben der Eweer an Götter und scheidet scharf zwischen den Himmelsgöttern und den Erdengöttern. Die Gestalten der Himmelsgötter, ihre Verehrung, die Opfer und Gebete überraschen durch die Fülle des Vorhandenen. Die Erdengötter oder Dämonen, die zu den landläufigen Ansichten vom „Fetischismus“ der Eweer geführt haben, werden dann eingehend besprochen — die guten und die bösen, die heimischen und die eingewanderten. Bei dieser Gelegenheit wird die Praxis der Totenbeschwörung beschrieben, die von den Wahrsagern viel geübt wird.

Dann werden verschiedene Genien — persönliche Schutzgeister — geschildert. Hier ragen Vorstellungen von einer übersinnlichen Welt in einem Umfang in die Vorstellungen

¹ Die Einleitung ist auch im Sonderabdruck erschienen. Vgl. auch Spieth, *Die religiösen Vorstellungen der Eweer*, Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses. 1905. S. 495 ff.

von der diesseitigen Welt hinein, wie man es bei den Sudan-
negern nicht erwartet hätte. Selbstverständlich werden die
Verhältnisse des „Jenseits“ recht massiv und sinnlich gefaßt.
Das merkwürdigste ist ja der Glaube des Eweers an seinen
persönlichen Schutzgeist, dem er auch Opfer bringt. Vgl. hierzu
den interessanten Aufsatz von D. Westermann „Über die Be-
griffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tshivolk“.
Bd. 8 S. 104ff. des Arch. f. Relig. Wiss.

Spieth berichtet dann über eine Fülle der verschiedensten
Zaubereiformen für das Privatleben und das Rechtsleben, das
von der Praxis des Gottesgerichts beherrscht wird.

Schließlich erzählt er von den Gebeten, die man an den
Palmenwald richtet. Wie hier Baumgeister vorausgesetzt
werden, so glaubt man auch an Wassermenschen (Wasser-
geister), an Glück und Unglück, das durch Tiere kommt u. ä.

In die Psychologie und Metaphysik der Eweer werden wir
dann eingeführt durch das, was man über den Menschen, seine
Entstehung und den Zweck seines Lebens denkt, über Seele
und Geist, über die Affekte und das Gewissen.

Eine Anzahl Fabeln, Parabeln, Rätsel, Sprichwörter dienen
zur Illustration.

Der Verfasser hat zumeist die Originaltexte mit deutscher
Übersetzung gegeben, in manchen Fällen hat er mehrere Ge-
währsmänner über denselben Gegenstand befragt. Diese Ma-
terialien sind von unschätzbarem Wert und können zum Stu-
dium nicht dringend genug empfohlen werden. Wie ich be-
stimmt weiß, besitzt Spieth noch erheblich mehr Material, als
er herausgegeben hat, besonders über die Wahrsagekunst der
Eweleute. Es ist dringend zu wünschen, daß er bald in die
Lage kommt, auch das zu veröffentlichen. Vgl. auch Binnetsch
und Härter „Über religiöse Anschauungen der Eweer“. Zeitschr.
für Ethnologie 1906 S. 34ff., sowie Spieß „Blicke in das
Zauber- und Götterwesen der Anloer Westafrikas“. Mitteilungen
des Seminars für orientalische Sprachen. 1905 S. 94ff.

Aus der linguistischen Literatur sei hier als gute Quelle erwähnt D. Westermann, Ewe-deutsches Wörterbuch. Berlin, D. Reimer, 1905.

In der neu erscheinenden Zeitschrift „Anthropos“, die von dem als Linguisten bestens bekannten Professor P. Schmidt herausgegeben wird, sollen besonders auch die Studien der Missionare über die Religionen fremder Völker Aufnahme finden. Der Jahrgang 1906 enthält u. a. von P. Fr. Müller „Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen“. „Die Verehrung des höchsten Wesens in Atakpame“. Diese Darstellungen bringen eine Ergänzung der Spiethschen Arbeit, da sie sich nicht auf das Ewegebiet beschränken, sondern die Inlandstämme berücksichtigen. Der Verfasser hat seine gute Bekanntschaft mit dem Tem bereits bewiesen, vgl. Mitteil. des Sem. für orient. Sprachen. Bd. VIII, S. 251 ff.

Die Ähnlichkeit der Gottesvorstellungen von Atakpame mit denen der Eweer liegt übrigens auf der Hand. Bei beiden findet sich neben dem Dienst der Erdengötter (der Dämonen) der Kultus der Himmelsgötter.

Über die Geheimnisse von Benin vgl. auch Great Benin, its customs, art and horrors by H. Ling Roth. Halifax (England) 1903.

Hier ist ferner zu erwähnen: Major Arthur Glyn Leonard, The lower Niger and its tribes. London. 1906. 559 S.

Der Gedanke, in dem der Verfasser sich mit Mary Kingsley eins weiß, daß man den Afrikaner auch in seiner Religion aus seiner eigenen Art heraus verstehen muß, beherrscht sein Buch, und wir können ihm darin durchaus beipflichten. Eine oberflächliche Aburteilung über die Inferiorität afrikanischer Denkweise wird keinen ernststen Forscher befriedigen. Aber der Verfasser erschwert es dem Leser außerordentlich, diesem Gedanken wirklich zu folgen. Denn was er bringt, sind viel weniger gut beobachtete und sorgsam aufgezeichnete Tatsachen, als weitschweifige Reflexionen über die Dinge. Wenn man

diesen Reflexionen auch oft genug zustimmen kann, sie fördern uns nicht viel, weil wir ja nicht die Gedanken des Verfassers über die Dinge haben möchten, sondern möglichst genau das was die Eingeborenen selbst aussagen. Ich stimme dem Verfasser darin zu, daß er den Ursprung des westafrikanischen „Fetischismus“ im Ahnenkult findet, und daß er überzeugt ist, daß der Afrikaner in den von ihm verehrten Objekten selbst nichts Übermenschliches sieht, sondern in der Seele, bzw. dem Dämon, der dahintersteckt. Auch darin stimme ich dem Verfasser bei, daß der Tierkultus auf den Seelenkultus zurückgeht. Die Übergänge, die der Verfasser sucht, S. 313ff., für den Zusammenhang zwischen Ahnendienst und Tierdienst, scheinen mir aber verfehlt, und ich schließe mich auch hier den Wundtschen Gedanken an, die mir viel einfacher und der Denkweise des Afrikaners entsprechend zu sein scheinen. Sie erklären auch befriedigend, warum gerade Vögel, S. 328ff., Schlangen und andere Kriechtiere hier in Betracht kommen und der Elefant und andere auffallende Tiere nicht. Übrigens ist die Schilderung des stark ausgedehnten Schlangenkultus S. 327ff. sehr lehrreich.

Wenn der Verfasser die Max Müllerschen Gedanken über die Entstehung der Religion S. 79ff. ablehnt, so pflichte ich ihm darin bei, seine eigene Darstellung wird dem Wesen des afrikanischen Denkens viel mehr gerecht.

Mir will scheinen, als wenn der Verfasser von der Betrachtung der gewaltigen tropischen Natur etwas zuviel erwartet für den Afrikaner, aber wo Erde und Himmel, Meer und Bäume als beseelt gelten, hat man allerdings ein Recht von Naturmythus zu sprechen. Ja es tritt auch hier die Gestalt des höchsten Gottes in einer überraschenden Deutlichkeit hervor. S. 469ff.

Daß der Verfasser mythologische Vorstellungen für ursprünglicher hält als rationale, ist sicher richtig, allerdings nicht nur für den Afrikaner.

Dem Buch ist eine Karte und eine geographische Übersicht S. 17 beigegeben, so daß man wenigstens die Möglichkeit hat, zu finden, wo die betreffenden Beobachtungen gemacht sind. Es wäre allerdings viel wertvoller gewesen, wenn der Verfasser zunächst einmal alle von ihm angestellten Beobachtungen geographisch gesondert gegeben hätte und den Überblick, der seine Auffassung enthält, bis zuletzt gelassen oder vorangeschickt hätte. Man würde dann viel besser mit seinem Buche arbeiten können. Die sprachlichen Darlegungen in den Beilagen, mit denen der Verfasser seine Theorien stützen möchte, muß ich als verfehlt bezeichnen.

Kürzere Mitteilungen über Dämonenkultus (Juju) aus Südnigeria bringt A. A. Whitehour, an African fetich. Journ. Afr. Soc. 1904/05 S. 410 ff., aus Calabar J. C. Cotton, the people of old-Calabar. Ebenda S. 302 ff. Cotton gibt S. 306 auch eine Nachricht über die geheimen Gesellschaften (egbo). Vgl. die Mitteilungen über geheime Gesellschaften (Idem) aus Süd-Nigeria von Henry Cobham. Ebenda 1904/05 S. 41 f., dasselbe aus Sierra Leone von Capt. Braithwaite Wallis. Ebenda 1904/05 S. 183 ff.

