ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

ZWÖLFTER BAND
ZWEITES UND DRITTES HEFT
MIT 5 ABBILDUNGEN IM TEXT UND 4 TAFELN

AUSGEGEBEN AM 18. MAI 1909

1909
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

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.** Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

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

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

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

I Abhandlungen

Der Sarkophag aus Hagia Triada

Von **Friedrich von Duhn** in Heidelberg

(Mit drei Tafeln)

Die lange in Aussicht gestellte Veröffentlichung dieses hochwichtigen Denkmals altkretischer Totenverehrung ist nunmehr in den Monumenti dei Lincei XIX erfolgt. Drei vorzüglich ausgeführte Farbentafeln reproduzieren die Aquarelle Stefanis, welche bereits meiner Behandlung des Sarkophags in dieser Zeitschrift VII, 1904, 264—274 zugrunde lagen. Damals hatte ich das Originalmonument noch nicht gesehen; mittlerweile hatte ich das Glück, wiederholt nach Kreta zu kommen und meine wie Paribenis Beschreibung (Rendiconti dei Lincei 1903, 343—348; vgl. Karo, Archiv 1904, 130) mit dem Sarkophag vergleichen zu können. Für jeden, der Stefanis sicheren geschulten Blick und seine wundervolle Fähigkeit, das Gesehene genau wiederzugeben, kennt, ist es zwar selbstverständlich, daß er seine höchst schwierige Aufgabe ungemein glücklich und glänzend gelöst hat; es mag aber angesichts eines bis jetzt in seiner Art einzigen Denkmals, das berufen sein wird, in der Geschichte der Religionsübung auf griechischem Boden noch auf lange hinaus eine wichtige Rolle zu spielen, dessen Farben vielleicht auch dem traurigen Schicksal antiker Farben einmal verfallen werden, doch nicht unwichtig sein, ausdrücklich zu versichern, daß Stefanis Aquarelle mit der größten Treue und mit großem Scharfblick ausgeführt sind.

Die Veröffentlichung ist begleitet von einem ungemein sorgfältig gearbeiteten Text Paribenis (S. 5—86), der alles

Tatsächliche gibt und namentlich durch sorgsame Vergleichung des ägyptischen Materials, der Denkmäler der kretisch-mykenischen Kulturepoche sowie der homerischen Überlieferung den Platz des neuen Monuments kunstgeschichtlich festzulegen sucht. Wer sich in Zukunft mit diesem Sarkophag beschäftigt, wird von Paribenis Arbeit auszugehen haben. Daß auch nach dieser vortrefflichen Behandlung noch manches zu sagen bleibt, daß je nach dem Standpunkt, den er selbst der griechischen Religions- und Kulturgeschichte gegenüber einnimmt, jeder spätere Betrachter noch diesen oder jenen vom ersten Bearbeiter nur gestreiften oder gar nicht berührten Gesichtspunkt heranziehen wird, ist bei der Einzigartigkeit und Wichtigkeit des Denkmals selbstverständlich, wird Paribeni selbst gewiß nur eine erfreuliche Folge seiner Veröffentlichung erscheinen. Gegenüber neuerdings oft ertönten Klagen über mangelnde Liberalität der italienischen Verwaltung und einzelner italienischer Kollegen möchte ich doch nicht unterlassen, dankbar anzuerkennen, daß mir nicht nur 1904 Benutzung und öffentliche Besprechung von Stefanis Aquarellen, auch bevor sie von italienischer Seite behandelt waren, in liebenswürdigster Weise sofort bewilligt wurde, sondern daß auch jetzt Herausgeber, Akademie und Verleger sich in gleicher Weise beeilten, mir die Erlaubnis zur Reproduktion der Tafeln in diesem Archiv zu geben (s. Taf. II—IV), selbst bevor der betreffende Band als solcher erschienen ist, daß mir schon seit lange schöne Probetafeln zur Verfügung gestellt waren, die es mir ermöglicht haben, auf dem Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford in einem wichtigen Punkt in die Diskussion über den Sarkophag einzugreifen und eine unrichtige Auffassung zu berichtigen, die auf schlechten widerrechtlich genommenen und voreilig veröffentlichten Skizzen Lagranges beruhte.

Die von mir im Archiv 1904 gegebene Beschreibung des Sarkophags hat sich bei der Vergleichung des Originals im wesentlichen als richtig bestätigt — ein paar der Verbesserung

bedürftige Punkte werde ich bezeichnen[1] — ebenso ist zutreffend, was über Fundumstände und den Ort des Fundes, welchen ich 1905 besuchen konnte, dort gesagt wurde. Jene Beschreibung für den Leser dieser Zeitschrift anschaulicher zu gestalten ermöglichen die im archäologischen Institut unserer Universität reproduzierten Tafeln; was ihr Augenschein bietet, in welcher Hinsicht die religionsgeschichtliche Erklärung sich fördern und auch an späteres Griechisches anknüpfen läßt, soll im folgenden versucht werden anzudeuten.

Opferszenen, Weihgüsse, Darbringung von Weihgaben füllen die beiden Langseiten (Taf. II. III). Da das Ganze ein Sarkophag ist, wäre es bei einem so alten Monument gewiß verkehrt, nicht von vornherein unmittelbare Beziehungen dieser Szenen auf die Verehrung des Toten anzunehmen. Wie der Gott gerufen, durch magische Handlung herbeigeholt werden muß, damit ihm das Opfer dargebracht werden, er es entgegennehmen kann, so der Tote. Wer sich der Aufmerksamkeit, der Gegenwart des Gottes versichern will, muß nicht nur das ganze Ritual peinlich innehalten, sondern auch sich an den „geweihten“ Ort begeben, an dem allein die heilige Handlung wirksam ist, der durch äußere Merkmale, sei es ein Altar, sei es ein Opfertisch, sei es durch einen heiligen Baum, durch fetischartige Bilder oder Zeichen, oder auch durch bloße Naturmale, kenntlich gemacht ist: durch Dinge, in denen die suchende Phantasie der hilfsbedürftigen Naturkinder göttliches Wesen, göttliche Hand zu ahnen glaubte. Wer den Toten rufen, ihn des treu fürsorgenden Gedenkens versichern will — nicht nur im Interesse des Toten, sondern auch im aller-

[1] Es war unrichtig, S. 266—67 zu scheiden zwischen kleinen Tonlarnakes, welche der Knochenbeisetzung, und größeren, die zur Hockerbestattung (d. h. auf dem Rücken liegend mit angezogenen Beinen) gedient hätten. Es kann kein Zweifel mehr sein, daß die letztere Beisetzungsart die allgemeine war: s. Xanthudides *Ἐφ. ἀρχ.* 1904, 5; Paribeni *Mon. dei Linc.* XIV, 716 und XIX, 10; Savignoni *Mon. dei Linc.* XIV, 153; Evans *The prehistoric tombs of Knossos*, 10, 79.

eigensten des Hinterbliebenen —, der hat in der Behausung des Toten den fest gegebenen Ort, jene Behausung, die möglicherweise, man denke an den Höhlenkult in Kreta, an die „Göttergräber“, der Ausgangspunkt geworden ist für jene kleinen Cellen, wie wir sie von Knossos, Phaistos, Hagia Triada, Gurnia, Kumasa usw. haben, die dazu dienten, die Fetische und die den Göttern geweihten Gaben zu umhegen und zu sichern: den ersten Keim der Naiskoi, welche wieder die Vorgänger der Naoi geworden sind, deren Form sich allerdings aus den festländischen Megara entwickelt hat. Diese Bemerkungen sollen nur das Verständnis der Örtlichkeit vorbereiten, die wir auf den beiden Langseiten vorauszusetzen haben. In meiner Beschreibung 1904 begann ich mit der Seite, wo offenbar der Tote vor seinem Grabmal steht: ich nannte sie Vorderseite. Das war wohl verkehrt. Mir scheint jetzt Taf. II die Vorbereitung zu Taf. III darzustellen. Rechts der Altar, durch die *Horns of consecration* als heiliger Bau bezeichnet[1], als Ort, wohin die Gottheit herbeizurufen ist. Davor auf zweireihiger Basis eine rötliche augenscheinlich holzfarben gedachte pfeilerartige Säule[2], einem ägyptischen Obelisken schwerlich zufällig vergleichbar, welche oben die gedoppelte Doppelaxt trägt, auf der sich ein Vogel niedergelassen hat, zugewandt der Richtung, woher die Teilnehmer der heiligen Handlung sich nahen. Eine weitere Bezeichnung der heiligen Örtlichkeit ist der Baum, Lorbeer oder Öl, wahrscheinlich letzteres.[3] Vor dieser zusammengehörigen Gruppe steht ein Tisch, der zum Darbringen der Opfergaben dient. Daß hier eine Opferhandlung vor sich geht, ist zweifellos, wenn auch noch Blutflecken am Altar und

[1] Bulles prinzipiell berechtigte Bedenken (Orchom. 78) treffen auf diesen Bau gewiß nicht zu.

[2] Ein Obelisk gleicher Funktion im Moment der Epiphanie des Gottes auf einem Goldring aus Knossos: diese Zs. 1904, 144, Fig. 24.

[3] So auch Paribeni S. 42. Der chthonische Charakter der Olive wird erläutert durch Diels *Sibyll. Bl.* 120 und Hock *Griech. Weihgebräuche* 114.

Weihrauch, Bekränzung von Altar und Opfernden, alles rituelle Neuerungen viel jüngerer Zeit, fehlen. Über dem Opfertisch wird eine Schnabelkanne jungmykenischer Form sichtbar (weißer Grund, rotes Band um den Hals, kreisförmig geschwungene schwarze und gelbe Linien am Bauch), darüber ein Korb mit zwei Henkeln, darin zuunterst rote und gelbliche runde Gegenstände, vielleicht Früchte (?), darüber drei pyramidenförmige Gegenstände grauer Farbe (Kuchen, Popana, Pelanoi? Auch an die *μελιτοῦττα* oder den *λιβανωτός* mag man denken). Auf dem Opfertisch steht ein flacher Korb, über den die herantretende Frau die Hände ausgebreitet hält, mit einem bestimmten sicher rituellen und bedeutungsvollen Gestus. Die Frau ist in priesterlicher Funktion und dementsprechend in bestimmter hierfür üblicher Kleidung. Während den Oberkörper die bekannte kretische vorn offene Jacke bedeckt, weiß mit gelben Säumen, legt sich um die untere Körperhälfte ein kurzes Fellgewand, weiß mit roten Fellzotteln.[1] Diese Bekleidung des Unterkörpers steht in auffälligem Gegensatz zu der Eleganz der oberen Hälfte, die auch mit ihrer sorgsamen Haartracht — sogar eine goldene Haarnadel am Hinterkopf fehlt nicht — die schönen Damen von Knossos vor die Erinnerung ruft. Charakteristisch ist auch die Haltung der Gestalt; feierlich, achtungsvoll und dabei selbst vornehm. Die Felltracht war nicht etwa ein gewöhnliches Werktagsgewand! Was enthielt nun der Korb? Wir können nicht Karer oder Pelasger oder wen sonst fragen, sondern nur Griechen. Und die griechische Antwort lautet ohne Zweifel: *οὐλοχύται*. Und die heilige Handlung selbst ist das *ἐνάρχεσθαι τὸ κανοῦν*, wie es uns durch die sorgsamen Untersuchungen Stengels (Hermes 1908, 465) klar gemacht worden ist. Der Korb wird geweiht durch die Frau, im Korb liegt das Messer zum Opfer, versteckt unter der heiligen

[1] Vortrefflich ist dies Fellgewand erkannt und erläutert von Paribeni, S. 18—24.

Gerste, „die man in ihm um den Altar trägt und die man ihm entnimmt (Aristoph. Pac. 956), um sie auf Altar und Tiere zu werfen“. L. Ziehen und Stengel haben in ihren Hermesaufsätzen (1902, 391—400; 1903, 38—45; 1906, 230—246; 1908, 456—467) diesen Ritus so ausgiebig behandelt, daß ich mich mit dem Hinweise begnüge und nur ein paar Stellen hersetze: A 449: *χερνίψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο.* γ 439: (Nestor) *χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο.* Demosth. g. Androt. 78: *ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι δεῖν τὸν εἰς ἱερὰ εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἁψάμενον...* Dies *ἅψασθαι* zeigt unser Bild! Das Ausstreuen der Gerste ist noch nicht erfolgt, ebensowenig die Verwendung des in der Gerste noch verborgenen Opfermessers. Die in feierlicher Haltung dastehende Frau ruft zunächst die Gottheit herbei, deren Nähe, deren Mitwirkung notwendig ist, um den Toten rufen zu können: sie muß ihn hergeben, sie, die Gewalt über ihn hat. Wie die kretische Ge gehießen hat, mögen wir hier unerörtert lassen, obwohl man gewiß wahrscheinliche Vermutungen aufstellen könnte. Die anfänglich chthonische Bedeutung des Gerstenopfers ist durch die Darlegungen Dieterichs und Stengels zur Genüge aufgehellt[1]; „ursprünglich waren auch die *οὐλαί* ein Opfer für Ge, dargebracht der Erzeugerin des vegetabilischen Lebens, wie man ihr das Blut spendete als der Erzeugerin des animalischen“. Und die Gottheit hört. Der Vogel auf dem heiligen Doppelbeil ist lebendig, er stellt die Verbindung her zwischen der irdischen Welt und der unsichtbaren, er hat sich niedergelassen auf dem eigentlichen Merkmal des Locus sacer, dem Obelisken. Was ist es für ein Vogel? Ich selbst hielt ihn, ehe ich das Original gesehen hatte, für eine Taube — da es ja vor 492 keine weiße Tauben in Griechenland gegeben haben soll, nach Chares von Lampsakos[2], machte die schwarze Farbe keine

---

[1] *Mutter Erde* 101—104. *Hermes* 1906, 243—245.

[2] Bei Athenaeus 394e (fr. 3). Vgl. Usener *Sintflutsagen* 255, 1.

Schwierigkeit —, Karo für einen Adler.[1] Nachdem ich das Original untersucht, entschied ich mich dagegen für einen Raben; ebenso Paribeni 31—32. Dagegen meinte Evans auf dem Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford[2], es sei eher ein Specht; mündlich fügte er in der Diskussion über den Vortrag von Jane Harrison über *bird and pillar worship* auf dem Kongreß hinzu, eine Taube sei der Vogel sicher nicht. Nach Fowlers Untersuchung halte ich mit den italienischen Gelehrten am Raben fest. Natürlich kann hier der Rabe nicht erscheinen in der sonst häufigen Bedeutung als Totenvogel, beziehungsweise als Abbild der Seele des Toten — denn als solcher

[1] *Arch. f. Rel.-Wiss.* 1904, 130.

[2] Evans *Transactions of the third international congress f. the history of religions* II, 195. A. B. Cook ebenda 189. Da Cook hier mit anmutigem Scherz erklärte: *when Halbherr's forthcoming publication of the monument reaches Mr. Warde Fowler, our uncertainty will be ended,* folgte ich gern dem Wink und bat diesen ebenso ausgezeichneten Kenner des Altertums wie der Vogelwelt um seine Meinung, unter Vorlage von Photographien nach den Probetafeln der italienischen Publikation. Fowler erwiderte mir: *I have examined the birds with a strong magnifying glass, and have no hesitation in identifying them as ravens: the one in the upper plate to the right is quite unmistakeable to the eye of anyone accustomed to observe birds out of doors, as I have done for the last thirty-five years and more. The other two are not quite so convincing, but must, I think, be the same. They all have the outline of head and beak which is peculiar to the raven (corvus corax) and which even the crow (corvus corone) has not in quite the same degree, nor any other bird known to me. I mean that there is only a very slight depression where the beak emerges from the feathers of the head, so that the upper outline of the bird's head is almost an uninterrupted curve. Perhaps I ought to mention that the raven of the southern Mediterranean is smaller than ours and unknown to me (c. umbrinus), but I believe that it resembles the northern bird in everything but colouration. I am certain these birds cannot be woodpeckers: apart from the head and beak no one sees a Balck woodpecker perched as these are.* Diesen dankenswerten tatsächlichen Aufklärungen schließt Fowler noch ein paar vorsichtige Worte an über die Möglichkeit, daß künstlerische Stilisierung sich natürlich konventionelle Abweichungen von der Natur gestatten könne: er könne und wolle nur mit der Natur vergleichen.

könnte er sich nicht wohl auf Doppelaxt und Obelisken, den Symbolen der Gottheit, niederlassen[1], das hat Paribeni völlig richtig gesehen und gut ausgeführt S. 32 —, sondern als himmlischer Bote, der das Opferfleisch von den Altären holt, und z. B. bei Alalkomenai den Baum heiligt, auf dem er sich mit der Beute niederläßt, der dem Heer Alexanders zum Ammon, den Theraeern nach Libyen, den Wikingern nach Island den Weg weist, der das Wetter voraussagt, gutes ebensowohl als Gewitter und Regen, der als solcher dem Wetterwagen von Krannon als Symbol dient, der nach persischem und auch nordgriechischem Glauben dem alles schauenden Sonnengott heilig ist, und als Prophet göttlichen Willens der Vogel des Apollon wird. Eine besondere Untersuchung über diese Fragen hier einzufügen, würde zu weit führen, ist auch kaum nötig, da in Otto Kellers Abhandlung: Rabe und Krähe im Altertum (Jahresbericht des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag 1893) das Material auf das sorgsamste vereinigt ist. Fowler weist mich noch hin auf d'Arcy Thompson *Glossary of greek birds*, Oxford 1895.

Es folgt eine Szene von wundervoller Deutlichkeit. Die Wirkung der Beschwörung (vorige Szene) ist eingetreten, die Gottheit hat ihre Zustimmung zu dem Opfer erteilt, das dem Toten dargebracht werden, zu dem er gerufen werden soll. Ein gewaltiger Stier mit weitausgreifenden Hörnern, hellgelb, rot und grau gefleckt, ganz wie die Stiere auf den Wandgemälden und sonstigen Monumenten der kretisch-mykenischen Kunst, liegt, die vier Beine mit roten Stricken unterm Leib zusammengebunden, mit zwei kreuzweis gelegten, auch roten,

[1] Wenigstens nicht in so früher Zeit. Etwas anderes ist es natürlich, wenn 217 n. Chr. das von Caracallas Schrecken aufatmende Volk, im römischen Circus bei Wettrennen versammelt, um des Severus Regierungsantritt zu feiern, eine krächzende Dohle, die sich auf den Obelisken niedergelassen hat, mit dem Namen des getöteten Kaisermörders Martialis begrüßt, *ὡς ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς θείας*: Cass. Dio 78, 8.

breiten Seilen an die Deckplatte eines Schlachttisches[1] gefesselt; nur der Schweif kann sich bewegen und peitscht angstvoll die Flanken, weitgeöffnet starren die Augen dem Tode entgegen. Die Halsader ist aufgeschlagen, ihr entweicht mit dem Blut das Leben. In rotem Strom fließt das Blut in ein am Boden stehendes Gefäß, das zwar nur einen seitlichen Vertikalhenkel zum Greifen hat, im übrigen, auch in der Zonenteilung, völlig jenen Eimern gleicht, die auch Taf. III zeigt, augenscheinlich den Vorgängern der norditalischen Situla, deren Geschichte Ghirardini in seiner bekannten Untersuchung so schön vor uns ausgebreitet hat.[2] *'Αμνίον* heißt das Gefäß, was zu diesem Zweck der Nestorsohn Perseus γ 444 herbeibringt.[3] Der Stier wird also geschächtet: daher ist auch kein Victimarius nötig, den ich bei meiner ersten Behandlung unnötigerweise vermißte. Auch Paribeni (S. 46) erkennt richtig diese Art der Tötung, weist auf die Parallelen zu derselben im alten Ägypten und im heutigen Orient hin, unterläßt aber, nach der Bedeutung dieses Brauches im griechischen Kultus zu fragen. Die ist aber besonders wichtig. Denn das Schächten ist hier nur im Kultus der chthonischen Gottheiten und der Toten bzw. Heroen üblich. *Τέμνειν, ἐντέμνειν* sind dafür die Worte.[4] Nur zwei Beispiele: dem heroisierten Brasidas zu Ehren begehen die Amphipoliten das Opfer in dieser Weise *ὡς ἥρωί τε ἐντέμνουσι* (Thuk. V, 11). Als Solon Salamis an Athen bringen will und die einheimischen Heroen sich gewogen machen, fährt er nachts hinüber und opfert dem Periphemos und Kychreus ebenso (*ἐντεμεῖν σφάγια* Plut. Sol. 9).

[1] Die Form dieses Schlachttisches wird klar durch die Abbildungen ganz der gleichen Tische auf den beiden Gemmen bei Furtwängler, Gemmen Taf. II, 18, 22.

[2] *Monum. dei Lincei* II. VII. X.

[3] Attisch wird das Gefäß *σφάγιον* genannt. Das homerische Wort, ein *ἅπαξ λεγόμενον*, lebt auf Kreta noch in historischer Zeit, wird speziell aus Hierapytna bezeugt, freilich in der Form *αἴμνιον*: schol. und Eustath. zu der Stelle.

[4] Stengel *Cultusaltertümer*², 120. 132.

Und zwar ist es ein Stier, den die Athener noch zu Solons Zeit den Toten opferten. Solon verbot das Stieropfer, wie Plutarch es darstellt, im Verfolg seiner Luxusgesetzgebung. Gewiß richtig vermutete Köhler[1] in dem ausdrücklichen Zugeständnis blutiger Opfer (*προσφαγίῳ χρῆσθαι κατὰ τὰ πάτρια* bei den Bestattungen) durch das Gesetz von Iulis stillschweigende Beziehung auf ähnliche Verbote noch im 5. Jahrhundert. Die alte Zeit kann sich nicht genug tun im Bemühen, den Toten zu beschwichtigen, ihn den Lebenden gewogen zu machen und zu erhalten: daher die beiden zu weiterem Opfer bereitliegenden Hausziegen, die vordere grau, die hintere rötlich, welche den Raum zwischen den massiven Füßen des Schlachttisches gut ausfüllen. Ich habe geglaubt, die vorher beschriebene Szene zur Rechten nicht auf ein Opfer an den Toten selbst beziehen zu sollen — was ja manchem wohl als das nächstliegende erscheinen möchte —, weil ich mir die Verschiedenheit der Szenerie auf Taf. III, namentlich aber den heiligen Bau und den Opfertisch statt des dort dargestellten Grabbaues und Stufenaltars alsdann nicht recht würde erklären können. Das Stieropfer dagegen gilt gewiß dem Toten selbst, und ebenso sind ihm die Ziegen bestimmt. Denn eng gehören zu dieser Szene die Gestalten des Flötenspielers und der fünf Frauen. Daß das Flötenspiel beim Opfer nicht erst später üblich geworden sei, wie Stengel meinte, beweist unser Monument. Bis zur römischen Naenia herunter bleibt die Flöte das typische Instrument der Trauermusik. Plut. de mus. 15 berichtet, die älteste Flötenmusik sei traurig gewesen, *θρηνώδης. Ὄλυμπον γὰρ πρῶτον Ἀριστόξενος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μουσικῆς ἐπὶ τῷ Πύθωνί φησιν ἐπικήδειον αὐλῆσαι Λυδιστί.* Der Hymnos auf Hermes 452 bringt das erste Zeugnis für mehr heiteren Charakter des Flötenspiels.[2] Feindselige Dämonen

[1] *Athen. Mitt.* 1876, 143.

[2] Über die schon von den Alten viel verhandelte Frage, die Priorität der Phorminx oder Flöte, zuletzt Christ *Griech. Litt.* I[6], 137. Christ ent-

und Einflüsse soll das Spiel vertreiben, die guten mit herbeiziehen, indem es die Ololyge der Frauen begleitet. Denn daß hier die Ololyge gemeint, daß sie den Zweck hat, nunmehr, nachdem das Opfertier den tödlichen Schnitt erhalten hat, den Toten zum Genuß heraufzurufen, das hat der Maler mit den bescheidenen ihm zu Gebot stehenden Mitteln so deutlich wie möglich gemacht. Ganz bis an den Stier ist die vordere der Frauen herangeschritten, sie steht fest auf dem Boden, beide Sohlen aufgesetzt, streckt die Hände bis unmittelbar an den Opferstier, als müsse dieser berührt werden, dem Erdboden entgegen nach unten flach weit vor. Die weihende Beschwörerin der ersten Szene bewegte ihre Hände in ganz gleichartiger Weise. Dieser führenden Frau folgen zu zwei Paaren geordnet die vier andern, noch im Heranschreiten dargestellt, so daß die Füße zum Teil kaum, zum Teil nur mit den Zehen den Boden berühren. Es ist bedauerlich, daß die oberen Teile der Frauen zerstört sind. Ob auch die vier der Führerin folgenden die Hände in ähnlicher dem Erdboden zugewandter Art beschwörend ausstreckten, wissen wir nicht. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, zumal der Zwischenraum ausreichen würde. Die Frauen tragen schwere gewirkte Gewänder, bei denen der blaue Grundton überwiegt, daneben viel Weiß und Rot. Am Handknöchel der Führerin sieht man Armreifen; am Rücken der letzten Frau fallen lange dunkle Bänder nieder, von gleicher Form, wie die roten Stemmata an den Gestalten auf Taf. III. Ihre nackte Farbe ist weiß, wie durchweg bei den Frauen, während die

scheidet sich für das höhere Alter der Phorminx, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Flötenbläser aus der Inselkultur von Amorgos: *Ath. Mitt.* 1884, Taf. VI, und andere monumentale Überlieferung. Jetzt tritt unser Sarkophag wichtig hinzu. Den Beginn mehr heiteren Charakters des Flötenspiels bringt Bergk *Griech. Litteraturgesch.* I, 765 nicht unwahrscheinlich zusammen mit dem Auftreten der Elegie, mit der sie ja eng verbunden ist. Über Gestalt und Geschichte unserer Flöten s. auch die sorgsamen Darlegungen Paribenis 51—54. Seine φορβεία ist freilich wohl zweifelhaft.

Hautfarbe des Flötenspielers wie die aller Männer ein ziemlich kräftiges Hochrot ist, wie stets in der kretisch-mykenischen Kunst.[1] Die Ololyge oder der Ololygmos[2] ist stets Sache der Frauen, hat aus dieser alten Zeit, wo den Frauen noch ein viel größerer Anteil an jeder heiligen Handlung zustand, als später, sich in helle geschichtliche Zeiten gerettet. Für die Bedeutung dieses Lockrufs noch im fünften Jahrhundert sprechen klar Stellen wie Aesch. Ag. 572: *ὅμως δ' ἔθυον καὶ γυναικείῳ νόμῳ ὀλολυγμόν ἄλλως ἄλλοθεν κατὰ πτόλιν ἔλασκον εὐφημοῦντες* oder Eurip. Erechth. fr. 353 *ὀλολύζετ' ὦ γυναῖκες ὡς ἔλθῃ θεὰ χρυσῆν ἔχουσα γοργόν' ἐπίκουρος πόλει.* Unserm Denkmal noch näher stehen die Verse bei Homer *δ* 750ff. Eurykleia rät Penelope:

ἀλλ' ὑδρηναμένη καθαρὰ χροὶ εἵματ' ἑλοῦσα
εἰς ὑπερῷ' ἀναβᾶσα σὺν ἀμφιπόλοισι γυναῖξιν
εὔχε' Ἀθηναίῃ κούρῃ Διὸς αἰγιόχοιο.

Penelope tut es (761): *ἐν δ' ἔθετ' οὐλοχύτας κανέῳ, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ.* Hierzu bietet die erste Szene unserer Seite eine ausgezeichnete Illustration. Nach dem Gebet: *ὣς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, θεὰ δέ οἱ ἔκλυεν αὐδῆς.* Und ebenso mag erinnert sein an *γ* 450ff.:

Αὐτὰρ ἐπεί ρ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο
αὐτίκα Νέστορος υἱὸς, ὑπέρθυμος Θρασυμήδης
ἤλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας
αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος. αἱ δ' ὀλόλυξαν
θυγατέρες τε νυοί τε καὶ αἰδοίη παράκοιτις
Νέστορος usw.

Weiterer Erörterung bedarf es nicht: es ist klar, daß hier durch das Flötenspiel und den mit bezeichnender Geste be-

[1] Zu diesem Hochrot s. meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. 1906, 20—21.

[2] Das Material über *ὀλολύζειν* haben gesammelt und besprochen: Ziehen *Hermes* 1902, 393—395. Stengel *Hermes* 1903, 43—44; *Cultusaltert.*[2] 101.

gleiteten Ololygmos derjenige herangerufen werden soll, dem das Schächten des Stieres gilt, dem sein Blut bestimmt ist.

Die Fortsetzung gibt Taf. III.

Hier hat die Beschreibung links zu beginnen. Drei Frauen nähern sich einer den chthonischen Göttern heiligen Stätte. Die Stätte ist wiederum gekennzeichnet durch zwei Obelisken, die jedoch diesmal mit Grün umhüllt sind. Es sind keine wirklichen Cypressen, da ja Stamm und Form nicht passen, und sie auf kunstvoll errichteten Basen stehen, aus demselben Grunde keine Palmstämme, wie Paribeni jetzt noch immer meint. Ich glaube, daß die unter dem Grün vorauszusetzende Gestalt ganz gleich ist derjenigen des Obelisken der Taf. II, daß dieselbe hier nur aus im Kult begründeten frommem Brauche mit Cypressengrün umhüllt ist, ähnlich wie z. B. auf der knossischen Scherbe Brit. Sch. Ann. IX, 115 = Mon. dei Linc. XIV, 1904, 573 der Schaft der Doppelaxt, die sich in der Mitte der *Horns of consecration* erhebt, mit Blattzweigen umsteckt ist[1], ähnlich wie später die Phakelitis und Lygodesma, Dionysos Dendrites usw. Noch Diodor nennt bei Knossos den uralten Hain der Rhea, der aus Cypressen bestand (V, 66). Daß gerade die Cypresse mit dem Kult der Unterirdischen schon in so früher Zeit eng verbunden gewesen sein mag, wird uns, die wir die Bedeutung der Cypresse im Totenkult des Orients bis auf den heutigen Tag kennen, nicht auffällig sein: es genügt hier, auf Böttichers Zusammenstellungen im „Baumkultus der Hellenen“ 486—494 zu verweisen; dort auch die Belege für die Cypresse als heiligen Baum der Demeter und Persephone. Und gerade an diese Verbindung möchte ich hier erinnern, wo zwei cypressengeschmückte Obelisken so eng vereinigt stehen, oben wieder von der Doppelaxt und den Raben gekrönt. Die Zusammengehörigkeit der beiden Male hat der Künstler möglichst deutlich zu machen gesucht, indem er sie zwar nicht auf eine gemeinsame Basis gesetzt hat, aber die

[1] Ebenso auf einer Scherbe aus Gurnia: Boyd-Hawes *Gournia* S. 39 Fig. 18.

Basen verbunden durch die sonderbare Art, wie er das Gefäß, welches die Spende der Frauen aufnimmt, so aufstellt, daß es auf beiden Basen aufruht. Nehmen wir an, daß jenes große Gefäß unten Löcher hatte, wie die bekannten Kratere der Dipylonnekropolis, so fand die oben hineingeschüttete Spende ihren Weg in den Erdboden hinab durch den Zwischenraum, der die beiden Obelisken und ihre Basen trennte. Einen andern Zweck vermag ich mir kaum vorzustellen für den merkwürdigen Platz, welchen das Gefäß einnimmt. Die hineingeschüttete Flüssigkeit ist rot, also doch wohl Blut, das Blut des Stieres, der auf der andern Seite geschlachtet wurde. Die beiden Obelisken behüten gewissermaßen den Weg in die Unterwelt, zu den Unterirdischen, geben der Örtlichkeit die nötige Weihe, kennzeichnen sie. Und der religiöse Charakter dieser Handlung wird noch weiter klar gemacht durch die Tracht der Frau, welche den eigentlichen Spendeguß ausführt; ihre Kleidung entspricht durchaus der *ἐναρχομένη* der vorigen Tafel: nur waren bei jener die Säume der Jacke rot, hier lichtblau; doch eine vielleicht nicht gleichgültige Verschiedenheit liegt in jenen drei hochroten Bändern, augenscheinlich Stemmata, die von dieser Gestalt zur Seite niederwallen, ebenso wie bei den fünf folgenden. Ich halte diese Stemmata nicht für zufällig gerade auf dieser Seite des Sarkophags, wo die unmittelbare Berührung mit dem Toten eintritt, während die vorige Seite die Vorbereitungen darstellte. Dieser eigenartige Schmuck ist rituell und wird erklärt werden müssen aus dem Bereich jener Vorstellungskreise, welche „Rot und Tot“ miteinander verbinden.[1] Ich gehe hier nicht weiter auf diese Dinge ein, weil sie mich zu sehr vom vorliegenden

[1] S. diese Zeitschr. 1906, 1—24. Gleiche Stemmata tragen die drei Frauen, welche sich in ceremoniellem Tanzschritt einem Opfertisch nähern auf einem bekannten goldplattierten Silberring aus Mykenai: Furtwängler *Gemmen* Taf. VI, 4; *Strena Helbig.* 72, 4; *Journ. Hell. st.* 1901, 184. Erwähnt sei noch aus dieser Zeitschr. 1908, 406/07 der russische Brauch der Umwickelung des Sarges oder der Leiche mit hochroten Fäden, auch was Wolters im Beiheft zu Bd VIII, 15—18 zusammen-

Monument abführen würden, hinein in die ganze Frage des Tänienschmucks u. a.

Es folgt eine Frau in blauem langem Kleid, die Säume sind gelbschwarz, bis auf den unteren Saum, der fleischfarben und schwarz ist, während der vom Kreuz schräg herauflaufende Gurt gelb untermalt, darüber hochrot ist. Außer den schon besprochenen hochroten Bändern sind um die Handgelenke hochrote Bänder gelegt, etwas oberhalb gewahrt man grau gemalte Armreifen. Sehr merkwürdig ist der Kopfschmuck: auf dem blonden Haar, das hinten in Horizontalflechten angeordnet ist, vorn die bekannte kretische kokette Locke zeigt, ruht eine Stephane, gelb, also wohl gold, wie die Doppeläxte auf den Obelisken, eingerahmt und gegliedert durch eng zusammengeschlossene rot gemalte Spirallinien, deren oberes Ende eingerollt ist; vom Wirbel erhebt sich noch ein Büschel hochroter Bänder, der hinten niederfällt, wie bei den mykenischen Sphinxen und der späteren ionisch-italischen Kunst in Etrurien, der Veneterkunst usw. Die größte Ähnlichkeit hat diese Stephane der tragenden Frau mit dem Kopfschmuck der Gymnopädienkämpfer, dem Thyreatikos[1], bis hinab zu den kyrenischen[2] Karyatiden von Delphi. Auch an die Krone der πότνια θηρῶν auf dem Elfenbeinplättchen aus dem Heiligtum der Orthia (Brit. Sch. Ann. XIII, 78, Fig. 17b) und die anbetende Frau auf einem andern Plättchen ebendaher (97, Fig. 29a) sei erinnert. Wenn auch die Gewandung dieser Frau zeigt, daß sie nicht unmittelbar mit Darbringung des Opfers zu tun hat, nicht direkt daran beteiligt ist, so weisen doch der gewiß rituelle Kopfschmuck und die roten Stemmata hin auf eine assistierende Tätigkeit, ähnlich wie vorher diejenige der Frauen, welche den Ololygmos

---

stellt, mit der dort namentlich S. 18 aufgeführten Literatur, und Weinreich *Antike Heilungswunder* 97—99.

[1] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892 Taf. 2. Jahrb. d. arch. Inst. 1896, 8.