Harry France, Customs of the Awuna Tribes, erzählt von einem merkwürdigen Tanz als Sühne für eine Verletzung, die einer Frau am Kopf von ihrem Gatten beigebracht war. Er fand diese Sitte an der Goldküste. Der Kopf ist dort bei den Verehrern des Donnergottes Hebicoco diesem Gott geweiht. Journ. Afr. Soc. 1905/06 S. 38 ff. Vgl. noch B. Struck, Taufzeremonie der Gã. Globus. 1906 S. 385.

Über die Religion der **Buschleute** in Südafrika sind wir sehr wenig unterrichtet. Siegfried Passarge streift in Heft 3 Bd. 18 der „Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten“ von Danckelmann bei Gelegenheit seines Berichts über die Buschleute auch ihre religiösen Vorstellungen. Vgl. dazu G. Fritsch in der Zeitschrift für Ethnologie 1906 S. 71 ff., sowie

den Aufsatz von H. Werner über die Heikum- und Kung-Buschleute ebenda S. 241, in dem religiöse Tänze der Buschleute erwähnt werden.

Aus dem Sprachgebiet der **Hottentotten** liegt nichts Neues vor. Die 1907 erschienene großartige Sammlung originaler Namatexte von Dr. L. Schultze (*Aus Namaland und Kalahari*. Jena. 752 S.) soll im nächsten Bericht besprochen werden.

Hamiten. Aus dem Gebiet der Hamiten ist die Veröffentlichung von Hollis über die Masai recht wertvoll: *The Masai, their language and folklore*, Oxford 1905. Der Verfasser gibt gute Masaitexte¹ zum Teil von verschiedenen Gewährsmännern über denselben Gegenstand, so daß man Material zur Vergleichung erhält. Seine Masaimythen stimmen gut mit dem überein, was D. Krapf seinerzeit ermittelt hat, weichen aber von den überraschenden Resultaten von M. Merker erheblich ab (vgl. 1904 S. 493 des Archivs). Nach Hollis finden wir bei den Masai nichts, was mit biblischen Berichten einfach übereinstimmt. Es wäre sehr nützlich, wenn unter den den Masai verwandten Stämmen der Latuka, Nandi, Bari noch gründlichere Untersuchungen über ihre Religion angestellt würden, vgl. H. Johnston, *The Uganda protectorate*, London 1904, sowie das Folgende. Diese Stämme, die sicher hamitischen Blutes sind, haben noch bis heute ihre Volksreligion bewahrt, während die meisten Hamiten längst Christentum oder Islam angenommen haben. Diese einzigartige Gelegenheit, an Leuten, die uns im weiteren

¹ Die Geschichte von dem Mann, aus dessen Knie ein paar Kinder kommen, S. 147, erinnert entfernt an den „Wundknie“, wie man früher Tsui-lgoab im Nama übersetzte. Krönlein hat diese Übersetzung angegriffen. S. *Sprachschatz der Khoi-khoi* S. 329, Schultze vertritt sie aufs neue a. a. O. S. 447, wie mir scheint mit Recht.

Sinne rassenverwandt sind, primitive Religionsformen zu studieren, sollte man nicht vorübergehen lassen.¹

Über die Religion der Bari findet sich sehr Interessantes in dem schon erwähnten Aufsatz von J. Weißenborn. Die hier geschilderten Schlangenkulte und Opfergebräuche scheinen mir sehr charakteristisch zu sein. Einen besonderen Abschnitt widmet dem Regenzauber bei den Bari F. Spire im Journ. Afr. Soc. 1905/06 S. 15 ff.

Hier lernen wir den Häuptling in seiner priesterlichen Funktion kennen, wie er zu dem Geist seines Vaters betet Nicht nur beim Regenmangel, sondern auch bei anderen Nöten sucht er Hilfe zu schaffen. Die von ihm gebrauchten Zaubergegenstände sind abgebildet. Vgl. hierzu auch „Juzbashi“, tribes on the upper Nile, the Bari, Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 226 ff.

Über den Glauben der Baran-Galla an ihren Gott Wak und die ihm dargebrachten Kinderopfer berichtet kurz Captain Ph. Maud in The Geographical Journal 1904, Exploration in the Southern Borderland of Abessynia, S. 567.

Einflüsse asiatischer Religionen auf Afrika

Ein dem afrikanischen Festland benachbartes Gebiet, in dem malaiische und afrikanische Religionsformen sich begegnen, hat A. van Gennep bearbeitet in seinem sehr gründlichen Buch Tabou et Totémisme à Madagascar, Paris 1904. Die große Fülle des Stoffes ist sachlich geordnet: 1. introduction. 2. notions de tabou, de contagion et de sainteté. 3. édiction et sanction du tabou malgache. 4. tabous de l'anormal, du nouveau, de l'étranger. 5. tabous du malade. 6. tabous du mort. 7. tabous du chef. 8. tabous de clan, de caste et de classe. 9. tabous sexuels. 10. tabous de l'enfant et de la famille. 11. tabous

¹ Vgl. D. A. Kind *Die Masai und ihre religiösen Traditionen* Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1905, S. 259 ff.

de propriété. 12. tabous du lieu. 13. tabous de temps et d'orientation. 14. tabous animaux et végétaux. 15. tabous des animaux. 16. tabous des plantes. 17. totémisme, réincarnation et zoolâtrie. Den von gewisser Seite behaupteten Einfluß jüdischer Religionsformen auf die Vorstellungen der Madagassen lehnt der Verfasser mit Recht ab, der arabische Einfluß ist ja nicht unbedingt zu leugnen, wenn auch zuzugeben ist, daß er nur oberflächlich sein kann. Aber wo sich, wie in Madagaskar, arabische Schrift findet, ist ja die islamitische Beziehung evident. Die Zurückhaltung aber, die der Verfasser auch dem malaiisch-polynesischen Einfluß gegenüber sich auflegt, geht doch zu weit. Wo die Verwandtschaft der Sprachen so klar ist wie zwischen Malaien und Madagassen, kann man doch sicher auf Verwandtschaft der Religion rechnen, die über zufällige Anklänge und Entstehung unter ähnlichen psychologischen Bedingungen hinausgeht. Mir würde es durchsichtiger erschienen sein, wenn der Verfasser alle die einzelnen Stämme gesondert behandelt hätte, so daß der Leser von den Tabuvorstellungen der verschiedenen langhaarigen und der negroiden Stämme ein klares Bild bekommt. Das ist bei der gegenwärtigen Anordnung des überreichen Stoffes kaum möglich, und man erhält den Eindruck, daß die Religionen der Bewohner von Madagaskar sehr gleichartig sind. Und doch liegen hier ja gewiß sehr verschiedene Komponenten vor.

Ich mache auf einzelne besonders interessante Punkte aufmerksam: den Analogiezauber S. 21, 22, den Wortzauber S. 22, die Theorie des fanany (des Leichenwurms) und seine Entwicklung zur Schlange S. 326; das Eisen ist Tabu S. 38.

Die nahen Beziehungen zwischen Rind und Mensch spielen bei den Hirtenvölkern Afrikas eine große Rolle, s. oben, der Anta-ymour auf Madagaskar begeht Kohabitation mit einer Kuh auf Verlangen seiner Frau, um sich zu reinigen, wenn er von einer Reise zurückkehrt (S. 249f.). Das ist ein besonders schlagender Beweis für die Enge der erwähnten Beziehung.

So sagt man auch beim Schlachten des Ochsen nach S. 141, daß er langes Leben gibt.

Die Erklärungen des gelehrten und überaus sorgsamem Verfassers gehen von der ganz richtigen Anschauung aus, daß die Gründe einer religiösen Erscheinung sehr verschiedener Art sein können, (S. 76), und daß auch in primitiven Religionen verschiedene Systeme sich kreuzen. Ich würde aber rationale Gründe noch in geringerem Grade annehmen, als der Verfasser tut, z. B. bei der Erklärung der Begräbnisriten durch den „Kontagionismus“, den der Verfasser natürlich nicht im Sinne moderner Pathologie versteht. Auch glaube ich, daß bei dem allerdings unvollkommenen Totemismus Seelenvorstellungen in weit größerem Umfang vorliegen, als der Verfasser annimmt, zumal gerade das erwähnte fanany die Brücke schlägt von der Leiche zum Seelentier.

Den Grund, warum man nicht über jemandes Schatten weggehen oder an dem Hauch seines Atems vorbeisprechen soll, sehe ich eben auch in der Vorstellung, daß Schatten und Hauch „Seele“ sind.

Gewiß werden die soziologischen Erklärungen des Verfassers in manchem Fall zutreffen, aber sie versagen eben auch oft genug, besonders wo es sich um die Entstehung und nicht um den Fortbestand der Gebräuche handelt.

Immer wieder taucht die Frage auf, ob denn nicht indonesische Einflüsse, abgesehen von Madagaskar, sich in Afrika nachweisen lassen. Ankermann in seiner schönen Studie „Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika“, Zeitschr. für Ethnologie 1905, Heft 1, glaubt sie sicher annehmen zu dürfen. Auch sprachlich finden sich ja allerlei Anklänge und Ähnlichkeiten — und der Einfluß indischer Kultur in Ostafrika ist ja nicht zu übersehen.

Hier ist aber die von Gennep geübte Vorsicht am Platz: man muß bei primitiven Religionen damit rechnen, daß ähnliche Bedürfnisse immer wieder in der Welt ähnliche Erscheinungen

hervorrufen, und daß man nicht gleich an Entlehnungen denken darf, wo ähnliche Erscheinungen vorliegen. Im übrigen ergab sich über das Eindringen asiatischer Religionen in das Festland von Afrika allerlei neues Material.

Die Ausgrabungen in Axum in Abessinien haben eine ganze Reihe von denkwürdigen Resten altsemitischen Heidentums ans Licht gezogen. Die riesigen Monolithe, die selbst die ägyptischen an Größe übertreffen, führen den Namen nephesch d. h. „Seele“ heute noch. Ihr Zusammenhang mit dem Ahnendienst ist also nicht zu leugnen. Die an ihnen angebrachten Vertiefungen werden wohl richtig als Schalen zur Aufnahme des Opferblutes gedeutet. In den gefundenen Inschriften werden die Götter und Ahnen der semitischen Einwanderer angerufen¹, und wir haben hier also sicher altsemitischen Götterglauben vor uns. Vorbericht der deutschen Axum-Expedition von Prof. Dr. E. Littmann und Regierungsbaumeister D. Krencker, Berlin. Akademie der Wissenschaften 1906.

Seit langer Zeit wird die Frage erörtert, ob die Ruinen von Zimbabwe in Mashonaland nicht auf südarabischen oder ägyptischen Einfluß zurückzuführen sind, und ob hier das vielgesuchte Ophir der Bibel liegt.² Carl Peters brachte sogar eine Figur einer ägyptischen Gottheit mit aus Rhodesia, woraus die Ophirhypothese eine neue Stütze zu gewinnen schien. Diese ganzen Konstruktionen scheinen sich zu verflüchtigen. Die von Peters gefundene Figur ist eine Fälschung, mit der vermutlich irgendein Grieche die Forscher irreführt hat. Den Beweis der Fälschung hat H. Schäfer unwiderleglich erbracht in der Zeitschr. für Ethnologie, 1906, S. 896 ff. über eine „angebliche ägyptische Figur aus Rhodesia“.

¹ Z. B. S. 7f. 'Ezana, Sohn des Mahrem, weihet die Inschrift dem 'Astar und dem (der?) Medr und dem Mahrem, „der uns gezeugt hat“.

² Vgl. *The ancient ruins of Rhodesia* by R. N. Hall and W. G. Neal. London 1902.

Aber auch die Vorstellungen von arabischem Einfluß in Rhodesia scheinen sich zu verflüchtigen. Was Bent seinerzeit gesehen haben will von Andeutungen des Sonnenkultus, was man von Tierkreisdarstellungen gefunden haben wollte, und was als „Inschriften“ ausgegeben wird, kann vor einer exakten Prüfung nicht bestehen, vgl. „Bericht über eine Reise nach Südafrika“ von F. von Luschan, *Zeitschr. für Ethnologie*. 1906, S. 863 ff. Die großen Bauten und die eigentümlichen Vogelgestalten genügen noch nicht, um eine fremdländische Invasion hier nachzuweisen. Es bleibt so lange das Einfachste, die Entstehung der Ruinenreste auf die Vorfahren der heutigen Kaffern zurückzuführen, bis durch einwandfreies Inschriftenmaterial der Beweis vom Gegenteil erbracht wird. Daß dies heute noch geschehen könnte, ist nicht gerade wahrscheinlich. Vgl. aber R. N. Hall, *The great Zimbabur*, *Journ. of the Afr. Soc.* 1904/05, S. 295 ff., sowie A. H. Kean, *Great Zimbabwe, Mashonaland, Rhodesia*, ein Werk, das ich leider nicht einsehen konnte. Die Fürstengeschlechter der Bantu tragen in Ostafrika vielfach hamitische Züge, und so wird sich wohl herausstellen, daß ein Hamiteneinbruch nach dem Süden des Kontinents öfter stattgefunden hat. Die Spuren dieser Nordafrikaner liegen vermutlich in jenen Bauten vor, ebenso wie sie sich auch in den Sprachen der Ost- und Südafrikaner finden und sich auch wohl in ihrer Religion werden nachweisen lassen. Wenn der Gott der Xosa einen hottentottischen Namen trägt, Utixo, so ist fremder Einfluß auf die Gottesvorstellung sicher erwiesen. So erklärt es sich wohl auch, daß mit dem alten Ahnengott Modimo bei den Basuto sich öfter Züge eines reineren Himmelsgottes verbinden. Man vergleiche hierzu den Gottesbegriff der Masai und Galla in Ostafrika.

Eine modernere Form des Eindringens asiatischer Religionen, die ich schon andeutete, bringt der Fortschritt des Islam in Afrika. Die Frage ist vom Standpunkt der christlichen Mission dargestellt von P. T. Richter und Dr. J. Froberger auf dem

Kolonialkongreß 1905, Verhandlungen S. 510 ff., 527 ff. Vgl. T. Richter, Beiblatt zur A. M. Z. 1905, S. 85 ff. „Die Islamisierung Afrikas“. Merkwürdig ist in Afrika die Erscheinung, daß der alte Zauberkult völlig unbefangen neben islamitischen Gebräuchen einhergeht. Wie es scheint, ist die spezifisch afrikanische Form des Islam viel weniger geistig als die asiatische. Vgl. auch Dr. E. W. Blyden, *The Koran in African*, Journ. of the Afr. Soc. 1904/05 157 ff. T. L. Tonkin, *Muhammedanism in the Western Sudan*, Journ. Afr. Soc. 1903/94, S. 123—141. Verfasser hält den Islam für die Religion der Zukunft im westlichen Sudan.

Eine ähnliche Verquickung asiatischer und afrikanischer Religionsformen liegt in der „äthiopischen Bewegung“¹ vor, vgl. u. a. D. Merensky, *Verhandl. des Kolonialkongresses 1905*, S. 538 ff., vgl. P. Sauberzweig-Schmidt, *Der Äthiopismus*, Berlin 1904. Hier hat das in Südafrika verbreitete Christentum sich mit allerlei politischen Ambitionen und unklaren Rassenidealen zu einer Religionsform verbunden, die von Freunden und Gegnern der Mission mit erheblichem Bedenken betrachtet wird. Für den Religionsforscher ist es ein merkwürdiges Gemisch verschiedenartigster Elemente.

Die christliche Missionsliteratur als Quelle der religionswissenschaftlichen Forschung ist schon erwähnt. Für die uns hier interessierende Frage, wie sich das Christentum mit den religiösen Vorstellungen der Afrikaner auseinandersetzt, habe ich einige Anfangsversuche niedergelegt in dem kleinen Aufsatz „Die Christianisierung der afrikanischen Sprachen“, A. M. Z. 1905, S. 82 ff., S. 141 ff.

Wenn ich nicht irre, wird in neuerer Zeit in dieser Richtung energischer als früher gearbeitet, und wir dürfen hier

¹ Die Bewegung hat mit der „äthiopischen“ Sprache in Abessinien nichts zu tun. Sie ist von amerikanischen Farbigen eingeleitet und willkürlich so benannt nach *Act.* 8,27.

auf weitere Veröffentlichungen rechnen, die für die Religionswissenschaft von Nutzen sind.

In einem eigentümlichen Gegensatz hierzu steht die Tatsache, die W. S. Taberer in seinem Aufsatz über Mashonaland natives, Journ. Afr. Soc. 1904/05, S. 313 anführt, daß englische und holländische Europäer zuweilen afrikanische Zauberdoktoren um Rat fragen, und daß manche sogar versichern, daß sie ihren Entscheidungen Glauben schenken. Die Lebenskraft, die afrikanische Religionsformen gelegentlich zeigen können, läßt sich kaum schlagender illustrieren.