[2] Keramopullos *Journ. int. d'arch. numism.* X, 295—310. Vgl. Pomtow *Berl. ph. WS.* 1909, 221 = *Delphica* II, 28—29.

erhoben. Und sie hilft, indem sie an einem braun gemalten Tragholz zwei weitere augenscheinlich gefüllte Eimer herbeibringt. Über die Form der Eimer sprach ich schon vorher anläßlich des Amnion. Während das große Gefäß, in welches der Inhalt der Eimer entleert wird, wesentlich blau gemalt ist mit gelben und schwarzen Zonenstrichen und schwarzen Fußkelchlinien, zeigen die Eimer der Frauen abwechselnd gelbe und blaue Zonen mit schwarzen Teilstrichen; die Henkel sind bei dem Gefäß der ersten Frau schwarz mit blauen und roten Pünktchen, bei den andern blau mit roten Pünktchen. Paribeni erinnert sich der im Grabe des Rekmara und andern ägyptischen Gräbern der 18.—19. Dynastie dargestellten metallischen Gefäße, welche die Keftiu und andere Völker des Nordens bringen und möchte solche Gefäße hier wiederfinden, also das große Gefäß für silbern mit goldenen Einlagen gedacht halten, für die andern ebenfalls Edelmetall annehmen (S. 33—34). Ich trage Bedenken, mich dieser gewiß verlockenden Annahme anzuschließen, nicht nur weil auf den ägyptischen Gemälden Silber gewöhnlich durch weiße, nicht durch blaue Farbe wiedergegeben wird. Erhaltene Spendegefäße auf dem Deckel des Isopatagrabes, doch nach Evans höchstwahrscheinlich eines Fürstengrabes, sind aus Bronze.[1]

Den beiden Frauen folgt ein Phorminxspieler in langem fleischroten Gewand, dessen Schnitt sich in nichts unterscheidet von demjenigen der ihm vorangehenden Trägerin. Unten zweimal schwarz, oben schwarz und weiß sind die Saumfarben. Daß die mächtige siebensaitige Phorminx die Nachricht, Terpander habe dieselbe erst eingeführt, erledigt, habe ich schon in meiner ersten Behandlung des Sarkophags besprochen. Bei den Gymnopädien und der Pyrrhiche, beides gewiß schon vordorische rituelle Kampfspiele im Peloponnes, durfte der Kitharaspieler nicht fehlen: abgebildet sehen wir solche bei Waffenspielen auf der allerdings

[1] Evans *Prehistoric tombs of Knossos* 53/54.

erst geometrischen Vase in Kopenhagen Arch. Zeit. 1885, Taf. 8.

Es ist schon oft beobachtet und hervorgehoben worden, eine wie viel höhere Stellung bei der Ausübung religiöser Handlungen in der kretisch-mykenischen Zeit die Frau gehabt hat, als nach der Völkerwanderung, ganz entsprechend dem so viel stärkeren Hervortreten der Frau im ganzen sonstigen Leben. Obwohl der Verstorbene in diesem Falle männlich war, lag in den bis jetzt besprochenen Szenen der Kultus ganz in den Händen der Frauen, nur die beiden Musiker waren Männer. Eine Durchsicht besonders der Ringe und geschnittenen Steine mit religiösen Darstellungen bestätigt diese Wahrnehmung durchweg. Die ganze Stellung der Frau war im zweiten Jahrtausend, vielleicht auch schon früher, eine völlig andere, als später, ungleich höhere, eine Stellung, die uns die Ausgestaltung der großen griechischen Göttinnen jetzt klar macht: aus der Rolle der Frau in der vorklassischen und klassischen Zeit wäre sie weniger leicht zu verstehen; ja selbst auf die homerischen Frauengestalten fällt aus dieser Frühepoche erhellendes Licht. Diese Beobachtung muß uns vorsichtig machen, nicht aus dem Hervortreten der Frauen auf unserm Sarkophag zu schließen, daß die Gottheiten, welchen die bis jetzt besprochenen Kulthandlungen gelten, weibliche gewesen sein müssen. Daß sie es sehr wohl gewesen sein können — Ge und die Göttinnen von Eleusis nannte ich als Analogieen aus klassischer Zeit —, glaube ich angedeutet zu haben.

Jetzt kommen aber Männer, da es schwere Dinge zu tragen gibt. Denn nun erscheint endlich der mit Erfolg heraufbeschworene Tote. Es sind drei Jünglinge, gekleidet wie vorher die in direkten Verkehr mit der Gottheit getretenen Frauen in ein Tierfell, welches die untere Hälfte des Körpers deckt. Der Oberkörper scheint nackt, wenn der weiße Strich, der in Schlüsselbeinhöhe den Oberkörper abschließt, tatsächlich ein Halsband wiedergeben soll, während der unten oberhalb des

schwarzen Saumes des Fellgewandes sich um den Leib ziehende weiße Streif, bei der letzten Gestalt schwarz eingefaßt, ein Gürtel sein müßte, der sich frei, ohne etwas zu tragen oder zu umschließen, um den Leib legt; außerdem trägt der vordere Jüngling am linken Oberarm einen weißen Streif, der ein Armband sein müßte, während der letzte ein solches am rechten Handgelenk zeigt. So Paribeni, der die Gürtel, Halsbänder und Armreifen sich aus Silber denkt. Ich gestehe gern, daß ich auch vorm Original mir nicht ganz habe klar werden können über die Bekleidungsfrage: namentlich ist mir die Trennung des „Gürtels“ von dem oberen Fellsaum unverständlich geblieben. Gewiß werden andere Denkmäler solche Zweifel einmal heben. Außer dem rituellen Fell, bei dem vorderen gelblich mit grauen Zotteln, bei dem zweiten weiß mit rötlichen — so wie die eingießende Frau —, beim dritten weiß mit schwarzen, wolle man die Stemmata beachten. Auch bei dem ersten waren sie vorhanden. Die Zeichnung zeigt diese Gestalten, ebenso wie die ägyptische und ältere griechische Kunst so, daß der Oberkörper in Vordersicht, das übrige im Profil sich darstellt, eine Ausnahme auf diesem Sarkophag, natürlich begründet durch das Motiv des Tragens der großen eine beträchtliche Länge erfordernden Gaben. Die erste ist ein Schiff, wie ich jetzt auch nicht bezweifle; mit dem Hinterteil, welches bei der Landung dem Lande zugewandt ist, auf dem man das Schiff besteigt, wird es dem Empfänger dargeboten, um damit die Reise in das andere Land, das Land der Toten oder Seligen, zu machen.[1] Und weil die Reise lang ist, bringen die beiden folgenden Jünglinge je ein Stierkalb herzu, das vordere weiß mit schwarzer Sprenkelung, das zweite gelb und weiß. Beide Kälber sind in der den kretisch-mykenischen Künstlern so geläufigen Haltung des fröhlichen Galopps gemalt, mit mutig emporgewirbeltem Schweif; und ebensowenig wie der Künstler

[1] Für die Totenbarke verweise ich auf die fleißige Sammlung Paribenis 24—27.

sich über die Unmöglichkeit solcher Haltung beim Herbeitragen der Tiere Gedanken machte, plagte ihn die Sorge, daß die Last, noch dazu eine so bewegte, für die beiden Träger doch wohl reichlich schwer sein könnte: denn während der Träger des Schiffs dasselbe wenigstens mit beiden Händen hält, erheben die beiden andern ihre linke Hand in andachtsvoller Verehrung gegen den Empfänger.

Schon durch diesen Gestus, aber auch durch alles andere, wird deutlich, daß dieser Empfänger trotz seiner kleineren Gestalt eine höhere Rangstufe einnimmt, als die Herankommenden, daß er ein höheres Wesen ist. Äußerlich unterscheidet ihn nichts von einem Sterblichen, jetzt noch Lebenden. Nur ist es wohl nicht zufällig, daß er derartig in sein weißes, gelb und schwarz gesäumtes mit roten Zotteln ganz nach Fellart behängtes Gewand eingewickelt ist, daß auch die Hände verborgen sind. Gerade diese Szene und so manche andere in der kretischen Kunst haben in Ägypten Parallelen — freilich nur kompositionell, nie künstlerisch; da ist hier alles frei, lebensvoll, griechisch —, die Paribeni mit außerordentlicher Sorgfalt zusammengetragen hat: es erscheint nicht unmöglich, daß diese Art, den Toten aufgerichtet und gänzlich eingewickelt darzustellen, von einer Erinnerung an die Mumie oder das Bild des Toten, der vor seinem Grabmal steht oder die so endlos oft wiederholten Bilder des Toten vor Osiris beeinflußt ist. Interessant ist, daß der Tote kleiner als die Lebenden in die Erscheinung tritt. Schwerlich ist darin etwa eine Erinnerung an den wirklichen Toten, etwa einen noch nicht ausgewachsenen jungen Mann, zu erkennen, zumal auch der Sarkophag eher größer, jedenfalls nicht kleiner ist, als die meisten Larnakes. Sowohl der hinter ihm sich erhebende Grabbau wie er selbst hätten ganz gut größer gegeben werden können, da der Raum reichte. Warum die Verkleinerung? Sollte etwa der Tote nicht unverhältnismäßig groß erscheinen neben dem interessanten aus Luftziegeln gedachten, ihm ge-

weihten Stufenaltar, neben der Palme, die den heiligen Ort noch weiter kennzeichnet? Hatte der Maler von links angefangen und reichte ihm am Ende der Platz nicht, um den Stufenaltar höher emporzuführen? All das ist unwahrscheinlich, wie wohl jeder empfinden wird. Ich möchte eher daran erinnern, daß alle diese Larnakes so kurz sind, daß der Tote nur in verkleinerter Gestalt, als liegender oder sitzender Hocker, oder mit hoch emporgezogenen Knien, auf dem Rücken liegend — so wohl meistens — darin Platz hatte. Zwar lehrt uns die Nekropolis von Zapher Papoura, daß gleichzeitig mit den „Hockern" auch schon ganz ausgestreckte Leichen in denselben Gräbern beigesetzt worden sind. Aber das ist ganz junge Zeit! Die alte Überlieferung, hier wie anderswo, z. B. in Ägypten, Sizilien und Spanien, bezeugt immer die künstliche Verkürzung des Toten durch Hockerbestattung, so auf Kreta, so auf den Inseln und überall auf dem griechischen Festland.[1] Derartige Sitte mußte im Laufe der Jahrhunderte, Jahrtausende, unbewußt die Lebenden dazu führen, die Toten im Geiste kleiner zu sehen. Ich meine, hier liegt die letzte Wurzel für die noch in der klassischen Zeit geläufige Vorstellung von den kleinen Eidola, wie sie in voller Rüstung als Krieger über ihren Tymbos springen, wie sie von den Sirenen am Monument von Xanthos emporgetragen werden, usw. Und ich frage mich, ob nicht in dieser merkwürdigen Darstellung eines Toten in verkleinerter Gestalt schon ein erster Anfang solcher Vorstellungen erkannt werden darf?

Der Grabbau ist statt im Profil in Vordersicht gezeichnet; die großen Spiralen, rot auf weißem Grund, schmücken die Tür; darüber haben zwei schwarze Spiralbänder auf gelbem Grund ein weiß-schwarzes Band und ein schmales Stabglied mit schrägen roten Strichen zwischen sich, die Wandendigung

[1] S. zuletzt über Hockerbestattung und ihre Gründe: diese Zeitschrift 1906, 3. 15; Bulle *Orchom.* 68—69; Andree *Arch. f. Anthropol.* 1907, 282—307; de Mot *Crémation chez l. Grecs* (ném. d. l. soc. d'anthropol. de Bruxelles 1909) 12—13 (des S-A)

links zeigt auf gelbem Grund schwarze Musterung; oben schließen zwei Lagen Luftziegel das Ganze ab.

Wie das Ganze den Eindruck eines bunten Gewebes macht, wie der textile Grundton sich auch in der Behandlung des Ornaments der ganzen Larnax äußert — wirken doch die unteren Glieder wie Fransen[1], die dekorativen Streifen wie gewebte oder gestickte Bordüren —, so ist auch die Behandlung des Hintergrundes durchaus textil empfunden. Je nach den vorwiegenden Lokalfarben des Figurenschmucks ist der Grund verschieden gefärbt: auf Taf. II in der Mitte weißgelblich, hinter den fünf Frauen hochgelb, hinter der ersten Szene zur Rechten graublau. Auf Taf. III ist der Grund hinter den drei Trägern ein ziemlich ausgeprägtes Blau, von dem sich das kräftige Rot ihrer Hautfarbe vorzüglich abhebt, während zu beiden Seiten Weiß den Grundton gibt. Diese verschiedene Behandlung des Grundes, die so in der späteren Antike nicht wiederkehrt, trennt zugleich die Szenen scharf voneinander; jede Szene hat ihre eigene Grundfarbe, die nur die zu ihr gehörigen Gestalten umfaßt. Während Weiß als der eigentliche originale Hintergrund gedacht sein dürfte, sind die andersfarbigen Deckungen des Hintergrundes durch dunkle gewellte Linien eingefaßt, so daß man den Eindruck eines vor diesem Teil der Wand aufgespannten Teppichs erhält. Gewiß dürfen wir hierin ein Abbild der Abtrennung der inneren Räume der Häuser und Paläste erkennen, die bei den vielen Türen und z. B. in den Pfeilersälen so vollständig aufgelösten Wandflächen die reichliche Verwendung von Teppichen ganz notwendig machte.

Taf. IV gibt die Nebenseiten. Bei ihnen ist sehr auffällig, daß sich ihre Raumverteilung nicht entspricht, wie ein Blick auf die Tafeln zeigt. Wie überhaupt Sorgfalt im kleinen unserm Monument durchaus nicht eigen ist. Die Seite links ist leider schlecht erhalten. Zwei Pferde, ein graublaues und

[1] S. Bulle *Orchom.* 81 zu Taf. XXIX, 1.

ein hellbraunes, ziehen einen Wagen, auf dem zwei weibliche Gestalten sichtbar sind. Originellerweise entsprechen die Pferdebeine nicht genau den Körpern, da die beiden hellbraunen Beine in der Mitte vereinigt, die graublauen als äußere gemalt sind. Der Wagenkasten, leicht gebaut und zentral auf der Mittelachse ruhend, niedrig, in der Seitenansicht annähernd rechteckig, aus leicht geschwungenem Stabwerk und, wie Paribeni meint, Fellverkleidung hergestellt, entspricht am meisten den phönikisch-cyprischen Formen, die auch nach dem südwestlichen Kleinasien übergriffen, nach den dankenswerten Untersuchungen Studniczkas und seiner Schüler.[1] Die Räder sind noch vierspeichig, aber von jener entwickelten Form, die später in Griechenland wiederkehrt, z. B. auf den alten Radmünzen des euböisch-attischen Kreises, nicht mehr so primitiv, wie auf den mykenischen Stelen. Auf dem Wagen stehen zwei Frauen, die vordere in rosa blaugesäumtem, die hintere in blau gelbgesäumtem Gewand, beide mit gelben ziemlich hohen, nach vorn ausladenden Kopfaufsätzen. Am Handgelenk der ersten gewahrt man dunkel gemalte Armreifen. Die Schirrung besteht in niedrigem, gelb gemaltem Joch, rosafarbenen Brust- und Bauchgurten, roter, aus Doppelriemen bestehender Halfterung ohne Gebiß, wie es kretisch-mykenischer Art entspricht. Zwei rote Zügelpaare werden von den Fahrenden gehalten; vermutlich ist gemeint, trotz etwas undeutlicher Verteilung, daß jede der Frauen je ein Paar der Zügel hält. Paribeni möchte die Zügel sämtlich in den Händen der vorderen, die wohl nur scheinbar ein wenig zurücksteht, vereinigt wissen, mir nicht recht wahrscheinlich. Was die beiden Frauen bedeuten, wer sie sein sollen, weiß ich nicht. Daß der Besitz von Pferden und Wagen damals noch etwas Seltenes auf Kreta

---

[1] *Jahrb. des arch. Inst.* 1907, 147—196. Recht ähnlich unserer Form ist der Wagen auf dem mykenischen Goldring mit der Hirschjagd: Schliemann 259; Schuchhardt 257; Furtwängler *Gemmen* Taf. II, 3.

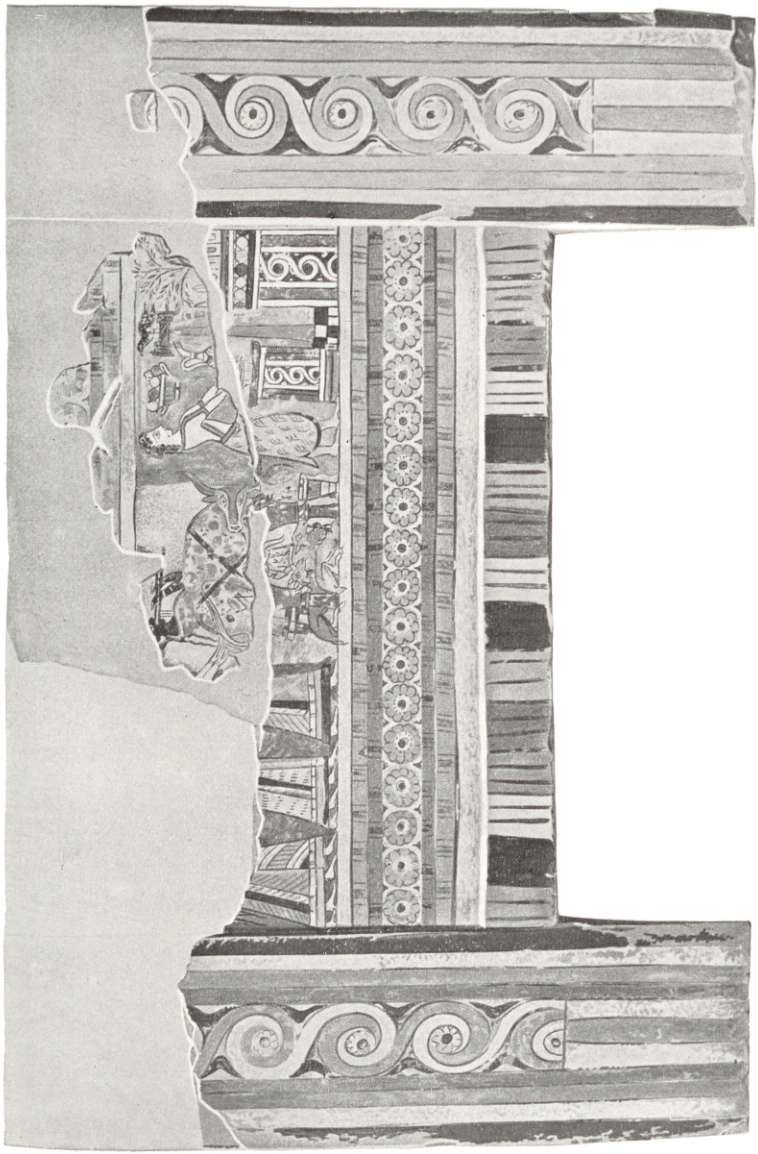
gewesen sei, daher möglicherweise die Darstellung auf den vornehmen Stand des Verstorbenen hinweisen solle, legt Paribeni dar.

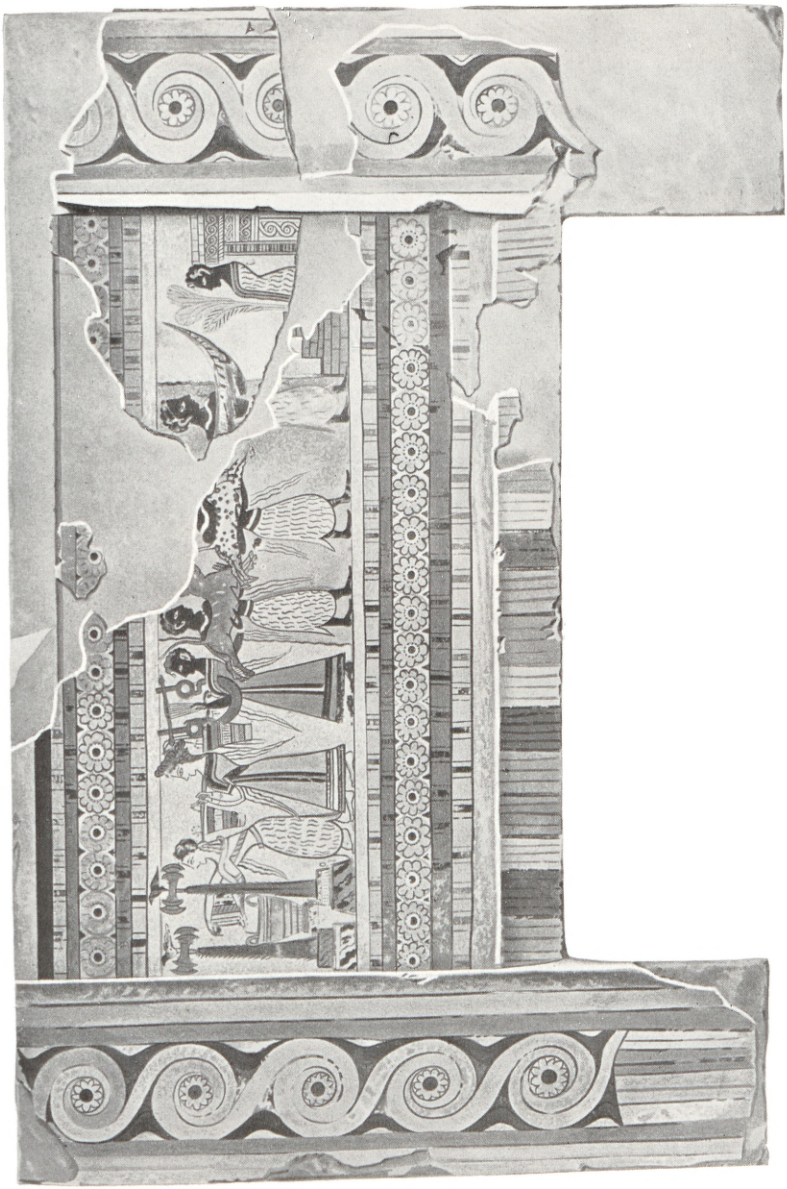
Interessanter und besser erhalten ist die andere Seite. Während der Grund der vorigen Darstellung weiß war, ist er hier hochrot. Wirkungsvoll steht auf ihm das Greifengespann. Der Wagen ist dem vorigen gleich, nur sind um die Räder breite blaue Reifen gelegt. Ob Metallbeschlag? Braungelb, graugelb, weiß, mit dunkel eingesetzten Fellhaaren sind die Grundfarben der Greife; noch reichere Farben, zu denen namentlich noch blau und rote Tüpfelung tritt, schmücken die großen Schulter- und die kleinen Kopfflügel. Ein hochrotes Halsband, an jeder Seite von einer Reihe roter Pünktchen begleitet, trennt den Löwenkörper von dem kleinen steil emporgerichteten Raubvogelkopf. Breite rote Zügel laufen um die Kehle der Greife und werden diesmal wie es scheint, wirklich von der vorderen Frau so gehalten, daß die Linke den einen, die hinten um die zweite Gestalt auf dem Wagen herumgeführte Rechte den andern Zügel hält. Die Lenkerin legt sich weit zurück, als strenge sie sich an, das Gespann zum Stehen zu bringen oder vor der Fortbewegung noch einen Augenblick zurückzuhalten. Ein graues gelbgesäumtes Gewand deckt sie, eine Mütze mit ähnlich gefärbtem Saum den Kopf. Ein rotes, weiter oben ein graues Armband zeigt sich nahe dem Knöchel der Hand. Ganz anders ist die zweite Figur. Völlig eingewickelt wie der Tote auf Taf. III steht sie steif und ganz unbewegt, gerade aufgerichtet, da, die Hände unter dem eng umgelegten Gewand fest angeschlossen. Den Kopf deckt eine eigentümliche Mütze, tellerartig, oben weiter vorspringend, unten weiß, oben blau, mit langem von ihr ausgehendem Büschel, wie ihn in der kretisch-mykenischen Kunst Greife und andere übernatürliche Wesen dämonischer Art tragen. Das Auffälligste ist aber die Gesichtsfarbe dieser Gestalt, die völlig fahl, erdfarben erscheint. Kein Zweifel, daß hier aber-

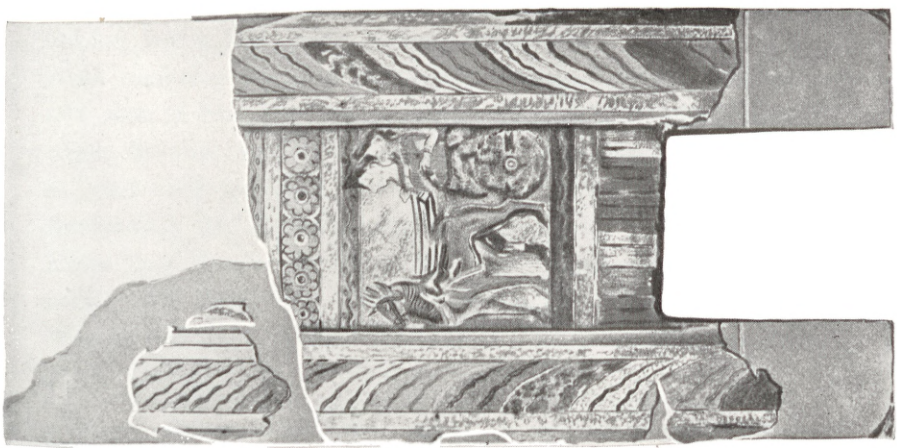
mals der Tote gemeint ist, wie er auf dem von übernatürlichen Wesen gezogenen Wagen feierlich davonfährt! Und gewiß hat Paribeni recht, wenn er in dem merkwürdigen bunten Vogel von gelber Grundfarbe, mit blauen Schwung- und Schwanzfedern, der von links auf ihn zuflattert und sich gerade auf den Flügelrand des hinteren Greifen niederzulassen scheint, die vom fahlen Toten gelöste Seele, seinen Ba nach ägyptischer Ausdrucksweise, erkennt: einem Vogel, wie er in der Wirklichkeit so in der Mittelmeerwelt nicht vorkommt. Für spätere Zeit hat Weicker über die Darstellung der Seele in Vogelgestalt was wir wissen fleißig zusammengetragen (Seelenvogel, namentlich 20—29). Für so frühe Zeit möchte unser Sarkophag das erste Beispiel gegeben haben.[1] Welch eine lehrreiche Reihe, von hier bis zu den Konsekrationsbildern römischer Kaiser!

Über die Zeit des Sarkophags hat Paribeni wohl alles gesagt, was sich zurzeit mit einiger Sicherheit sagen läßt (71—75). Da sich aus dem Inhalt des Sarges, nicht intakt und äußerst spärlich, dazu aus verschiedenen successiven Depositionen stammend, sicheres leider nicht entnehmen läßt, sind wir angewiesen auf künstlerische und sachlich-topographische Erwägungen, die uns vereint in die jungmykenische Zeit, etwa in die ägyptische 18.—19. Dynastie bringen, d. h. in die zweite Hälfte des 15., vielleicht auch noch in das 14. Jahrhundert. Wichtig ist, daß im Palast von Hagia Triada als letzter Wandbewurf Reste von Malereien gefunden sind, deren große stoffliche und künstlerische Ähnlichkeit mit den Malereien des Sarkophags sich sofort aufdrängt, so daß was für den Palast gilt, auch für den Sarkophag im großen und ganzen Geltung

[1] Nach Beendigung des Drucks kommt mir A. J. Reinachs Behandlung des Sarkophags zu Gesicht (*Rev. archéol.* 1908, II, 273—283). Reinach fußt ebenfalls schon auf Paribenis Veröffentlichung; er bezweifelt, daß die oben beschriebene Gestalt und der Vogel von P. mit Recht auf den Toten bezogen seien, verzichtet jedoch auf einen eigenen Erklärungsversuch.







haben muß. Paribeni bildet einige der wichtigsten Proben ab: so auf S. 70 einen Phorminxspieler, dem eine Frau folgt, die am Tragholz eine in Zonen geteilte Situla trägt; beides völlig dem Sarkophag gleich. Ebenso einige Reste anderer Darbringungen, Prozessionen usw. Auch im Palast von Knossos fehlt es nicht an Parallelen aus dieser Periode, die Evans als *Late Minoan III* bezeichnet. Näher einzugehen auf die Begründung der Chronologie würde an diesem Ort zu weit führen. Ebensowenig möchte ich diesen Anlaß benutzen, um eingehender als es bei der beschreibenden Erklärung ohnehin hat geschehen müssen, die kunstgeschichtliche Bedeutung des einzigartigen Monuments zu besprechen, zumal Paribeni auch da mit richtigem Urteil das zunächst Nötige gesagt hat.

Noch lange wird der Sarkophag die Forschung beschäftigen und dankbar als ein fester Punkt benutzt werden, nicht nur bei religions- und kunstgeschichtlichen Fragen, sondern auch bei Lösung der frühgeschichtlichen und ethnologischen Probleme, welche Kreta noch birgt. Ich habe bei der Erklärung mich durchweg der griechischen Analogie bedienen müssen, stets den Blick später Bekanntem zuwenden. An einen radikalen Bevölkerungswechsel zwischen diesem Denkmal und dem Kreta des letzten Jahrtausends v. Chr. glaubte ich schon bei der ersten Behandlung des Sarkophags nicht, tue es jetzt noch weniger.[1] Und aufwärts? Einheitlichkeit und Kontinuität der Entwickelung des Haus- und Palastbaues in Kreta hat Noack durch seine scharfsinnige Untersuchung[2] doch wohl erwiesen. Weitere Grabungen, namentlich im Westen der Insel werden und müssen uns Licht bringen.

---

[1] Womit natürlich „achäische" und dorische Zuwanderungen nicht in Frage gestellt werden sollen, mögen sie nun mit Dörpfeld früher oder nunmehr mit Mackenzie (*Brit. Ann.* XIII, 423—445) später gesetzt werden. S. τ 175—177.

[2] Ovalhaus und Palast in Kreta. 1908.

The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion

By **R. R. Marett**, M. A., Fellow of Exeter College, Oxford

Scope of the paper. This paper is little more than a summary of an address recently delivered before the Third International Congress for the History of Religions at Oxford. That address in its turn consisted mainly in a systematic restatement of views put forward in three published essays, *viz:* 'Pre-animistic Religion' in Folk-lore, June 1900; 'From Spell to Prayer' in Folk-lore, June 1904; and 'Is Tabu a Negative Magic?' in Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor, Oxford, 1907. All these papers are reprinted in my book The Threshold of Religion, London, Methuen & Co., 1909. Such novelty as there may be in these views attaches chiefly to two antagonisms: (1) dissatisfaction with Tylor's theory that animism (in his sense of the term) provides 'a minimum definition of Religion'; (2) dissatisfaction with Frazer's theory that Magic and Religion have, from the standpoint of origins, nothing in common.

In what follows I have depended for illustrative matter almost exclusively on two authorities, *viz:* R. H. Codrington, The Melanesians, Oxford, 1891, and E. Tregear, The Maori-Polynesian Comparative Dictionary, Wellington, New Zealand, 1891. My remarks, however, are intended to apply not merely to the Pacific region, but to the world of so-called 'savagery' in general. I distinguish a stage of 'savage', 'primitive', or, as I should prefer to call it, 'rudimentary' religion; and to the phenomena of this stage I conceive *tabu* and *mana* to be applicable as categories, *i. e.* classificatory terms of the

widest extension. No attempt, however, can be made here to show by induction that ideas corresponding to *tabu* and *mana* are of world-wide distribution. This must be taken for granted; though I may perhaps be allowed to say that I am in possession of enough evidence to justify me in my own eyes in making a tentative generalization to this effect. I proceed to deal with my subject under two heads:

A. Tabu and Mana as severally the negative and positive modes of the Supernatural. — It can, I would maintain, be shewn by induction that rudimentary reflexion recognizes, if not for the most part abstractly, yet at any rate in its concrete presentations, a distinctive aspect of the universe of experience, wherein it appears unaccountable and awful. I have elsewhere (Anthrop. Essays, 227) noted, for instance, how the Pygmy Bokane when confronted with particular cases, or rather types of cases, could determine with great precision whether *oudah*, 'the mysterious' (if so vague a notion is translatable into our terms at all), was there or not. Meanwhile to find a word whereby science may characterize this aspect is not easy. *L'idée du sacré* is becoming a favourite expression with French writers, but, whereas the French *sacré* bears the double sense of 'holy' and 'damned', the English 'sacred' wholly lacks the latter meaning; whilst in any case the etymological source of these words, *viz:* the Latin *sacer*, is equivalent rather to *tabu*. 'Supernormal', or 'extranormal', is a straightforward term, but one that lacks mystic associations. 'Uncanny' has this advantage; but it is possessed in a more eminent degree by 'supernatural', an expression consecrated by long usage to mystic contexts of all kinds. Hence I decide to use the term 'supernatural' in this connexion, though it must be clearly understood that there is no intention to impute to the savage any abstract conception of the uniform 'nature' postulated by civilized thought.

The supernatural, taken in this sense, has two existential modes, a negative and a positive. On its negative side it is *tabu* = 'not to be lightly approached' (*cf.* Codrington, 188). The prohibition is not against all dealings whatever with the supernatural (else all cult would be impossible), but against all heedless and profane dealings. An examination of the usage of the term in the Pacific region, or of that of kindred terms in this part of the world, will show that this is the root-meaning, although in certain contexts the idea may come to have a more or less specialized, and sometimes a more or less positive, signification. On its positive side the supernatural is *mana* = 'instinct with wonder-working power'. (Or it may be said to 'have' *mana*, the word being noun as well as adjective; though this is to neglect the local usage, which makes a certain distinction between 'being' and merely 'having' *mana*, *cf.* Codrington, 191.) The mystic power, be it noted, is there, whether exercised or not; *mana* may be dormant or potential. An examination of the usage of the term or its equivalents will show that the notion of power is fundamental, and also that it always stands for what both Codrington and Tregear actually term 'supernatural' power (*cf.* Codrington, 118 *sqq.*, Tregear, *s. v. mana*).

If I am right, then, we get a *tabu-mana* formula capable of exhaustively expressing the universal nature of the supernatural, so long as its nature (as opposed to its value) is in question. It remains to add that there are other terms, not infrequently the outgrowths of *tabu* and *mana*, which arise to express value. *Tabu* and *mana* register descriptive judgments; the others register normative judgments. The former exhibit the supernatural in its first, or existential, dimension, the latter exhibit it in its second, or moral, dimension. Thus *tabu* implies holiness and defilement alike. On the other hand, plenty of words are to be found in savage vocabularies that embody the separate meaning of 'pure' and 'impure' in the

religious sense. Sometimes mere difference of intensity would seem capable of developing into difference of moral worth, *e. g. buto* which wavers between 'very sacred' and 'abominable', Codrington, 31. Again, *mana* is supernatural power for good or for evil, to bless or to curse, to heal or to hurt. On the other hand, moral valuations create a terminology of their own in this direction also, *e. g. Makutu,* personified witchcraft dwelling with the wicked goddess *Miru,* of whom Tregear *(s. v. Miru)* writes, 'the unclean *tapu* was her power *(mana)*'; or *otgon*, the malignant exercise of *orenda* (equivalent to *mana*), which, according to J. N. B. Hewitt, Amer. Anthropologist (1902) N. S. IV 37 *n.*, is steadily driving the latter term out of use; whilst for Australian exx. see my paper in Anthrop. Essays, 225 *sqq.* I would further maintain that our terms 'Magic' and 'Religion', though perhaps in ordinary parlance they do not always have a normative function (since we may speak of false religion, or again of white magic), ought for purposes of science to be assigned an evaluatory use, in view of the fact that a closely corresponding disjunction of moral import runs through the hierological language of the world. A corollary is that the term 'magico-religious' (though doubtless convenient as conveying the implication that Magic and Religion have a common source in the recognition of the supernatural) is not strictly applicable to the supernatural conceived merely as *tabu-mana,* since in this its existential capacity the supernatural is not both magical and religious, but neither magical nor religious.

B. The *tabu-mana* formula in its relation to Tylor's theory of animism. — The term animism has been used in two senses. Spencer gives it the wide sense of the attribution of life and animation; Tylor the narrower sense of the attribution of 'soul', 'spirit', or 'ghost', which in any of these forms has the 'vaporous materiality' of a dream-image. To keep apart the Spencerian sense I have invented

(Pre-animistic Religion, 171) in its place the term 'animatism', which has obtained a certain currency. Here I am concerned solely with the Tylorian sense of animism.

Now I am inclined to suspect that in the Pacific region manifestations of the supernatural are to be found which natives would regard as *tabu* and *mana* without putting upon them any animistic interpretation in the Tylorian sense. Thus I have Dr. Seligmann's authority for stating that in New Guinea a yam-stone would be held capable of making the yams grow miraculously, quite apart from the agency of spirits. Such phenomena I have named 'pre-animistic', and the term has found favour; though perhaps it is unfortunate in so far as it imports a chronological distinction where genetic problems are better ruled aside. Meanwhile, Codrington's evidence goes to show that in Melanesia at all events the *tabu-mana* view and animism do coexist in a fairly harmonious system of ideas. Thus, to confine our attention simply to *mana*, this wherever it occurs is referred to one of two or three originating sources, *viz:* (1) the 'ghost' of a dead man; (2) a 'spirit' that was never a man (such spirits, however, not always displaying the Tylorian requirement of a ghost-like appearance, being sometimes 'grey like dust', as a native put it (Codrington, 151), but sometimes having the ordinary corporeal figure of a man, the product not of animism but of anthropomorphism); (3) a living man. The third possibility, however, is arrived at constructively and by a process that the native logic ignores. When a man has *mana* (which, by the way, resides in his spiritual part or 'soul', Codrington, 191) a ghost or spirit has inspired *(manag)* him, and he speaks no longer of 'I' but of 'we two', Codrington 210, 153. On the other hand a man of power becomes as such a ghost of power when he is dead, though as ghost he has the power in greater force than when alive, Codrington, 258. Nevertheless, the native logic distinguishes between the case of a man and that of a ghost

or spirit. Of the former you can merely say that he 'has' *mana*, not that he 'is' *mana*, Codrington, 191. On any view of the matter, however, animism, it is clear, has in Melanesia assumed responsibility for all manifestations of supernatural power.