III Mitteilungen und Hinweise

Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen „Gleichnis vom Säemann“.

In dem Lucianischen Dialog „Nigrinus“, der durch seinen sittlichen Ernst sich von den sonstigen Produkten des lachenden Philosophen auffallend unterscheidet und stark an eine stoisch-kynische Diatribe erinnert, findet sich gegen den Schluß ein treffender Vergleich, der nicht bloß an sich selbst interessant ist, sondern unwillkürlich ein bekanntes Gleichnis Jesu ins Gedächtnis ruft. Den Kern des Dialogs, der eigentlich nur zur kleinen Hälfte diesen Namen verdient, bildet der Bericht, den Lucian seinem Freunde erstattet über die heilsamen Lehren, die er aus dem Munde des Nigrinus vernommen habe. Derselbe vertritt im wesentlichen die Grundsätze der stoisch-kynischen Ethik und ergeht sich auf dieser Grundlage, übrigens ohne aufdringlichen Bekehrungseifer und in höchst vernünftiger Weise, in Klagen über die Sittenverderbnis der Zeit und in kräftigen Mahnungen zu einer einfachen und würdigen Lebensführung. Am Schluß des Referats schildert Lucian die gewaltige Wirkung, welche die Reden des Philosophen auf ihn ausgeübt haben, in Worten und Bildern, die ohne Zweifel auf Platos Symposion oder auch auf stoische Vorbilder (Seneca, Epictet) anspielen — man weiß ja bei Lucian nie genau, wie vieles eigenes Gefühl, wie vieles nur Nachahmung und Anempfindung ist —, aber nichtsdestoweniger zu den klassischen Mustern antiker Seelenschilderung gehören. Die Stelle lautet: „Ich hatte ihm bisher zugehört in starrer Verwunderung und in förmlicher Angst, er möchte aufhören zu reden. Als dies nun aber geschah, erging mir's wie den Phäaken: lange Zeit hing mein Auge an ihm wie bezaubert; darauf aber geriet ich in einen Zustand völliger Verwirrung und Betäubung, fühlte, wie mir der Schweiß herunterlief, dann wollte ich reden, konnte jedoch nichts herausbringen, die Stimme fallierte, die Zunge stammelte und schließlich brach ich, gänzlich hoffnungslos, in Tränen aus. Denn nicht nur leicht und oberflächlich hatte mich seine Rede gerührt, nein es war ein tiefer, tödlicher Streich, gar wohlgezielt hatte er, sozusagen, die Seele selbst durchschnitten.“ Wir haben in dieser Schilderung einen klassischen Ausdruck tiefster, wahrhaft religiöser Ergriffenheit. Schon hier fühlt man sich lebhaft an Worte und Vorgänge der Heiligen Schrift erinnert, an die Bekehrung des Saulus, an die stumme, aber mit elementarerer Wucht hereinschlagende Reue des Petrus oder der Ehebrecherin, an das Wort Hebr. 4, 12 von dem *λόγος θεοῦ . . . τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ διήκνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος*.

Diese Schilderung seines eigenen inneren Erlebnisses bei dem Vortrag des Nigrinus beschließt nun Lucian mit einer allgemeinen Betrachtung über die richtige Art der philosophischen, wir können auch sagen der ethisch-religiösen Bearbeitung des Menschen. „Die Seele eines wohlgearteten Menschen scheint mir einer Zielscheibe zu gleichen von zarter empfindlicher Beschaffenheit. Der Schützen, die danach zielen, gibt es viele, sie haben ihre Köcher gefüllt mit allerlei Pfeilen, aber nicht alle schießen gut. Die einen spannen die Sehne zu straff und schleudern das Geschöß mit größerer Gewalt als nötig ist: sie treffen wohl das Ziel, aber die Pfeile bleiben nicht darin stecken, sondern dringen hindurch und hinterlassen nur eine klaffende Wunde in der Seele. Andere umgekehrt versenden ihre Pfeile so matt und lahm, daß sie nicht bis zum Ziele gelangen und, wenn ja, so ritzen sie nur die Oberfläche . . . Der gute Schütze jedoch untersucht vor allem das Ziel, ob es sehr weich oder am Ende härter ist als das Geschöß selbst — es gibt nämlich auch solche, die unverwundbar sind. Hat er aber dies getan, so bestreicht er seinen Pfeil — nicht etwa mit Gift, wie die Scythen —, sondern mit einem sanftbeißenden und süßen Balsam und schießt ihn dann ab mit geschicktem und sehnigem Arm, daß er durchschlägt bis auf den Grund, und sein Balsam nach und nach die ganze Seele durchdringt. So kommt es dann, daß die Leute beim Hören von seligem Entzücken und zugleich von bohrendem Schmerz durchschauert werden, wie es auch mir erging als ich die Arznei sanft durch meine Seele rinnen fühlte.“

Niemand verkennt die Schönheit und tiefe Wahrheit dieses Bildes; auch dem alten Wieland, dem meisterhaften Übersetzer Lucians, hat es diese Stelle angetan, so daß er schreibt: „Es ist großer Sinn in dieser zu einer so schönen Allegorie ausgebildeten Vergleichung, und ich bin versucht . . . unseren Kanzelrednern zuzurufen: meditieret tief und fleißig über Lucians Bogenschützen!“ Auch Wieland hat die religiöse Bedeutung dieser Worte herausgeföhlt, uns aber sollen sie noch eine Weile beschäftigen als Parallele oder vielmehr als Gegenstück zu dem neutestamentlichen Gleichnis vom Säemann. Beidemale handelt es sich um das Heil der Seele, um ihre Erfüllung mit einer beglückenden, beseligenden Wahrheit. Augenscheinlich sind es drei Bedingungen, wovon die Erreichung dieses Zieles abhängt. Erstens muß diese Wahrheit vorhanden sein, zweitens muß die Seele dafür empfänglich sein, und endlich muß ihr dieselbe in der richtigen, wirksamen Weise mitgeteilt werden. Merkwürdigerweise sind nun in keinem der beiden Gleichnisse diese drei Faktoren zumal und gleichmäßig berücksichtigt. Im Gleichnis des Evangeliums steht die Qualität der Wahrheit unanfechtbar da, als göttliche Offenbarung; von einer Kunst aber, die nötig wäre, um sie an den Mann zu bringen,

ist nicht die Rede: sie wirkt durch sich selbst mit unfehlbarer Sicherheit, jedoch nur da, wo die Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Anders bei Lucian. Da beruht der Hauptnachdruck eben auf dieser Kunst der Mitteilung. Die Wahrheit wird auch hier als vorhanden vorausgesetzt; obwohl anfangs von einer großen Verschiedenheit der Pfeile oder *λόγοι* geredet wird, so tritt doch im Verlauf dieses Moment der rechten Lehre (des *ὑγιῆς λόγος*) ganz zurück, und der Erfolg hängt lediglich davon ab, die Seele richtig anzufassen. Dagegen wird hier ein anderer Faktor außer acht gelassen, die Verschiedenartigkeit des menschlichen Herzens; denn Lucian spricht ex professo nur von der *ψυχή ἀνδρὸς εὐφροῦς*. Freilich fällt er hernach aus der Rolle, indem er von allzuharten Seelen redet, die der Philosoph als unverbesserlich sich selbst überläßt, und gerade in diesem Gedanken liegt seine größte Annäherung an das biblische Gleichnis (vom hartgetretenen Weg) und an andere neutestamentliche Ausdrücke und Bilder, an die *σκληροκαρδία* und die Warnung Jesu, seine Perlen nicht vor die Säue zu werfen. In der Hauptsache aber liegt der prinzipielle Gegensatz beider Anschauungen auf der Hand. Dort, auf hellenischem Boden, die Beschränkung des Heils auf die *εὐφροεῖς*, die Leute von edler Anlage und Abstammung (wobei dann erst noch das weibliche Geschlecht so gut wie auszuschneiden ist), dann aber, unter dieser Einschränkung, ein fast unbegrenzter Optimismus, ein naives Vertrauen auf den guten Willen des Menschen und auf die Wirksamkeit der philosophischen Redekunst und Seelenleitung. Hier, auf dem Boden des Neuen Testaments, eine prinzipielle Universalität der Heilsmöglichkeit, die aber angesichts der tatsächlichen Unwirksamkeit der Heilsverkündigung bei der Mehrzahl der Menschen auf die fatalistische Ausflucht der Prädestination zu rekurrieren genötigt ist, andererseits eine völlige Ausschaltung des Faktors der lebendigen Einwirkung des Menschen auf den Menschen, eine Verkennung dessen, daß die Beibringung der sittlich-religiösen Wahrheit eine Kunst ist, eine Kunst, die wohl selten in idealer Vollendung angetroffen wird, deren Anerkennung aber eine Schutzwehr ist gegen pessimistische Resignation und ein kräftiger Anreiz zur Arbeit an der religiösen und moralischen Hebung der Menschheit.

Adolf Bonhöffer

Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern

Der Asklepioskult hat große Verbreitung im alten Thrakien gefunden: bekannt ist, daß die Thraker ihren Asklepios Zimdröns sogar nach Rom gebracht haben; zahlreiche in Thrakien und Moesien¹ gefundene Inschriften bezeugen die lebhaftere Verehrung

¹ Vgl. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéol.* Indices; Kalinka, *Ant. Denkm. in Bulgarien*; den bulgar. *Sbornik za narod. umotvor.* [jetzt die

des Heilgottes; dazu tritt das im Jahre 1903 bei der Quelle Glava-Panega (Bezirk von Teteven) aufgedeckte Asklepiosheiligtum, bei dessen Ausgrabung zahlreiche dem Asklepios geweihte Reliefs gefunden worden sind. Dieser Fund wird erst jetzt von Dobrusky¹ beschrieben.

Die Quelle Glava-Panega², die auch heute noch vom Volke als heilig und heilend gehalten wird, beschreibt C. Jireček³ wie folgt: „die große Heerstraße von Pleven betraten wir wieder bei 114 Kilometer von Sofia aus. Zehn Minuten östlich von dieser Stelle liegt die Quelle der Panega, die in Bulgarien weit und breit bekannte Gláva-Pánega (Panegakopf). Der Fluß entspringt unter einer von Hainbuchenwald bedeckten Hügelkette in einem von Neocomfelsen umgebenen Bassin, voll Schilf und Konferven, fällt über ein Wehr und treibt sofort 30—40 Mühlen. Das forellenreiche Wasser hat einen guten Geschmack. Oberhalb des Bassins liegt in den von Weißdorn, Syringen und Haselnußstauden bewachsenen Felsen in einem tiefen Kessel ein kleiner grüner See ohne sichtbaren Abfluß; eine halb untergetauchte Höhle am Wasserspiegel gilt als die eigentliche Quelle. Eine andere ohrförmige Höhle liegt in den Felsen hoch über dem See; in ihr sollen Bären und Schlangen überwintern. Die Kommunikationen zwischen beiden Reservoirs sind verborgen unter dem felsigen Isthmus, der sie trennt“.

Der Grundriß des Heiligtums stellt nach der Beschreibung Dobruskys ein Rechteck dar, 7.70×5.70 m groß; die eine Kurzseite, an der die Tür stand, ist nach Osten gewandt; besser ist die Westwand erhalten (1.40 m h.); die Wände sind 0.80 m dick, von groben ungehauenen Steinen mit Mörtel gebaut. Architektonischer Schmuck wurde nicht gefunden; das Dach ist mit Ziegeln bedeckt gewesen, der Boden ist betoniert und mit Ziegelsteinen gepflastert.

Daneben wurden die Reste eines anderen Gebäudes, 10.57×5.20 m groß, entdeckt, das vermutlich zur Aufnahme der das Heiligtum besuchenden Gäste und Kranken gedient hat.

Bei der Ausgrabung wurden gefunden: 126 Votivreliefs meist von einfacher Arbeit, eine bronzene Fibula und 45 Münzen (die Mehrzahl aus der römischen Kaiserzeit; die Münzen reichen bis zum IV. Jh. n. Chr.).

Die Reliefs stellen dar: 1. Asklepios, Hygieia und Telesphoros; 2. den Thrakischen Reiter; 3. Silvanus und Artemis; 4. Artemis allein und zusammen mit Asklepios; 5. Aphrodite; 6. die Nymphen. Manche Reliefs sind nicht der dargestellten, sondern einer anderen Gottheit dargebracht; z. B. es werden Asklepios, Hygieia und Telesphoros dargestellt, das exvoto aber lautet an Silvanus und Diana.

Zusammenstellung bei Dobrusky, *Arch. Mitteil. des Museums in Sofia* (bulg.) 1907 Heft I, S. 6].

¹ a. a. O.

² Der Name der Panega, Zufluß der Isker, scheint thrakisch zu sein; Tomaschek (Thraker, II, 2, 94) vergleicht den Πάναξ im Pangaeosgebiete.

³ *Das Fürstentum Bulgarien*, S. 545 fg.

Der Typus des Asklepios ist der gewöhnliche (Schema I bei Roscher, Lexikon der Myth. I, 634); in einigen Reliefs jedoch hält er mit seiner rechten Hand ein Ei, das er der Schlange darreicht.

In den Inschriften trägt Asklepios folgende bis jetzt unbekannt Beinamen¹: *Σαλδηνός Σαλδο-βυσσηνός*² und *Σαλδο-κεληνός*. Zum ersten Bestandteil des Namens kann man heranziehen litau. *száltas*, kalt (Brugmann, Vgl. Gramm. I⁷ 476, 567) oder griech. *ἄλς*, litau. *saldus*, süß, (Prellwitz, Etym. Wbuch² 28).³ Zum zweiten Bestandteil *βύσσα* vgl. lat. *puteus*, alb. *pus* (Schrader, Reallex. der indogerm. Alt. s. v. Brunnen),⁴ oder griech. *βυσσός*, *βυθός*, Tiefe (Prellwitz, S. 87). Die Wurzel *κελ-* in *Σαλδοκεληνός* erinnert an den thrakischen Ortsnamen *Κέλλαι* (Cellae) und den moesischen Stamm *Cele-geri*; Tomaschek (Thraker, II, 2, 85) vergleicht lat. *cella*, griech. *καλιά*.

Σαλδοβύσσα kann also bedeuten: kalte Quelle; *Σαλδοκέλα*: kalte Höhle; das paßt gut zum Charakter des Fundortes des Heiligtums.

Der Telesphoros, der neben Asklepios und Hygieia in den Reliefs erscheint, wird mit einem Mantel ohne Ärmel dargestellt, der Kopf von einem *Cucullus* bedeckt.⁵ Sehr ansprechend hat S. Reinach⁶ vermutet, daß Telesphoros, der erst in nachhellenistischer Zeit in der griechischen Kunst und Literatur erscheint, ein thrakischer Gott sei, der von Norden in Griechenland eingedrungen ist.

Die Namen der die Inschriften Weihenden sind meist thrakisch⁷: ein neuer Beweis dafür, daß die thrakische Bevölkerung im Inneren des Landes sich bis in späte Zeit in großer Zahl erhalten hat.

Die große Blüte des Asklepioskultes in Thrakien berechtigt uns zu der Annahme, daß Asklepios an die Stelle eines einheimischen thrakischen Heilgottes getreten ist; eine Annahme, die wir schon früher befürwortet haben.⁸

Sofia

Gawril Kazarow

¹ Es waren bekannt folgende thrakische Beinamen des Asklepios: *Κουλιουσηνός*, *Στραμινηνός*, *Σκαληνός*, Zimidrenus: vgl. Dobrusky, a. a. O. S. 25.

² Erscheint auch in folgenden Varianten: *Σαλδοβυσσηνός*, *Σαλδοουισσηνός*, *Σαλδοουσηνός*, *Σαλδοουσηνός*, *Σαλδοουσηνός*, *Σαλποβυσσηνός*, *Σαλπουσηνός*.

³ So schon Dobrusky, S. 26. Über geographische Namen *Σάλδη* etc. vgl. Tomaschek, Thraker, II, 2, S. 77. 79.

⁴ Der Name der thrakischen Stadt Pautalia (h. Küstendil), berühmt durch seine warmen Quellen, hat dieselbe Wurzel wie lat. *puteus* (vgl. Puteoli). Die warmen Quellen beim Dorf Katrište (im Gebiet von Küstendil) nennt das Volk noch heute Póte (nach J. Ivanov, Nordmazedonien [bulg.], S. 8 fg.).

⁵ Vgl. die Bekleidung der Bendis, Foucart, *Mélanges Perrot*, S. 96.

⁶ *Cultes, Mythes et Religions* II, 255 fg.

⁷ Folgende sind neu: *Βεΐθους Διέθρευος*, *Βρίξενος Μονκακακείους*, *Γάιος Γοληούς*, *Δίξας Κουλιού*, *Τιβ. Κλαδίου Καίγεισος*.