Nevertheless, as contrasted with *mana* or *tabu*, animism is not so well suited to provide rudimentary religion with its ultimate category, because the former is coextensive with the supernatural, whilst the latter is not. Animistic terminology pertains to what might be called the natural philosophy of the rudimentary intelligence. It carries us far beyond the limits of that specific experience which is the common root of Magic and Religion. This may be illustrated from Melanesia, the rudimentary philosophy of which abounds in nice distinctions of the animistic order. Thus a yam lives without intelligence and therefore has no 'soul' *(tarunga)*. A pig has a soul, and so likewise has a man, but with the difference that when a pig dies he has no 'ghost' *(tindalo)*, whereas a man's soul becomes a ghost. Ordinary ghosts, however, are not *mana*. Only a great man's soul becomes on his death a 'ghost of worship'. As regards a spirit *(vui)*, its nature would seem to be the same as that of a soul or at any rate a human soul, but it invariably is *mana* (Codrington, 249, *cf.* 123—126). Thus only the higher grades of this animistic hierarchy rank as supernatural beings, and they are this not in virtue of their soul-like nature, but solely by reason of their being *mana*. Moreover, it must be noted that *mana* stands for that which, whilst quite immaterial, wavers between the impersonal and the personal; so that it can itself stand for a great deal to which we are apt to apply our terms 'soul', 'spirit', and the like, though there is never the implication of a wraith-like appearance. For Polynesian examples Tregear may be consulted, *s. vv. mana, manawa*. From meaning 'indwelling power' *mana* passes into 'intelligence', 'energy of character',

'spirit'. The kindred word *manawa (manava)* expresses 'heart', 'the interior man', 'conscience', 'soul'. Other compounds yield terms for 'thought', 'memory', 'belief', 'approval', 'affection', 'desire' — in short provide the native psychologist with an elaborate vocabulary. Meanwhile, that *mana* is quite immaterial may be illustrated from a story that thas just reached me from a correspondent, Mr. Hocart. He finds that the native of the Solomon Islands has no objection to let him take down the words of a *mana* song. To learn them does not confer the *mana*. You must pay money to the owner of the *mana*, and he *ipso facto* will transmit to you the *mana* — the 'good will', as we say in English.

When therefore the object in view is to frame what Tylor calls a 'minimum definition of Religion' (Primitive Culture, 4th edit., I 424), the *tabu-mana* formula appears to possess several advantages as compared with animism. (1) *Tabu* and *mana* are coextensive with the supernatural. Animism is too wide. (2) *Tabu* and *mana* are homogeneous. Animism tends to divagate into more or less irreducible kinds, notably 'soul', 'ghost', and 'spirit'. (3) *Mana*, the positive mode of the supernatural, whilst fully adapted to express the immaterial and unseen, nevertheless, conformably with the incoherent state of rudimentary reflexion, keeps in solution the distinction between the impersonal and the personal, and, in particular, would not seem to allow the notion of a high individuality to precipitate. Animism, on the other hand, tends to lose touch with the supernatural in its more impersonal forms, and is not suited to express its transmissibility, nor indeed its immateriality; but, owing to the uniqueness attaching to the dream-image, is capable, at a rather advanced stage of rudimentary culture, of representing supernatural agents of high individuality with some distinctness, though perhaps never so successfully as anthropomorphic theism is ultimately capable of doing.

Concluding observations from a genetic standpoint. — In the foregoing enquiry the search has been for classificatory categories applicable to rudimentary religion as a whole. The subject, it was assumed, is to be treated as if it corresponded to a single level of human experience, and, moreover, is to be treated merely in a classificatory way, *i. e.* by arrangement of the matter under synoptic headings. In the present state of the science of Comparative Religion it appears somewhat premature to attempt more. Eventually, however, when better material is at hand, and more attention is paid by competent thinkers to this branch of study, we may hope to see the history of Religion dealt with genetically — no simple matter, let it be observed, since not only must the central or 'orthogenic' line of human evolution be traced, but full allowance must be at the same time made for the endless lateral developments to which the spreading 'family tree' of our culture has given birth When this comes to be done, it may well happen that, at certain points along the central line of growth or one of the side-lines, *mana* will have to give way to some specialized form of animistic conception. The key to religious evolution is doubtless to be sought in social evolution. When, therefore, as in Australia, society is deficient in persons of marked individuality, then it is probable that the supernatural will be apprehended under relatively impersonal forms (though as a matter of fact Australia provides curious exceptions to this generalization). The same law would seem to hold good in that Pacific region where *tabu* and *mana* are at home. Thus in the New Hebrides where the culture is backward, the prevailing animistic conception is that of the 'spirit' *(vui)*, a being often nameless and almost without exception of feeble individuality. On the other hand, in the Solomon Islands, where the culture is more advanced, the religious interest centres in the 'ghost of power' *(tindalo mana)*, which is usually the departed soul of some well-

remembered man. Here, then, with the social evolution of the hero, a hero-worship has superinduced itself on a poly-daemonism redolent of 'democracy'. So much for genetic considerations touching rudimentary religion. If we permit ourselves for a moment to glance forward to what I shall simply term 'complex' religion, it may be noted that animism never succeeds in sweeping the more impersonal conception of the supernatural clean out of the field; nor is this done either by anthropomorphic theism, the offspring, be it remarked, of 'animatism' rather than of the Tylorian animism. Buddhism is the standing instance of a complex religion which exalts the impersonal. It is, again, significant that a religious thinker such as Plato, with all his interest in 'soul' and in the subjective generally, nevertheless hesitates between a personal and an impersonal rendering of the idea of the divine. Thus the ambiguity implicit in the notion of *mana* persists to some extent throughout the history of Religion. In the meantime, all religions, rudimentary or complex, can join in saying with the Psalmist that 'Power belongeth unto God'.

Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos

Von **R. Hackl** in München

Eine bisher im griechischen Kunstkreis nicht bekannte Kultdarstellung bietet eine neu erworbene Lekythos[1] der Münchner Vasensammlung.

Fig. 1

Ein rechteckig projiziertes, offenbar walzenförmig zu denkendes Gebilde mit daraufgesetztem bärtigen Kopf steht

[1] Fundort unbekannt. Höhe 0,17, größter Umfang 0,235 m. Ungebrochen. Ton hellgelb, Firnis schwarz Auf der Schulter typische Darstellung: Hahn (in Silhouette mit roten Querstreifen) zwischen zwei aufrechtstehenden gestielten Efeublättern. Das nach oben von einem Punktkettenband abgeschlossene Hauptbild nimmt die vordere Hälfte des Gefäßbauches ein. Die Zeichnung ist im ganzen etwas flüchtig, ohne jedoch undeutlich zu sein. Innenzeichnung und Konturen teilweis geritzt, rot aufgesetzte Details. — Abbildung nach Zeichnung von K. Reichhold.

aufrecht nach rechts gewandt. Der mächtige fast wagrecht getragene Bart ist rot gemalt; das Haar fällt geschlossen in den Nacken herab. Über der Stirn erheben sich drei rundliche Tupfen, die wohl Blätter eines Kranzes bedeuten sollen. Der tektonische untere Teil der Figur ist mit eingeritztem Netzwerk und darein gesetzten Punkten verziert.[1] Das soll wohl eine kreuzweise Umwickelung mit Binden, eine umhüllende geflochtene Matte oder wenigstens eine derartige Bemalung bedeuten. Vom oberen Abschluß des tektonischen Teils der Figur gehen beiderseits Punktblättchenzweige aus. Rechts von der Figur, ihr zugewandt, knien zwei Männer (der erste scheint bärtig), links von der Figur kniet abgewandt ein dritter (sein Hinterteil und seine Füße sind verdeckt, seine Knie berühren den Boden nicht, offenbar nur aus Nachlässigkeit des Malers). Alle drei neigen den Oberkörper nach vorne, legen die flache Rechte vor die Stirne und senken die flache Linke zum Knie. Das bis in den Nacken reichende Haar schmückt eine rote Binde. Jeder trägt nur einen kurzen Lendenschurz, der mit roten Tupfen und geritztem Kreuz geziert ist. Der mittlere hat über dem oberen Schurzrand am Bauch eine eingeritzte Spirale.[2] Ein Erklärungsversuch hierfür folgt später. Über den Knienden sind zwei Gewänder (Mäntel) aufgehängt.

---

[1] Diese Netzverzierung findet sich auch auf den omphalosartigen Altären tyrrhenischer Amphoren (s. Thiersch *Tyrrhenische Amphoren* S. 133 und Hock *Griechische Weihgebräuche* S. 37). Hock schließt, wie ich glaube, mit Unrecht die Deutung von wirklichem Netzwerk aus, indem er von einem typischen Flächenschmuck der archaischen Vasenmaler spricht. Ich denke mit Thiersch an eine Absichtlichkeit dieser Verzierung. Es wird ein in Wirklichkeit ähnlich gezierter Gegenstand dargestellt sein.

[2] Derartige Spiralen kommen auf attischen Vasen gleicher Epoche auf den Oberschenkeln von Kriegern vor und bedeuten da zweifellos die Verzierung metallner Schenkelschienen, auch in den Fällen, wo letztere nicht weiter charakterisiert sind. Eine solche Deutung ist hier ausgeschlossen.

Wir sehen, fast alles Gegenständliche an dieser Darstellung ist merkwürdig und neu, besonders die eigentümliche Figur sowie die Haltung und Kleidung der Männer. Selbst die Netzverzierung, die Zweige und die aufgehängten Mäntel scheinen hier nicht ohne wichtige gegenständliche Bedeutung zu sein.

Die Figur, wie sie bisher schlechthin genannt werden mußte, birgt das Rätsel. Daß sie etwas Verehrungswürdiges vorstellen muß, ist ebenso klar wie daß die Männer eine kultliche Handlung begehen. Es fragt sich nur, haben wir eine Herme oder einen Dionysos Perikionios (Dendrites), oder eine Mumie vor uns. Eine Herme ist nicht wahrscheinlich, weil Genitalien und Armstümpfe, zwei Charakteristika der Herme, fehlen. Wie steht es nun mit der Deutung als Dionysosidol? Der walzige Schaft, der Kopf mit dem großen Bart, die Blätter über der Stirn und die Zweige — alles paßt sehr gut, dennoch sieht Dionysos Perikionios auf den wenigen uns erhaltenen Darstellungen anders aus.[1] Wesentlich daran ist der Baumstamm oder Pfeiler, meist deutlich mit einem Gewand bekleidet, obenauf eine Maske des Dionysos, mit Reben geschmückt. Nur die Berliner Hieronschale scheint einen vollen Kopf statt der Maske zu geben, das obere Pfahlende ragt aber über den Kopf hinaus. Die von Kern publizierten spät schwarzfigurigen Fragmente zeigen unbekleidete, nur mit Masken und Reben behängte Pfeiler. Immer sind es Mänaden, die das Dionysosbild umtanzen, auf den schwarzfigurigen Fragmenten wenigstens Frauen, die mit Zweigen nahen. Niemals sind Männer dabei; vor allem aber scheint der Klagegestus ausgeschlossen.

Es bleibt also als Deutungsmöglichkeit nur die Mumie übrig. Dieser Erklärung fügen sich entschieden am besten die Einzelheiten wie die ganze Darstellung. Ich stelle zum

[1] Vgl. außer Roschers Lexikon *Arch. Jahrb.* 1896 S. 113 (Kerns Aufsatz) und Furtwängler-Reichhold *Vasenmalerei* I Tf. 37.

Vergleich eine der zahlreichen ägyptischen Darstellungen von Mumienverehrung daneben.[1]

Fig. 2

Wir sehen, die Mumie auf der Lekythos gibt den Charakter des eingewickelten Körpers recht gut, wenn auch die einzelnen Körperformen nicht zum Ausdruck gebracht sind wie auf der ägyptischen Darstellung; auch die Füße fehlen dort. Die Mumie der Lekythos trägt auch keine Perücke und keinen künstlichen umgebundenen Bart, sondern beides natürlich nach Griechenart. Ob die Blätter über der Stirn einfach einen Kranz andeuten sollen oder vielleicht eine mißverstandene Nachahmung des sogenannten ägyptischen Salbkegels sind (der ja den Ägyptern selbst ziemlich früh schon nicht mehr recht verständlich war), vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber wäre auch die Bekränzung der Mumie nichts Auffallendes, ebensowenig wie die Beigabe der Zweige. Die Ägypter stellen Bukette neben die Mumie, wie unsere Abbildung zeigt, und

[1] Die Abbildung ist ein Ausschnitt aus einem Wandgemälde des *tombeau des graveurs à Sheikh Abd-el-Gournah*, publiziert in *Mission archéologique française du Caire* Tome V pl. VIII.

bei den Griechen sind Kränze und Zweige eine reguläre Totenbeigabe.

Von ausschlaggebender Bedeutung endlich sind die drei knienden Männer, die zweifellos die Gesten der Totenklage machen. Das Fassen der Hand nach der Stirn ist ein ganz allgemein üblicher Ausdruck der Trauer, von den Griechen so bekannt wie von den Ägyptern. Absolut ungriechisch aber ist das Knien von Männern. Der Grieche steht, sitzt oder kauert allenfalls bei der Totenklage, selbst bei Verehrung der Götter steht er.[1] Die *προσκύνησις* ist echt orientalisch.

Auf der ägyptischen Darstellung sehen wir die eine klagende Frau in derselben Stellung mit genau der gleichen Arm- und Handbewegung (nur das eine Knie ist hochgestellt. Es gibt aber auch ägyptische Bilder, auf denen die klagende Frau mit beiden Knien den Boden berührt, z. B. Erman, Ägypten, II zu S. 432).

Aber nicht nur die Haltung der klagenden Männer ist für griechische Darstellung absonderlich, auch die Entblößung bis auf einen kurzen Schurz muß von besonderer Bedeutung sein. Die Klagenden auf den attischen s. f. Tontafeln und den r. f. Vasen sind voll bekleidet.[2]

Die oben aufgehängten Mäntel scheinen auf eine Entkleidung vor dem Klageakt hinzuweisen[3] (daß nur zwei statt drei Mäntel angegeben sind, dürfte Nachlässigkeit des Malers

[1] Einige wenige Ausnahmen (bei Verehrung der unterirdischen Götter oder von seiten Schutzflehender und Verzweifelter) siehe Stengel *Kultusaltertümer* S. 73 f. in I. v. Müllers Handbuch. Knien bei der Totenklage kommt gelegentlich vor: z. B. auf geom. Vasen (Louvre, Pottier Album A 575; Athen Nat. Mus. 803 u. 804) und auf weißgrundigen Lekythen (Athen Nat. Mus. 1930 u. 1934; *Amer. Journal* 1886 Tf. XII u. a. m.). In all diesen Fällen scheinen die Knienden aber Frauen zu sein.

[2] Einen Schurz trägt auf attischen Darstellungen allenfalls der Arbeiter; auf ionischen Denkmälern dagegen kommt der Schurz auch sonst vor. Siehe Zahn *Ath. Mitt.* 23 S. 53.

[3] So pflegt Herakles auf den archaischen Vasen sein Mäntelchen vor dem Löwenkampf an den nächsten Baum zu hängen.

sein). Es ist demnach nicht ausgeschlossen, daß auch in der auffallenden Bekleidung eine Nachahmung ägyptischer Vorbilder beabsichtigt ist. Auf unserem ägyptischen Beispiel trägt der eine Priester, der das Weihwasser spendet, nur den Schurz, die beiden anderen außer dem Schurz noch einen Mantel. Die sonderbare Spirale am Bauch des mittleren Klagenden der Lekythos soll vielleicht nichts anderes sein als die Wiedergabe des abstehenden Gurtzipfels, den die ägyptischen Schürzen vorn am Bauch zeigen.

Ob die Klagenden der Lekythos Angehörige oder Diener des Toten oder Priester sind, ist nicht zu entscheiden.

Wir haben konstatiert, daß auf unserer Lekythos direkte Nachahmung ägyptischer Elemente fortwährend verquickt ist mit Übertragung und Umänderung derselben in griechische Verhältnisse und Anschauung.

Wie kommt aber die Bestattungszeremonie einer Mumie auf eine attische s. f. Lekythos, die um 500 zu datieren ist? Daß die Lekythen in besonderer Beziehung zum Totenkult stehen, ist bekannt; auch der Hahn auf der Schulter mag in diesem Sinne gedeutet werden. Indes dadurch ist die Darstellung eines ausländischen Totenkults noch nicht begründet. Irgendein näheres Interesse an der ägyptischen Mumifizierung müssen die Griechen um die Wende des 6. Jahrhunderts doch schon gehabt haben, sonst hätte der Maler einer an und für sich unbedeutenden Lekythos doch nicht diese Darstellung wählen können.

Bei der Frage kommt uns ein kleines ägyptisches Denkmal zu Hilfe, ein sogenanntes Uschebtifigürchen aus Fayence, wie sie die Ägypter in großer Zahl dem Toten ins Grab mitzugeben pflegten, damit sie ihm im Jenseits dienstbar seien. Diese Figürchen haben ebenfalls Mumiengestalt genau so wie der Tote selbst. Das merkwürdige an dem hier (Fig. 3) wiedergegebenen Uschebti[1] ist der archaisch griechische Kopf mit

[1] Den Hinweis auf dieses wichtige Denkmal verdanke ich Herrn Prof. Frhrn. von Bissing, der es aus eigener Anschauung kennt. Es be-

Spitzbart und Haarrolle, während der Körper auf ägyptische Art mit deutlich durchscheinenden Körperformen mumifiziert ist. Dieses Figürchen, bis jetzt allerdings ein Unikum, lehrt uns, daß bereits in archaisch griechischer Zeit die Mumifizierung von Griechen in Ägypten vorkam. Und dies war wohl nicht einmal etwas so Außergewöhnliches, sonst zeigte es sich nicht an einem Uschebti, die zur ägyptischen Massenware gehören, die immer dieselben Typen wiederholen und in Formen hergestellt wurden. Es kann nur ein Zufall sein, daß uns nur das einzige mit Griechenkopf erhalten ist, es muß deren eine größere Anzahl gegeben haben.

Fig. 3

Es kann auch nicht allzusehr verwundern, daß in Unterägypten ansässige Griechen sich die Bestattungsweise der Ägypter aneigneten. Die vorzügliche Konservierungsmethode für den Leichnam wird den Griechen gefallen haben, so daß sie dieselbe auch ihrem eigenen Leibe zugute kommen ließen.

Aus unserer Lekythendarstellung im Zusammenhang mit dem Mumienfigürchen auf Fälle von Mumifizierung im eigent-

---

findet sich im Museum zu Kairo und ist publiziert von Maspero in *Annales du service des antiquités* Tome III (Text S. 186 und beigegebene Tafel). Hiernach unsere Reproduktion. Höhe 0,18 m. Gefunden in der Pyramide des Ounas zu Sakkarah. Der Entstehung nach gehört es in saïtische Zeit.

lichen Griechenland zu schließen, wäre entschieden zu weit gegangen. Unser Lekythenmaler brauchte ja bloß aus eigener Anschauung die Mumienbestattung von Griechen im Delta zu kennen; ja nicht einmal dies, eine bloße Abbildung, die er irgendwo gesehen hat, kann ihn zu seiner Darstellung veranlaßt haben. Wie weit er seinem Vorbild im einzelnen gefolgt ist, läßt sich natürlich nicht sagen, aber soviel scheint gewiß, daß er eine griechische Mumie und griechische Trauernde nachgebildet hat; denn den ägyptischen Typus verstanden die Griechen schon in archaischer Zeit recht gut zu charakterisieren, wie die Busirisbilder erweisen. Jedenfalls haben auch die Leute in Athen gewußt, worum es sich bei unserem Lekythenbild handelt. Daß die Lekythos zu einem besonderen Zweck, etwa in bezug auf die Mumifizierung einer bestimmten griechischen Person hergestellt worden ist, glaube ich nicht. Die ganze Art der Malerei wie des Gefäßes selbst fügt sich sehr gut in den großen Kreis der attisch s. f. Lekythen, die eine Vorliebe für absonderliche und interessante Bilder haben.

Es scheint also, daß Griechen bereits um 500 auf ägyptische Art bestattet worden sind und daß ein gleichzeitiger attischer Vasenmaler eine diesbezügliche Darstellung gemacht hat, auf der die ägyptischen Elemente noch unverkennbar, die Anpassung an griechische Verhältnisse aber ebenso deutlich sind. Maspero hat im Text zur Publikation des Uschebtifigürchens an die Nachbildung einer griechisch-ägyptischen Statue des Osiris aus hellenistischer Zeit gedacht. Diese Annahme ist aber durch den sicher archaischen Typus des Griechenkopfes ausgeschlossen, was Maspero entgangen ist. Einen ähnlichen Gedanken bezüglich unseres Lekythenbildes möchte ich hier aber doch nicht unterdrücken. Könnte auf der Lekythos nicht eine Osiris-Dionysos-Verehrung dargestellt sein? Sollten die mit den Ägyptern in Berührung kommenden Griechen nicht schon in so früher Zeit die große Verwandtschaft ihres Dionysos mit dem als Mumie verehrten Osiris er-

kannt und dieser Anschauung auch im Bilde Ausdruck verliehen haben?

Wie Osiris ist ja auch Dionysos Zagreus ein Vegetationsgott, der stirbt und unter großen Klagen bestattet wird, um später wieder aufzuerstehen. In unserem Falle wäre also lediglich die Bestattungsform aus dem ägyptischen übernommen zu denken. Das mag seine Erklärung darin finden, daß gerade die Mumifizierung die geeignetste Art der Beisetzung schien für einen Toten, dessen Wiederaufstehung erwartet wurde.

Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos

Von **R. Hackl** in München

Weicker hat in seiner sonst trefflichen Arbeit über den „Seelenvogel in der griechischen Kunst“ entschieden zu stark verallgemeinert. Jede Darstellung eines Vogels mit Menschenkopf ist ihm ein Seelenvogel. Richtig ist es, jeden Menschenkopfvogel als Sirene zu bezeichnen, weil es sich hier um einen antiken Gattungsnamen handelt, der uns durch die Literatur, durch die Vasendarstellungen des Odysseusabenteuers und sogar durch Beischrift zu einem im Tierfries einer attischen s. f. Hydria (Weicker S. 20) rein dekorativ verwendeten Menschenvogel bezeugt ist. Die moderne Bezeichnung „Seelenvogel“ aber enthält einen Hinweis auf Wesen und Tätigkeit, die nur für eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Darstellungen von Menschenkopfvögeln zu konstatieren sind. Nur in den Fällen, wo die Menschenvögel wirklich in der Eigenschaft als Seelenvögel charakterisiert sind, dürfen sie auch so genannt werden, in allen übrigen Fällen nur Sirenen. Es verhält sich mit der Sirene genau so wie mit der Sphinx. Die literarische Überlieferung berichtet uns beidemal von einem Einzelfall, von Odysseus und den Sirenen, von Oidipus und der Sphinx. Beide Geschichten sind uns auch auf antiken Vasenbildern erhalten. Aus anderen Darstellungen erfahren wir, daß Sirenen Menschen entraffen[1], Sphingen Jünglinge in ihren Klauen halten.[2] Diese Vorstellungen stecken auch im Odysseus-

[1] S. Weicker, S. 6 ff.

[2] S. Furtwängler *Sphinx von Ägina* S. 5 im *Münchner Jahrbuch für bild. Kunst* I.

und im Oidipusabenteuer, nur sind sie da zugunsten eines andern Moments zurückgedrängt. Odysseus wäre von den Sirenen, Oidipus von der Sphinx gemordet worden, wären nicht beide die schlauen Griechenhelden gewesen, die durch ihre Klugheit die Dämonen des Todes überwunden haben. So wenig wie wir nun die Sphinx allgemein Todesdämon oder Seelenlöwin nennen werden, so wenig ist jeder menschenköpfige Vogel als Seelenvogel anzusprechen. Zu den wenigen sicheren

Darstellungen, die uns Sirenen in der Eigenschaft als Seelenvögel zeigen, tritt jetzt eine neue, bisher unbekannte Darstellung.

Der obenstehende korinthische Kugelaryballos[1] trägt auf der Vorderseite das hier nach Zeichnung von K. Reichhold wiedergegebene Bild: unten, aber über der Bodenlinie, liegt

[1] In Münchner Privatbesitz. Der apfelförmige Aryballos, unten abgeplattet, hat blaßgelben Ton, bräunlichen Firnis, aufgesetztes Weiß und Rot, viel Innenritzung. Höhe 0,1; Umfang 0,285 m. Die Standfläche ist mit mehreren Firnisringen geziert.

auf dem Rücken ein Mann mit leicht emporgerichtetem Kopf und halbgehobenen gestreckten Armen. Ein Schweben in der Luft ist wohl nicht beabsichtigt. Neben ihm steht eine große Sirene, die ihre mächtigen Fittiche wie Schatten des Todes über ihn ausbreitet. Der Mann macht den Eindruck des völlig Hilflosen; er ist ganz in die Gewalt des Todesdämons gegeben, der sich an der Todesangst seiner sicheren Beute zu weiden scheint wie ein Raubtier.

Eine solche Auffassung des Seelenvogels in bildlicher Darstellung war bisher nicht bekannt. Am nächsten steht noch der spät etruskische Skarabaeus[1], der den Seelenvogel im Kampf mit einem liegenden Jüngling zeigt, und das korinthische Tontäfelchen (Weicker, S. 142, Fig. 64), das wohl den vom Tod umschwebten Bergmann darstellt.

Im Kreis der korinthischen Vasenbilder ist unser Aryballosbild überhaupt das erste sichere Beispiel für eine Seelenvogeldarstellung, obwohl es zahlreiche korinthische Vasen und vielfach auch Kugelaryballen mit Sirenendarstellungen gibt.[2]

[1] Weicker, S. 6 und 7, Fig. 2. Dort fälschlich als ostgriechischer Intaglio bezeichnet.

[2] Ein in Form und Stil dem unsrigen nächst verwandter korinthischer Kugelaryballos im athenischen Nationalmuseum (Nr. 281) zeigt auf der Rückseite ein eilig dahinrudernde Schiff, in dem ein stehender Mann zu kommandieren scheint, auf der Vorderseite ein großes Vogelungeheuer mit zwei menschlichen Köpfen, einem weiblichen und einem männlichen. Daß das Schiff nicht etwa als bloße Füllung der Rückseite aufzufassen ist, sondern von vornherein als Teil der Gesamtdarstellung gedacht war, erhellt daraus, daß das rechte Flügelende des Ungeheuers über den Rammsporn des Schiffes hinweggemalt ist, das Schiff also zuerst da war. Es handelt sich in diesem Falle gewiß nicht um das Odysseusabenteuer, sondern um ein Schiffermärchen, in dem ein Schiff einem Untier mit Menschenköpfen und Vogelleib zu entfliehen sucht.

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China

Von **O. Franke** in Berlin

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und danach über das gesamte östliche Asien hat man nicht mit Unrecht als einen der großartigsten Vorgänge in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens bezeichnet. Und zwar nicht bloß wegen der Tatsache, daß ungeheure Ländergebiete dadurch ein neues geistiges Gepräge erhielten, sondern — und vielleicht noch mehr — auch wegen der Art, wie sich dieser Siegeslauf indischer Weisheit vollzog. Im Gegensatz zu allen anderen uns bekannten großen Religionen hat der Buddhismus sich ohne Gewissenszwang und blutige Gewalttat durchgesetzt, allein durch die innere Überzeugungskraft seiner Lehre und durch die opferfreudige Hingebung seiner Bekenner. Es erscheint auffallend im Hinblick auf die Bedeutung und die Eigenart dieser Jahrhunderte währenden religiösen Bewegung, daß die geschichtliche Forschung bis in die neueste Zeit über alle Einzelheiten ihrer Entwickelung völlig im dunkeln war und es zum Teil auch heute noch ist. Indessen ist es vielleicht gerade der Mangel an äußerlich sichtbaren Tatsachen, an Kriegszügen und Schlachten, an Städtezerstörungen und Dynastienwechsel, der den Gang der Geschichte des Buddhismus so schwer erkennbar macht: die nur im Seelenleben der Menschen sich vollziehende Entwickelung bot dem Chronisten zu wenig markante Anhaltspunkte, an die er seine Berichte knüpfen konnte; so ist im Laufe der Zeiten die Wegspur verweht worden, und wie wir heute in den Sandwüsten von Tur-

kistān mühsam den verschütteten Stätten buddhistischer Kultusherrlichkeit nachgraben, so müssen wir, nicht minder mühsam, die Labyrinthe mittel- und ostasiatischer Literaturen durchsuchen, um die Zusammenhänge der historischen Entwickelung zu finden.

Bei dem Bemühen, von der Ausbreitung der buddhistischen Lehre von Indien aus nach Turkistān und China ein klares Bild zu erhalten, sehen wir uns naturgemäß drei großen Fragen gegenübergestellt, nämlich der Frage nach der Zeit, wann diese nach Norden und Osten strebende Bewegung einsetzte, nach dem Wege, den sie nahm, und nach der Form der Lehre, die die wandernden Pilger weiter trugen. Bei dem völligen Versagen der Inder auf dem Gebiete geordneter Geschichtschreibung wird man gut tun, die chronologische Untersuchung am anderen Ende des Weges, d. h. in China, zu beginnen. Es ist üblich geworden, die Einführung des Buddhismus in China in die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu verlegen; der Kaiser Ming ti von der Han-Dynastie hatte i. J. 61 n. Chr. einen Traum, in dem er eine Statue Buddhas erblickte; infolgedessen sandte er Boten nach Indien, die i. J. 67 mit Schriften und zwei Śramaṇas zurückkehrten. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich in dieser Weise die Einführung einer Religion nicht vollziehen kann: es müssen vorher Dinge eingetreten sein, die die Kunde von der fremden Lehre gebracht, ein Verlangen nach ihrer Bekanntschaft geweckt und so den Kaiserlichen Traum erst ermöglicht haben. Bei den chinesischen Geschichtschreibern finden sich auch weitere Angaben hierüber. Die Annalen der Weï-Dynastie (386 bis 532, *Weï shu* Kap. 114 fol. 1 r⁰) weisen darauf hin, daß Chang K'ien, der i. J. 126 v. Chr. von seiner großen Entdeckungsreise in Mittelasien zurückkam, von der Lehre Buddhas zuerst erzählte. Ferner habe der General Ho K'ü Ping auf einem Kriegszuge gegen die türkischen Hiung-nu in West-Kansu um 120 v. Chr. ihre goldene Götterstatue erbeutet. Der

Chronist nimmt als selbstverständlich an, daß es sich hierbei um eine Statue Buddhas handelt; indessen fehlt es bisher an jedem weiteren Anhalt für die an sich nicht sehr wahrscheinliche Annahme, daß schon im 2. Jahrhundert v. Chr. bei den Türkvölkern am Tarim-Becken der Buddhismus bekannt gewesen sei. Dagegen ist die ferner berichtete Tatsache nicht zu bezweifeln, daß i. J. 2 v. Chr. die Kenntnis buddhistischer Sūtras von den Ta Yüe-chi, d. h. dem in Gandhāra residierenden Fürstengeschlechte der Kushān zu den Chinesen gelangte. Leider sind die chinesischen Texte, in denen der Vorgang erzählt wird, so verderbt, daß sich nicht feststellen läßt, ob der Übermittler ein Gesandter der Kushān war, der nach China kam, oder ein solcher des chinesischen Kaiserhofes, der in Gandhāra war.[1] Indessen einen tiefgreifenden Einfluß hat dieses erste Bekanntwerden des Buddhismus in China noch nicht gehabt.[2] „Man hörte in China von Buddhas Lehre", sagt der Chronist der Weï-Dynastie, „aber man glaubte nicht daran." Erst von der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. ab kamen vom Westen her in kaum noch unterbrochener Reihe die gelehrten Mönche, die am Hofe zu Lo-yang (dem heutigen Ho-nan fu)

[1] Eine Übersetzung dieser viel erörterten Angabe der chinesischen Quellen findet sich in der Abhandlung *Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens* (Abhdlg der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1904) S. 92. Eine abschließende Untersuchung aller chinesischen Texte hat Chavannes *Les pays d'occident d'après le Wei Lio* (T'oung Pao 1905, S. 546 ff.) gegeben.

[2] Daran wird auch die Angabe der Annalen der späteren Han-Dynastie (*Hou Han shu* Kap. 118 fol. 22 v°) kaum etwas ändern, wonach seit der Zeit des Fürsten Ying von Ch'u (Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) der buddhistische Kultus aufgeblüht sei. Vergl. Chavannes, a. a. O. S. 550 Anm. 1 und *Les pays d'occident d'après le Heou Han Chou* (T'oung Pao 1907 S. 219). Die weiteren Bemerkungen der Han-Annalen an der nämlichen Stelle deuten schon darauf hin, daß man der neuen Lehre in China, was bei der Kürze der Zeit auch nicht anders zu erwarten war, noch ablehnend gegenüberstand. Immerhin ist es bemerkenswert, daß es bereits um das Jahr 65 n. Chr. in Mittel-China (Ch'u lag in der heutigen Provinz Hunan) buddhistische Mönche gab.

ihre heiligen Schriften ins Chinesische übersetzten, und auch sie hatten Mühe, den Lehren ihres Meisters das Feld zu erobern. Ihre Hauptgegner waren die einflußreichen Vertreter der taoistischen Philosophie, die im Buddhismus schließlich nur eine minderwertige Wiederholung von Lao tsĕ's Grundgedanken sehen wollten. Dieses Zusammentreffen von Buddhismus und Taoismus, über das später noch mehr zu sagen sein wird, ist von großer Bedeutung für die Fortentwickelung beider Religionen auf chinesischem Boden geworden. Zur vollen Entfaltung gelangte die neue Lehre dann unter den mit Zentral-Asien in Verbindung stehenden tangutischen und türkischen Dynastien der T'sin und Liang, die von der Mitte des 4. Jahrhunderts ab in den heutigen Provinzen Kansu und Shensi ihre Reiche gründeten.

Können wir somit für das erste Eindringen des Buddhismus in China das Ende der vorchristlichen Zeitrechnung als sicher ansetzen, so befinden wir uns mit Bezug auf seine Ausbreitung in den zwischen Nord-Indien und China liegenden Gebieten, wo uns die genaue chinesische Chronologie nicht mehr zur Seite steht, auf weniger festem Boden. Hier berührt sich die Frage nach der Zeit aufs engste mit der Frage nach dem Wege, den die Lehre Buddhas nahm, nachdem sie die Grenzen Indiens überschritten. Die Mönche, die als Lehrer und Übersetzer in den ersten drei Jahrhunderten nach China kamen, und deren Namen uns überliefert sind, bezeichnen sich fast ausnahmslos als Leute aus dem Lande der Yüe-chi, aus An-si und aus K'ang, d. h. aus Udyāna, Gandhāra, Kashmir und den Ländern, die nordwestlich und östlich daran grenzen, mit einem Worte, aus dem großen Reiche der Indoskythen, deren bedeutendster Herrscher, Kaniṣka, von den Buddhisten wie ein zweiter Aśoka gefeiert wird. Darüber kann also, schon im Hinblick auf die i. J. 2 v. Chr. erfolgte Übermittelung buddhistischer Sūtras, kein Zweifel sein, daß dieses Reich der Indoskythen der Ausgangspunkt der buddhistischen Mission

und vermöge seines Einflusses, der über die trennenden Ketten des Himālaya hinausgriff, der Vermittler zwischen Indien und den Ländern Zentralasiens war. Wann nun und wo zuletzt unter den glaubenseifrigen Fürsten der Indoskythen der Buddhismus in Turkistān festen Fuß faßte, über diese Frage lassen sich, bei dem heutigen Stande unserer geschichtlichen Kenntnis, nur Vermutungen äußern. Chang K'ien hörte zwar von der Lehre Buddhas in Indien, aber von einem Buddhismus in Zentralasien berichtet er nichts. Daß die Hiung-nu bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. von derselben Lehre gewußt haben sollten, ist also schon aus diesem Grunde unwahrscheinlich. Am Ende des 4. Jahrhunderts begannen die chinesischen Pilger ihre Wanderungen nach Indien, darunter auch der bekannte Fa Hien. Aus seinen Aufzeichnungen wissen wir, daß damals der Buddhismus auch in den entlegeneren Teilen Turkistāns, am Lopnor und an den Südabhängen des T'ien shan große Klöster mit Tausenden von Mönchen besaß. Die Ausgrabungen Steins am Südrande des Tarim-Beckens mit Khotan als Mittelpunkt zeigen als frühestes Datum das Jahr 269 n. Chr. (*Sand-buried Ruins of Khotan* S. 405) und lassen erkennen, daß der Buddhismus damals dort die herrschende Religion war. Die Annalen der Sui-Dynastie (589—618) berichten von einem Mönche namens Dharmaraksa aus dem Lande der Indoskythen, der zwischen 265 und 274 in allen Ländern des Westens herumreiste und buddhistische Sūtras nach Lo-yang brachte, ebenso wissen sie von Śramaṇas zu erzählen, die zwischen 76 und 88 n. Chr. Sūtras aus Turkistān mitbrachten (*Sui shu* Kap. 35 fol. 34r[0]). Ob allerdings der dabei gebrauchte Ausdruck *Si-yü*, der sonst immer die Länder von Turkistān bezeichnet, hier nicht Indien mit einschließt, scheint zum wenigsten nicht außer Frage zu sein. Diese historischen Daten weisen also auf die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte hin als auf die Zeit, in der sich der Buddhismus von Gandhāra und Kashmir aus über ganz Turkistān verbreitete. Um aber von

dem Vorgange ein etwas deutlicheres Bild zu erhalten, bedarf es einer Betrachtung des dogmatischen Zustandes, in dem sich der Buddhismus zu jener Zeit in Nordindien befand, und diese Betrachtung führt uns zu der dritten der aufgeworfenen Fragen, nämlich nach der Form, in der der Buddhismus durch Vermittelung zahlloser indischer, turkistānischer und chinesischer Mönche und Pilger nach Turkistān und China gelangte.