⁸ *Κlio*, IV, S. 116.

Register

Von Otto Weinreich

- Aberkiosinschrift 226; 227,¹
 Ablehnung einer Würde ist Ritus 1 ff.
 — bei der Papstwahl 1
 — bei Naturvölkern 1 ff.; 9 f.
 — im Islam 3 ff.
 — prophylaktisch 9,2
 Achtzahl 477 ff.; 483 ff.; 503 f.; 506; 509; 518
 Adam 414 ff.; 477 ff.
 — erschaffen aus 8 Teilen 477 ff.; 483 ff.; 503 f.; 506; 509; 524 f.; 528
 — — aus 7 Teilen 485 f.; 488 ff.; 495; 502 ff.; 508 f.
 — Namengebung 477 ff.; 499; 514 f.; 519; 522 f.
 Adamā 414
 Ägyptisches 143 f.; 146; 193; 567
 Ähren und Getreidekörner ins Grab gelegt 412
 Ärzte in Afrika 556 f.; 570
 Afrikanisches 547 ff.
 Agni, Feuergott 38 ff.
 Ahnenkult 551 f.; 554 f.; 556; 561; 567
 Αἰκή? 159
 Aischylos 93; 165; 167; 178; 180 f.; 184 f.; 195
 — und eleusinische Mysterienprofanation 184 f.
 αἴτια in der griechischen Tragödie 189 ff.
 Altarmotiv in der griechischen Tragödie 181
 Altchristliche Literatur u. Buddhismus 140
 Alte Weiber, besonders weise und würdig 4 f.
- ἀμνηνά κάρηνα 412 ff.
 ἀναγνωρισμός 179
 Analogiezauber 150 f.; 158
 Anbetung materieller Objekte 320 ff.; 328 ff.
 Anthesterien 172; 400 f.
 Ἀπαγγόμενος 78,¹
 Ἀποκατερωῶν 101; 103,¹
 Arabisches 157 ff.; 568
 ἄρα und ἀρή 19,2
 ἀράσθαι 16; 18 f.
 Arion in Athen 169 f.
 Aristoteles' Theorie der Tragödie 164; 166
 Asklepios Κουλικουσηνός 575,¹
 — Σαλθηνός 575
 — Σαλδοβουσηνός 575
 — Σαλδοκεληνός 575
 — Σκαλπηνός 575,¹
 — Στραμινηνός 575,¹
 — und Totenkult 536 f.
 — Zimidrenus 573
 Asklepioskult, thrakischer 573 ff.
 Astrologisches aus Nordabessinien 298 ff.
 Atharvaveda 132 ff.
 Auferstehungslegende 341
 Augenblicksgötter 322; 333
- Balder 113; 115 ff.
 Baldermythos 202
 Basianus, Bassianus, Basus 236 f.
 Baulegenden 357; 360
 Baum als Fetisch 330; 336 f.
 Beischlaf 394; 565
- Bendis 409 ff.
 Beschneidung 557,¹
 Besetzung von Objekten 329
 Beten, antike Worte für B. 16 ff.
 Beten und Fluchen 19
 Bild 329
 Bilderfrage im Islam 351 f.
 Bindezauber 128
 ΒΙΠΙΣ 52
 Blutrache 123
 Brhaspati 131
 Buchstabenspekulation, arabische 352
 Buddha 138 f.
 Buddhismus und altchristliche Literatur 140
- Carnevalsgebräuche, bulgarische 407 ff.
 carrus navalis 400
 Χόες 173
 Chorlyrik und Tragödie 166; 177
 Christliches in indischen Mythen 394
 Χύτροι 173
 Citrone apotropäisch 137
- Dämonen in Tiergestalt 167 ff.
 Dämonenkult 562
 Δηλόπτης 409 f.
 Δίνα 159 f.
 — Torhüterin in der Unterwelt 160
 Dionysos, chthonisch 539 f.
 — Herr der Seelen 173
 — im Schiff 173; 399 ff.

- Dionysoskult 165; 167 f.; 172 f.; 175; 186; 190; 399 ff.
— bulgarische Parallelen 407 ff.
- Dioskuren und Kosmas und Damian 160
διθύραμβος 164 f.; 170
Dochmien im *θηνος* 176
Donar 109
Donnerkult 112
Δωραλόυπος 411
δράματα τραγικά 165
Drei und vier 514 ff.
Dreizahl 10; 31 f.; 135 f.; 246,5; 514
Drohungen in d. Beschwörungsliteratur 13 f.
δρώμενα 183; 191
- Eier auf bildlichen Darstellung 535 ff.
— Bedeutung 544 ff.
— bei Asklepios 536 f.; 575
— einer Schlange gereicht 542 f.; 575
— im Totenkult 530 ff.
— in Gräber gelegt 530 ff.; 535
— in Kosmogonien 540; 543 ff.
— medizinisch verwendet 537 f.
— nachgebildet 532 ff.
— Sitz der Lebenskraft 545 f.
— Straußeneier 532 f.; 534
- Elagabal 225 ff.
Emesa, Politik 228 ff.
— Religion 224 ff.
- Entstehung des ersten Menschen 477 ff.; 488 ff.; 495 ff.; 500 ff.; 516,2; 518 f.; 556
επαποθανεῖν 79,1; 269,2; 424,4
- Epiphanie des Dionysos 173; 400; 401,1
Erde, jungfräulich 414 ff.
Erdmutter 375
Essen von Leichenteilen 550,1
εὐχθεῖναι 17; 19
- εὐχή, εὐχος, εὐχολή* 18,1
Euripides 95 ff.; 188; 190
ἐξάραξεν διθύραμβον 164 f.
ἐξάραξων 170; 174
- Faden, roter und blauer übelabwehrend 136 f.
- Fasten 384
- Fesseln ins Meer geworfen 145
- Feste der Huichol 372 ff.
- Fetisch, Bedeutung 325 ff.; 335
— Einsetzung 322 ff.
— und Götzenbild 326 f.
— und Zaubermittel 326 f.
- Fetischismus 320 ff.; 553; 558; 561
— Eigenart des F. 330 ff.
— Gefäße des F. 336 f.
— und Animismus 335
- Feuergötter 38 ff.
- Fingerhaltung beim Somaopfer 128
- Fischsymbol 140
- Fluchen 16; 18 ff.
- Freyr 116 f.
- Frühlingsbrauch 153 f.
- Fünffzahl 505 ff.
- Gebetsarten 17
- Geißelung des Hellespont 145
- Geister im Wasser 149
- Geisterbäume 556
- Germanisches 105 ff.
- Gesänge bei religiösen Festen 371 ff.
- Geschlechtliche Enthaltsamkeit 384
- Geschlechtliches 352; 379; 384; 388; 394; 396 vgl. Beischlaf; Phallos; vulva
- Gesichtsmasken in Gräbern 172
- Gestirne, den Wunden gefährlich 367
- Gleichnis vom Säemann s. Lukian
- Gnadenschatz 334
γοργονεῖα 172
Gottesurteil 367; 549; 555; 559
- Granatapfel 535 f.; 541; 544
Grüne Schnur 247,3
- Hadrian 225
- Hände und Genitalien gegessen 550,1
- Hahn im Totenkult 535 f.; 538
— Tier der Sonne 391
- Harakiri 247,3
- Hauch gleich Seele 566
- Heilkräftige Quelle 107; 109; 574
- Heilkraft des Hingerichteten 123
- Heilzauber 187; 377 f.; 382; 394 ff
- Helgoland, Name 107 f.
- Hellenistisches im Islam 356
- Herdgeister, weiblich 24 f.; 28; 30,2; 42
- Herodian 237
ἱεμαί, Etymologie 44; 63
- Hirsch, Bild des Sternes 373 f.; 383; 385
- Hochzeitsbräuche, indische 135 ff.
- Hockergrab, vormykenisches 412
- Höllenfahrt der Apostel 296
— der Istar 286
— im Neuen Testament 285 ff.
— in der Orphik 286
- Hufeisen im Zauber 120
ὀποκρητής 173 f.
- Indianer 369 ff.
- Indisches 38 ff.; 127 ff.; 147; 192
- Insignien als Fetische 337
ἱεῖς Etymologie 44 ff.
— mythologische Ergebnisse 72 f.
— gleich viatrix, *ὀδοιπόρος* 67 f.; 72
ἱεῖς 44 ff.
ἱεῖος 44; 47; 67; 70
- Isidos navigium 401
- Islamitisches 3 ff.; 339 ff.; 568 f.