Die dogmatische Schule, die die chinesischen Pilger in Nord-Indien als die vorherrschende antrafen, war die des Mūlasarvāstivāda, eines der ältesten Zweige, in die sich die Kirche nach dem Konzil von Vaiśālī (um 380 v. Chr.) spaltete. Sie gehörte nach Hüan Tsang's Angabe zum Hīnayāna. Fa Hien, der erste der bekannten Pilger, erwähnt sie zwar nicht direkt, sagt aber, daß in den Ländern von Nord-Indien alle Mönche dem Hīnayāna-System folgten; es ist anzunehmen, daß auch zu seiner Zeit dieses System die Form des Mūlasarvāstivāda dort hatte, zumal er den Vinaya der Sarvāstivādin und der Mahāsāṅghika (der in Mittel-Indien vorherrschenden Hīnayāna-Schule), den er nach langem Suchen in Pāṭaliputra schriftlich fixiert fand, für den ältesten und vollständigsten erklärt. (Legge *A Record of Buddhistic Kingdoms* S. 98 f.) Nach Hüan Tsang's Berichten beherrschte die gleiche Schule fast ganz Turkistān, d. h. die Länder am Nordrande des Tarim-Beckens vom Lop-nor im Osten bis Kashgar im Westen. Dagegen waren am Südrande, in den Gebieten von Yarkand und Khotan, wie auch Fa Hien schon erzählt, die Mönche Anhänger des Mahāyāna-Systems. Als Fa Hien, in einem der ersten Jahre des 5. Jahrhunderts, von Khotan kommend, den oberen Indus erreichte, fragten ihn dort die Mönche, wann Buddhas Lehre zuerst nach Osten vorgedrungen wäre. Der Pilger antwortete, daß nach den Aussagen der Bewohner jener östlichen Länder die Lehre ihnen von ihren Vorvätern seit alter Zeit überkommen sei. (Legge, a. a. O. S. 27.) Hüan Tsang berichtet dann von einer alten Tradition in Khotan, wonach der Staat

aus einer indischen Ansiedelung entstanden sei, die ihren Ursprung einer Anzahl verbannter Untertanen des Königs Aśoka in Takṣaśilā verdankt. Der Buddhismus aber sei durch einen Arhat Vairocana aus Kashmir dorthin verpflanzt worden. (Watters *On Yuan Chwang's Travels in India* II, 296.) Diese Angaben sind durch Steins Ausgrabungen durchaus bestätigt worden: die Schriftstücke auf Holz und Leder profanen Inhalts zeigten einen früheren Prākṛit-Dialekt in der eigenartigen Kharoṣṭhī-Schrift, wie sie im Gebiete von Takṣaśilā üblich gewesen war; dagegen waren die buddhistischen Texte in Sanskrit und mit Brāhmī-Schrift geschrieben. Beide Schriftarten aber zeigten die Eigentümlichkeiten der Kuṣaṇa- d. h. der indoskythischen Periode (*Sand-buried Ruins* etc. S. 398 ff. u. a.). Wenn nun, wie in der Geschichte des indischen Buddhismus berichtet wird, Nāgārjuna der Begründer des Mahāyāna-Systems war, und dieser in der Tat am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gelebt hat, so hätte man in Khotan jedenfalls einen der ältesten Stützpunkte des Mahāyāna, wenn nicht gar den ältesten zu sehen. Denn von Udyāna oder Svāt, dem Lande, wo nach Chavannes (*Voyage de Song Yun* im *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 1903, S. 386) diese neue Form des Buddhismus sich zuerst entwickelt haben soll, sagt noch Fa Hien ausdrücklich, daß alle Mönche dort dem Hīnayāna folgten. Sung Yün und Hui Shêng aber, die beiden chinesischen Abgesandten, die i. J. 520 in Udyāna waren, erhielten dort ausschließlich mahāyānistische Schriften, und Hüan Tsang berichtet etwa 110 Jahre später, daß alle Klöster dort dem Mahāyāna angehörten. (Watters a. a. O. I, 226.) Ist aber die buddhistische Lehre, was an sich sehr wahrscheinlich klingt, von Kashmir nach Khotan verpflanzt worden, so muß man diesen Zeitpunkt ziemlich weit hinauf rücken, denn von dem indischen Mönche Dharmarakṣa (nicht der vorhin erwähnte), der i. J. 414 aus Kutcha an den Hof des Fürsten von Nord-Liang in Kansu kam, berichtet das chinesische Geschichtswerk *Shi*

leo kuo ch'un-ts'iu (Kap. 97 fol. 2 r⁰), daß er von Kashmir fort nach Kutcha gezogen sei, weil in Kashmir zumeist das System des Hīnayāna geherrscht, und man daher den Lehren der Mahāparinirvāṇa-sūtra (das Dharmarakṣa später ins chinesische übersetzt hat) keinen Glauben entgegengebracht habe. Das Mahāyāna-System könnte somit kaum die Form gewesen sein, in der der Buddhismus nach Khotan gekommen, vielmehr müßte dieses System sich erst dort nachträglich entwickelt haben. Fa Hien bemerkt gelegentlich seiner Auffindung einer schriftlichen Redaktion von dem Vinaya des Sarvāstivāda in Pāṭaliputra, daß diese Normen auch in den Mönchs-Gemeinden von Ts'in, d. h. seiner chinesischen Heimat, beobachtet würden. (Legge, a. a. O. S. 99.) Er selbst hat dann, seinem Reisezwecke entsprechend, den kodifizierten Vinaya in China eingeführt, aber die chinesische Fassung davon, die er i. J. 416, bald nach seiner Rückkehr, seiner heimischen Kirche gab, war nicht, wie man erwarten sollte, die des Mūlasarvāstivāda, sondern des Mahāsāṅghika. Das erklärt sich indessen sehr natürlich dadurch, daß während seiner Abwesenheit der Vinaya der Sarvāstivādin und der Dharmagupta, zweier Unterabteilungen der Mūlasarvāstivādin, i. J. 404 und 405 von Kumārajīva und von Buddhayaśas bereits ins chinesische übersetzt waren. Alle drei Übersetzungen sind uns im chinesischen Tripiṭaka erhalten. (Bunyiu Nanjio *A Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka* Nr. 1115, 1117 und 1150.) Bis dahin hatte es, abgesehen von der i. J. 222 von Dharmakāla angefertigten kurzen Übersetzung (oder Darstellung?) des Prātimokṣa der Mahāsāṅghika (vergl. Bunyiu Nanjio, a. a. O. S. 386), eine schriftlicke Redaktion des Vinaya in China überhaupt nicht gegeben, eine Tatsache, die leicht verständlich ist im Hinblick auf die Angabe Fa Hiens, daß er in den Ländern Nord-Indiens vergeblich nach einer solchen Redaktion gesucht hätte, da die Regeln des Vinaya dort seit Generationen mündlich von Lehrer zu Lehrer überliefert würden, und daß er erst in Pāṭaliputra

ein Exemplar gefunden habe (Legge a. a. O. S. 98). Unter diesen Umständen hatte der Vinaya eben auch nur durch mündliche Übermittelung nach China gelangen können und war daher rasch in den Zustand der Unbestimmtheit und Irrtümlichkeit geraten, der Fa Hien zu einer Wanderung nach Indien veranlaßt hatte. I Tsing, der Indien 300 Jahre später als Fa Hien (im 7. Jahrh.) bereiste und dann seine „Darstellung des inneren Gesetzes", d. h. des Vinaya, und zwar, wie er ausdrücklich bemerkt, des Mūlasarvāstivāda-Vinaya, verfaßte, führt in diesem Werke aus, daß das gesamte nördliche Indien der Sarvāstivāda-Schule zugehöre, obwohl man auch zuweilen Anhänger des Mahāsāṅghika dort fände (Takakusu *A Record of the Buddhist Religion* S. 9). Was China angehe, so sei in den Gebieten des heutigen Kansu (damals das sehr wichtige buddhistische Eingangsland Chinas; Takakusu S. 13 übersetzt den betreffenden Ausdruck irrigerweise mit „China") der Dharmagupta-Zweig des Mūlasarvāstivāda vorherrschend, während in Ch'ang-an (dem heutigen Si-ngan fu) in Shensi, d. h. der damaligen Hauptstadt des Reiches, sich manche Buddhisten „noch von alters her" zur Mahāsāṅghika-Schule rechneten. In Mittel- und Süd-China aber habe in alter Zeit der Sarvāstivāda-Zweig in Blüte gestanden (Takakusu, a. a. O. S. 13). Das Verhältnis der Wichtigkeit, die diese zwei unter den vier Hauptschulen des Hīnayāna für Turkistān und China gehabt haben, scheint sich auch in der Sprache der indischen Texte auszudrücken, nach denen die chinesischen Übersetzungen angefertigt wurden. Nach Wassilieff (*Der Buddhismus*, Deutsche Ausgabe S. 294f.) gebrauchten die Mulasarvāstivādin das Sanskrit, die Mahāsāṅghika Prākṛit für ihre kirchliche Literatur, die beiden anderen Paiśāci und Apabhraṃśa. Die in Turkistān von Stein wie von Grünwedel aufgefundenen buddhistischen Texte sind sämtlich in Sanskrit abgefaßt, einige Profan-Texte, wie schon vorhin bemerkt, in Prākṛit; die nach Pischel (*Grammatik der Prākṛit-Sprachen* § 27) dem Sanskrit und Pāli nahestehende Paiśāci und der Apabhraṃśa werden

vermutlich überhaupt nicht angetroffen werden, obwohl bei der Geringfügigkeit des bis jetzt vorhandenen Materials ein abschließendes Urteil verfrüht sein würde. Hat nun aber der Hīnayāna in den beiden genannten Schulen ganz China und Turkistān erobert, so hat das nicht gehindert, daß der Buddhismus in China, und zwar allem Anschein nach schon früh, sich völlig dem System des Mahāyāna hingab. Zu I Tsing's Zeit war dieser Übergang längst vollzogen, trotzdem blieb, wie wir eben sahen, der Vinaya des Dharmagupta der herrschende. Wir kennen die Dogmatik des Buddhismus noch zu wenig, um beurteilen zu können, ob und inwieweit hier ein innerer Widerspruch vorlag. I Tsing selbst sagt, daß „diejenigen, die die Bodhisattvas verehren und die Sūtras des Mahāyāna lesen, Anhänger des Mahāyāna, und diejenigen, die dies nicht tun, Anhänger des Hīnayāna genannt werden". „Welche von den vier genannten Hauptschulen aber dem Mahāyāna zuzuzählen sind, und welche dem Hīnayāna, das", meint er, „ist nicht bestimmt" (Takakusu, a. a. O. S. 14f.). Derselbe Vinaya ist aber jedenfalls beiden Systemen gemeinsam geblieben. Da indessen, wie I Tsing ausdrücklich hervorhebt, in Nord-Indien die vier Schulen sich nach wie vor zum Hīnayāna bekannten, so muß der Ausgangspunkt der buddhistischen Propaganda für China sich später von dem hīnayānistischen Indien nach einem anderen, und zwar mahāyānistischen Zentrum verschoben haben. Dieses Zentrum aber kann nur das von China politisch abhängige Khotan, der Hauptstützpunkt des Mahāyāna in Turkistān, gewesen sein.

Die Schlußfolgerungen, die sich aus dem bisher Gesagten ziehen lassen, ergeben die Antwort auf die drei vorhin erwähnten Fragen. Die Kenntnis des Buddhismus ist zuerst am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nach China gelangt, d. h. zur Zeit der indoskythischen Kushān-Fürsten, vielleicht noch unter dem großen Kaniṣka, und zwar direkt von Gandhāra aus, dem Zentralgebiete der Kushān-Macht. Festen

Fuß gefaßt hat die neue Religion in China in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, einen starken Aufschwung genommen hat sie von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab, und zur vollen Blüte ist sie in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gelangt. Diese konstante Entwickelung ist herbeigeführt worden durch die Verbindung Chinas mit Turkistān, wo inzwischen große buddhistische Zentren entstanden waren, von denen die Propaganda leichter und schneller ihren Weg nach Osten nehmen konnte als von dem abgeschlossenen Indien. Turkistān selbst ist innerhalb der drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte, ebenfalls von Gandhāra und Kashmir aus, für den Buddhismus gewonnen worden. Wann das erste Eindringen dort stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, jedenfalls aber schon frühzeitig, vielleicht um den Beginn der christlichen Zeitrechnung. Das Eingangstor war Khotan, das durch Kashmir mit dem Reiche der Indoskythen in enger Verbindung stand. Khotan hat dann neben Indien sehr viel zur weiteren Ausbreitung der Lehre in Turkistān beigetragen, wie z. B. nach Rockhill (*The Life of the Buddha* S. 240) eine biblische Geschichte von Khotan berichtet, daß von dort der Buddhismus nach Kashgar gekommen sei. Die Form, in der die Lehre Buddhas nach Turkistān und China verpflanzt wurde, war die in Nord-Indien herrschende, d. h. das Hīnayāna-System der Mūlasarvāstivāda-Schule, insbesondere ihrer beiden Unterabteilungen, der Sarvāstivādin und Dharmagupta, die ihren Sanskrit-Kanon der heiligen Schriften über Mittel- und Ost-Asien verbreiteten und durch ihren Vinaya bestimmend für die Kirchen-Organisation in China wurden. Vereinzelt finden sich auch Spuren der Mahāsāṅghika-Schule in Nord-China. Später, vielleicht vom vierten Jahrhundert ab, ist das Hīnayāna-System in China völlig durch das des Mahāyāna verdrängt worden, und zwar hauptsächlich durch den Einfluß der Klöster von Khotan,

wo das neue System bereits früher sich entwickelt hatte. Der Vinaya der Mūlasarvāstivādin aber ist geblieben. Genaueres über die Ausbreitung des Mahāyāna in China läßt sich nicht angeben; Fa Hien scheint nach der Art, wie er über das Mahāyāna-System von Khotan spricht, ihm bereits angehört zu haben.

Wenn im Eingange daran erinnert wurde, daß die Ausbreitung des Buddhismus nach Turkistān und China weitreichende Folgen gehabt habe, so bestehen diese Folgen natürlich zunächst in dem tiefgehenden Einflusse, den die ostasiatische Geisteswelt durch die indische Religion erfahren. Nicht minder bemerkenswert sind aber auch die Folgen, die die Ausbreitung für den Buddhismus selbst gehabt hat. In China traf die neue Lehre auf altüberkommene religiöse Auffassungen, die zwar nicht dogmatisch organisiert, deren Träger aber keineswegs gewillt waren, ihren ererbten Besitz ohne weiteres für das fremde Gut einzutauschen. Diese Auffassungen waren die konfuzianisch-taoistische Weisheit des alten China. Konfuzianertum und Taoismus waren damals, wenn überhaupt, so jedenfalls noch nicht annähernd so scharf voneinander geschieden, wie in der späteren Zeit, und Lao tsĕ wie Chuang tsĕ galten ebensogut für klassische Weise wie Konfuzius und Mêng tsĕ. In der taoistischen Philosophie aber fand sich manches, das den buddhistischen Lehren eng verwandt war, so eng, daß neuere Gelehrte sogar Taoismus und Buddhismus für Kinder einer Mutter, nämlich des Sāṁkhya-Yoga ansehen wollen. Die Taoisten waren indessen von dieser Verwandtschaft durchaus nicht immer erbaut: sie suchten dem neuen Ankömmling Schwierigkeiten zu bereiten wo immer sie konnten, und bereits am Ende des zweiten Jahrhunderts verdichtete sich die Abneigung der Taoisten zu der phantastischen Behauptung, die zuerst von dem Bunde der „Gelben Kappen“ (einer taoistischen Genossenschaft, die im Jahre 184 n. Chr. eine revolutionäre Bewegung entfesselte) ersonnen zu sein scheint, daß Lao tsĕ nach

Kashmir gewandert sei, sich dort in den Buddha verwandelt und seine Lehre als Buddhismus verbreitet habe, so daß die indische Religion nichts anderes sei als die wieder zurückgekommene Weisheit Lao tsĕ's. Im vierten Jahrhundert wurde diese Legende sogar kodifiziert in dem *Hua hu king*, dem „Sūtra von der Bekehrung der Hu", d. h. der Indoskythen, durch Lao tsĕ. (Vergl. Chavannes *Les pays d'occident d'après le Wei Lio* S. 539ff. und Pelliot im *Bullet. de l'Éc. fr. d'Extr. Or.* 1903 S. 318ff.) Aber wenn sich auch die buddhistische Kirche schließlich als die stärkere erwiesen und die erst nach ihrem Vorbilde organisierte taoistische fast völlig absorbiert hat, so hat doch diese Verschmelzung auch im Buddhismus sehr deutliche Spuren hinterlassen. Gerade die bedeutendsten und gelehrtesten chinesischen Anhänger der indischen Lehre hegten die größte Bewunderung für den alten Taoismus. Als Sung Yün von dem Fürsten von Udyāna nach den größten Weisen seines Landes gefragt wird, nennt er den Herzog von Chou, Konfuzius, Lao tsĕ und Chuang tsĕ. (Vergl. Chavannes *Le voyage de Song Yun* S. 409.) I Tsing zitiert in seinen Schriften wiederholt Chuang tsĕ, und eine von Grünwedel bei Turfan ausgegrabene (jetzt in Berlin im Museum für Völkerkunde befindliche) buddhistische Stein-Inschrift aus dem fünften Jahrhundert ist durchsetzt mit taoistischen Ausdrücken, insbesondere aus Chuang tsĕ. (Vergl. *Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan.* Abhdlg. d. Königl. Preuß. Akad. der Wissensch. 1907, S. A. S. 6.) So erhielt in der Tat schon in den ersten Jahrhunderten der Buddhismus, der sich im nordwestlichen China entwickelte, sein besonderes Gepräge, und im Laufe der Zeit ist dann die Aufnahme fremder Elemente in den Mahāyāna-Kultus in Ostasien stärker und stärker geworden.

Buddhas Lehre hat sich immer größere Umwandlungen gefallen lassen müssen, je weiter sie sich von ihrem Ausgangspunkte entfernte. Aus der tiefsinnigen weltverneinenden Philosophie wurde die nach positivem Glück hinzielende, in eine

verwickelte dogmatische Scholastik geformte und mit reichem Zeremoniell wirkende Religion. Aber dieser Wandel war notwendig, wenn der Buddhismus die gewaltigen Länder- und Völkermassen erobern sollte, die er erobert hat. Erst nachdem er die Grenze Indiens überschritten, erlangte er seine welthistorische Bedeutung, bekam er seine zivilisatorische Kraft und wurde er zu einem starken politischen Machtfaktor. Man hat in Deutschland den Buddhismus bisher meist nur auf seinen philosophischen Gehalt hin untersucht, d. h. ihn von der indischen Seite betrachtet; die fortschreitende Erforschung der mittel- und ostasiatischen Kulturkreise wird uns zwingen, auch seiner weiteren Entwickelung eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Grabesspende und Totenschlange

Von **Sam Wide** in Upsala

(Mit einer Tafel)

Der Tote lebt im Grabe fort, aber seine dortige Existenz muß durch die Opfergaben seiner Nachkommenschaft unterhalten werden. Auf einem Altar steht eine Schale, die für den Toten bestimmte Nahrung enthaltend. Der Tote ist in Schlangengestalt aus der Erde gekrochen und hat sich dem Altar genähert, den er geschickt erklimmt. Schon scheint er mit dem Munde die Schale erreicht zu haben und schickt sich an, die dort eingegossene Spende zu genießen.

Diese Szene wird plastisch dargestellt auf der beigegebenen Abbildung (Abb. 1) eines im Museum von Herakleion auf Kreta befindlichen kleinen Marmoraltars, den ich mit Erlaubnis der kretensischen Ephoren Herren Dr. Hatzidakis und Dr. Xanthudidis im dortigen Museum photographieren durfte und hier veröffentliche. Der Marmoraltar, der die Museumsnummer 54 trägt, ist dem Museum als Geschenk übergeben worden und soll nach Angabe aus Knosos stammen. Höhe 18 cm, mit der Marmorschale 21,5 cm (Durchmesser der Schale oben 7 cm). Breite des Altars in der Mitte (an der Rosette) 8 cm, oben 9 cm. An der Vorderseite ist in der Mitte eine Rosette plastisch angebracht. Die Hinterseite ist roh gelassen. Zu jeder Seite ringelt sich eine Schlange zur Opferschale

Abb. 1

empor. Die oberen Teile der Schlangen, ein Teil des Schalenrandes und die Ecken des Altars sind abgestoßen.

Schlangen an Gräbern und Grabmonumenten sind sowohl plastisch wie malerisch häufig dargestellt (vgl. z. B. die Zusammenstellung bei Jane E. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion, S. 326 ff. Abb. 97—100); aber meines Wissens gibt es keine so naive und zugleich so realistisch packende Darstellung dieser Art, wie auf dem hier publizierten kretensischen Altar. Am nächsten kommt der auf Lesbos gefundene Rundaltar, den das Volk dem Heros Aristandros, Kleotimos' Sohn errichtet hatte (Harrison a. a. O., S. 331, Abb. 100 = A. Conze, Reise in der Insel Lesbos T. IV Fig. 5, S. 11). Freilich ist an beiden Altären, sowohl dem lesbischen wie dem kretensischen, der ursprüngliche Sinn insofern abgeschwächt, als zwei Schlangen sich an der Labung beteiligen, während wir doch lieber eine Schlange erwartet hätten. Bei dem kretensischen Altar mag wohl das Streben nach Symmetrie dazu mitgewirkt haben.

Klarer wird der Sinn, wenn wir uns die ältesten griechischen Gräber vergegenwärtigen, z. B. die prämykenischen Gräber von Aphidna in Nordattika, von denen ich in den Athen. Mitteil. XXI (1896) S. 385 ff. berichtet habe. Dort stand auf einigen Gräbern je eine große Schale, die dazu bestimmt war, die Grabspenden aufzunehmen Im Laufe der Zeit scheint indessen die ursprüngliche Aufgabe jener Schalen in Vergessenheit geraten oder ihr Sinn wenigstens verdunkelt zu sein. Die Schalen auf den Gräbern wurden größer und größer, sie wurden öfters mit hohen Füßen versehen und mit reichen Verzierungen ausgestattet. Zuletzt, als der ursprüngliche Zweck nicht mehr erkannt wurde, wurden jene Prunkgefäße zu Grabmonumenten, *σήματα ἐπιτύμβια*, wie die bekannten riesengroßen Grabamphoren, die bei den Ausgrabungen im athenischen Kerameikos gefunden sind (Wide, Archäol. Jahrb. XIV 1899, S. 189, A. 3. Brückner-Pernice, Athen. Mitteil. XVIII 1893, S. 91 ff.).

Abb. 1

Abb. 4

Abb. 3

Abb. 2

Abb. 5

Die plastischen und bemalten Schlangen, die an mehreren Dipylonvasen angebracht sind, scheinen ursprünglich denselben Sinn gehabt zu haben. Um dies zu beleuchten, werden hier einige Proben mitgeteilt.

1. Tafel V Abb. 1, Kanne aus dem athenischen Kerameikos (Athen, Nat. Museum Nr 174), Höhe 41,5 cm (mit Deckel 50 cm). Eine Schlange ringelt sich am Henkel empor.
2. Dipylonkanne, jetzt im Antiquarium des Alten Museums zu Berlin, photographiert und publiziert mit der Erlaubnis der Direktion des Antiquariums (Tafel V Abb. 2). Höhe 73 cm. Eine plastische Schlange ringelt sich am Henkel empor, ganz wie an der vorigen Vase.
3. Amphora aus dem attischen Kerameikos (Athen, Nat. Museum Nr. 769). Höhe 79 cm. An jedem Henkel eine Schlange, plastisch dargestellt (Taf. V Abb. 3).
4. Taf. V Abb. 4, Dipylonamphora (Athen, Nat. Museum Nr. 894). Höhe 78 cm. Plastische Schlangen sowohl an den Henkeln, wie an der Mündung und an der Brust des Gefäßes. Diese Vase ist besonders interessant, weil sie zu den spätesten Dipylongefäßen gehört, vgl. Archäol. Jahrb. XVI (1899), S. 197. Man vergleiche die überraschend ähnliche frühattische Amphora des Berliner Museums, die von Furtwängler, Archäol. Anzeiger 1892, S. 100 publiziert worden ist.

Gemalte Schlangen finden sich nicht selten an den Henkeln der Dipylonvasen. Hier soll besonders an die große Grabamphora aus Eleusis Archäol. Jahrb. XVI (1899), S. 194, Fig. 57 erinnert werden. Sehr interessant ist die Schlange auf der Unterseite eines im Berliner Antiquarium aufbewahrten Tellers, der hier mit der dankenswerten Erlaubnis der Direktion abgebildet wird (Taf. V Abb. 5).

Auf den Dipylonvasen ist der ursprüngliche Sinn freilich mehr oder weniger abgeschwächt worden, aber die Sitte, Grabgefäße mit plastischen oder gemalten Totenschlangen auszustatten, hat die Dipylonperiode überdauert.

ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ

Von **Sam Wide** in Upsala

Im Anschluß an einen interessanten Aufsatz von Salomon Reinach, unter obigem Titel veröffentlicht im Archiv IX 312 ff., möchte ich auf ein paar Inschriften und Schriftstellen aufmerksam machen.

1. Inscr. ins. mar. Aeg. I 789 (= Dittenberger Sylloge ² 567). Inschrift aus der Kirche *Παναγία Φανερωμένη* bei Lindos auf Rhodos, etwa aus hadrianischer Zeit.

[*Ἀγαθ*]*ᾶι τύχ*[*αι*]
Ἀφ' ὧν χρ[*ὴ*] *πα*[*ρ*]*ίν*[*α*]*ι αἰσίως*
ε[*ἰ*]*ς τὸ ἱερ*[*ρ*]*όν· πρῶτον μὲν*
καὶ τὸ μέ[*γ*]*ιστον, χεῖρας καὶ*
(*γ*)*νώμην καθαροὺς καὶ ὑγιε*[*ῖς*]
ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὐτοῖς
δεινὸν συνειδότας.
καὶ τὰ ἐκτός·
ἀπὸ φακῆς ἡμερῶν γ΄
ἀπὸ αἰγείου ἡμε(*ρῶν*) *γ΄*
ἀπὸ τυροῦ ἡμέ(*ρας*) *α΄*
ἀπὸ φθορείων ἡμε(*ρῶν*) *μ΄*
ἀπὸ κήδους [*οἰκ*]*είου ἡμε*(*ρῶν*) *μ΄*
ἀπὸ συνουσίας νομίμου
αὐθημερὸν περιραναμένους
καὶ πρότερον χρεισαμένους
ἐλαίῳ
ἀπὸ παρθενείας

Es handelt sich in dem letzteren Teil dieser Inschrift um verschiedene Arten von Tabu in bezug auf Linsenessen, Ziegenfleisch, Käse, Todesfälle und ferner um Tempelbestimmungen

in bezug auf φθορεῖα, Abtreibung der Leibesfrucht, sowie auf geschlechtlichen Verkehr. Erst nach so und so vielen Tagen darf man in den betreffenden Fällen in das Heiligtum eintreten. Für den Ausdruck φθορεῖα verweist Dittenberger in seinem Kommentar auf Plutarch tuend. sanitat. praec. c. 22 p. 134F καθάπερ ἀκόλαστοι γυναῖκες, ἐκβολίοις χρώμεναι καὶ φθορείοις.

2. C. I. A. III 74 (= Dittenberger Sylloge ² 633), gefunden bei Sunion in Attika, aus der römischen Kaiserzeit.[1]

Ξάνθος Λύκιος Γαΐου (Ὀ)ρβίου καθειδρύσατο ἱερ[ὸν Μηνὸς] Τυράννου αἱρετίσαντος (το)ῦ (θ)εοῦ ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ. καὶ [μηθένα] ἀκάθαρτον προσάγειν· καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σ(κ)όρδων κα[ὶ χοιρέων] κα[ὶ γ]υναικὸς· λουσαμένους δὲ κατακέφαλα αὐθημερὸν εἰ[σπορ- || Z. 5] *εύ]εσθαι· καὶ ἐκ τῶν γυναικέων διὰ ἑπτὰ ἡμερῶν λουσαμένην κ[ατα]κέφαλα εἰσπορεύεσθαι αὐθημερόν, καὶ ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δ[έκα] καὶ ἀπὸ φθορᾶς ἡμερῶν τετταράκοντα. καὶ μηθένα θυσιάζειν ἄνε[υ] τοῦ καθειδρυσαμένου τὸ ἱερόν· ἐὰν δέ τις βιάσηται, ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ. παρέχειν δὲ καὶ τῶι θεῶι τὸ καθῆκον, δεξιὸν* || Z. 10] *σκέλος καὶ δορὰν καὶ κεφαλὴν καὶ πόδας καὶ στηθύνιον καὶ ἔλαιον ἐπὶ βωμὸν καὶ λύχνον καὶ σχίζας καὶ σπονδήν. καὶ εὐείλατος γένοι(τ)ο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ· ἐὰν δέ τινα ἀνθρώπινα πάσχῃ, ἢ ἀσθενήσῃ ἢ ἀποδημήσῃ που, μηθένα ἀνθρώπων ἐξουσίαν ἔχειν, ἐὰν μὴ ὦι αὐτὸς παραδῶι. ὃς ἂν δὲ πολυ-* || Z. 15] *πραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσηται, ἁμαρτίαν ὀφ(ε)ιλέτω Μηνὶ Τυράννωι, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι. — — — — —* (Opferbestimmungen) *— — — — — καὶ εὐείλατος γένοιτο τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοι[ς].*

Diese Inschrift enthält verschiedene Bestimmungen über den Eintritt in das von einem lykischen Bergwerksklaven Xanthos bei Laurion errichtete Heiligtum des Men Tyrannos, dessen Kult von dem betreffenden Xanthos nach Laurion über-

[1] Es gibt von diesem Inschriftentext noch ein zweites Exemplar (*C. I. A.* III 73), das etwas kürzer ist und von dem lykischen Sklaven Xanthos selber verfaßt zu sein scheint, in einem barbarischen Griechisch, so daß es für zweckmäßig gehalten wurde, einen zweiten, etwas erweiterten Text in verbesserter Sprache und mit besserem Gedankenzusammenhang herstellen zu lassen (*C. I. A.* III 74).

tragen worden war. Der Besitzer des Sklaven trägt den römischen Namen Gaius Orbius, und Dittenberger behauptet, daß die Inschrift nicht älter sei wie die römische Kaiserzeit. Vielleicht läßt sich die Zeit etwas näher bestimmen, wenn wir die antiken Nachrichten über den in der römischen Kaiserzeit stattgefundenen Bergwerksbau bei Laurion in Betracht ziehen. Strabo berichtet IX p. 399, daß zu seiner Zeit der Ertrag der laurischen Bergwerke so unbedeutend war, daß man schon angefangen hatte, die weggeworfenen *ἐκβολάδες* (Erzhalden) und die alten Schlacken zu verarbeiten. Etwa um dieselbe Zeit spricht Diodor V 37 von den großen Summen, die oftmals ohne Ertrag in den Bergwerken von Laurion angelegt wurden; und im 2. Jahrhundert n. Chr. spricht Pausanias von diesem Bergbau als von einem nicht mehr existierenden Betrieb (I 1, 1 *Λαύριόν τέ ἐστιν, ἔνθα ποτὲ Ἀθηναίοις ἦν ἀργύρου μέταλλα*). Wir dürfen also die Inschrift des Xanthos spätestens in das 1. Jahrhundert oder in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. verlegen.

Die hier erwähnten Tabubestimmungen beziehen sich auf Knoblauch, Schweinefleisch und geschlechtlichen Umgang, ferner auf Menstruation, Berührung mit Leichen und Abtreibung der Leibesfrucht. Nach der Menstruation muß das Weib sieben Tage warten, bis sie, nach üblicher Sitte gereinigt, in das Heiligtum des Men eintreten darf. Nach Kinderabtreibung ist der betreffende Zeitraum 40 Tage, ganz wie in der rhodischen Inschrift bei ähnlichen Fällen.

Daß *φθορά* Abtreibung der Leibesfrucht bedeutet, hat zuerst E. Maaß, Orpheus S. 311 richtig erkannt; aber sonderbarerweise erklärt sich Drexler in Roschers Mythol. Lex. II 2764 gegen diese richtige Deutung und will unter *φθορά* mit Foucart und Ramsay „Aussatz oder Hautkrankheit“ verstehen. Wenn nun die von Maaß gegebene Erklärung eine weitere Stütze bedarf, so sei auf eine bisher wenig beachtete Schriftstelle hingewiesen, Doctrina Apostolorum II 2 *οὐ φονεύσεις*,

οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς. In den zwei letzten Sätzen handelt es sich um zweierlei 'Kindermord': nach der Geburt (γεννηθέντα) und vor der Geburt (ἐν φθορᾷ).

Alle beide Inschriften, sowohl die rhodische, wie die Xanthosinschrift, zeigen nach Kleinasien hin, und in beiden Inschriften tritt eine vertiefte ethische Gesinnung zutage, die man in griechischen Kultinschriften sonst selten findet. Nicht nur die Hände sollen rein sein, sondern auch die Seele; und dem Gotte Men ist ein einfältiger Sinn wohlgefällig (εὐείλατος γένοιτο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ, Z. 11, 12 und καὶ εὐείλατος γένοιτο τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοις, Z. 26 in der Xanthosinschrift).

Reinach sieht in der Verpönung der Kinderabtreibung innerhalb der griechisch-römischen Kultur einen orphischen Einfluß und stützt sich dabei auf die Petrosapokalypse, die bekanntlich orphisch gefärbt ist und eine solche Verdammung enthält. Allein es scheint doch etwas gewagt, nur deswegen einen orphischen Einfluß anzunehmen, da die Petrosapokalypse auch jüdisch-christliche Elemente enthält. Ich bin sogar geneigt, in den Tempelbestimmungen wegen Kinderabtreibung, die in den oben angeführten griechischen Inschriften sich finden, einen jüdischen Einfluß anzunehmen.

Erstens sind die Zahlen der Reinigungstage — 7 und 40 —, die in den beiden Inschriften vorkommen, recht auffällig. Es sind Zahlen, die ich in ähnlichen griechischen Tabubestimmungen sonst nicht finde, die aber in der jüdischen Religion geläufig sind, vgl. Levit. 12 und 15 (Menstruation 7 Tage, Geburt 40, resp. zweimal 40 Tage). Mag auch die Siebenzahl im Kultus des Mondgottes auf die siebentägigen Phasen des Mondes zurückzuführen sein, denen man auch auf das Geschlechtsleben des Weibes einen gewissen Einfluß zuschrieb — immerhin ist 40 als Tabuzahl auf griechischem Boden so auf-

fallend, daß man die Übereinstimmung mit ähnlichen jüdischen rituellen Bestimmungen nicht für zufällig halten kann.