- Jesu Höllenfahrt 287 ff.
 Julia Domna 223
 Jungfrau-Mutter 225
 Juno Caelestis 226
- Kalender, römischer** 234 f.
 — von Tyrus 232 ff.
 Kamelsharn apotropäisch 367
Καταγόγια, dionysische 401,1
 Katze, dämonisches Tier 551
 — Seelentier 551
 Keuschheitsobservanz 135 f.
 Kind und Korn 411
 Knie, Kinder kommen aus dem K. 563,1
 Knotenschnur 383 f.
 Knotenzauber 128; 405
 Körnerwerfen, apotropäisch 136
 Körperteile als Fetische 337
κομποί 174; 175 f.
 Komödie 167
 Kopf des Toten abgeschnitten u. beige setzt 412 ff.
 Kopf, Sitz der Seele 414
 Koran 345 ff.
 Kosmas und Damian 160
 Kreuztragung 248 zu 247,3
 Küchenguott, chinesischer 23 ff.
 — Geburtstag 31
 — Himmelfahrt 32 f.; 41
 — Kult 29 ff.
 — Name u. Herkunft 23 ff.
 — tiergestaltig 25,1
 — Verhältnis zu Agni 38 ff.
 Kukerspiel, bulgarisches 407 ff.
 Kultische Reinheit 384
 Kultus u. Mythos 113 ff.
- Laren** 24
 Legende 200 ff.; 218 ff.
 Leises Sprechen im Zauber 121
 Links 30
λίσσασθαι 18
- Liturgie 186 ff.
λόγοι ἐπιτάγιοι 175
 Lukian u. neutestamentliche Gleichnisse 571 ff.
- Märchen** 110; 112; 114; 200 ff.; 204 ff.
 — mythologisches M. 217
 — ursprüngliche der epischen Formen 204 ff.
 Masken 171 ff.
 Maultier im dionysischen Kreis 400
 Mensch und Tier 551 f.; 565 f.
 Menschen als Fetische 337
 Mercurius Cimbricus 119
 Methodologische Fragen 109 ff.; 113 ff.; 320 ff.
 Milchstraße und Regenbogen 56 ff.
 Mohammed 342 ff.
 Mohn 405 f.; 536,3
 Mond bringt Glück 313 f.
 — Tod des Mondes 314 f.
 Mondstationen der Abessinier 301 ff.
 Morgenstern in mexikanischen Mythen 373 f.; 381; 387 f.; 389
 Mutter Erde 185; 402 ff.
 Mysterien 539
 — von Eleusis 181 ff.; 194
 Mystik, islamische 352 f.
 Mythen, mexikanische 369 ff.
 Mythologische Märchen u. Sagen 217
 Mythos 110; 114 ff.; 200 ff.; — Göttermythos 213 ff.
 — magischer Gehalt 115
 — Oberbegriff v. Märchen, Sage u. Legende 200 f.
 — und Kultus 113 ff.
 — und Märchen 372
- Nacktheit im Zauber** 361
 Name im Zauber 358
 Naturismus 327
 Naturmythen 561
 neorxnawong 118 f.
 Nerthus 119
 Neues Testament 285 ff.; 571 ff.
- Neumondaufgang, Bräuche am 313
 Neunzahl 10; 406
 Nord und Süd 30
- Opinn und Ullr** 116
οἶμος 62 f.; 64
ὄνειδη 12; 15
ὄνειδιμοί 22
 Opferbrauch der letzten Garbe 112
 Orientation 142 ff.
 Orphisches 159 f.; 286; 540; 545
- Peripetie im Drama** 179 f.; 183
 Pfählung 123
 Pfeilerzeremonie 120 f.
 Pferderennen als solarer Analogiezauber 150 f.
 Pflug von Mädchen gezogen 155 f.
 Pflugfest 154 ff.
φαλλικά 167
 Phallisches 168; 173; 187; 322 f.; 325 f.; 335
 Phallos als Amulett 549
φρονορά 273,3
 Phrynichos 96; 177 f.
πιθολύγα 172
 Puppe im Zauber 361 f.
- Quelle, heilende** 107; 109; 574
 Quellenkult 106 ff.
- ῥάβδος* 55 f.
 Rechte der Toten 122 ff.
 Rechtsbräuche 120 ff.
 Regenbogen 54 ff.
 Regengalle 55 f.
 Regenmutter 361
 Regenzauber 361; 375 ff.
 Reisezauber 120
 Rgveda 129 f.
 Rind in ahnenkultischer Beziehung zum Menschen 551 f.; 565
 Rot und Tot 157; 314; 406 f.
 Rote Erde 414 ff.
 Roter Faden s. Faden

- Sage** 110; 114f.; 200ff.; 207f.
 — Göttersage 212f.
 — Märchenmotive in der S. 208f.; 214f.
 — mythologische S. 217
 — Zauber motive in der S. 208f.; 214f.
Salbung 333
Sāmaveda 131f.
σάρκοι 167ff.
Schatten gleich Seele 566
Schattentheater, türkisch-arabisches 355f.
Schelten in Beschwörungen 11ff.
Schiffszauber, arabischer 157ff.
Schlagen der Gottheit 146f.
 — der Götterbilder 324f.
 — feindlicher Geister 147f.
Schlange bei Asklepios 536f.
 — im Totenkult 537; 542
 — Seelentier 551
Schlangenkult 561; 564
Schöpfung 556
Schuh im Zauber 120; 136f.
Schwarze Tiere im Zauber 361
Schwelle nicht betreten 136
Seele verläßt den Leib 197
 — durch Zauber gefangen 197ff.
Seelenfest 172f.
Seelentiere 551f.
Seelenvorstellungen 548f.
Selbstmörder, Begräbnis der S. 265ff.; 433; 434,1; 435,2; 441
Selbstmord 75ff.; 243ff.; 417ff.
 — als religiöse Handlung 77f.
 — Ansteckungskraft des S. 102ff.
 — bei Alexandrinern 422ff.
 — bei Christen 469ff.
 — bei Engländern 80f.; 83; 88,4; 256
 — bei Germanen 78f.
- Selbstmord** bei Hesiod und den Gnomikern 86ff.
 — bei Homer 76ff.
 — bei Komikern 100f.
 — bei Lessing 94,1; 431,2
 — bei Neuplatonikern 467f.
 — bei Römern 433ff.
 — bei Tragikern 93ff.
 — Bestrafung des S. 274ff.; 433ff.
 — epidemisch 80; 81,1; 244
 — erlaubte Motive 85,2; 87 zu 86,2
 — in der Kunst 92
 — Legalisierung 244ff.
 — Liebesmotiv 429ff.
 — Mittel 243f.
 — Reaktion gegen S. 463ff.
 — Theorie des S. 255ff.
 — und Moral 75; 258ff.
 — und Pessimismus 86f.; 453f.
 — und Theologie 75; 261ff.; 272; 274; 422; 433f.; 441; 469ff.
 — Verbot des S. 263ff.; 417ff.; 448ff.; 470ff.
 — Verteidigung des S. 277ff.; 417ff.; 448ff.
Semitisches 143; 146; 149; 197ff.; 299ff.; 567
Septimius Severus 223; 238f.
Septizonium 223,2
Siebenzahl 485f.; 488ff.; 495; 502ff.; 505f.; 508f.
σληνοι 168f.
Silvanuskult 224,1
Somaopfer 127f.
Sondergott *Δηλόπυρης* und Apollon 410
Sonne in mexikanischen Mythen 374; 375f.; 383; 388ff.
Sonnenkult in Emesa 224ff.
 — in Norwegen 112
 — orientalischer 224ff.; 231ff.
Sophokles 93ff.; 188
Speisen und Früchte ins Grab gelegt 412; 530f.
- Speisereste** beim Opfer 129
Spiegel apotropäisch 137f.
Spiele an Heroenfesten 166; 177; 189
Sporen im Zauber 120
Sporenwerfen 120f.
Steine als Fetische 330; 336
Sterbende auf die Erde gelegt 152
 — aus dem Ehebett gebracht 152
Sterbenden das Kopfkissen wegziehen 151ff.
Sternbilder 299ff.
 — Berechnung ihrer Konstellation 315ff.
Sterne fallen auf die Erde 312
 — geben Zeichen 312
Sterngottheiten, mexikanische 380; 388
Sternnamen, abessinische 299ff.; 305ff.
Sternsagen, abessinische 298ff.; 303ff.
Straußeneier 532f.; 534
- Tabu** 1ff.; 10; 105ff.; 135; 308; 323; 564f.
Tanz 373; 562f.
Telesphoros 575
Theogamie 226
Thespis 170; 174
Thrakisches 410f.; 573ff.
Θρηνη 174ff.
 — und Tragödie 176ff.; 183; 190; 195f.
Θρίαυβε διδύραυβε 165
Tierchöre der attischen Komödie 168
Tiere als Fetische 337
Tiere entzaubert 394f.
Tierkult 551f.; 561
Tiermaske 168f.; 170ff.; 175
Totemismus 551f.; 566
Totenbeschwörung 11ff.; 558
Totenbräuche 122ff.; 367; 396f.
Totenklage 174ff.