Zweitens finden sich in der Xanthosinschrift sakrale und ethische Wörter und Ausdrücke, die in der Septuaginta häufig wiederkehren. Es sind besonders folgende:

Z. 3 *καθαριζέστω ἀπὸ σκόρδων κτλ.* vgl. Exod. 30, 10 *ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ καθαριεῖ αὐτό.* Levit. 15, 28 *ἐὰν δὲ καθαρισθῇ ἀπὸ τῆς ῥύσεως.* Levit. 16, 30 *καθαρίσαι ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.* Andere Belegstellen Ps. 18 (19), 12. 13. Ps. 38 (39), 8. Ps. 50 (51), 2. Sir. 23, 10. 31 (34), 4. 38, 10. Jes. 40 (33), 8. Ez. 24, 13. 36, 25. 36, 33.

Z. 11 *εὐείλατος γένοιτο ὁ θεός*, vgl. I Esr. 8, 53 *ἐτύχομεν (τοῦ κυρίου) εὐϊλάτου.* Ps. 98 (99), 8 *εὐϊλατος ἐγίνου αὐτοῖς.*

Z. 12 *τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ*, vgl. Prov. 11, 25 *ψυχὴ εὐλογουμένη πᾶσα ἁπλῆ.*

Z. 15 *ἁμαρτίαν ὀφειλέτω*, vgl. IV Macc. 11, 3 *ὀφειλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν.*

Z. 16 *ἣν (ἁμαρτίαν) οὐ μὴ δύναται ἐξειλάσασθαι*, vgl. Ps. 24 (25), 11 *καὶ ἱλάσῃ τῇ ἁμαρτίᾳ μου.* Ps. 77 (78), 38 *ἱλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν.* Ps. 78 (79), 9 *ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.* Pr. 64 (65), 3 *τὰς ἀσεβείας* [S.[2] *ταῖς ἁ.*] *ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ.*[1]

Z. 26 *καὶ εὐείλατος γένοιτο* (vgl. oben Z. 11) *τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοις*, vgl. Prov. 10, 9 *ὃς πορεύεται ἁπλῶς, πορεύεται πεποιθώς.*

Wird man diese Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und unserer Xanthosinschrift in bezug auf den religiös-ethischen Wortschatz und sogar auf die Wortfügungen für

[1] Vgl. Blass *Gramm. des neutestam. Griech.*[2] S. 91 A. 2: '*ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίας* H. 2, 17 fällt durch das Objekt auf, indem klass. (*ἐξ*)*ιλάσκ. θέον* 'sich gnädig stimmen'. Ähnlich indes (= expiare) auch LXX und Philon'.

einen Zufall halten? Ich glaube es nicht. Freilich werden einige Forscher in ihrer berechtigten Opposition gegen die frühere Ansicht von dem Bibelgriechischen als einem besonderen Idiom geneigt sein, diese Übereinstimmung auf die κοινή zurückzuführen. Zu diesem Zwecke hat ja auch Deißmann einige von dem klassischen Griechisch abweichende Ausdrücke, die in der Xanthosinschrift vorkommen, mit gewissen neutestamentlichen Ausdrücken verglichen und die Übereinstimmung auf die κοινή zurückgeführt (Deißmann, Bibelstudien S. 119. Neue Bibelstudien S. 43f., 52). Dabei hätte indessen die Frage gestellt werden sollen, ob nicht die betreffenden Ausdrücke aus der Septuaginta zu erklären seien, zumal da es sich hier gerade um einen religiös-ethischen Wortschatz handelt, und da gerade auf kleinasiatischem Boden der Verdacht eines jüdischen Einflusses nahe liegt. Dies gilt nicht nur von der Xanthosinschrift, sondern auch von anderen kleinasiatischen Inschriften, besonders gewissen pergamenischen Inschriften sakralen Inhalts. Dabei will ich selbstverständlich nicht behaupten, daß das Bibelgriechisch ein besonderes Idiom sei; aber anderseits sollte nicht geleugnet werden, daß die Septuaginta besonders in den spezifisch jüdischen religiösen 'Termini technici' sklavisch übersetzt worden ist, und daß ihr Stil doch öfters ein 'papierner' ist.[1]

Mag auch sein, daß εὐΐλατος (= ἵλεως) sich in einem ägyptischen Papyrus aus der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts (Pap. Flind. Petr. II 13, 19 = Witkowski, Epistulae privatae graecae Nr. 8 S. 15) und auf einer Bleitafel aus Knidos (Dittenberger Sylloge[2] 815) wiederfindet, und daß καθαρίζεσθαι ἀπὸ in der bekannten Mysterieninschrift aus Andania

[1] Vgl. J. Wackernagel *Kultur der Gegenwart* I 8 (Die griechische und lateinische Literatur und Sprache) S. 303: 'Überaus oft haben die Übersetzer das hebräische Original aus Ungeschick und Buchstabenknechtschaft Wort für Wort wiedergegeben und dadurch dem griechischen Ausdruck und besonders der griechischen Wortfügung grausame Gewalt angetan.'

(Dittenberger Syll. ² 653 Z. 37) wiederkehrt und diese Wörter also vielleicht der gewöhnlichen *κοινή* angehören: so scheinen doch die spezifisch ethisch-sakralen Ausdrücke *ἁμαρτίαν ὀφείλειν* Z. 15, *ἁμαρτίαν ἐξιλάσκεσθαι* Z. 16, *ἁπλῶς προσπορεύεσθαι* Z. 26 auf die Septuaginta entschieden hinzuweisen. Ganz besonders gilt dies von *ἁπλῶς προσπορεύεσθαι*, das, wie mir von berufener Seite versichert wird, eine häufig wiederkehrende hebräische Wendung (הָלַךְ) griechisch wiedergibt.

Wenn man also den sakral-ethischen Wortschatz in der Xanthosinschrift im Verein mit den dort vorkommenden Reinigungsbestimmungen ins Auge faßt, so wird es einem schwer sein, einen jüdischen Einfluß abzulehnen. Die Juden waren in Kleinasien im Anfang der römischen Kaiserzeit numerisch sehr stark, und ihr Einfluß auf gewisse kleinasiatische Kulte ist schon nachgewiesen worden (z. B. von Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst, Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wissenschaften 1897 S. 200 ff., weiteres bei Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 1603 f.). Es ist also nicht schwer zu erklären, wie die von dem lykischen Sklaven Xanthos abgefaßte Inschrift jüdisch gefärbt worden ist.

Daß das griechische Alte Testament selbst auf private griechische Urkunden außerhalb des Judentums und des Christentums seine Wirkung ausgeübt hat, lehrt die von Ad. Wilhelm in der *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1892 S. 173 veröffentlichte Inschrift aus Euboia (= Dittenberger Sylloge ² 891). Diese Inschrift, die aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammt, enthält Verwünschungen gegen die eventuelle Schändung eines Grabes. Der heidnische Charakter der Inschrift ergibt sich daraus, daß die Erinyen, Charis und Hygieia zum Schutze des Grabes angerufen werden; aber trotzdem enthält der Stein folgende dem Deuteron. 28, 22. 28 entnommene Wendungen: *τοῦτόν τε θεὸς πατάξαι ἀπορίᾳ καὶ πυρετῷ καὶ ῥίγει καὶ ἐρεθισμῷ καὶ ἀνεμοφθορίᾳ καὶ παραπληξίᾳ καὶ ἀορασίᾳ καὶ ἐκστάσει διανοίας.*

Es bleibt noch ein Einwand übrig, der, wenn er richtig wäre, meine Ansicht gänzlich umstoßen würde. Haben die Juden wirklich Bestimmungen gegen die Abtreibung der Leibesfrucht gehabt? Salom. Reinach sagt a. a. O. S. 316: 'Ni dans l'Ancien Testament ni dans les évangiles, on ne trouve la moindre condemnation du suicide, de l'avortement, des fraudes privées.' Mag sein. Aber mit 'argumenta ex silentio' soll man immer vorsichtig umgehen. Aus einem 'argumentum ex silentio' würde man vielleicht sogar schließen können, daß im jüdischen Gesetz Blutschande zwischen Vater und Tochter nicht verboten war, weil trotz der sehr detaillierten Angaben über die verschiedenen Verwandtschaftsgrade, zwischen denen ohne Blutschande geschlechtlicher Verkehr nicht vorkommen durfte (Levit. 18 u. 20), Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter zufälligerweise nicht erwähnt wird.

Bei einem Volke, das, wie die Juden, die Fortpflanzung des Geschlechtes so außerordentlich hoch hielt, muß natürlich Abtreibung der Leibesfrucht als ein ganz unerhörtes Verbrechen angesehen werden. Man wird aus dem Schweigen des Alten und des Neuen Testaments auf die Seltenheit eines solchen Verbrechens schließen dürfen. Daß es aber bei den Juden an Gesetzbestimmungen gegen Kinderabtreibung nicht gefehlt hat, lehrt Joseph. c. Ap. II 24, 4: *γυναιξὶν ἀπεῖπε* (*ὁ νόμος*) *μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν ἄλλῃ μηχανῇ· τεκνοκτόνος γὰρ ἂν εἴη, ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα.* Und nach der Ansicht des jüdischen Rabbinen Jischmaël (100—130 n. Chr.) sollte Kinderabtreibung mit dem Tode bestraft werden. Es wurde im Namen des Rabbi Jischmaël gesagt: Sogar diejenigen, die im Mutterleibe Kinder töten, sollen hingerichtet werden (vgl. L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud VII 245, Sanhedrin VII 5, Fol. 57 B).[1]

[1] Diese beiden Belege verdanke ich Herrn Dr. Hjalmar Nordin, der eine gelehrte, schwedisch geschriebene Arbeit über die *Sexuellethischen Anschauungen und Zustände unter den Juden zur Zeit Jesu* verfaßt hat.

Abtreibung der Leibesfrucht entsteht natürlich zuerst, wenn die alte Sitte, Kinder nach der Geburt zu töten, verpönt war. In Griechenland sind wohl solche Fälle vor dem 4. Jahrh. v. Chr. selten vorgekommen. Dem alten Israel war sowohl Kinderabtreibung wie die Kindertötung etwas Unerhörtes und Seltenes. Aber in der jüdischen Diaspora trat Kinderabtreibung in den jüdischen Gesichtskreis hinein und mußte von dem sittlichen Bewußtsein des Judentums scharf verurteilt werden. Ich denke also, daß die oben erwähnten jüdischen Gesetzbestimmungen mit Rücksicht auf die jüdischen Erfahrungen in der Diaspora abgefaßt worden sind. Selbst ohne diese Belege würde man die strenge Verdammung von Kinderabtreibung aus dem ethischen Gehalt des Judentums a priori erschließen dürfen.

Ich glaube also nachgewiesen zu haben, daß dort, wo wir einen festen Boden haben, die Verdammung der Kinderabtreibung innerhalb der griechischen Kultur auf einen jüdischen (bzw. christlichen) Einfluß zurückgeht. Ins Gewicht fällt auch, daß in einer so frühzeitigen christlichen Schrift wie der Apostellehre (II 2) unter den ersten Geboten sich folgendes findet: *οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς.*

Der hier behandelte Gegenstand wird auch in einer aus Ägypten stammenden griechischen Inschrift (Revue Archéol. 1883, 2, S. 181 ff.) berührt. Dort werden gewisse Tabubestimmungen für Tempeleintritt festgestellt, darunter auch die Bestimmung, daß nach Kinderabtreibung (*ἐκτρωσμός*, dessen Bedeutung von Ad. Wilhelm zuerst erkannt wurde) 40 Tage vergehen mußten, ehe das betreffende Weib in das Heiligtum eintreten durfte. Es läßt sich, wenn auch nicht beweisen, doch vermuten, daß diese Bestimmung auf das in Ägypten besonders stark vertretene jüdische Bevölkerungselement zurückgeht. Leider können wir nicht feststellen, ob eine ähnliche Bestimmung in der in den Oesterreich. Jahresheften V (1902) S. 139 ff. veröffentlichten lesbischen Tempelinschrift vorkam. Dort ist an zwei Stellen von Wöchnerinnen die Rede: das

erstemal wird zum Eintritt in einen Tempel die vierfache Frist (40 Tage gegen 10) verlangt, wie in dem anderen Fall. Eine gewisse Analogie mit den jüdischen Bestimmungen im Levit. 12, 2—5 ist schon vom Herausgeber bemerkt worden. Indessen lassen sich bei dem verstümmelten Zustand der Inschrift die beiden Arten von Geburten nicht sicher unterscheiden.

Andere Belegstellen über den betreffenden Gegenstand sind von Hermann-Blümner, Lehrbuch der griech. Privatalertümer S. 76 f., zusammengestellt. Die dort angeführten Äußerungen des Musonius zeigen, daß der in der semitischen Welt wurzelnde Stoizismus den Kampf gegen Kinderabtreibung aufgenommen hat. Was endlich die von Reinach a. a. O. herangezogene Vergilstelle, Aen. VI 426—29, betrifft, so ist die dort vorgeschlagene Deutung ganz aus der Luft gegriffen und läßt sich philologisch nicht begründen. Vgl. Nordens Kommentar zu dieser Stelle.

Chidher

Von **K. Vollers** in Jena[1]

Obwohl die religionsgeschichtliche Gestalt, die hier behandelt werden soll, ganz oder fast ganz vorderasiatischen Ursprungs ist, habe ich doch mit Rücksicht auf nicht-orientalistische Leser diejenige Namensform gewählt, welche den gebildeten Deutschen durch das bekannte Gedicht Fr. Rückerts vertraut geworden ist. Allerdings muß dazu erwähnt werden, daß Rückert in der ersten Niederschrift dieses Gedichtes nicht die mehr arabische Form Chidher, sondern die der türkischen und persischen Aussprache näher stehende Form Chiser wählte.[2] Der arabischen Aussprache kommt man nahe, wenn man in der Form Chidher das Ch als nordwestdeutschen Ach-laut, das dh aber als stimmhaftes englisches th (wie in that, whether, wether usw.) spricht.[3] Um über den Namen gleich hier das Nötigste zu geben, so bemerke ich, daß die beiden echt ara-

[1] [Am 5. Januar 1909 ist Karl Vollers im rüstigen Mannesalter, in voller Schaffenskraft gestorben. Mit ihm hat auch dies Archiv einen freudigen Mitarbeiter verloren.

Die Korrektur seines Chidher hat der Verfasser nicht mehr gelesen. An seiner Stelle hat Karl Brockelmann in Königsberg mit dankenswerter Bereitwilligkeit die Druckfahnen durchgesehen. Der Herausgeber.]

[2] Zuerst in *Morgenblatt für gebildete Stände* XVIII, 1824, Nr. 35, Dienstag, 10. Februar. Schon in dem nächstfolgenden Abdruck, in dem mir unzugänglichen *Deutschen Musenalmanach* von Wendt, 1830 S. 39ff. scheint die Form Chidher gewählt zu sein; jedenfalls finden wir sie in den späteren Ausgaben der Werke des Dichters, z. B. Frankfurt a. M. III (1868), 14f. Sowohl 1824 als 1830 verband Rückert das Gedicht mit der 'Romanze' des arabischen Dichters Schanferi (lies: Schanfarā).

[3] Die mehr bekannte Aussprache dieses arabischen Lautes ist ein supradentales d; in der Regel wird sie als ḍ ausgedrückt.

bischen Formen al Chiḍr und al Chaḍir gleichwertig sind; dieses ist die ältere, jenes die jüngere Form, die Bedeutung ist: 'der Grünende', nach Rückerts klassisch gewordenem Ausdruck: 'der ewig junge'. Wir werden unten Anlaß haben, auf die Bedeutung des Namens näher einzugehen. Auch auf den Ursprung der erst von Rückert poetisch gestalteten Erzählung hat der Dichter schon in der oben genannten Veröffentlichung von 1824 hingewiesen; es ist die von dem arabisch schreibenden, persischen Kosmographen Kazwini (al Qazwînî † 682 H = 1283 Chr.) mitgeteilte Erzählung oder 'Parabel vom Kreislauf der irdischen Dinge'.[1] Kazwini erzählt hier, er wolle dies (rein naturwissenschaftliche) Kapitel mit einer wunderbaren Geschichte beschließen. Man erzählt, es habe unter den Kindern Israel einen frommen Jüngling gegeben, den Chidher öfters besuchte. Ein damals lebender König hörte davon, ließ den Jüngling vor sich führen und erklärte ihm, er wünsche den Chidher zu sehen; wo nicht, so habe er den Tod zu gewärtigen. Chidher verspricht auch dem erschreckten Jüngling, mit ihm zum König gehen zu wollen, und als dieser den Chidher auffordert, ihm das Wunderbarste zu erzählen, was er je erlebt habe, hören wir aus seinem Munde in Prosa die Geschichte, welche Rückert dichterisch gestaltet hat. Zum Schluß drückt der König den Wunsch aus, dem Chidher zu folgen; aber Chidher erklärt ihm, daß dies unmöglich sei; er solle nur dem Jüngling folgen, um auf den Weg der Gottgefälligkeit zu gelangen. Mag es auf Zufall oder auf dem glücklichen Instinkt des Dichters beruhen; jedenfalls sind die Geschichte und das darauf gebaute Gedicht vorzüglich geeignet, uns das Wesen des Chidher zu veranschaulichen. Er ist der nie ermüdende Wanderer, der durch Jahrhunderte und Jahrtausende über die Länder und Meere schweift, der Belehrer

[1] Arabisch in: Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el Cazwinis *Kosmographie* ed. F. Wüstenfeld I (1849) S. 87f., deutsch in der (mir unzugänglichen) *Übersetzung* von Ethé I 179f.

und Berater frommer Menschen, der Weise in göttlichen Dingen, der unerwartete Besucher, der aber unwürdigen Menschen seinen Besuch versagt, der Unsterbliche. Über die Art, wie Rückert mit diesem Stoff bekannt wurde, finde ich zwar keine urkundliche Bemerkung[1]; gleichwohl sei mir eine Vermutung gestattet. Im Jahre 1813 veröffentlichte Joseph von Hammer, der vielgeschmähte und doch hoch verdiente Orientkenner, anonym das 'erste Fläschchen' seines 'Rosenöls', wo er S. 118 die oben erwähnte Erzählung Kazwinis übersetzt; bei der ungewöhnlichen Belesenheit Rückerts dürfen wir wohl seine Bekanntschaft mit jenem Bändchen voraussetzen; da er gerade um jene Zeit (1824 und vorher) sich den orientalischen Sprachen widmete, anderseits in Coburg kaum Gelegenheit wie J. von Hammer hatte, zu den handschriftlichen Quellen zu gelangen, so dürfen wir annehmen, daß der von J. von Hammer mitgeteilte Text den Dichter zu seiner Schöpfung begeistert hat. Zwischen den Veröffentlichungen von 1824 und 1830 liegt eine weitere gelehrte Mitteilung, die den genannten Text von Kazwini betrifft; in der 1827 erschienenen 'Chrestomathie arabe' von Silv. de Sacy (V. III 429fg.) teilt A. L. de Chézy den arabischen Text samt der französischen Übersetzung mit. Wir dürfen glauben, daß auch dies dem Dichter zu Gesichte gekommen ist.

Gehen wir nunmehr zu der religionsgeschichtlichen Frage über, wo, wann und wie Chidher entstanden und zu Hause ist, so treten uns große Schwierigkeiten entgegen. Stellt man das darüber Bekannte einfach zusammen, so scheinen alle diese Fragen bereits beantwortet zu sein; erst bei näherem Zusehen bemerkt man, wie viele Rätsel und wie viele Unklarheiten sich dahinter bergen. Wenn wir auch sahen, daß der Name des Chidher arabisch ist, so wäre es doch ein Irrtum, zu glauben,

[1] Ich kann nicht sagen, wie C. Beyer dazu gekommen ist, das Rückertsche Gedicht in Indien spielen zu lassen (*Neue Mitteilungen* II 1873 S. 102).

daß auch die Figur arabischen Ursprungs ist. Dies muß um so mehr betont werden, als wir in der trefflichen Studie von G. Hart[1] die auf mündliche Überlieferung zurückgehende Mitteilung finden, daß H. L. Fleischer († 1888), der ein halbes Jahrhundert lang wie kein zweiter die Meinungen auf dem Gebiet der arabischen Sprache und Literatur gemacht oder doch beeinflußt hat, in seinen Vorlesungen gelehrt habe: 'Chidher war bei den alten Arabern Repräsentant der im Frühjahr wieder auflebenden Erde. Die Legende von ihm ist aus der alten Zeit herübergenommen.' So richtig es ist, Chidher als Naturgenius zu betrachten[2], so unrichtig ist es, zu behaupten, daß er altarabischen Ursprungs ist. Die alten, das heißt vorislamischen Araber scheinen nichts, nichts von ihm gewußt zu haben; weder in der alten Dichtung, noch in den Fragmenten der heroisch-epischen Überlieferung, weder in der Mythologie, noch in der geschichtlichen oder in der topographischen Tradition aus der vorislamischen Zeit finden wir eine Spur von ihm. In der überaus reichen und wertvollen Sammlung von arabischen Sprichwörtern vorislamischen und altislamischen Ursprungs, die der gelehrte Perser al Maidânî († 518 H = 1124 Chr.) veranstaltete[3], wo das gesamte geistige und sittliche Leben der älteren Araber sich so vortrefflich spiegelt, findet sich nur einmal Chidher erwähnt, nämlich in dem kurzen Diktum: 'asjaru min al Chidhr (Chadhir), einer, der noch ruheloser wandert als Chidher'. Wir haben aber gar keinen Anlaß, diesem Wort vorislamischen Ursprung zuzuschreiben. So wenig wir nun den Chidher altarabisch nennen können, so sicher dürfen wir ihn als islamisch bezeichnen; er ist, um das Hauptergebnis der nachfolgenden Ausführungen hier vorwegzunehmen, recht eigentlich ein Er-

[1] *Chidher in Sage und Dichtung,* 1897, S. 3 (= *Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge* Nr. 280).

[2] Wir werden unten sehen, daß dies nur einer von den vielen Zügen seines Wesens ist.

[3] *Arabum Proverbia* (Bulaqer Ausgabe, 1284 H., I 313).

zeugnis des islamischen Synkretismus[1], der im Koran (Qorân) seinen ältesten und maßgebenden literarischen Ausdruck gefunden hat. Aber selbst der Koran, dessen Entstehung wir in die ersten Jahrzehnte des siebenten Jahrhunderts unserer Ära setzen müssen, nennt den Namen des Chidher noch nicht; jedoch finden sich Stellen in ihm, die von den späteren Erklärern beinahe einstimmig auf diese Gestalt gedeutet werden. Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wenden wir uns daher den in Betracht kommenden Stellen dieses Werkes zu. In erster Linie kommt hier die Sure 18, 59—81 vorgetragene Erzählung in Betracht, die von Moses, seinem Burschen oder Diener (Josua) und einem 'frommen Knecht' (v. 64) handelt, der von Gott besonders begnadet und mit Wissen ausgerüstet gewesen sein soll. Moses und sein Diener wollen 'die Vereinigung der beiden Meere' aufsuchen. Am Ziel angekommen, bemerkt Moses, daß der Fisch, von dem sie ihr Mahl bereiten wollten, verloren gegangen war. Um zu essen, kehren sie wieder um und stoßen auf den genannten 'frommen Knecht'. Moses bittet ihn um Mitteilung eines Bruchteils seines reichen göttlichen Wissens. Der Unbekannte gestattet dem Moses, ihn zu begleiten, unter der Bedingung, keine Frage zu stellen, bevor nicht jener gesprochen habe. Der Unbekannte führt nacheinander drei Handlungen aus, die den Moses zum Staunen und Unwillen treiben. Von einem Schiff, auf dem sie fahren, bricht er Planken los und macht, damit das Fahrzeug leck. Einen jungen Mann haut er ohne Anlaß nieder. Dagegen richtet er die baufällige Mauer einer Stadt, von deren Bewohnern sie nur Schlechtes erfahren hatten, wieder auf. In allen drei Fällen kann Moses sich nicht enthalten, dem Fremden Vorwürfe zu machen, die von ihm nur mit einem Hinweis auf das dem Moses abgenommene Versprechen beantwortet werden. Erst bei der Trennung läßt

[1] Vgl. hierüber meine *Weltreligionen* (1907) S. 171 ff.

der Fremde sich herbei, die Erklärung seiner auffälligen Handlungen zu geben. Zugrunde liegt der Gedanke, daß Moses trotz seiner hohen Stellung als Mensch doch nur einen winzigen Teil des göttlichen Wissens besitze und daher über unbegreifliche Vorgänge des Lebens beschränkte Urteile fälle, während der Unbekannte als Träger des göttlichen Wissens und Sachwalter des göttlichen Willens handelt und Gott durch ihn gewisse den Menschen unverständliche Dinge zu einem guten Ziel führt. Es ist die volkstümliche Theodicee, die wohl nirgends ausführlicher behandelt ist als in dem von der Weltgeschichte zermalmten Judentum, dieselbe Theodicee, deren Grundgedanken auch zum besten Teil der christlichen Gemütsfrömmigkeit gehören. Auf Grund der jüdischen Überlieferung können wir auch mit aller Bestimmtheit sagen, daß der Ungenannte, den die islamischen Erklärer hier auf Chidher deuten, identisch ist mit dem Elias der Juden; wir werden unten des öfteren auf diese Doppelfigur zurückkommen. Hingegen enthält der erste Teil der oben skizzierten Erzählung des Korans Anspielungen auf Stoffe, die wir auf Grund neuerer Forschungen eben so bestimmt als altbabylonisch bezeichnen müssen. Dahin gehört die Suche nach 'der Vereinigung der beiden Meere', die Lebensquelle und das Fischwunder. Wir werden unten darauf zurückkommen, wenn wir mit den Aufklärungen der nachfolgenden islamischen Überlieferung bekannt geworden sind.

Wie die Kommentatoren des Korans Sure 18, 64 den Unbekannten bald al Chidhr, bald Elias oder Elisa nennen, so finden wir al Chidhr auch an anderen Stellen neben jüdischen Gestalten genannt. Sure 2, 261 wird zwar meist auf Ezra ('Uzair) gedeutet, von einigen Erklärern aber auf al Chidhr; ebenso 27, 40, wo bald al Chidhr, bald Salomo, bald Gabriel oder Âṣaf oder 'ein Engel' als Inhaber der Weisheit betrachtet wird. Bei der Erklärung von Sure 11, 86 wird das echte Unrecht von den Handlungen des Chidher unterschieden, die nur scheinbar für den beschränkten Menschenverstand

Unrecht waren, hingegen im göttlichen Weltplan das Gute bezweckten.

Ob Muḥammad den Namen des Chidhr nicht gekannt hat oder zwar gekannt, aber nicht genannt hat, können wir nicht entscheiden. Wahrscheinlicher ist mir das erstere. Aber bald darauf muß die Benennung aufgekommen sein, wie und wo, soll unten geprüft werden; in den großen Sammlungen des Buchâri und des Ṭabari finden wir bereits im dritten (neunten) Jahrhundert alle wesentlichen Züge des Unbekannten von Sure 18, 64 ausgebildet und mit dem Namen des Chidhr verknüpft. Die beiden genannten Autoren, Muḥammad ibn Ismâ'îl al Buchâri († 256 H = 870 Chr.) und Muḥammad ibn Gerîr aṭ-Ṭabari († 310 H = 923 Chr.) gehören zu den größten Gestalten der arabischen und der islamischen Literatur; es ist nicht gleichgültig, auch hier zu erwähnen, daß beide dem Blut nach echte Iranier waren. Das hier in Betracht kommende Werk des Buchâri, 'die echte Sammlung' (al gâmi'aṣ-ṣahîḥ oder einfach aṣ Ṣahîḥ) ist die älteste und angesehenste der großen kanonischen Traditionssammlungen[1]: es wird oft, wie der Qorân in Handschriften und Drucken vokalisiert, es wird wie der Qorân und nur noch wenige andere Werke mit Miniaturen geschmückt; ja in einigen Gegenden gilt ein auf das Ṣaḥîḥ des Buchâri geleisteter Schwur so viel wie ein auf den Qorân abgelegter. Der für Chidher in Frage kommende Abschnitt des weitschichtigen Werkes ist in dem der 'Qorânauslegung' (Tefsîr al Qorân) gewidmeten Teil zu suchen, wo auch die oben schon erwähnte Sure 18 erläutert wird.[2] Bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß hier drei durch Sprache und Inhalt merklich unterschiedene Berichte vorliegen. Alle haben gemeinsam, daß gewisse im Qorân nur angedeutete Personen bereits Namen erhalten haben; so vor allem unser Chidher,

[1] Meine *Weltreligionen* S. 172.

[2] Bûlâq, 1296 H., S. 214—220; L. Krehl *Recueil des traditions mahométanes* 3, 277 ff.

der hier an die Stelle des 'frommen Knechtes' (Qor. 18, 64) tritt; ferner Josua, Sohn des Nûn, wie hier der Bursche des Moses[1] genannt wird. Auch der gottlose König von Qor. 18, 78 und der junge Mann von 18, 79 sind wenigstens im Bericht II den Namen nach bekannt, jener heißt Hudad ibn Budad, dieser Gaisûr. Überhaupt ist der Bericht II schärfer als andere ausgeprägt. Auf Grund des Fischnamens nûn (217, 5 statt ḥût, 215, 5; 219, 2) und wegen der hier zum erstenmal auftretenden Bemerkung, daß Chidher 'auf einer grünen Decke inmitten des Wassers (Meeres)' sitze (vgl. des näheren weiter unten), möchte ich diesen Bericht nach Syrien verlegen. Der Bericht I ist zu farblos, um ihn zu lokalisieren; da aber die Halbinsel Arabien (wie wir immer deutlicher sehen werden) für die Schöpfung dieser Legende kaum in Betracht kommt, so muß der Bericht I, wenn unsere Vermutung über den Bericht II richtig ist, in Babylonien oder in Unterägypten entstanden sein. Der Bericht III scheint die beiden anderen vorauszusetzen und aus ihnen verschmolzen zu sein. Alle drei Berichte werden damit eingeleitet, daß der Überlieferer Nauf al Bikâli (Bikkâli, Bakâli)[2] behauptet hatte, der hier mit dem frommen Knecht (Chidher) verkehrende Moses sei nicht derselbe wie der Moses der Kinder Israel. Darauf antwortet Ibn Abbâs, einer der berühmtesten Traditionarier: der Gottesfeind lügt! Hieran schließt sich die Darlegung, wie es sich mit der Erzählung des Qorâns (18, 59—81) verhalten habe, mit anderen Worten, wie man vom ersten bis zum dritten Jahrhundert des Islams diese Legende weiter ausgebildet hatte. Es heißt: als Moses einst unter den Kindern Israel als Prediger stand und man ihn fragte, wer der weiseste unter den Menschen sei, antwortete er: ich! Es mißfiel aber Gott, daß Moses nicht alles Wissen auf ihn zurückführte, und darum offenbarte Gott dem Moses

[1] Vgl. *A. T. Ex.* 24, 13; 33, 11.

[2] Sein voller Name ist Abu Jezîd (Abu Rešîd) N. ibn Faḍâla aš Šâmi al B., Sohn der Frau des Ka'b.

die Kunde von dem frommen Knecht beim Zusammenfluß der beiden Meere, der noch weiser sei als Moses. Im Verlangen, diesen kennen zu lernen, wird Moses von Gott angewiesen, einen Fisch in einem Binsenkorb mit sich zu nehmen. Da, wo er den Fisch verlieren werde, sei der weise Fromme zu finden. Mit seinem Burschen (Jünger) Josua macht sich alsdann Moses auf den Weg. Müde von der Wanderung legen sie bei einem Felsblock sich zum Schlafen hin. Mittlerweile wird der tote Fisch lebendig, hüpft aus dem Korb und springt ins Wasser. Hier tritt ein Wunder ein. Der Lauf des Wassers wird von Gott gehemmt, es wird hart wie eine Steinschicht, so daß der Fisch an der Stelle bleiben muß, wo er in das Wasser gesprungen war. Die beiden Reisenden erwachen, ohne an den Fisch zu denken, und wandern fürbaß, bis daß sie am folgenden Morgen ermüdet Halt machen. Hungrig und ermattet fragt Moses nach der Fischkost. Josua bemerkt mit Schrecken den Verlust des Fisches; um zu essen müssen sie umkehren bis zu der Stelle, wo sie geschlafen hatten. Hier treffen sie den ganz in ein Gewand gehüllten frommen Knecht, der von nun ab 'al Chaḍir' (so in I und II, während in III Chaḍir) heißt. Es folgt Begrüßung und Vorstellung. Chidher fragt, ob Moses zu den Kindern Israel gehöre, und erhält eine bejahende Antwort. Dann schließt sich Moses an den weisen Chidher unter der aus dem Qorân bekannten Bedingung an. Die Schiffsepisode wird hier zunächst um die Bemerkung bereichert, daß sie ohne Fährlohn fuhren, da die Schiffer den Chidher kannten, ferner daß Chidher mit dem Beil eine der Rippen des Schiffsrumpfes losgebrochen habe. Ferner um eine Erläuterung der Größe der göttlichen Weisheit. Ein Vogel setzt sich auf die Reling des Schiffes und steckt seinen Schnabel[1]

[1] Für diesen Akt waren zwei graphisch leicht zu verwechselnde Ausdrücke überliefert, naqada und naqara. Der gelehrte Ṭabari bemerkt dazu in seinem *Qorânkommentar* (15, 166, 29), in seiner Vorlage heiße es naqara.

in das Wasser, um zu trinken. Das gibt dem Chidher Anlaß zu der Äußerung an Moses: dein und mein Wissen sind im Verhältnis zur Weisheit Gottes nicht mehr als das Quentchen Wasser, welches der Vogel mit seinem Schnabel aus dem Meere entnommen hat. Die erste Episode wird mit der zweiten in der Weise verbunden, daß gesagt wird: sie stiegen aus dem Schiff und wanderten am Ufer des Meeres dahin, als Chidher einen jungen Mann erblickte. Auch diese Episode wird im Buchâri lebhafter ausgemalt. Chidher ergreift den Kopf des jungen Mannes und reißt ihn vom Rumpf ab. Ferner wird gesagt: dieser Fall ist noch ärger als der erste! Die dritte Episode von der Stadtmauer wird hier ohne Zusätze erzählt.[1] Dagegen finden wir hier zwei Schlußbemerkungen. Zunächst die, daß Muḥammad hinzugefügt habe: wir hätten gern gehabt, daß Moses mehr Geduld gezeigt hätte, damit Gott (als der Offenbarer des Qorâns) uns ihre Geschichte noch weiter erzählt hätte. Ferner soll der oben schon erwähnte Ibn Abbâs den Qorântext ausführlicher gelesen haben als er jetzt lautet; nämlich in der zweiten Episode: 'der junge Mann war nämlich ungläubig, seine Eltern hingegen gläubig'. Ferner las er Qor. 18, 78 'vor ihnen' statt 'hinter ihnen'; andere Erklärer deuten das 'hinter ihnen' des jetzigen Textes als 'vor ihnen'. Endlich findet man 18, 78 bei 'Schiff' auch den Zusatz 'gut, fromm'.[2]

Im Bericht II wird Kûfa als der Aufenthaltsort des oben erwähnten Nauf genannt. Von der Predigt des Moses wird gesagt: die Augen (der Zuhörer) liefen dabei über und die Herzen wurden davon erweicht. Die Heimat des Chidher am Lebensquell wird hier so beschrieben: 'nimm einen toten Frosch (nûn) und wo

[1] In Jacuts *Geograph. Wörterbuch* (I 871, 7) wird dieser Vorgang nach Tilimsän (Tlemcen), an die Grenze des jetzigen Marokko verlegt.

[2] Auf eine theologische Änderung in 18, 79 habe ich in *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (1906) S. 195 hingewiesen. Die ältere Lesart 'dein Herr fürchtete' (vgl. V. 81 'und dein Herr wollte') wurde später anstößig und ersetzt durch: 'wir fürchteten'.

(von Gott) Lebensodem in ihn geblasen wird, da ist die Vereinigung der beiden Meere.' Die Stelle, wo beide sich dem Schlaf ergaben, wird beschrieben als 'eine feuchte Örtlichkeit im Schatten eines Felsblocks'. Das Wasser, in das der Fisch sprang, wird auch hier zum Stehen gebracht, 'so daß es war, als ob seine (des Fisches) Spur in einem Stein wäre'.[1] Chidher, den sie alsdann treffen, wird hier so beschrieben: 'auf einer grünen Decke sitzend, auf der Wasserfläche (inmitten des Meeres), in ein Gewand gehüllt, dessen unteres Ende er unter seine Füße gesteckt hatte, während das andere Ende seinen Kopf verhüllte'. Bei der Begrüßung mit Moses enthüllt sich Chidher. Als Moses seine Bitte um Belehrung ausgesprochen hatte, bemerkt Chidher: 'du (Moses) hast in der Tora (Taurât) und in der Offenbarung ein Wissen, dessen ich nicht bedarf, und mein Wissen ist derart, daß du dessen nicht bedarfst.' Schon vor der Schiffsepisode wird hier das Gleichnis vom Vogel erzählt, der mit seinem Schnabel einen Tropfen aus dem Meer aufpickt. Das Durchlöchern des Schiffes wird hier durch das Einrammen eines Pfahles bewirkt; durch das Loch strömt das Wasser ein.[2] Der junge Mann, den Chidher alsdann tötet, wird hübsch, aber ungläubig genannt. Chidher streckt ihn zu Boden und schneidet ihm mit dem Messer die Kehle durch. Statt der Lesart zakîja, Qor. 18, 73, finden wir hier auch die andere: zâkija, die von al Ṭabari (Korankommentar 15, 170, 17) den Meisterlesern des Ḥigâz und von al Baṣra zugeschrieben wird. Bei der Aufrichtung der Stadtmauer wird gesagt: er tat es durch Bestreichen mit der Hand. Qor. 18, 80 wird dahin erläutert, daß Gott den Eltern nachher ein Mädchen geschenkt habe.

[1] Offenbar liegt hier die Vorstellung eines Petrefakts zugrunde. Andere Leser, denen das unklar blieb, machten guhr, Loch (als Unterschlupf für allerhand Getier) aus ḥagar, Stein.

[2] Im *Qorânkommentar* des Zamachšari wird die Schiffsepisode dahin ausgemalt, daß es heißt: die Schiffsleute hielten die beiden Wanderer anfangs für Räuber.

Der dritte Bericht, der, wie schon oben bemerkt wurde, die beiden anderen vorauszusetzen scheint, ist dadurch bemerkenswert, daß er bei dem bekannten Felsblock auch 'die Lebensquelle' erwähnt. 'Alles, was damit in Berührung kam, wurde wieder lebendig'; daher auch der tote Fisch. Als die beiden das Fährboot besteigen, wird das griechische naul (*ναῦλον*) durch das arabische agr erläutert. Bei der Schiffsepisode wird auch der trinkende kleine Vogel erwähnt. Wie im Bericht I wird auch hier das Schiff mit dem Beil durchlöchert.[1]

Gehen wir nunmehr von Buchâri zu dem bereits erwähnten Ṭabari über, so finden wir sowohl in dessen riesigem Qorânkommentar[2] als auch in seiner Chronik[3] längere Abschnitte über alle Chidher betreffenden Fragen. Da aber die meisten von ihm gegebenen Nachrichten uns schon aus Buchâri bekannt sind, können wir uns auf eine Reihe von Nachträgen und Ergänzungen zu den obigen Mitteilungen beschränken.

Im Qorânkommentar (Tefsîr) wird der 'Zusammenfluß der beiden Meere' auf den Punkt gedeutet, wo das persische (indische) Meer und das byzantinische Meer (Mittelmeer) sich treffen (15, 163 oben). Das wäre auf der Landenge von Klysma (Suês) zu denken. Über die Art, wie der Fisch ins Wasser gelangte, und wie wir uns den Stillstand des Wassers (Versteinerung? Vereisung?) zu denken haben, wird S. 164 (oben) lange geredet. S. 164, 29 wird gesagt, daß der Felsblock, bei dem Moses und Josua suchten, beim Nahr ad-dhîb[4],

[1] Im Werk des Buchâri (*Buch der Wissenschaft,* gegen Ende) wird auch eine im wesentlichen mit unserem Bericht I übereinstimmende Erzählung der Chidhergeschichte gegeben, um die Gelehrten zu mahnen, alles Wissen auf Gott zurückzuführen. Auch im *Buch von den Propheten* wird bei Buchâri die Geschichte kurz erzählt.

[2] Kairo, Druckerei Maimanîja, 1321 H (1903 Chr.), Bd 15, 162—172; 16, 2—6 zu der bekannten Erzählung des Qorâns.

[3] *Annales At-Tabari* ed. de Goeje, Lugd. Bat. 1879—81, Ser. I tom. 1, 419—429.

[4] Dafür hat az-Zamachšari in seinem *Qorânkommentar,* sowohl in der indischen als auch in der ägyptischen Ausgabe: Nahr az-zait, Öl-

Wolfsfluß, am Wege liege. Wahrscheinlich ist hier an einen der vielen alten Flußnamen Lykos zu denken, vielleicht an das Flüßchen, das nahe bei Apheca im Libanon entspringt und wenig nördlich vom jetzigen Beirût das Meer erreicht. Unser Held heißt hier wie in den Berichten des Buchâri bald Chaḍir, bald al Chaḍir. S. 165, 36 wird 'der Zusammenfluß der Meere' (nicht: der beiden Meere) genannt, mit dem Bemerken, es sei der wasserreichste Ort der Erde. Der Vogel, an dem die Größe der Weisheit Gottes erläutert wurde, heißt hier (165, 37) Schwalbe. Die Behauptung des uns schon bekannten Nauf wird hier (166, 15) so formuliert, daß Chidher nicht der 'Genosse' des Moses sei. In bezug auf viele Einzelheiten erinnert Ṭabari bald an diesen, bald an jenen der drei Berichte des Buchâri. Die Aufrichtung der Mauer durch Bestreichen mit der Hand wird auch hier (166, 35) erwähnt, ebenso die Bemerkung des Propheten, daß er lieber den Moses geduldig gesehen habe, um noch mehr von der Geschichte des Chidher zu hören (166, 36). Die Lebensquelle wird hier 'Wasser des Lebens' genannt (167, 7) mit dem Zusatz: 'wer davon trinkt, erlangt ewiges Leben; alles Tote, was ihm nahe kommt, wird wieder lebendig.' Die Vermummung des Chidher wird bald mit dem üblichen Ausdruck (musaggā, tasaggā), bald (167, 11) anders (mutalaffif fî kisâ) bezeichnet. Das Fährboot wird hier (167, 16) beschrieben als: neu, solide gebaut; es gibt kein schöneres, 'besseres und solider gebautes'. Als Werkzeuge des Chidher zum Zertrümmern des Schiffes werden hier (167, 18) 'Hacke und Hammer' genannt. Die Schönheit des von ihm ermordeten Jünglings wird hier (167, 22) noch weiter ausgemalt: 'reizender[1], und wohlhabender und sauberer als irgendeiner'; Chidher spaltete ihm den Kopf mit einem Stein. Lange

---

fluß. Ob dhîb oder zait hier ursprünglich ist, kann ich nicht entscheiden. Auch der im orientalischen Alexanderroman genannte 'Sandfluß' kann auf denselben Archetyp zurückgehen.

[1] Ich lese aẓrafu für aẓfaru.

Erörterungen werden darüber gepflogen, ob der 'Schatz' (Qor. 18, 81) als materieller Schatz oder als Weisheit zu denken ist. Einige überkluge Leute wußten, daß es Tafeln mit weisen oder frommen Inschriften gewesen seien; ja jemand hatte sogar in Erfahrung gebracht, daß die Tafel $2^1/_2$ Zeilen enthalten habe, nicht mehr (16, 5, 4). Auch der Inhalt der Predigt des Moses war einigen bekannt (168 oben). Der Ort, wo Moses den Chidher fand, wird in einem Bericht als 'eine von den Inseln des Meeres' bezeichnet (168, 15). Der Fisch, von dem sie zehren wollten, wird genauer 'Pökelfisch' genannt (168, 23 fg. samaka mamlûḥa, also weder ḥût noch nûn). An den zweiten Bericht des Buchâri erinnert uns die behufs der Erklärung des Namens Chidhers gemachte Bemerkung (168, 28): 'als er auf einem weißen Fell saß, schoß die Vegetation unter ihm aus und alles wurde grün (chaḍrâ)'; daher heißt er chaḍir, grünend. Der von Chidher getötete Jüngling heißt auch hier Gaisûr[1] (170, 26); der König Hudad ibn Budad wird 16, 3, 12 genannt. Auch die ungastliche Stadt ist bekannt geworden: es ist al Ubulla, an der Mündung des Euphrat-Tigris (171, 27 f.).[2] Ṭabari schließt seine ausführliche Erklärung des Abschnittes mit der paränetischen Bemerkung, daß wir Menschen in unserer Kurzsichtigkeit uns in den von Gott geleiteten Lauf der Dinge zu fügen haben.

Derselbe Ṭabari behandelt den Stoff in etwas anderer Weise als Historiker in seiner Chronik (Târîch, annales). Hier setzt er die Erzählung zwischen Joseph und Moses, wobei er als echter Perser immer den Parallelismus mit der Urgeschichte der Iranier hervorhebt. Als sehr wahrscheinlich bezeichnet er die Angabe, daß Chidher unter dem iranischen Herrscher Afridûn (Ferîdûn, Thraetaona) gelebt habe (414, 7; 416, 3). Anderseits wird Chidher hier mit dem Dhulqarnein, dem

[1] Al-Zamachšari nennt den Jüngling Ḥusein, seine Spielgefährten Aṣram und Ṣarîm.

[2] Über die Deutung auf Tlemcen vgl. S. 243 Anm. 1.

Doppelhörnigen, dem islamischen Reflex Alexanders des Großen, in Verbindung gebracht; da nun dieser Dhulqarnein nach einigen Gelehrten von dem echten Alexander zu trennen ist und zu Zeiten Abrahams gelebt haben soll, so entsteht eine chronologische Schwierigkeit, die den Ṭabari ernstlich beschäftigt. Hier tritt auch zum erstenmal die Bemerkung auf, daß Chidher im Zuge Alexanders 'den Lebensstrom' erreichte, daß beide, ohne darum zu wissen, daraus tranken und infolgedessen mit ewigem Leben beschenkt wurden, so daß sie noch heute (zur Zeit Ṭabaris) leben (414, 14 f.; 416, 5, wo 'Lebenswasser'). Die Identifikation des Chidher mit dem Elias des Alten Testaments und der jüdischen Legende wird hier bereits als vollzogen vorausgesetzt; dagegen werden aber Stimmen laut (415, 5 ff.), die behaupten, die beiden Gestalten seien zu trennen; Chidher sei Perser, Elias hingegen Israelit; beide treffen sich alljährlich beim Fest (in Mekka). Wir werden diesem Zug der Legende noch öfters begegnen. Dann wird auch die an die Leugnung des Nauf angeknüpfte Erzählung hier wiedergegeben. Zum Schluß wird folgende merkwürdige Einzelheit mitgeteilt. Auch der Jünger des Moses, Josua, trank von dem 'Wasser der Langlebigkeit', ohne es zu dürfen; da nahm ihn der Weise (Chidher oder Moses), setzte ihn auf ein Schiff und ließ es auf das hohe Meer fahren; so geht es ihm bis zum Tage der Auferstehung.

Hier ist die geeignete Stelle, um aus der ausgedehnten Erklärung der von Buchâri gesammelten Hadîthe dasjenige auszuwählen, womit die Folgezeit die Legende im Laufe von Jahrhunderten bereichert hatte. Wir wählen zu dem Zweck den letzten großen, auf der Höhe der arabischen Gelehrsamkeit stehenden Kommentar des Qaṣṭallâni[1] († 923 H). Zur 'Vereinigung der beiden Meere' wird hier auch die allegorische Erklärung beigebracht, daß damit die Begegnung des Moses

[1] Gedruckt u. a. Kairo 1306, wo wir die Erläuterung der Qorânerzählung 7, 216 f. finden.

mit Chidher gemeint sei; denn jener sei ein Meer des Wissens in theologisch-juridischen Dingen, dieser dasselbe in esoterischen Fragen. Aber der gesunde Sinn des Kommentators weist diese Erklärung als unnötig und unzutreffend zurück. Zu dem Namen des von Chidher getöteten Jünglings, Gaisûr, werden hier mehrere andere Lesarten mitgeteilt, nämlich: Ḥaisûr, Ḥansûr, Ḥaisûn[1] und noch Simeon (220, 9). Noch mehr finden wir bei einer späteren Besprechung eines der Parallelberichte des Buchâri (17, 226, 17 ff.). Das Mädchen, welches den ungläubigen Eltern nach dem Tode des Sohnes geboren wurde, gebar einen Propheten, der Simeon genannt wurde. Sie aber, die Mutter selbst, hieß Hanna. Andere wissen, daß Hanna noch viele (einige sagen: siebenzig) Propheten geboren habe, durch die Gott die Völker geleitet habe. Simeon soll der gewesen sein, zu dem man gesagt habe: schicke uns einen König, mit dem wir für die Sache Gottes kämpfen können! Hier scheinen also alt- und neutestamentliche Erinnerungen ineinandergewoben zu sein.[2] Auch die Ermordung des jungen Mannes wird hier weiter ausgemalt. Als Moses dem Chidher darüber Vorwürfe machte, wurde dieser so zornig, daß er den rechten Schulterknochen des Jünglings ausriß und das Fleisch abschälte. Dann fand man auf dem Knochen geschrieben: ein Leugner, der nicht einmal an Gott glaubt! Die ungastliche Stadt hat mit der Zeit immer neue Deutungen erfahren; es werden hier (220) genannt: Antiochien, Adharbeiǧân, al Ubulla, Bûqa (oder Barqa), Nazaret und Gazîrat al Andalus.[3] Auch die Gewänder, in die Chidher gehüllt war, als Moses ihn fand, sind den jüngeren Erklärern bekannt; er trug ein Untergewand und ein Obergewand aus Wolle, d. h. dem Stoff der mystisch-

---

[1] Hieraus wird die von az-Zamachšari gegebene Form Ḥusein entstanden sein. [2] Vgl. Sam. I 8, 5 f. Ev. Luc. 2, 25 f.

[3] Dazu kommt noch Bâǧerwân bei Širwân in Transkaukasien (Jacuts *Wörterbuch* 1, 454, 6). Andere wollen hier die 'Lebensquelle' finden.

asketischen Kreise, die ihre esoterische Überlieferung auf Chidher zurückführten. Vor ihm war Speise ausgebreitet. Zu dem Berichte, daß Chidher die Mauer durch Bestreichen oder auf eine andere Weise aufgerichtet habe, bemerkt der Kommentator verständig: über das Wie sage der Text des Qorâns nichts aus, aber die angegebenen Weisen seien der Art der Propheten und den Wundern der Heiligen angemessen. Auch der Ursprung des Königsnamens Hudad (Hadad) ibn Budad (Badad) wird hier befriedigend aufgeklärt; nach Ibn Kethîr stammt der Name aus dem Pentateuch, Hudad (Hadad) sei einer von den Nachkommen Esaus gewesen; damit werden wir auf Gen. 36, 35 gewiesen. Bei der Erwähnung der Quelle finden wir (228, 8) den wichtigen Zusatz des Kommentators: vielleicht ist diese Quelle, wenn die Überlieferung darüber zuverlässig ist, dieselbe, aus der Chidher trank und davon ewigen (langen) Lebens teilhaftig wurde, wie eine Menge (von Gelehrten) behaupten.

Aus der Erklärung, die al Qasṭallâni zu dem oben (S. 240 ff.) bereits erwähnten Parallelbericht des Buchâri im Buch 'von den Propheten' gibt, ist für uns nur eine Bemerkung von Interesse, nämlich die Erläuterung des weißen Felles, auf dem Chidher saß. Es heißt dort: das Fell ist die Oberfläche der Erde; weiß bezeichnet hier, daß sie kahl, ohne Pflanzenwuchs war; wenn Chidher betete, wurde alles um ihn herum grün.

Ein anderer Autor, zu dem wir jetzt übergehen, hätte aus rein zeitlichen Gründen schon früher erwähnt werden müssen, ich meine den Sahl ibn Muḥammad as-Sigistâni, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts der Higra starb. In seinem 'Buch von den Langlebigen' (al Muʿammarûn)[1] nimmt unser Chidher die erste Stelle ein. Wegen der Kürze und geringeren Bedeutung wird dieser Artikel besser erst nach Buchâri und Ṭabari genannt. Zunächst ist für uns von Interesse, daß

[1] ed. I. Goldziher, 1899 (= *Abhandlungen zur arab. Philologie* II).

Chidher neben anderen leibhaftigen Menschen erwähnt wird, denn seine Menschennatur wird von anderen bezweifelt. Ebenso lehrreich ist der Grund seiner Erwähnung in diesem Buch; er gilt bereits nicht nur als der Weise, sondern auch als der langen Lebens teilhaftig Gewordene. Auf Grund sehr alter Autoritäten erklärt der Verfasser, Chidher sei der langlebigste aller Adamskinder. Ferner erfahren wir hier eine von seinen fingierten Genealogien: Chaḍrûn ibn Qâbîl ibn Adam d. h. Ch. Sohn des Kain Sohn des Adam. Seine Langlebigkeit wird nach einem Testamentum Adami als Lohn erklärt; der Leichnam Adams blieb bis nach der Sintflut unbestattet; da übernahm Chidher die Beisetzung des Ahnen und erhielt als Belohnung dafür, bis zum Tage der Auferstehung leben zu dürfen. Der aus Chidher gebildete Name Chaḍrûn weist uns auf eine aramäische Umwelt. In analoger Weise erhielt der uns hier beschäftigende Name in Persien die echt iranische Endung ûje (ôje). Schon im zweiten Jahrhundert der Higra treffen wir einen persischen Heiligen Aḥmed ibn Chaḍrûje al Balchi, der im Jahre 240 im hohen Alter von 95 Jahren starb, so daß der Vater Chaḍrûje überwiegend dem ersten Jahrhundert angehört. Wenn wir also oben (S. 240) nicht mit Sicherheit sagen konnten, ob der Name Chidher (Chaḍir) schon zur Zeit des Propheten bekannt war, so können wir doch auf Grund dieser iranischen Umbildung die Entstehung des Namens in die älteste Zeit des Islams rücken. Schon der Dichter Ferazdaq, der im Anfange des zweiten Jahrhunderts starb, nennt einen Mann von seiner Sippe, der al Chaḍir hieß, ohne daß wir sagen können, ob bei diesem Namen bereits unsere religionsgeschichtliche Figur zugrunde liegt oder nicht.[1] Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die hier berichtete Szene in Ostarabien spielt, unter Stämmen, die mit den babylonischen Niederlanden immer den regsten Verkehr unterhielten. Wir

[1] Aghâni 7, 56, 10.

werden noch Gelegenheit haben, auf diesen Punkt zurückzukommen.[1]

Das von uns zuletzt (S. 250) genannte Werk des Sigistâni ist zusammen mit der früher genannten Sammlung des Maidâni (S. 237) eines von den wenigen Erzeugnissen der nicht ausschließlich religiösen, mehr belletristischen Literatur, in denen Chidher erwähnt wird. Wie uns die Werke des Buchâri und des Ṭabari zeigten, ist die Ausbildung der Chidherlegende im wesentlichen eine Erweiterung des qorânischen Rahmens. Innerhalb der religiös-theologischen Literatur ist nun eine besondere Gattung zu nennen, in der Chidher eine hervorragende Rolle spielt. Es ist die ausgedehnte Literatur der ṣufischen (mystischen)[2] Kreise, wo Chidher als Ahnherr, als Offenbarer, als treuer Eckart uns entgegentritt. Wir können nur diese Andeutungen machen und einige Proben aus dieser Literatur geben. Der Versuch, sie erschöpfend auszubeuten, würde uns viel zu weit führen und nur einen relativ geringen Gewinn für unseren Zweck versprechen. Nach der Überlieferung dieser Kreise soll schon der Chalifa ʿAli eine Begegnung mit Chidher gehabt und von ihm gelernt haben, am Schlusse jeder der obligatorischen islamischen Gebetsriten folgende Worte zu sprechen: ʿO du, den nicht das Hören (anderer Dinge) vom Hören (der Gebete) abhält, o du, den die Fragen (der Menschen) nicht außer Fassung bringen, o du, den das Drängen der Dränger nicht belästigt, laß mich schmecken die Kühle (Labung) deiner Vergebung und die Süße deines Erbarmens!' Schon der Chalifa ʿOmar soll dasselbe Gebet von Chidher gelernt haben.[3] Als der fromme Bilâl al

[1] Wenn nach al Maçoudi (*L s prairies d'or* 4, 216) Chidher schon in der Schlacht von al Qâdisîja (15 H = 636 Chr.) als himmlischer Helfer erscheint, so ist das ein legendarischer Zug, der für die Frage nach dem Alter des Namens nicht in Betracht kommen kann.

[2] Vgl. meine *Weltreligionen* S. 174.

[3] Damiri *Tierbuch* (Kairo 1309) 1, 247 unten; vgl. unten einen Paralleltext aus Ibn Hajar.

Chauwâṣ einst in der Wüste des Sinai wanderte, gesellte sich ein Mann zu ihm, über den sich Bilâl wundern mußte, bis der Reisegefährte sich ihm als sein 'Bruder Chidher' enthüllte. Bilâl durfte mehrere Fragen an ihn richten, die sich auf gelehrte und fromme Männer des Islams bezogen. In den Antworten bezeichnete Chidher den Rechtslehrer al Šâfi'i als 'Säule' (watid)[1] in der Welt der Heiligen, den Aḥmed ibn Ḥanbal nur als 'wahrheitsliebenden Mann', hingegen von dem frommen, im Jahre 227 H verstorbenen Bišr ibn al Ḥârith al Ḥâfi sagte er: 'seinesgleichen ist nach ihm noch nicht wieder geschaffen'.[2] Wer mit der arabischen Literatur nicht gut vertraut ist, wird es befremdlich finden, daß gerade das 'Tierbuch' des Ägypters ad-Damîri († 808 H) vom Geist dieser ṣufischen Kreise durchweht ist und unter dem Stichwort 'Fisch des Moses' (ḥût Mûsâ)[3] uns ṣufische Mitteilungen über Chidher zukommen läßt. Außer dem schon angegebenen von Chidher gelehrten Gebet noch einige Proben daraus. Zunächst der im Maghrib noch mehr als anderswo blühende Wunderglaube. Ein frommer Mann behauptete, bei Sebta (Ceuta) einen Nachkommen des Fisches gesehen zu haben, von dem Moses und Josua gegessen hatten und der bei der Lebensquelle wieder lebendig wurde. Er hatte infolgedessen nur noch einen halben Kopf und nur ein Auge. Die Menschen holen sich bei ihm Segen und reisende Pilger tragen den Fisch zu diesem Zweck in ihre ferne Heimat. Die Art, wie der Fisch lebendig wurde, wird hier weiter ausgemalt. Als Josua seine rituelle Waschung vollzog, spritzte dabei Wasser aus der Lebensquelle auf den

---

[1] Es ist ein Kunstausdruck der ṣufischen Literatur, vgl. *Zeitschr. d. dtschn morgenl. Gesellsch.* 43, 115; 20, 38; 7, 22.

[2] Risâla des 'Abdalkerîm ibn Hawâzin al Qušeiri (Kairo 1318) S. 13.

[3] Den im Roten Meer lebenden Fisch dieses Namens nennt K. B. Klunzinger *(Synopsis der Fische des R. M.,* 1870—71) Rhomboïdichthys pantherinus (2, 131). Bei Ḥaifâ am Fuße des Karmel hörte ich den 'Mosesfisch' Semak Mûsâ nennen *(Ztschr. d. dtschn Pal.-Vereins* 1890, 202).

Fisch im Korbe[1], so daß er lebendig wurde, anfing zu zappeln, und ins Wasser sprang. Wohin nun der Fisch floß, wurde es trockener Boden, und indem Moses dieser Spur folgte, traf er auf einer Insel des Meeres den Chidher. Daran schließt sich eine allegorische Deutung des Vorgangs. Der Erweckung des toten Fisches zum Leben entspricht die geistige Erweckung des alten Adam zum neuen. Die Glieder und Körperteile des Menschen befinden sich in Furcht und Beben, bis daß die Herzen durch die mystische Nennung und Aufrufung des göttlichen Namens zum wahren Leben erweckt werden; vom Herzen strömt alsdann in alle Körperteile das Gefühl der Sicherheit und Ruhe aus. Die bildliche Deutung der 'Vereinigung der beiden Meere' (S. 248 f.) findet sich hier wieder. Das Alleinsein des Moses mit Chidher in der Einsamkeit wird auf die Losreißung der frommen Seele von aller Weltlichkeit und ihren einzigen Anschluß an Gott gedeutet. Daran reihen sich Verse älterer Mystiker mit so allgemein pantheistischem Inhalt, daß sie ebensogut bei Meister Eckhart oder Angelus Silesius stehen könnten. Die Erwähnung des Stammbaumes Chidhers, Baliâ ibn Malkân ibn Fâliġ (Peleg) ibn Šâliḥ (Selah) ibn Arfachšadh ibn Sâm (Sem) ibn Nûḥ (Noah)[2] ist darum von besonderer Wichtigkeit, weil hier die Schreibung der Namen Baliá und Malkân mit philologischer Genauigkeit festgesetzt wird. Auch sein Beiname (Kunia) 'Abul 'abbâs'[3] wird hier genannt. Von besonderem Interesse ist die nun folgende Kindheitsgeschichte des Chidher. Er war das Kind eines Königspaares und wurde in einer Höhle geboren. Dort kam tagtäglich ein Schaf zu ihm und säugte ihn. Dann fand ihn der Hirte der Herde, zu der dies Schaf gehörte. Er nahm das

[1] So schon im *Qorânkommentar* des Zamachšari († 538 H).

[2] Vgl. *A. T. Gen.* 10, 25 f. Dieselbe Stammtafel bei Maçoudi *Les prairies d'or* 3, 144, 92; Ṭabari *Annales* 1, 415, 2.

[3] Derselbe Beiname auch bei Nawawi 229, 2 Ibn Ḥagar 1, 928, 4; und noch in unseren Tagen, L. Einsler *Ztsch. d. dtschn Palästina-Vereins* 17 (1894), 42; G. H. Dalman *Paläst. Diwan,* 1901, S. 123, 367.

Kind zu sich und zog es groß. Um die Zeit, als es erwachsen war, suchte der König-Vater einen Sekretär, um die Geheimschriften abzuschreiben, die dem Abraham und dem Seth offenbart waren. So kam das Kind in dieser Rolle an den Hof des Vaters, ohne daß dieser es erkannte. Durch seine hervorragende Fertigkeit im Schreiben wurde aber der Vater veranlaßt, dem Ursprunge des Kindes nachzugehen. Als er nun erfahren hatte, daß es sein eigenes sei, nahm er es mit Freuden an und machte es zum Mitregenten. Aber Chidher, das Kind, entfloh und streifte umher, bis daß er die Quelle des Lebens fand und daraus trank. Seitdem lebt er und wird erst am Ende der Tage sterben, wenn der Antichrist hervortreten wird. Dieser wird den Chidher töten und zerstückeln, aber Gott wird ihn wieder beleben. Andere sagen, daß er der Sohn einer Tante des Dhulqarnein (Alexander, S. 248) sei. Andere Züge werden von Damîri dem Nawawi nacherzählt, den wir noch anführen werden. Auch die Streitfrage, ob er ewig lebe oder mittlerweile gestorben sei, wird hier erörtert. Wer behauptet, daß er tot sein müsse, der stützt sich auf das Wort des Muḥammad, daß nach dem Ablauf von hundert Jahren keiner der jeweils Lebenden noch auf der Erde sein werde; andere erzählen, daß Chidher, obwohl Zeitgenosse des Moses, doch bei der Einkleidung der Leiche des Propheten zugegen gewesen sei und die trauernde Versammlung getröstet habe. Ferner wird erzählt, daß einige ihn mit Elisa, dem Schüler des Elias, andere mit Jeremias identifizieren. Während die theologischen Kreise den Chidher für einen Propheten halten, neigen die ṣufischen dazu, ihm die Würde eines 'Heiligen' (Welî) zu geben; die nur selten (von al Mâwardi) vertretene Ansicht, daß er Engel sei, wird vom Verfasser für unhaltbar erklärt. Als Name der ungastlichen Stadt wird hier Barqa (in der Kyrenaika) genannt.[1]

[1] In der arabischen Schrift ist Barqa mit dem oben (S. 249) genannten Bûqa (bei Antiochien) leicht zu verwechseln. Ich kann zugunsten keines der beiden Orte etwas Entscheidendes beibringen.

Zum Schluß wird der Abschied des Moses von Chidher lebhaft ausgemalt. Nach der einen Darstellung häuft Chidher seine Ermahnungen, nach der andern macht er es kurz mit den Worten: o Moses, suche das Wissen nicht, um viel davon zu reden, sondern suche es, um danach zu handeln![1]

Im übrigen mögen nur noch zwei Hauptvertreter der ṣufischen Richtung genannt werden, um zu zeigen, wie eng sich diese mit Chidher verbunden dachte. Der in Murcia (Spanien) geborene, in aṣ-Ṣâliḥîja bei Damaskus begrabene Ibn al ʿArabi († 638 = 1240) führte sein Ordensgewand auf Chidher zurück. Und der (wie es scheint) aus marokkanischem Blut stammende, aber sonst völlig ägyptisierte Šaʿrâwi († 973 = 1565) erzählt mehr als einmal von Visionen des Chidher und will eines seiner wichtigsten Werke (ʿdie Wage') durch eine Offenbarung von ihm erhalten haben.

Mehrere Umstände und Erwägungen müssen dazu beigetragen haben, um die Ansicht zu befestigen, daß Chidher auch als Zeitgenosse und ʿGefährte' des Propheten Muḥammad zu gelten habe. Denn Chidher war ja weder an Ort noch an Zeit gebunden, er war Prophet wie Muḥammad und war, wie oben erzählt wurde (S. 255), bei der Leichenfeier des Muḥammad als Tröster zugegen gewesen. So kommt es, daß wir in den Werken, die von den ʿGenossen' des Muḥammad handeln, auch Abschnitte über Chidher finden. Hier sollen noch ein kleinerer und ein größerer Artikel dieser Art mitgeteilt werden. Zunächst ein hierher gehöriges Werk des ebenso frommen wie gelehrten an-Nawawi, der in und bei Damaskus wirkte und 676 (= 1277) starb.[2] Was wir von ihm erfahren, ist uns meist schon bekannt, gleichwohl aber von Wert als Ansicht eines

---

[1] Das arabische Wortspiel von ʿilm (ʿalima), wissen, und ʿamal (ʿamila), tun, handeln, ist hier nicht wiedergegeben.

[2] *The Biographical Dictionary of Illustrious Men chiefly at the beginning of Islamism* by Abu Zakariya, Yahya El-Nawawi ed. F. Wüstenfeld, 1842—47, S. 228 fg.

der bedeutendsten Gelehrten des Islams. Man kann den Namen al Chaḍir und al Chiḍr sprechen. In der schon angegebenen Genealogie (S. 254) heißt der Vater bald Malkân, bald Kalbân. Bei der Erklärung des Namens aus dem Grünwerden des weißen Felles (vgl. S. 247) fügt der Autor hinzu: das Fell ist die Oberfläche der Erde oder der verdorrte Pflanzenwuchs. Chidher ist der im Qorân (18, 64) genannte 'fromme Knecht'. Strittig sind zwei Fragen, nämlich die, ob er dauernd lebt oder gestorben ist, ferner die, ob er Prophet oder sogar 'Weli' ist. An sein dauerndes Leben glauben alle frommen und wohlunterrichteten Männer, nur selten wird es geleugnet. Er weilt den profanen Blicken verborgen an heiligen und gesegneten Stätten, läßt sich fragen und erteilt Antworten, die davon erzählten Geschichten sind überaus zahlreich. Wer ihn 'Prophet' nennt, wirft die weitere Frage auf, ob er eine besondere Mission hatte oder nicht. Die Ansicht, daß er 'Engel' sei, wird vom Autor verworfen. Der Antichrist wird Chidher am jüngsten Tage töten, aber er wird wieder zum Leben erstehen (vgl. S. 255).[1]

Das andere Werk ist die Iṣâba ('der Treffer') des Ibn Ḥagar, geboren in Askalon, gestorben in Kairo 852 (1448).[2] Hier faßt der Verfasser noch einmal alles zusammen, was man von Chidher wußte und erzählte. Seine Stellung zu dieser Frage ist nicht unerheblich verschieden von der des Nawawi; wenn dieser mit J. A. W. Neander verglichen werden kann, so Ibn Ḥagar mit Wilhelm Gesenius. Auf der einen Seite Herzensfrömmigkeit neben reicher Gelehrsamkeit, auf der andern Seite die Auflehnung des gesunden Verstandes gegen gewisse Auswüchse der religiösen Phantasie. Mit dem ganzen Ernst eines gelehrten Traditionsforschers eröffnet Ibn Ḥagar seinen langen Artikel über 'al Chaḍir, den Genossen des Moses', mit der Formulierung der drei Fragen, über die verschiedene Ansichten

[1] Hier ist (229, 18) ad-Daggâl für ar-rigâl zu lesen.

[2] *A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad by Ibn Hajar (Bibliotheca Indica)* vol. I, Calcutta 1853, S. 882—931, no. 2258.

bestehen, nämlich: 1. seine Genealogie, 2. ob er Prophet oder gar Weli war? 3. über seine Lebenszeit. Über seine Genealogie werden nicht weniger als zehn Ansichten angeführt, alle mit Angabe der Autoritäten; wir begnügen uns hier die wichtigsten Ansichten kurz wiederzugeben. Chidher war ein Sohn Adams oder des Qâbîl (Qain) ibn Âdam (vgl. S. 251). Sein Hauptname ist Chaḍrûn (vgl. S. 251) oder ʿÂmir. Oder der uns schon bekannte Stammbaum (S. 254) Baliâ ibn Malkân . . . ibn Nûh. Andere nennen seinen Vater ʿAmmâ'îl' oder ʿAmîl, der 891, 15 auf Esau und Isaak zurückgeführt wird. Noch andere Aufstellungen sind: Chidher war reiner Araber, oder ein Aharonide, oder Jeremias, oder Sohn einer Tochter eines Pharao, oder Elisa, oder Perser (vgl. S. 248), oder Abrahamide, oder Sohn eines persischen Vaters und einer griechischen Mutter (oder umgekehrt). Die Deutung des Namens von dem Ergrünen des Pelzes oder der Umgebung ist uns schon bekannt; ebenso sein Beiname Abulʿabbâs. Die Frage nach der Prophetenwürde des Chidher wird vom Verfasser unbedenklich bejaht. Nur gewisse Ketzer (Zanâdiqa) leugnen es. Fraglich bleibt, ob er eine besondere 'Mission' hatte. Die Ṣûfija geben ihm den Rang eines Weli. Al Mâwardi nannte ihn 'Engel' in Menschengestalt. Um einen Begriff von der Tiefe des Meeres (der göttlichen Weisheit) zu geben, wird hier erzählt, daß seit der Zeit des Propheten David, d. h. seit mehr als 300 (!) Jahren, ein Mann unablässig ins Meer hinabsinke[1], habe aber in dieser Zeit noch nicht ein Drittel der Tiefe erreicht (886, 6 f.). Als Freund des Dhulqarnein (S. 248) wurde Chidher von ihm zur Lebensquelle geführt, die vom tiefen Dunkel eingehüllt ist (887, 4). Wichtig ist die im Interesse der Würde des Chidher gemachte Mitteilung, daß Gott zu ihm gesagt haben soll: 'ich habe dich geliebt, bevor ich dich erschuf; ich habe dich geheiligt, als ich dich erschuf; ich habe dir alles, dessen du be-

[1] Nach dieser Auffassung wären also 1000 Jahre erforderlich, um das Ziel zu erreichen.

durftest, gegeben, nachdem ich dich erschaffen hatte!' Chidher war Prophet unter den Kindern Israel und Erneuerer des mosaischen Gesetzes, als aber die Dinge immer schlimmer wurden und Gott deshalb den Nebukadnezar gegen sie sandte, wanderte Chidher auf Erden umher, lebte mit den Tieren des Feldes (887, 13) und Gott verlieh ihm endloses Leben, nach seinem Ermessen. Andere sagen: er lebt bis zur Ankunft des Antichrist (887, 16; vgl. 889, 18; 890, 13). Auch die uns aus dem Buch der 'Langlebigen' (S. 250) bekannte Geschichte vom Testamente Adams wird hier erzählt. Ferner der Zug Alexanders zur Lebensquelle. Alexander hatte unter den Engeln einen Freund namens Rafael. Als er von ihm hörte, wie herrlich die Engel im Himmel Gott preisen, bat Alexander um die Erlangung desselben Glückes. Dann erzählte ihm Rafael von der Lebensquelle und dem Wege dahin. Alexander rüstete sich, brach auf und marschierte 12 Jahre, bis er zu dem Gebiet der großen Finsternis gelangte, wo er Rauch aufsteigen sah. Mit 6000 auserlesenen Leuten, in der Vorhut Chidher mit 1000 Mannen, drang Alexander weiter vor und erreichte die Quelle, die weißer als Milch und süßer als Honig war. Alexander entkleidete sich, trank aus der Quelle, vollzog seine rituelle Waschung, badete sich und kleidete sich wieder an. Ein anderer Bericht sagt: Alexander und sein Minister Chidher standen auf dem Berge Indiens[1] und fanden dort ein Blatt aus dem Testamente Adams, das sie zur Gottesfurcht mahnte und vor dem Teufel warnte. Als man den 'Sitz' Adams maß, fand man die Länge von 130 mîl.[2] Weiter wird erzählt: Elias und Chidher sind beide ewigen Lebens teilhaftig geworden, jener ist Aufseher der Wüsten[3], dieser der Ströme (Meere), alljährlich

[1] Man denke an den Adamspik auf Ceylon.