- Totenkult 530 ff.
 — und Gestirnkult 144
 — und Orientation 144
 Totenmahldarstellungen
 536 ff.
 Totenreich im Westen
 380; 397
τραγικοί χοροί 170; 174
 Tragödie, dämonischer
 Ursprung 186 f.; 195
 — didaktischer Zweck
 188 f.
 — Einführung in Athen
 169 f.; 174
 — Entstehung 163 ff.
 — religiöser Ursprung
 186 f.; 195
 — Theorie 164 f.; 166
 — und *δράματα* von
 Eleusis 181 ff.
τραγωδία 168 f.
τράγος 169
 Trauer- und Begräbnis-
 sitten der Wadschagga
 556
- Unterweltdarstellung,
 unteritalische 159 f.
 Urania 225
 Uranius 229 f.
 — Schriftsteller 239 ff.
 Urinieren im Zauber 361
- Vampir 406
 Verbote, religiöse 557
 Vierzahl 477; 481; 484,1;
 489; 494 zu 493,3;
 496,3; 499; 506; 514 ff.;
 522 f.
 virga 55
 vulva 379; 396 f.
- Waffen als Fetische 322;
 327; 331; 333; 337
 Wahrsager 556
 Weltei 544
 Werwolf 153
 West und Ost 29 f.; 380 f.
- Woche, achttägig 303;
 319
 Wodan 119 f.
 Wöchnerin 36
 Wunder Mohammeds 345
- Yajurveda 132
- Zauber 193 f.; 358; 360 f.;
 367; 377; 548 f.; 556 f.;
 559; 565; 570 vgl.
 Analogiezauber, Heil-
 zauber, Regenzauber,
 Reisezauber, Schiffs-
 zauber
 Zauber gegen Unfrucht-
 barkeit 357; 361; 403
 Zauberer 556
 Zauberpoesie, finnische
 118
 Zauberruten, eiserne 549
 Zauberstab 147 ff.



Inhalt

	Seite
I Abhandlungen	417
Der Selbstmord von Rudolf Hirzel in Jena [Schluß]	417
Adams Erschaffung und Namengebung Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch von Max Förster in Würzburg	477
Das Ei im Totenkult der Alten von Martin P. Nilsson in Lund. Mit 4 Abbildungen im Text und 1 Tafel	530
II Berichte	547
5 Die afrikanischen Religionen 1904—1906 von Carl Meinhof in Großlichterfelde	547
III Mitteilungen und Hinweise	571
Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen „Gleichnis vom Säemann“ von Adolf Bonhöffer; Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern von Gawril Kazarow.	576
Register von Otto Weinreich.	576

Mitteilung

Nach dem auch für das Archiv für Religionswissenschaft so schweren und schmerzlichen Verlust **Albrecht Dieterichs** hat Prof. Dr. **Richard Wünsch** in **Königsberg** die fernere Redaktion übernommen, bei der ihn Prof. Dr. **Ludwig Deubner** unterstützen wird. Die Leitung des Archivs soll auch in Zukunft vollständig im Sinne und Geiste **Albrecht Dieterichs** geführt werden.

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: W. Spiegelberg (Straßburg) „Aus der religiösen demotischen Literatur“, Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, W. Otto (München) „Religio und Superstitio“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des Empereurs Romains“, v. Domaszewski (Heidelberg) „Die Triumphstraße auf dem Marsfelde“, „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina“, Sam-Wide (Upsala) „*Ασφοί βιαιοδένετοι*“, „Grabesspende und Totenschlangen“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, H. Osthoff (Heidelberg) „Etymologische Beiträge zur Mythologie: 4. Augustus“, Ada Thomsen (Kopenhagen) „Der Trug des Prometheus, Bemerkungen zur Opferlehre“, R. Herzog (Tübingen) „Filiatgrundungen der Asklepieia“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmal“, R. Wünsch (Königsberg) „Deisidaimoniaka“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, B. Gutmann (Masaua) „Die Opferstätten der Wadschagga“, Missionar A. Nagel „Spruchweisheit der Chinesen“, Albert Hellwig (Waidmannslust bei Berlin) „Mystische Meineid-

zeremonien“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Hackl (München) „Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig-attischen Lekythos“, „Eine neue Seelenvogelardarstellung auf korinthischem Aryballos“, H. Haas (Tokyo) „Tsun-mi's Yuen-zan-lun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus“, K. Vollers (Jena) „Chidher“, W. Soltau (Zabern) „Die Entstehung der Romuluslegende“, K. Kohler (Cincinnati) „Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabinischen Literatur“, O. Franke (Berlin) „Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China“, Eb. Nestle (Maulbronn) „Das Vlies des Gideon“, „Zum Tod des großen Pan“, Jane E. Harrison (Cambridge) „Dike or Eurydike“, Joh. Möller (Halle a. S.) „Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern“, Richard M. Meyer (Berlin) „Mythologische Studien aus der neuesten Zeit“, Ad. Abt (Gießen) „Fluchtafeln aus München“, Ludolf Malten (Berlin) „Der Raub der Koro“, „Altorphische Demeterpoesie“, R. R. Marett (Oxford) „The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion“, T. C. Hodson (London) „Mortuary Ritual and eschatologicae Reliefs among the Hill tribes of Assam.“

Verlag von **Alfred Töpelmann** (vormals J. Ricker) 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 Großmann. (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 Fahz. (II. Bd. 3. H.) *M.* 1.60. — De extispicio capita tria scripsit et imaginibus illustravit Georgius Blecher. Accedit de Babiloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. (II. Bd. 4. H.) *M.* 2.80. — Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza 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 süditalienische Gebete, Beschwörungen und Recepte des Mittelalters herausgegeben und erklärt von Fritz Pradel. (III. Bd. 3. H.) *M.* 4. — Veteres philosophi quomodo iudicaverint de preelibus scripsit Henricus Schmidt. (IV. Bd. 1. H.) *M.* 2. — Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberel. Beiträge zur Erläuterung der Schrift de magia von Adam Abt. (IV. Bd. 2. H.) *M.* 7.50. — De iuris sacri Interpretibus Atticis scripsit Philippus Ehrmann. (IV. Bd. 3. H.) *M.* 1.80. — Demnächst erscheint: Geburtstag im Altertum von Wilhelm Schmidt. (VII. Bd. 1. H.) ca. *M.* 2.80. — Unter der Presse: De Romanorum precationibus scripsit Georgius Appel. (VII. Bd. 2. H.) — Antike Hellwunder von Otto Weinreich. (VIII. Bd.) — In Vorbereitung: Reliquienkult im Altertum von Friedrich Pfister. (V. Bd.) — Die kultische Keuschheit im Altertum von Eugen Fohrlé. (VI. Bd.)

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

Hellenistische Wundererzählungen. Von R. Reitzenstein. [V u. 172 S.] gr. 8. 1906. Geh. *M.* 5.—

Das Buch soll nicht eine erschöpfende Aufzählung der hellenistischen Wundererzählungen bieten, sondern zunächst ihren literarischen Charakter, ihre Technik und die zugrunde liegenden ästhetischen Theorien an ausgewählten Beispielen erläutern und die phantastische Erzählung durch die verschiedenen Literaturzweige (Satire, philosophische Memorabilien usw.) verfolgen. Das Ziel war dabei eine möglichst scharfe Scheidung der verschiedenen Arten hellenistischer Erzählung und besonders die Sonderung der Wundererzählung von dem Roman. Doch mußte schon dabei die frühchristliche Literatur (bes. Apostelakten und Mönchserzählungen) in breiterem Umfang herangezogen werden, da sie für die volkstümlichen Urtypen fast einzig die Belege bietet. Ihr Charakter als im wesentlichen freie Dichtung, nicht als „Legende“ soll durch diese Zusammenstellung näher erläutert werden.

Der kürzere zweite Teil ist dieser Literatur allein gewidmet und sucht an zwei den Thomas-Akten entlehnten Beispielen die Stärke der literarischen Abhängigkeit der frühchristlichen von den gleichzeitigen heidnischen Erzählungen zu erweisen und zugleich aus dieser volkstümlichen Literatur Schlüsse auf die Anschauungen breiter heidnisch-christlicher Kreise zu ziehen.