[2] Die Länge des arabischen mîl (*μίλιον*) wird sehr verschieden berechnet (1847, 1920, 2466 m).

[3] Der hier formulierte Gegensatz ist also nicht der von Land und Wasser, sondern mehr der von Einöde und Kultur.

beim Fest (in Mekka) kommen sie zusammen. Ein anderer Bericht, der auf Muhammad zurückgehen soll, lautet: Chidher herrscht auf dem Wasser, Elisa auf dem Lande, allmählich treffen sie sich bei dem Damm, den Alexander als Grenze zwischen den Menschen und Gog und Magog aufgeworfen hat, alljährlich vollziehen sie die große und kleine Wallfahrt, und nehmen aus dem Wasser einen Trunk, der ihnen für das nächste Jahr genügt. In die Mystik treten wir mit dem nachfolgenden Bericht ein: Chidher sitzt auf einer aus Licht bestehenden Kanzel (Thron), zwischen dem oberen und dem unteren Meer, alle Tiere des Wassers sind ihm untergeben und gehorchen ihm; auch werden ihm jeden Abend und Morgen die Geister vorgeführt (890, 5 f.). Aus denselben Kreisen erfahren wir: vier Propheten leben dauernd, zwei im Himmel, Jesus und Idrîs (Henoch), und zwei auf Erden, Chidher und Elias, als Herren über Wasser und Land. Ferner: jede Zeit hat ihren Chidher, er ist Obmann[1] der Welis; wenn ein Obmann stirbt, wird ein anderer an seine Stelle gesetzt (891, 8 f., vgl. 931, 10). Der Chidher, den Moses antraf, war nur der Chidher jener Epoche. Er kann auch in allen Lebensaltern auftreten, als Greis, als reifer Mann, als Jüngling. Hier fügt der Verfasser ein skeptisches 'Allâhu a'lamu, Gott weiß es am besten' hinzu. Auch die uns aus Damîri bekannte (S. 254 f.) Kindheitsgeschichte des Chidher wird hier mitgeteilt. Die dabei in Frage kommende Königin war Perserin und hieß Alhā (Ilhā). Der Ansicht, daß Chidher nicht bis zur Zeit des Muḥammad gelebt habe, widerspricht unser Verfasser. Dagegen wird aus einer angeblichen Äußerung des Propheten gefolgert, daß auch Chidher vor dem Ablauf der ersten hundert Jahre der Higra gestorben sein müsse (vgl. S. 255). Für sicher wird gehalten, daß Chidher bei der Leichenfeier des Propheten zugegen war, zwar unsichtbar, aber so, daß seine Trostesworte

[1] So übersetze ich naqîb. Zum Ausdrucke vgl. *Ztschr. d. dtschn morgenl. Gesellsch.* 43 (1889), 115.

gehört wurden. Viele stehen aber diesem Vorfall und den vielfachen Begegnungen und Unterhaltungen des Chidher mit frommen Männern skeptisch gegenüber. Hingegen dem Glauben gewisser Kreise genügte nicht das, was im Qorân von Chidher erzählt wurde; sie wußten, daß der Prophet seinen Leuten auch noch eine andere Geschichte von ihm vorgetragen habe, die lautet wie folgt: Als Chidher einstmals auf dem Markt der Israeliten wandelte, bat ihn ein armer Mensch um ein Almosen. Jener beteuerte, er habe nichts, was er ihm geben könne. Der Arme bat um Gottes willen immer dringender um eine Gabe, mit dem Bemerken, in seinem Gesicht liege ein Ausdruck, der ihn hoffen lasse, etwas von ihm zu erlangen.[1] Alsdann sagte Chidher: gut, nimm mich und verkaufe mich! Als der Arme erstaunt fragte, ob das richtig sei, bejahte es Chidher mit allem Nachdruck. So brachte ihn der Arme zum Sklavenmarkt und erlangte durch seinen Verkauf 400 Dirhem. Chidher blieb lange bei seinem neuen Herrn, ohne von ihm beschäftigt zu werden. Als Chidher alsdann um Arbeit bat, erklärte der Herr, er scheue sich, es zu tun, da Chidher doch ein alter schwacher Mann sei. Aber Chidher erklärte, nichts sei ihm zu schwer; der Herr befahl ihm deshalb, Steine zu transportieren, eine Arbeit, zu der sechs Mann einen vollen Tag nötig gehabt hätten. Aber Chidher tat es in einer Stunde, so daß der Herr ihn höchlich lobte. Später mußte der Herr verreisen und setzte Chidher zum Verwalter über sein ganzes Hauswesen. Aber Chidher bat außerdem noch um Arbeit. Nach einigem Zaudern befahl ihm der Herr, Luftziegel für einen Hausbau zu schichten. Als der Herr von der Reise heimkehrte, war das Haus solide (wie von Quadersteinen) gebaut. Als nun der Herr den Chidher erstaunt fragte, wer er sei, enthüllte sich dieser. Da jener ihn 'um Gottes willen' gefragt habe, wolle er seine Frage beantworten. 'Denn wenn jemand um Gottes

[1] Vgl. *N. T. Acta Ap.* 3, 5—6: Gegensatz der irdischen und der himmlischen Gabe.

willen bittet, muß er eine Antwort erhalten.'[1] Als nun der Herr den 'Propheten Gottes' erkannt hatte, bat er flehentlich um Entschuldigung. Chidher bat ihn um Freilassung, um Gott dienen zu können.

Gegen das lange Leben des Chidher wird, abgesehen von der schon angeführten Äußerung des Muḥammad (S. 255. 260), auch der fade Einwand erhoben, daß Chidher alsdann bei fortwährendem Wachsen die Körperlänge erreicht haben müsse, die uns z. B. von Daniel erzählt werde, dessen Nase eine Elle lang gewesen sei. Und als einstmals ein Mann sich neben ihn stellte, reichte dessen Kopf nur bis an die Knie des Daniel. Solches aber werde von Chidher nicht berichtet. Aus den vom Verfasser gehäuften Zeugnissen für und wider die Behauptung, daß Chidher dauernd lebe, entnehmen wir, daß die meisten gelehrten Traditionarier sich dagegen aussprachen. Hingegen die gläubige Partei weiß von einer Begegnung des Muḥammad mit Chidher in der Moschee zu erzählen, wobei dieser jenem erklärte, er (Muḥammad) steht so hoch über den Propheten wie der Monat Ramaḍân über den übrigen Monaten, und die Muslime stehen so hoch über den anderen Völkern (und Religionen), wie der Freitag über den anderen Tagen. Die Geschichte wird in mehreren Versionen mitgeteilt.

Nachdem der Verfasser seine drei Hauptfragen (S. 258) erörtert hat, wird der Rest seiner langen Abhandlung mit einzelnen Zügen vom Wesen Chidhers und den Berichten von Begegnungen mit ihm ausgefüllt. Daraus hier nur das Wichtigste. Der Herr des Landes, Elias, und der des Meeres, Chidher, haben alljährlich in Mekka eine Zusammenkunft (vgl. 903, 7f., 925, 8). Jeder schert dabei den Kopf des andern und sagt gewisse fromme Formeln her, durch deren alltägliches Hersagen man sich Schutz gegen Feuer, Wasser und Diebe verschaffen kann. Ein Parallelbericht lautet: alljährlich

[1] Vgl. *N. T. Matth.* 7, 8.

am ʿArafa-Tage (beim großen Opferfest) treffen sich Gabriel, Michael, Israfel und Chidher und sagen eine ganze Litanei von frommen Formeln her. Dann trennen sie sich und kehren erst nach einem Jahr wieder (903, 15 f.). Andere verlegen die Begegnung des Elias und des Chidher nach Jerusalem, wo sie den Ramaḍân zubringen und, wenn das Fasten unterbrochen wird, karafs[1] essen (904, 2; 908, 7). Wenn beide in Mekka zusammen sind, trinken sie aus dem Brunnen Zemzem (904, 13). Vom Feldzug des Muḥammad nach Tabûk im Gebiet des Stammes Gudhâm wird eine Begegnung mit Elias erzählt, die mehrere bemerkenswerte Züge enthält. Man hörte eine Stimme, ging ihr nach und fand in einer Schlucht einen riesengroßen Mann, dessen Kleider weiß waren, viel weißer als Schnee, ebenso sein Bart und sein Gesicht. Er erklärt, sich gern zur Truppe des Muḥammad schlagen zu wollen, unterlasse es aber, um nicht die Kamele und die Leute durch seine Länge (vgl. oben S. 262) zu erschrecken. Die Gefährten Muḥammads, welche ihn gefunden hatten, verabschiedeten sich von ihm und berichteten ihm ihr Erlebnis. Auf die Frage, wer diese Riesengestalt sei, antwortete der eine Gefährte: der Träger des Geheimnisses des Gesandten Gottes. Dann geht auch Muḥammad mit ihnen an die Stelle zurück und findet die Gestalt, die nunmehr Elias heißt. Sein Antlitz und seine Kleider leuchten wie die Sonne. Muḥammad umarmt den Elias, sie sitzen zusammen, weiße Vögel mit ausgespannten Flügeln schieben sich zwischen das Prophetenpaar und die Zuschauer; als dann Muḥammad seine Vertrauten näher ruft, bemerken sie vor dem Paar einen Tisch von so intensiv grüner Farbe, daß auch ihre Gesichter und Kleider grün zu sein schienen. Auf dem Tische lagen Käse, trockene und frische Datteln, Granatäpfel, Bananen, Trauben und (natürlich) Lauch. Als gefragt wurde, ob das irdische Speise sei, antwortet Elias: nein, das ist meine (himmlische)

[1] Der Name bezeichnet je nach Zeiten und Provinzen bald Petersilie, bald Eppich oder Sellerie.

Speise, die mir die Engel alle vierzig Tage bringen und die Gott durch sein Schöpferwort[1] hervorbringt. Als man Elias weiter fragte, woher er komme, antwortete er: ich bin hinter Rom zu Hause, dort halte ich mich mit einem Heer von Engeln und gläubigen Geistern auf, wir haben soeben ein ungläubiges Volk bekriegt, der Weg dahin beträgt vier Monate, nun habe ich mich von ihnen getrennt, um nach Mekka zu gehen und dort meinen alljährlichen Trunk zu nehmen (vgl. oben S. 263), darin beruht die Kraft meiner prophetischen Natur (ʿiṣma) bis zum nächsten Jahr. Weiter befragt, wo er sich am meisten aufhalte, antwortet er: Syrien, Jerusalem, Maghrib, Jemen, besonders in den Moscheen. Alljährlich habe er mit Chidher auf dem Fest (in Mekka) eine Zusammenkunft. Nach einem rührenden Abschied trennte man sich und Elias kehrt von Engelflügeln getragen zum Himmel zurück.

In einer anderen Fassung dieser Erzählung wird die Länge des Elias auf mehr als 300 Ellen angegeben (907, 14). Als Speisen des Himmelstisches werden hier genannt: Trüffel, Granatäpfel, Petersilie.[2] Eine Wolke trägt den Elias davon. Aus persischen Kreisen stammt der Bericht über eine Chidhererscheinung in Mekka, wo er als ein Mann mit weißem Haupt und weißem Bart, von sehr starkem, gedrungenem Körperbau geschildert wird (909, 2, 13). Ein Mann, der in Jerusalem und Askalon zu Hause war, traf im Jordantal einen Mann, der betete und von einer Wolke gegen den Sonnenbrand geschützt wurde. Nach mehrmaligem Befragen gibt er sich als Elias zu erkennen, lehrt den zitternden Besucher zehn besondere Anrufungen Gottes und beantwortet seine Fragen, z. B. daß er zu den Leuten von Baʿalabekk geschickt sei, daß es nach

[1] Qorân 2, 111; 3, 42, 52; 6, 72 u. ö., und die entsprechenden Bibelstellen.

[2] Diese sowie die früher (S. 263) genannten Speisen sind der Unterhalt der armen ṣufischen Kreise und von ihnen auf die Propheten und Heiligen übertragen.

Muḥammad, dem Siegel (Abschluß) der Propheten keine Offenbarung mehr gebe, und daß es vier lebende Propheten gebe, er und Chidher, Jesus und Henoch (vgl. S. 260), daß er Chidher alljährlich auf dem Berge ʿArafât (bei Mekka) treffe und daß sie sich einer den anderen scheren. Es gebe 60 Abdâl[1], davon 50 zwischen dem Bache Ägyptens und dem Euphrat, zwei in al Maṣṣîṣa (Mopsuhestia), einen in Antiochien und sieben in den übrigen großen Städten. Über die uns bereits bekannte Anwesenheit des Chidher bei der Leichenfeier des Propheten werden hier mehrere Berichte mitgeteilt. Daraus nur einzelne Züge. Chidher wird als Mann von lauter Stimme und starkem Körperbau geschildert (913, 20). Anderswo: lang, rötlich (?) an den Seiten (914, 11), mit einem Unter- und Obergewand bekleidet, so lang wie die Türpfosten des Hauses (914, 13). Aus ṣufischen Tendenzen erklärt sich die folgende Legende. Als der Chalifa ʿOmar einstmals am Grabe jemandes betete, wurde er von den Zwischenrufen eines Unsichtbaren unterbrochen. Nach dem Schluß der Feier redete der unsichtbare Sprecher den Toten an: wohl dir, o Toter, wenn du kein Aufseher, kein Schatzmeister, kein Sekretär, kein Polizist[2] bist! Als man den Sprecher fassen wollte, entwich er; seine Fußspur war eine Elle lang (vgl. S. 262 f.). Ṣufisch-evangelische Tendenz ist in der nachfolgenden Erzählung zu erkennen. Als ein Mann beim Verkaufen schwur, trat ein Alter zu ihm und bat ihn, nicht zu schwören.[3] Als jener es trotzdem wiederholte, sagte der Alte: zieh die Wahrheit, auch wenn sie dir (zunächst) schadet, der Lüge vor, auch wenn sie dir (zunächst) nützt! Als der Händler den Alten bat, diese Ermahnungen ihm aufzuschreiben, verschwand der Alte. Man glaubte, daß es Chidher war. Die kleine hübsche Geschichte wird in mehreren Fassungen mitgeteilt. Die Episode von dem Gebet

[1] Vgl. *Ztschr. d. dtschn morgenl. Gesellschaft* 43 (1889), 115.

[2] Das Ansehen dieser Stände in ṣufischen Kreisen ist das des Zöllners im Evangelium. [3] Vgl. *N. T. Matth.* 5, 34—37.

(vgl. S. 252), das der Chalifa ʿAli von Chidher lernte, wird hier etwas erweitert (918, 3—10). Als ʿAli einst im Tempel zu Mekka war, trat ein ganz in Decken gehüllter Mann an ihn heran und betete: o du, den nichts vom Hören abhält, o du, den die Bittenden nicht täuschen können, o du, der nicht die Geduld verliert beim Drängen der Dränger, laß mich schmecken die Labung deiner Vergebung und die Süße deines Erbarmens! Als ʿAli sich mit ihm ins Gespräch einließ, ermahnte der Unbekannte ihn, diese Worte am Schluß jedes rituellen Gebets zu sprechen, und fügte hinzu: wenn deine Sünden so zahlreich wären wie die Sterne des Himmels und die Kieselsteine der Erde, so würde dir schneller als in einem Augenzwinkern vergeben werden! Der Unbekannte war Chidher. Eine andere Fassung der Erzählung malt noch aus: ʿwenn seine Sünden wären wie der Sand von ʿÂlig[1] und die Zahl der Wassertropfen und die Blätter aller Bäume und Sträucher.' Für den nüchternen Sinn des Verfassers besteht der Hauptwert dieser und anderer ähnlicher Erzählungen darin, daß sie uns das Fortleben des Chidher auch nach der Zeit des Muḥammad beweisen. Als man sich einstmals über die Frage der Prädestination stritt und nicht einig wurde, beschloß man, dem ersten besten Wanderer des Weges die Entscheidung zu überlassen (919, 4ff.). Es war ein Beduine, der seinen Mantel gefaltet über der Schulter trug. Als man ihm die Sache vorgetragen hatte, setzte er sich hin, forderte die anderen zum Sitzen auf und entschied gegen den Ghailân al ʿUdhri. Der Beduine war Chidher. Ein Schiffbrüchiger erreichte das Ufer und sah am Strande einen Mann, vor dem ein vom Himmel gefallener Tisch mit Speisen stand. Als der Schiffbrüchige davon genossen hatte, wurde der Tisch wieder entfernt. Seine Frage, wer jener sei und wie man zu einem solchen Tisch gelange, wurde dahin beantwortet, daß der Mann Chidher war

[1] Eine Landschaft in Nordostarabien.

und daß der Tisch durch Anrufung der großen Namen Gottes erlangt werde. Als einst jemand in einem Garten bei Altkairo betrübt über die Sache des Islams wandelte, trat ein junger Mann mit einer Schaufel an ihn heran und fragte nach der Ursache seiner Traurigkeit und tröstete ihn mit den Worten: die Welt ist etwas nur gegenwärtig bestehendes Zufälliges, von dem der Gute und der Böse genießt[1], das Jenseits aber ist ein wahres, sicheres Ziel, worüber ein allmächtiger Herrscher entscheidet. Man sagt, daß Chidher der Tröster sei. Ein anderer erzählt: als ich das heilige Haus (in Mekka) umwandelte, sah ich einen Mann mit schönem weißen Haar auf die Menge herabblicken. In der Meinung, daß es ein Gelehrter sein müsse, ging ich mit anderen ihm nach und sah seinem Gebet zu. Der Unbekannte wendete sich zu uns und gab uns in feierlicher Form die nachfolgenden ermahnenden Belehrungen: 1. euer Herr (Gott) sagt: ich bin der Herrscher (König) und fordere euch auf, gleichfalls Könige zu werden[2]; 2. er sagt: ich bin der Lebende, der nicht stirbt, und rufe euch dazu, (dahin zu kommen), daß ihr lebt und nicht sterbt[3]; 3. er sagt: ich bin der, der wenn er etwas will, es macht, und rufe euch (dahin zu gelangen), daß, wenn ihr etwas wollt, es euch zuteil wird.[4] Man glaubt, daß der Unbekannte Chidher war. Weiter wird erzählt, daß der Umaijade Suleimân ibn ʿAbdalmalik einen Mann, von dem er Unheil fürchtete, verfolgte, um ihn zu töten. Der Verfolgte floh von Ort zu Ort und gelangte zuletzt in eine wasser- und baumlose Wüste. Hier sah er einen Mann beten, näherte sich ihm und lernte von dem Beter mehrere fromme Formeln kennen, die er auswendig lernte. Dann kam Ruhe über den Verfolgten, er kehrte zum

---

[1] Vgl. *N. T. Matth.* 5, 45.

[2] In der heiligen Tradition der Muslime wird den Streitern im heiligen Kampf verheißen, dereinst wie Könige auf Thronen zu sitzen, vgl. *N. T. Luc.* 22, 30.

[3] *N. T. Ev. Joh.* 14, 19b. [4] *N. T. Ev Joh.* 14, 14.

Herrscher zurück, erlangte Verzeihung von ihm und Suleimân gewann die Überzeugung, daß der Beter kein anderer als Chidher gewesen sei. Von einem unermüdlichen Faster wird erzählt, daß er Gott zuletzt um Speise bat. Da kam aus dem Fensterchen des Minaret ein Sklave hervor, der aber nicht wie andere Menschen aussah, und reichte dem Faster eine Schüssel mit Speise. Der Faster nahm davon und bat einen anderen, auch davon zu essen. Es war Himmelsspeise, nicht von irdischer Art. Der Erzähler glaubt, daß der große Faster Chidher war. Eine andere Geschichte spielt wieder im Jordantal. Zur Zeit als Ḥimṣ (Emesa) von den Leuten des Merwân ibn Muḥammad (im Jahre 129 H) belagert wurde, ging ein Frommer in die Einsamkeit, um einen von den Abdâl (vgl. S. 265) zu suchen. Dort sieht er einen alten Mann beten, von dem er acht verschiedene wirksame Formeln zur Anrufung Gottes kennen lernt, davon fünf in arabischer und drei in syrischer Sprache. Es war Elias, mit dem er die politischen Verhältnisse des Tages bespricht. Als Elias befragt wurde, wann und wo er mit Chidher zusammenkomme, erteilt er die uns schon bekannten Antworten (S. 262 f.). Die wiederholte Bitte des Erzählers, den Elias begleiten zu dürfen, wird abgeschlagen. Hingegen erscheint aus einem Strauch ein Tisch, anfangs mit drei Broten, später mit einem Trank, der süßer als Honig und weißer als Milch war (S. 259). Später kommt ein Reittier an, größer als ein Esel, aber kleiner als ein Maultier; darauf setzt sich Elias, läßt sich noch eine Weile vom Erzähler begleiten, verschwindet aber später in einem Strauch, nachdem er dem Erzähler erklärt hatte, er könne ihn im Ramaḍân in Jerusalem treffen. Der fromme Umaijadenherrscher ʿUmar ibn ʿAbdalʿazîz traf den Chidher, wie er eilig lief und in einem fort zur Geduld mahnte. Auch die uns bereits bekannte (S. 252 f.) Begegnung des frommen Bilâl al Chauwâṣ mit Chidher wird hier erzählt (S. 927). Ebenso von dem Bišr, über den Bilâl den Chidher befragt hatte (928). Ein anderer Frommer lernt von

Chidher zehn Sätze[1] kennen, in denen der wahre Gottesdienst begriffen ist, nämlich die Hinwendung zu Gott, das Horchen auf ihn, das geistige Aufnehmen von ihm, das Blicken auf seinen Befehl, der vollendete Gehorsam, das Beharren bei seinem Willen, das Eilen zu seinem Dienst, die tadellose Schicklichkeit im Umgange mit ihm, die völlige Hingabe an ihn und die vertrauensvolle Überlassung (seiner eigenen Sache) an ihn. Ein andermal bei der Pilgerfahrt erscheint Chidher als junger Mann einem Verirrten und führt ihn zu seinen Leuten zurück. Einem anderen begegnet er als ein mit Ḥennâ gefärbter Mann, der vom Besuch der Häuser der Vornehmen dringend abmahnt. Der fromme Ibrâhîm ibn Edhem, der nachher zu einem der größten Heiligen wurde, verdankt seine Abwendung vom weltlichen Leben der mahnenden Stimme des Chidher (930, 4ff.) auf einem Jagdausflug. Später essen und trinken beide zusammen die oben genannte Himmelsspeise und Ibrâhîm lernt von Chidher den wahren Gebrauch des göttlichen Namens. Der Verfasser schließt mit der kritischen Bemerkung, daß, wenn jede Zeit ihren Chidher habe und wenn die Chidherwürde von dem einen Frommen auf den anderen übergehe, die Annahme gerechtfertigt sei, daß der 'berühmte' Chidher gestorben ist.

Durch Ibn Ḥagar erhalten wir auch Nachricht von zwei Schriftchen über das Leben Chidhers, nämlich die 'Targama' des Abulḥasan Ibn al Mubârak (896, 5) und die 'Achbâr' des 'Abd-almughîth ibn Zuheir al Ḥarbi al Ḥanbali (930, 19). Trotz der vorzüglichen literargeschichtlichen Überlieferung der Araber sind wir nicht imstande, näheres über Heimat und Zeit der Verfasser oder über den Verbleib ihrer Schriften zu sagen. Wenn sie verloren sind, so dürfen wir uns damit trösten, daß der gelehrte Ibn Ḥagar das beste aus ihnen in seinen von uns analysierten Artikel übernommen hat.

---

[1] Vgl. *A. T. Exod.* 20, 1—17.

Das letzte von Ibn Ḥagar mitgeteilte Beispiel einer Begegnung mit Chidher bezieht sich auf einen Juristen, der um 800 H lebte. Ferner wurde oben (S. 256) auf den mystischen Verkehr des 973 verstorbenen Ägypters aš Ša'râwi hingewiesen. Das von uns gesammelte Material der Nachrichten über Chidher umfaßt also nahezu ein Jahrtausend der arabischen Literatur. So wenig dies Material schlechthin erschöpfend ist, so sicher dürfen wir doch darauf vertrauen, daß uns kein wesentlicher Zug in der Auffassung Chidhers fehlt. Wir haben schon oben (S. 238) ausgesprochen, daß er eine durchaus synkretistische Figur ist, daß er also mit Schlagwörtern wie 'Genius des Frühlings' und dergleichen nicht erschöpft würde. Um nun auf Grund des oben gesammelten Materials die religionsgeschichtliche Frage nach dem Wesen Chidhers zu beantworten, tun wir gut, auf den Bericht des Qorân zurückzugehen, da wir kein älteres wohlbeglaubigtes Zeugnis von Chidher, sei es im Norden, sei es im Süden der arabischen Halbinsel, kennen. Nennen wir nun mit der Tradition den Anonymus von Qorân 18, 64 einfach Chidher, so ist er hier die von Gott begnadete und mit besonderer Weisheit ausgerüstete Person. Lassen wir das hier in unverständlicher Kürze erzählte Fischwunder und die hier noch nicht einmal erwähnte Lebensquelle, ebenso den Zusammenhang mit der nachfolgenden Alexandergeschichte einstweilen beiseite, so lehrt uns das Erlebnis des Moses mit Chidher, daß die von Gott ihm geschenkte Weisheit nichts Geringeres bedeutet als Anteil an der göttlichen Allwissenheit, Voraussehen der Dinge und Vertrautheit mit dem göttlichen Weltplan. Während der Mensch mit seinen Geisteskräften so gestellt ist, daß der Gang der Dinge ihn mehr als einmal an der Gerechtigkeit und Güte Gottes verzweifeln läßt, ist Chidher hier als der gottgesandte Engel gedacht, der geeigneten Personen am rechten Ort und zur rechten Zeit Aufklärung und Trost bringt, damit die Menschen vertrauensvoll die Worte des Psalms (37, 5) weiter beten können. Nicht nur dieser

Geist der volkstümlichen Theodicee, sondern auch die Verbindung des Chidher mit Moses zeigen uns zur Genüge, daß wir uns in jüdischer Atmosphäre befinden. Blicken wir nun auf die Tradition, so können wir nicht verkennen, daß einer der stärksten Fäden dieses Gewebes darin besteht, daß Chidher entweder mit Elias vertauscht wird oder daß beide ein Paar bilden, die sich in die Herrschaft oder Aufsicht der Erde teilen. Befragen wir nun die jüdische (rabbinische) Überlieferung[1] über den biblischen Elias, so bemerken wir mit Erstaunen, daß von dem Elias der Haggâda fast alle die Aussagen gemacht werden, die wir aus der islamischen Tradition über Chidher kennen gelernt haben. Wie Elia bis in unsere Tage hinein[2] 'der Prophet' schlechthin genannt wird, so gilt auch Chidher den Muslimen als Prophet, nur daß gewisse Kreise ihm eine noch höhere Würde verleihen wollten. Wie Chidher ist auch Elias nicht in die Grenzen der menschlichen Lebenszeit gebannt, sondern überdauert alle Geschlechter und endet erst mit dem Ende dieser Welt und der Ankunft des Messias, beziehungsweise seiner Ankündigung durch den Antichrist. Die Mannigfaltigkeit der Genealogieen des Elias steht nur wenig hinter denen des Chidher zurück. In beiden Fällen war der meist tendenziös gefärbten Phantasie ein weiter Raum gelassen. Der uns schon aus dem Alten und dem Neuen Testament bekannte 'heilige' Eifer des Elias bildet zwar im Islam entsprechend der wesentlich andern politisch-sozialen Lage nicht mehr den Grundzug des Chidher, tritt aber gleichwohl mitunter in schärfster Form hervor (S. 249). Wie Juden bei Elias so erörtern auch Muslime bei Chidher die Frage, ob man ihn als Menschen oder als Engel fassen müsse. Wie Elias Patron der Mystiker und Kabbalisten ist, so haben wir Chidher bereits bei den islamischen Mystikern in gleich hoher

[1] Eine gute Übersicht von E. G. Hirsch in *The Jewish Encyclopaedia*, New York u. London, V (1903), 121—129.

[2] Vgl. u. a. *Ztschr. d. dtschn Palästinavereins* 17 (1894), 68.

Stellung kennen gelernt (S. 255). Die Begegnungen des Elias mit Frommen, Gelehrten, Bedrängten und Verfolgten sind nicht minder zahlreich als die Erscheinungen des Chidher. Beide scheuen sich auch nicht, mit einigen Lieblingen die politischen Fragen des Tages zu streifen und Rat und Trost dabei zu spenden. Sogar der besondere Zug, daß der unbekannte Tröster und Belehrer in der Gestalt eines Beduinen auftritt, ist bei Juden wie bei Muslimen zu finden (vgl. S. 266). Wie Chidher im Qorân (18, 76) die verfallene Mauer im Handumdrehen wieder aufrichtet und einem späteren Herrn sein Haus auf wunderbare Weise (S. 261) fertigstellt, so baut auch Elias in größter Eile einen Palast. Auch die Himmelfahrt des Elias kehrt in der Chidherlegende wieder (S. 264). Wenn gewisse bei Elias sich findende Züge bei Chidher fehlen, so erklärt sich dies zur Genüge aus den Unterschieden der jüdischen und der islamischen Theologie. Daß sowohl Elias als auch Chidher (S. 264) besondere Beziehungen zu Baʿalabekk (Koilesyrien) haben, erklärt sich aus der Deutung dieser Stadt als dem Sitze Baʿals, den Elias zu vernichten bestimmt war.

Die obigen Parallelen zeigen deutlich, daß es sich hier nicht um zufällige Berührungen handeln kann. Ebensowenig können wir lange schwanken, wo hier das Urbild und wo die Entlehnung zu suchen ist. Auf der einen Seite haben wir das wohlbezeugte erstaunliche Ausstrahlungsvermögen des jüdischen Religionsherdes, auf der anderen Seite die fast ohne positive Kulturleistungen eben in die Geschichte eintretende Gemeinde des Islams. So dürfen wir daher ohne Bedenken aussprechen, daß der islamische Chidher zum großen Teil der neu benamste Elias der jüdischen Tradition ist[1], wobei wir die Frage nach dem neuen Namen einstweilen unerörtert lassen.

[1] Bei den Türken (Osmanen) kommt die enge Verbindung des Chidher mit Elias auch sprachlich zum Ausdruck. Man sagt: Khedherlās (Herbelot), Khedhellez (Barbier de Meynard), Chidrelis (besser Chizrelis, C. Lang, *Ztschr. f. d. dtschn Unterricht* 10, 469). Unser ʿzu

Von geringer Bedeutung ist es, daß wir mitunter statt des Elias vielmehr seinen Jünger Elisa oder den Propheten Jeremias genannt finden. Die S. 258 zugrunde liegende Idee von der tausendjährigen Periode dürfte zunächst aus dem Judentume stammen.[1]

Während der Zusammenhang Chidhers mit dem Judentum von der Tradition immer anerkannt war und Kenner des Islâms nicht überraschen konnte, ist es als Errungenschaft der letzten Jahrzehnte orientalischer Studien zu betrachten, daß die Chidherlegende uns auch in das altbabylonische Epos und seine jüngeren Ausläufer zurückführt. Schon die recht dürftige Erzählung des Qorâns läßt über die Kenntnis gewisser Stoffe des Alexanderromans von Pseudo-Kallisthenes keinen Zweifel; offen bleibt einstweilen nur die Frage, auf welchem Wege diese Erzählungen zu Muḥammad gelangt sind. Aber deutlicher als der Qorân spricht hier die islamische Tradition. Chidher als der unermüdliche Wanderer[2] ist hier der durch viele Metamorphosen hindurchgegangene Gilgamesch des alten Epos, der bis an die Straße von Gibraltar[3] zog, um über Leben und

Hilfe kommen' wird im Türkischen auch ausgedrückt: 'wie ein Chizr kommen'.

[1] Die von J. Lévi veröffentlichte Überlieferung (La légende de l'ange et de l'ermite dans les écrits juifs, *Rev. d. Études Juives* 8 [1884], 64 f.) ist auch darum lehrreich, weil sie uns zeigt, wie die ursprünglich jüdische Motive bearbeitende Erzählung des Qorâns ihrerseits wieder die jüdische Legende beeinflußt hat (vgl. besonders S. 71).

[2] Vgl. außer dem Sprichwort des Maidâni (S. 237), der Kindheitsgeschichte (S. 254) und der Erzählung des Qazwîni (S. 235) noch die arabische, von einem ruhelosen Vagabunden gebrauchte Redensart: 'im Vergleich mit ihm ist Chidher (unbeweglich) wie ein Pflock'; ferner die Bemerkung des Ibn Challikân in seiner Biographie des Juristen und Dichters 'Ali al Gurgâni († 366 H), daß er die Länder wie ein Chidher durchstreifte, um sein Wissen zu bereichern. Auch Hârûn ar Rašîd wurde wegen seiner vielen Reisen mit Chidher verglichen.

[3] Vgl. P. Jensen *Das Gilgameschepos* 1 (1906), 33 Anm. 3; in Kürze: E. Schrader *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. 3. Aufl. 1903. S. 566 f., 551, 529.

Tod den letzten Aufschluß zu erlangen. Aber auch sein Freund Eabani ist der Tradition nicht unbekannt geblieben, denn wie Eabani haust auch Chidher bei den Tieren des Feldes (S. 259). Wie verschiedene Züge der babylonischen Überlieferung hier in eins zusammengeflossen sind, zeigt auch der andere Umstand, daß der an der Lebensquelle, bei der Vereinigung der beiden Meere (Ströme), hausende Chidher dem Sintflutheros Ut-napištim, alias Atra-chasis (Chasîs-atra) entspricht. In diesem Zuge der Sage ist natürlich die 'Vereinigung der beiden Ströme' (der arabische Ausdruck läßt beide Deutungen zu) nicht auf die Straße von Gibraltar, sondern auf das alte Euphrat-Tigris-Delta zu beziehen. Ob die Vorstellung des Dauerlebens, das wir auf Elias und Chidher übertragen fanden, auch auf Gilgamesch zurückgeführt werden kann, wage ich nicht zu entscheiden. Sicherer ist mir, daß da, wo Elias und Chidher als Paar auftreten, man sie einerseits mit Gilgamesch und Eabani, anderseits mit den Dioskuren in Parallele stellen darf.

Von besonderem Interesse ist der Zusammenhang der Chidherlegende mit der christlichen Gedankenwelt. In erster Linie ist hier der Schluß des vierten Evangeliums zu nennen. Denn wenn hier der Christos der ephesinischen Mystik erklärt, daß sein Lieblingsjünger bis zu seiner Wiederkunft bleiben soll (21, 21—23), so ist damit der Kern des Wesens von Elias und von Chidher ausgesprochen. Daß es sich hier nicht um die isolierte Grübelei eines philosophisch gerichteten Christen, sondern um eine weitverbreitete und tiefgewurzelte jüdisch-christliche Anschauung handelt, erhellt am besten aus der bekannten, seit Hieronymus und Augustin auch literarisch formulierten Lokalsage vom Grabesschlummer des Johannes und dem durch seinen Atem aufgewirbelten Staub, der Manna hieß und zu Heilzwecken verwendet wurde.[1] Und noch heutigentags erinnert der Name des türkischen Dorfes in der Nähe

[1] R. Ad. Lipsius *Die apokryphen Apostelgeschichten* 1 (1883), 495 f.

des vermeintlichen Johannesgrabes, Ajâ Tholúgh (Solúgh) = Ἅγιος θεολόγος, an die volkstümliche Verehrung dieses Jüngers, dessen Mystik immer als die höchste Phase des apostolischen Christentums gegolten hat. Wie Elias hat auch der sogenannte Johannes seine Himmelfahrt (μετάστασις) erhalten.[1] Und wie dem Christus der Johanneslegende[2] so sind auch dem Chidher, dem islamisierten Elias, die Tiere untertan (S. 260). So können wir auch mit dem Himmelsbrot des Evangeliums und dem Manna der soeben genannten Lokalsage die in der Chidherlegende so oft erwähnte (S. 263 ff.) himmlische Speise vergleichen. Die oben (S. 258) mitgeteilte merkwürdige Äußerung von der durch Zeit und Ewigkeit dauernden Liebe Gottes zu Chidher findet keine genauere Analogie als in der Christologie des vierten Evangeliums. Auch die drei großen ermahnenden Forderungen, die wir (S. 267) aus dem Munde Chidhers hörten, atmen zwar überhaupt evangelischen, insbesondere aber johanneischen Geist.[3] Die Polemik Chidhers gegen das Schwören (S. 265) ist zunächst ein Zeugnis für die Herkunft aus ṣufischen Kreisen; wenn wir diese aber rückwärts verfolgen, gelangen wir zu den Kreisen, in deren Mitte die Gedanken der Bergpredigt entsprungen sind. Die überraschendste Erinnerung an die evangelische Legende scheint mir in den Erzählungen zu liegen, wo wir die Taborszene wiederfinden müssen (S. 263). Der dabei erwähnte Tisch mit himmlischen Speisen knüpft einerseits an den Qorân (S. 112 f.), anderseits an die christliche Legende an. Wie Jesus zwei Genealogien, eine jüdische

[1] Lipsius a. a. O. 396 f.

[2] Auf eine wichtige, meines Erachtens unanfechtbare Berührung des vierten Evangeliums (4, 18) mit altbabylonischer Überlieferung hat P. Jensen, *Gilgamesch* 1, 17, 950 f. hingewiesen. Diese und andere Stellen zeigen zur Genüge, daß das Johannesevangelium nicht nur alexandrinische Philosophie verarbeitet hat, sondern vor allem auch als Denkmal damaliger mythologisierender Religionsphilosophie des jüdisch-christlichen Geistes angesehen werden muß.

[3] Lipsius a. a. O. 538.

bei Matthäus, und eine hellenisierende bei Lukas[1], erhalten hat, so spiegeln auch die zahlreichen dem Chidher angedichteten Stammbäume (S. 251 ff.) den Synkretismus des ausgedehnten Islâms ebenso wieder wie die beiden Versuche der Evangelien die beiden Hauptelemente der ältesten christlichen Gesellschaft. Auf eine merkwürdige Vermischung alt- und neutestamentlicher Erinnerungen wurde schon (S. 260) aufmerksam gemacht. Wie in der Chidherlegende (S. 260) so finden wir auch in christlichen Apokryphen vier Männer erwähnt, die eine Sonderstellung einnehmen: Henoch, Elias, Schilâ und Ṭâbîtâ![2] Während aber in der christlichen Legende alle vier vom Antichrist getötet werden, nennt die islamische Überlieferung hier nur den Chidher (S. 255). Schließlich muß auch erwähnt werden, daß Chidher (S. 254) wie Jesus (seit Justinus Martyr) in einer Höhle[3] geboren wurde; außer der christlichen Legende mögen hier aber auch andere Erinnerungen zugrunde liegen.

Bei dem Gang und der Ausdehnung der islamischen Eroberungen können wir uns nicht wundern, daß die Chidherlegende auch buddhistische Elemente[4] aufgenommen hat. In der Erzählung, die uns schon babylonische Einflüsse verriet (S. 255), kann auch der Königssohn, der auf der Höhe des Ruhmes und Glanzes das Vaterhaus freiwillig verläßt, um das höchste Gut (hier die Lebensquelle) zu suchen, kaum anders als auf Gautama Buddha gedeutet werden. Demselben Kreise scheint auch die fünfhundertjährige Periode anzugehören, die wir in der Erzählung des Qazwîni und im Gedichte Rückerts fanden (S. 235). In Verbindung mit Alexander ist Chidher auch nach Indien vorgedrungen (S. 259); über das Verhältnis des in der Chidherlegende öfters erwähnten Adamstestaments mit dem Adamspik von Ceylon vermag ich näheres nicht anzugeben.

[1] So nach A. Deissmann.

[2] J. C. Thilo *Codex Apocryphus N. T.* 60, vgl. 58.

[3] Der arabische Ausdruck (maghâra) ist derselbe wie in den apokryphen Evangelien. [4] Vgl. meine *Weltreligionen* S. 173, 114.

Nach den Ausführungen von K. Dyroff[1] kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß auch die hellenische Mythologie unsere Chidherlegende beeinflußt hat. Wenn es vom Meergott Glaukos heißt: *περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχε* (a. a. O. 321), so sind hier zwei Vergleichungspunkte mit der Chidherlegende gegeben, die unmöglich auf Zufall beruhen können. Ebenso unmöglich wäre es allerdings, den Chidher einseitig mit Glaukos zu identifizieren, so wenig wie wir sagen können, daß er einseitig aus Elias entstanden ist. Wenn wir fragen, wo und wann und wie die hellenische Figur mit dem vorderasiatischen Mythenkomplex verschmolzen ist, so haben wir einen weiten Spielraum. Es steht uns die lange Küstenlinie von Alexandrien (Ägypten) bis zur kilikischen Ebene zur Verfügung, wo fast ein Jahrtausend lang hellenistischer Einfluß wirksam war, als Muḥammad seine Geschichte vortrug, die, wie es scheint, den Anstoß zur Ausbildung der Chidherlegende gegeben hat. Da nun die Muslime wie überall so auch hier das geistige Erbe der Vergangenheit antraten, können wir uns in keiner Weise wundern, wenn eine so volkstümliche Figur wie der Meergott Glaukos auch den Fischern und Schiffern des genannten Küstenlandes schon längst bekannt geworden war, als der Islam alles geistig nivellierte und auch diese Vorstellungen in seiner Weise verarbeitete. Nach Dyroffs Ansicht ist sogar der griechische Name des Heros von Bedeutung für die Entstehung des Namens Chaḍir (Chiḍr) geworden.

Daß Elias und Chidher als Paar vielleicht den Dioskuren entsprechen, wurde oben schon angedeutet. Unten wird davon zu sprechen sein, welcher ursprüngliche Sinn zugrunde liegt, wenn dem jüdisch-christlichen Elias bei der Teilung der Erde das feste Land, dem jüngeren islamischen Chidher das Wasser als Eigengebiet zugewiesen wird. Wie zähe diese Vorstellung

[1] *Ztschr. f. Assyriol.* 7, 319—327.

bis auf unsere Tage fortdauert, zeigt das in Palästina ihm gegebene Epitheton Chauwâḍ al buḥûr, Durchwater der Meere (Ströme)[1], das uns nebenher auch an die Seewunder der Evangelien erinnert. Wenn wir statt zweier Leiter dieser Erde vier antreffen, die den gewöhnlichen Bedingungen des Menschenlebens enthoben sind (S. 260), so dürfen wir damit einerseits die vier στυλίσκοι der Mithrasliturgie[2], anderseits die vier 'Pole' der islamischen Mystik vergleichen.

Die Art, wie der obengenannte Kosmograph al Qazwîni die Chidhererzählung anführt, läßt uns erkennen, daß er darin die Versinnbildlichung gewisser naturwissenschaftlicher Beobachtungen erkannte. Hier ist die religiös-theologische Legende ihrem ursprünglichen Gebiet entzogen und zum Objekt spekulierender Naturphilosophie geworden.

Dagegen enthält die von uns ausführlich mitgeteilte Legende des Chidher noch einen Zug, der meines Wissens bisher unbeachtet und unerklärt geblieben ist. Ich meine die uns seit dem dritten Jahrhundert der Higra bekannte Erklärung des Namens aus dem weißen (grauen) Fell (Pelz), auf dem Chidher (wie ein braver Muslim auf seiner Seggâda) sitzt und betet, wodurch alles umher sich in blühendes Grün verwandelt (oben S. 247). Das ist grundverschieden von der dürren philologischen Deutung islamischer Stubengelehrter; ich kann darin nichts anderes erkennen, als den islamisierten Nachhall dessen, was die alten Babylonier von ihrem Tamûz (Dûzu) und die alten Syrer und Kanaanäer von ihrem Âdôn (Adonis) aussagten. Daß die speziell babylonische Färbung des Mythus hier stärker zum Ausdruck kommt, liegt auf der Hand. Aber auch der syrische Adonis hatte seine engen Beziehungen zum fließenden Wasser, und sein Heiligtum in Apheca (Afqa) lag und liegt an dem rauschenden Quell des früher nach ihm benannten Flusses (jetzt Nahr Ibrâhîm). Wenn ich nun den babylonischen

[1] S. J. Curtiss, *Ursemitische Religion* 111. [2] A. Dieterich 71.

Tamûz und den ihm wohl von der Urzeit her wesensgleichen syrischen Adonis im islamischen Chidher wiederfinde, so stütze ich mich abgesehen von der angeführten islamischen Erklärung des arabischen Namens vor allem auf die Tatsache, daß noch jetzt trotz der Verbreitung des Chidherkultus über fast alle Länder des Islâms Syrien, Palästina und Babylonien im engeren Sinne als seine Heimat zu gelten haben. Während dem Chidher in Ägypten, Nordafrika, Indien und anderen Ländern einzelne Stätten geweiht sind, gehört ihm, ohne Übertreibung gesprochen, ganz Palästina und Syrien zu eigen.[1] Von der Sinaiwüste bis nach Antiochien hin, von der Mittelmeerküste bis tief in die syro arabische Steppe hinein ist das Land voll von seinen Heiligtümern. Bei seinem Kult verlieren auch die bekannten konfessionellen Gegensätze jener Gegenden ihre Bedeutung. Muslime, Christen und Juden, Griechen und Maroniten, Drusen und Noṣairier wetteifern in seiner Verehrung. Chidher ist Herr des Landes, des Viehes und des Weines[2], er läßt die Quellen strömen, er verleiht gewissen Gewässern ihre belebende Kraft, so daß unfruchtbare Frauen durch ein Bad darin zum Segen gelangen, er ist allgegenwärtig und hilft seinen Frommen, so daß Curtiss ihn mit Recht beinahe Universalgott nennt. Wie dem Adonis wird auch dem Chidher im Frühjahr (23. April) ein Hauptfest gefeiert.[3] Wenn wir über Babylonien weniger gut unterrichtet sind, so erklärt sich dies hinreichend durch den selteneren Besuch dieses Landes. Aber schon die wenigen, auf sorgfältiger Umfrage

---

[1] Es gehört zu den vielen großen Verdiensten des bereits angeführten Werkes des amerikanischen Gelehrten S. J. Curtiss († 1904), dies klar gestellt zu haben. Ich bekenne auch gern, durch seine treffliche Darstellung dazu gedrängt zu sein, der Chidherfrage nachzugehen und so zur Identifikation des Chidher mit Adonis gelangt zu sein.

[2] Daß hier auch der alte Ba'al, resp. Jahwae zum Ausdruck kommt, versteht sich von selbst.

[3] Die durch das Christentum geschaffenen Beziehungen zum heiligen Georg lasse ich hier beiseite.

beruhenden Mitteilungen von Bruno Meißner[1] gestatten uns die Annahme, daß Babylonien wie Syrien und Palästina Zentrum des Chidherkultus ist. Diese merkwürdige Begrenzung der intensiveren Chidherverehrung kann nicht wohl auf Zufall beruhen[2], sondern gibt uns zusammengehalten mit der uns bekannten islamischen Erklärung des Namens das Recht, hier die Fortsetzung alter volkstümlicher Glaubensformen zu suchen, der festgewurzelten Kulte des Tamûz und des Adonis. Bei dieser Annahme müssen wir auch folgern, daß die ursprüngliche Verteilung der Gebiete an Chidher und seinen jüdisch-christlichen Partner Elias nicht auf dem Gegensatz von Meer und Land, sondern auf dem engeren von befruchtendem Süßwasser (Kulturland) und Ödland beruhte (vgl. S. 259).

Nach dem Obigen verstehen wir das, was wir zu Anfang der Untersuchung als Ergebnis vorwegnahmen, daß nämlich Chidher recht eigentlich ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus ist. Sein weiteres Gebiet erstreckt sich über alle Länder des Islams, sein engeres ist nicht etwa Arabien, sondern Syrien und Babylonien, die beiden Länder, welche in den ersten Jahrhunderten des Islams kulturell und politisch vorneanstanden. Der Kern des ganzen komplizierten Gebildes ist in der uns bekannten Erzählung des Qorâns (18, 59—81) zu suchen. Wenn Muḥammad den Namen des Chidher noch nicht kannte, so muß er doch bald darauf in Aufnahme gekommen sein. Die Art, wie dieser einfache Kern immer mehr vergrößert ist, können wir nur annähernd beschreiben. Wir müssen annehmen, daß der Gang der Vergrößerung im ganzen derselbe war wie der Verlauf der Ausbreitung des Islams. Jüdische und babylonische Elemente waren schon in der Erzählung des Qorâns erkennbar; alsdann muß in Syrien und Palästina die

[1] *Archiv f. Religionswissensch.* 5 (1902), 229.

[2] In gleicher Weise habe ich in meinen *Weltreligionen* S. 152. 14, 9, die religiöse Eigenart der ältesten Sitze des Christentums für die Erklärung des Auferstehungsglaubens herangezogen.

Verschmelzung mit heidnischen, christlichen und hellenischen, in Irâq gleichermaßen mit altbabylonischen Gedanken erfolgt sein. Das Eindringen buddhistischer Vorstellungen muß einer späteren Zeit angehören. Auffallen kann uns, daß Ägypten bei diesen Vorgängen eine so geringe Rolle spielt; aber es dürfte schwer sein nachzuweisen, daß dies merkwürdige Kulturland dem Chidherglauben Elemente zugeführt hat, die nicht auch in Syrien und Palästina bereit lagen.[1] Werfen wir nunmehr die Frage nach dem Ursprunge und der Bedeutung des Namens Chidher auf, so haben wir den Vorzug, nach den obigen Darlegungen hier mindestens klarer zu sehen, als wenn wir die Frage an den Anfang gestellt hätten. Wie schon erwähnt wurde, wird der Ausdruck Chaḍir (Chiḍr) in adjektivischer Funktion überwiegend auf die Vegetation bezogen und entspricht hier unserm 'grün[2], frisch, saftig'; auf den Boden bezogen bedeutet es 'vegetationsreich'. Die älteste Erklärung des Namens hat den Namen nicht für echt arabisch angesehen, sondern die Form in einer Weise zu deuten gesucht, die wir meist als volksetymologisch bezeichnen. Der französische Assyriolog Stanislas Guyard behauptete nämlich[3], der arabische Name sei nichts anderes als eine Zusammenziehung des Namens Ξίσουθρος, der aus Berosos bekannten griechischen Form des babylonischen Chasîsatra (Atra-chasîs), über dessen Verbindung mit der Chidherlegende wir bereits gesprochen haben. Davon unterscheidet es sich nicht wesentlich, wenn der deutsche Orientalist M. Lidzbarski den Namen Chidher direkt aus der babylonischen Form erklären will.[4] Die Heranziehung des

[1] Der kleine Text Berlin III 499 Nr. 4100, wo Chidher als Herr der bösen Geister auftritt, könnte wohl aus Ägypten stammen.

[2] Für diese Deutung in jüngerer Zeit vgl. *Ztschr. d. dtschn Palästina-Vereins* 17, 52 (jâ Chaḍr el echḍar!) und Clermont-Ganneau *Recueil d'archéol. or.* (1905), 104 (bei Samaritanern).

[3] *Rev. Hist. Religions* 1 (1880), 344.

[4] *Zeitschr. f. Assyr.* 7, 104 ff.

griechischen Namens[1] ist vollkommen unstatthaft, da die babylonische Namensform den Arabern jedenfalls viel näher lag. Aber auch die andere Annahme hat wenig für sich, da es schwer zu verstehen wäre, wie die Araber von dem babylonischen Namen aus gerade zu diesem nach Form und Bedeutung gleich scharf ausgeprägten Ausdruck gekommen sind. Auch im Gegensatz zu Lidzbarski hat K. Dyroff (S. 277) die Vermutung ausgesprochen, daß der arabische Name im wesentlichen eine Wiedergabe des griechischen Namens Glaukos sei.[2] Die von Lidzbarski hiergegen geäußerten sprachlichen Bedenken kann ich nicht als stichhaltig anerkennen; wie die Griechen ἡ γλαυκὴ (θάλασσα) sagen, so nennen auch die Araber die hohe See im allgemeinen al baḥr al achḍar, ohne daß dabei eine Beeinflussung dieser durch jene angenommen werden darf.[3] Wohl aber erkenne ich eine Schwierigkeit darin, daß gerade nach unsern obigen Darlegungen der Name Chidher (Chaḍir) schon vorhanden gewesen sein muß, als die Araber an dem oben (S. 277) genannten Küstenstrich Fuß faßten und ihre religiösen Anschauungen mit den alten lokalen Legenden verschmolzen, beziehungsweise, als sie in den hellenistisch beeinflußten Kulturzentren vom Meergott Glaukos erzählen hörten. Eine Zeitlang habe ich daran gedacht, den von J. v. Hammer[4] gegebenen Wink zu verfolgen und den Namen Chidher aus Kedar, dem vom Zendavesta-Übersetzer Kleucker gegebenen Namen eines altpersischen Genius, zu erklären. Aber auch hier geraten wir in eine Sackgasse; der Name Kedar ist den Iranisten unserer Zeit unbekannt; mit ihm fällt auch der hübsche Gedanke

[1] Beim Namen Glaukos liegt die Sache anders, weil er dem Volksglauben angehört, während Ξίσουθρος auf gelehrter Überlieferung beruht.

[2] *Zeitschr. f. Assyr.* 7, 319 ff.

[3] Bei dem seltenen, der erhabenen Sprache angehörigen Ausdruck chuḍâra, Meer, möchte ich allerdings ägyptischen Einfluß annehmen, denn den alten Ägyptern war der Ozean 'das große Grün.'

[4] Über den hl. Georg und dessen Verwandtschaft mit Chisr, Kedar, Elias und Mithras, *Theol. Studien u. Kritiken* 1831 II 829—832.

Hammers zu Boden.[1] Hier erinnere ich noch einmal daran (vgl. S. 237), daß der Name Chidher und die sich daran schließende Sage den vorislamischen Arabern unbekannt war und daß er unter fremden Einflüssen entstanden sein dürfte. Hier liegt uns nun Babylonien näher als irgendein anderes Land; lange, bevor die Araber mit Persien, Syrien, Ägypten direkte wirksame Beziehungen unterhielten, bestand ein reger Verkehr mannigfacher Art zwischen den Beduinen Nordostarabiens und dem physisch wie geistig gleich reichen Babylonien (vgl. S. 251). Wenn wir also gedrängt werden, hier kurz vor oder nach Muḥammad das Aufkommen des Namens Chidher (Chaḍir) zu suchen, und uns der Bedeutung des arabischen Namens und der unverwüstlichen Kraft des alten babylonischen Tamûz-Kultus erinnern, so dürfen wir es als wahrscheinlich aussprechen, daß Chaḍir nichts anderes ist, als die arabische Übertragung des schon den Sumerern eigenen Namens Tamûzu (Taûzu, Dûzu), des echten Sohnes der Wassertiefe, der im fruchtbaren Süßwasser ruht, und das saftige Grün zu seiner Zeit aufsprießen läßt. Nunmehr wissen wir die schöne Erläuterung der islamischen Legende zu würdigen, daß die Erde kahl und grau war, daß sie sich aber in einen grünen Teppich verwandelte, sobald Chidher sich auf sie setzte und (als guter Muslim) sein Gebet verrichtete.

Durch den Gang seines Werdens und die Mannigfaltigkeit seiner Zusammensetzung gehört somit Chidher zu den merkwürdigsten Gestalten der Religionsgeschichte. Wäre nicht das Hindernis des starren islamischen Monotheismus, so hätte er wohl den Rang des Christus unserer Kirchenlehre erlangen können; wir haben gesehen, daß er in Syrien und Palästina

[1] Chr. Bartholomae (Gießen) hatte die Güte, mir darüber u. a. zu schreiben: 'das Wort Kedar ist so, wie es dasteht, kein iranisches Wort. . . . Ich mag aber (das Pahlawiwort) punktieren, wie ich will, ich bekomme kein Wort heraus, das der Bedeutung nach auch nur einigermaßen zu dem stimmen möchte, was bei Kleucker erzählt wird'.

etwas Ähnliches erreicht hat. Er lehrt uns aufs neue die schöpferische Kraft des Volksglaubens; ohne die (wirkliche oder vermeintliche) Erwähnung im Qorân wäre er von der gelehrten Theologie schwerlich einer Zeile gewürdigt worden. Während die Theologie aller Zeiten und Völker immer dahin neigen wird, die großen Stiftungsreligionen als etwas Seiendes, Abgeschlossenes zu behandeln, legt die Chidhergestalt, wie wir sie nunmehr kennen, uns nahe, daß es die vornehmste Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft ist, auch jene mit ihrer Gründung scheinbar abgeschlossenen Religionen als etwas Werdendes, der Entwickelung Unterliegendes zu begreifen.

Der Raub der Kore

Von **L. Malten** in Berlin

Der homerische Demeterhymnus führt uns nach den ersten einleitenden Worten auf eine lachende Flur, übersät mit mannigfachen Blumen und bevölkert von einer Schar spielender Mädchen, in deren Mitte das Kind der Demeter nach der herrlichen Narzisse hascht, die Gaia eigens zu ihrer Lust hat aufsprießen lassen. Da plötzlich klafft die Erde; ihr entsteigt auf goldenem Gespann der Fürst der Unterwelt, dem Zeus die Ahnungslose zur Gemahlin gegeben und der sie nun trotz alles Wehklagens mit sich hinabführt in sein unterirdisches Reich:

χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια
Νύσιον ἅμ πεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων (vs. 16 f.).

Welche Bewandtnis hat es mit diesem *Νύσιον πεδίον*? Es konnte schon den älteren Erklärern der Hymnen nicht verborgen bleiben, daß hier eine in zwiefacher Hinsicht singuläre Angabe sich finde.[1] Weder nämlich wollte sich ein *Νύσιον* als Ebene sonst belegen lassen, noch ließen sich Beziehungen dieses dem Dionysos heiligen Götterberges zur Demetersage ausfindig machen. Ich lege das Material zu dieser Frage, soweit die Angaben der Alten über den bloßen Namen Nysa hinaus eine Lokalisierung enthalten, in einer ausführlichen Übersicht vor, da bei Pape im Namenlexikon unter dem Worte *Νῦσα* nicht scharf genug geschieden wird und Irrtümer begegnen, besonders aber, da man sich neuerdings, gestützt auf den homerischen Hymnus, damit abzufinden scheint, schlechthin von einem „Berg

[1] Baumeister im *Kommentar zu den homer. Hymn.* z. St.

oder einer Ebene Nysa“ zu sprechen.[1] Die älteste Erwähnung des Wortes bietet Z 133: der König Lykurgos von Thrakien scheucht die Ammen des Gottes *κατ' ἠγάθεον Νυσήιον*. Die kurze Angabe läßt keinen bindenden Schluß auf die Höhenlage der Örtlichkeit zu; *ἠγάθεος* findet sich von Städten, wie Pylos (*A* 252) und Pytho (*ϑ* 80), oder von der Insel Lemnos (*B* 722, *Φ* 79); dagegen erklären die Scholien zur Homerstelle *ὄρος δὲ λέγει τῆς Θρᾴκης*.[2] Auf dem griechischen Festlande werden ferner, ausdrücklich als *ὄρος* bezeichnet, aufgeführt ein Nysion in Böotien[3], Phokis[4], Thessalien, Makedonien[5], auf den Inseln in Euboia[6] und Naxos[7], auf asiatischem Boden in Karien[8], Lydien, Kilikien, Babylonien[9], Syrien[10], Arabien[11],

[1] J. Harrison *Prolegg.* S. 379; Allen und Sikes im Kommentar ihrer Ausgabe der homerischen Hymnen z. St

[2] Vgl. auch Hes. s. v. *Νῦσα καὶ Νυσήιον*, Et. M. s. v. *Νυκτέλιος*, Steph. Byz. s. v. *Νῦσαι*. Preller-Robert *Griech. Myth.* S. 663, Gruppe *Griech. Myth.* S. 1185, 5.

[3] *Schol. Z* 133; eine *κώμη* des Namens auf dem Helikon Strab. IX, 405.

[4] *Schol. Soph. Antig.* 1131. Die Handschrift D des Servius zu Verg. *Aen.* VI, 805 nennt ein Nysa in monte Parnasso, doch kommt ihr nur geringe Gewähr zu (Thilo-Hagen Praef. XCVII).

[5] Für beide Hes. s. v.

[6] Soph. *Ant.* vs. 1131, wo vs. 1145 zeigt, daß ein euböisches Lokal gemeint ist. Auch Euripides' Nysa (*Bakch.* 556) kann auf die euböische Stätte bezogen werden, wenngleich die Möglichkeit bleibt, daß der Dichter an den Parnaß denkt.

[7] *Schol. Il.* a. a. O., Hes. a. a. O.

[8] Strab. XIV, 649; die Stadt Nysa ist *τὸ πλέον ὄρει προσανακεκλιμένη*.

[9] Hes. s. v.

[10] Xenoph. *Kyneg.* 11, 1, wo *ἐν τῇ Νύσῃ τῇ ὑπὲρ τῆς Συρίας* mit Bergen wie Pangaion, Kittos, Olympos und Pindos zusammengestellt ist.

[11] *Schol. Il.* a a. O., Nonn. *Dion.* XX, 147 *Νυσιάδος δειράδα λόχμης*, XL, 297 *Νύσια οὔρεα*. Diodor, der III, 64, 5 und 65, 7 nach Antimachos von einer arabischen Stadt Nysa gesprochen, bezieht 66, 3 (vgl. IV, 3f.; Bethe *Quaest. Diod.* S. 60) den im homerischen Hymnus auf Dionysos (XXXIV, 8) genannten Berg Nysa auf Arabien. Die Worte des Hymnus *τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτοιο ῥοάων* machen es wahrscheinlicher, daß es sich um das Nysa im Serbonischen See handelt (s. u. S. 287 Anm. 3).

Indien[1], endlich auf afrikanischem Boden in Libyen[2], Ägypten[3] und Äthiopien.[4] In den meisten dieser Gegenden findet sich in Verbindung mit dem *ὄρος* eine *πόλις Νῦσα* genannt, die sich häufig am Abhang des Berges hingezogen haben wird, wie dies von dem karischen Nysa ausdrücklich bezeugt ist. Von verschiedenen Schriftstellern endlich wird ein Berg Nysa genannt, ohne daß eine feste geographische Lokalisation damit verbunden würde.[5]

---

[1] *Schol. Il.* a. a. O., Kleitarchos in der Alexandergeschichte (*Schol. Apoll. Rhod.* II, 904), Plin. nat. hist. VIII, 14, 1, Philostr. vit. Apoll. II, 8, Serv. zu Verg. *Aen.* IV, 805, Hes. s. v., Eustath. zu *Dion. Perieg.* 625, 1153. Das Gebirge Meru (griech. *Μηρός* vom *μηρορραφὴς θεός*) mit dem Berge Nishadha an seinem Südabhang boten hier die Handhaben zu seiner Lokalisation (Lassen *Ind. Altertumsk.* II S. 135). Dazu Niese *Gesch. d. griech. u. maked. Staat.* I, 129, 3.

[2] *Schol. Z* 133. Diod. III, 66, 4; 68, 4; auch hier wird die Insel Nysa im Triton als Berg gefaßt, abschüssig und mit steilen Zugängen, den *πύλαι Νυσίαι*.

[3] Hes. s. v. Apollon. Rhod. II, 1217 spricht von den *οὔρεα καὶ πεδίον Νυσήιον* in den Wassern des Serbonischen Sees, in dem Typhon begraben liegt Danach ist auch das Nysa in der *Apollod. Bibl.* I, 43 W an dieser Stelle zu suchen. Wir haben bei Apollonios die einzige Stelle, an der einmal der Ausdruck *πεδίον* fällt, aber zusammen mit *οὔρεα*; das *πεδίον* ist hier die Insel selbst, auf der der eigentliche Berg, Typhons Wohnsitz, sich erhebt. — Kompliziert ist die Glosse Et. M. s. v. *Νυκτέλιος*. Nachdem sie das Wort *νυκτέλιος* erläutert, schließt sie in einem zweiten Teil eine Erklärung von *Νυσήιος* an. Dafür wird Apollon. Rhod. II, 905 als Zeuge zitiert; es folgt ein Zwischenglied *ἔστι δὲ καὶ Νυσήιον ὄνομα πεδίου. Ἢ τὴν λεγομένην Νύσαν ὄρος Θρᾴκης, Ἰλιάδος ζ'*; den Schluß bildet eine grammatische Erörterung über den Wert des *η* in *Νυσήιος*. Eine Vergleichung mit Cramer *Anecd. Oxon.* I, 298 lehrt, daß der zweite Teil der Glosse, der von *Νυσήιος* handelt, aus Homerischen Epimerismen geflossen ist. Die Gegenüberstellung erweist ferner, daß im Et. M. das *πεδίον* späterer Zusatz ist; es enthalten auch nach Gaisfords Angaben nicht alle Handschriften des Etym. die oben ausgeschriebenen Worte. Da das Etym. Apollonios für *Νυσήιος* zitiert, ist anzunehmen, daß der Interpolator den oben behandelten Apolloniosvers II, 1217 als weiteren Beleg für *Νυσήιος* aus diesem Autor beischrieb; daher drang das *πεδίον* in die Glosse.

[4] Herodot II, 146, III, 97. Daraus wohl Aristid. IV S 48 Ddf.

[5] Sophokles bei Strab. XV, 687, Ps. Aristot. *de mund.* 1, Arrian Indic. 1, 5, Verg. *Aen.* VI, 805, Hyg. *fab.* 182, Et. M. s. v. Dionysos, Hes. s. v, Suid.

So fest also, das zeigt die Übersicht, haftete in der Vorstellung der Griechen die Anschauung vom nysischen Waldberge, daß, wohin auch die griechische Kultur, noch in den Zeiten des Alexanderzuges, vordrang, diese die allein maßgebende blieb.

Da sich eine Lösung nicht finden wollte, die Schwierigkeiten auch nicht so scharf formuliert waren, suchte man zunächst unter den gegebenen Nysai nach einem passenden Lokal; mustern wir kurz die beiden hauptsächlichsten Versuche. Ruhnken meinte, in dem karischen Nysa das des Hymnus zu finden, und Förster[1] nahm diese Hypothese wieder auf, obwohl sie erschüttert war durch zwei schon von Voß[2] herangezogene Stellen des Strabo[3] und Steph. Byz.[4], die den Namen der Stadt Nysa auf eine Gattin[5] Nysa des Antiochos, Sohn des Seleukos,

---

s. v. *Νυσήιον*, *Schol. Soph. Aias* 699. *Hom. Hymn.* 26, 5 *Νύσης ἐν γυάλοις* hat auch die Anschauung vom Berge; vgl. *Hymn. auf Apollo* 396 *γυάλων ὑπὸ Παρνησοῖο.*

[1] *Raub und Rückkehr der Persephone* 268 ff. Wenig Gläubige wird St. Schneider (*Wien. Stud.* XXV, 1903, 147 f.) finden, der um des homerischen Hymnus XXXIV willen das älteste Nysa in Libyen sucht.

[2] *Komment. zum Demeterhymn.* S. 12; vgl. Welcker *Gr. Götterl.* II, 484, 7, Maaß *Orpheus* 178, 6, Gruppe *Griech. Myth.* 1185, 5, Ramsay *Histor. geograph. of Asia minor* S. 113.

[3] XIV, 650. Er nennt als die alten Namen Athymbra, Athymbrada und Hydrela, für die er spartanische Oikisten namhaft macht. Von diesen begegnet Athymbros auf Münzen der Kaiserzeit, Head *Hist. num.* 552, *Catal. of the Greek coins of Lydia* S. 170 ff. Nr. 35, 55.

[4] s. v. *Ἀντιόχεια*, des Inhalts, daß Antiochos nach seiner Schwester Laodike, seiner Gattin Nysa und seiner Mutter Antiocheia drei Städte mit deren Namen benannt habe.

[5] Nysa als Personenname begegnet häufiger in der Diadochen- und Folgezeit. Eine Geliebte des Seleukos Kallinikos trug ihn (Ptolem. Agesandri bei Athen. XIII, 578); so hieß weiter im 2. Jahrhundert des Königs Ariarathes' V. Gattin (Dekret aus Athen *Bull. corr. hell.* XIX, 1895, 541, Niese a. a. O. III, 249, 4), schließlich wird zur Zeit des Pompeius wieder eine Nysa als Gattin des bithynischen Königs Nikomedes genannt (Memnon *FHG* III, 541, *Sueton. de vita Caesar.* I, 49). An die Nysa, des Ariarathes' Gattin, wenden sich die dionysischen Künstler; in Priene macht ein Nysios, Diphilos' Sohn, eine Weihung an Dionysos (Hiller v. Gaertringen *Inschriften von Priene* Nr. 176).

zurückführen, der zu Ehren der Herrscher drei ältere karische Orte in einem Synoikismos vereinigte und nach seiner Gemahlin in Nysa umtaufte. Strabo spricht über Nysa aus eigenster Kenntnis; hat er doch selbst in jüngeren Jahren dort als Schüler des Aristodemos geweilt; die Autorität des Stephanusartikels, der allerdings manche sonst nicht belegbare verwandtschaftliche Beziehungen des Antiochos enthält, ist gestiegen, seitdem wir durch eine delphische Inschrift[1] wissen, daß in der Tat Antiochos I. Antiocheia gegründet. Mannigfach sind die Angaben über Kolonisationstätigkeit des Königs in den Gegenden am Mäander; unter anderem soll er auch Stratonikeia nach dem Namen einer seiner Gemahlinnen benannt haben.[2] In Nysa wurden auch Pythopolis und Akara[3] umgetauft. Das Mäanderland war infolge vulkanischer Beschaffenheit des Bodens reich an Höhlen; die mannigfachen Plutonia und Charonia dienten in Nysa wie in Hierapolis, Magnesia und Myus[4] ursprünglich Heilzwecken mit anschließenden Inkubationsorakeln[5], an die sich erst im Laufe der Zeit bei der allgemeinen Verbreitung die Sage vom Koreraub ansetzte.[6]

[1] *Bull. de corresp. hell.* XVIII, 235 f.; vgl. die Inschrift von Nysa a. gl. O. XI, 347, in der die Namen der Könige Seleukos und Antiochos begegnen, und Niese a. a. O. II, 88, 5; 89, 2. [2] Steph. Byz. s. v. *Στρατονίκεια.*

[3] Pythopolis Steph. Byz. s. v., Akara Et. M. s. v. Als Oikist von Akara wurde wie bei Athymbra ein Athymbros genannt. Da Akara am Thymbros lag, ist der Name des Oikisten wahrscheinlich aus dem Flußnamen entwickelt und dann weiter verpflanzt worden. Zu Thymbros-Athymbros vergleiche man Tymnos-Atymnos (Tümpel *P. W.* II, 2072, Maaß *Parerg. Att. Ind. Gryphis.* 1889 S. VII).

[4] Strab. XII, 579, XIII, 629, vgl Nilsson *Griech. Feste* 360 f.

[5] Der Unterweltsgott war hier nicht der Todesgott, sondern der Plutodotes, wie eine nysäische Münze ihn nennt (Höfer in Roschers *M. L.* III, 2567). Diesem Gotte ward auch der Stier dargebracht, der in die Höhle getrieben wurde und dort dem Gotte verfallen war; für Hierapolis gibt Strabo die Beschreibung XIII, 629 f.; eine nysäische Münze zeigt sechs nackte Epheben, die auf ihren Schultern den Stier zum Plutonion tragen (Head *hist. num.* 552, *Catal.* S. 181 Nr. 56, Taf. XX, 10).

[6] Vgl. Ramsay a. a. O. Nysäische Münzen mit Koreraub aus dem 2. Jahrhundert (*Catal.* 15 f.) sowie aus der Kaiserzeit (20. 26. 31. 40). Der

Neben dem karischen wurde besonders das thrakische Nysa als Ort des Raubes für den Hymnus in Anspruch genommen. Appian[1] erzählt, daß zwischen den Sapäern im Osten und bis zum Strymon im Westen, um Philippi herum, ein Gefilde lag, *ἔνθα καὶ τὸ πάθος τῇ Κόρῃ φασὶν ἀνθιζομένῃ γενέσθαι, καὶ ποταμὸς ἔστι Ζυγάκτης, ἐν ᾧ τοῦ θεοῦ περῶντος τὸ ἅρμα τὸν ζυγὸν ἄξαι λέγουσι καὶ τῷ ποταμῷ γενέσθαι τὸ ὄνομα.* Am Pangaion nennt Hesych ein Nysa, auf Thrakien bezogen die Scholien das Nysa des Z; diese Traditionen kombinierte Giesecke und sah danach in dem thrakischen Nysa den ursprünglichen Sitz des Raubes, eine Hypothese, die Maaß[2] aufnahm. Und doch trügt hier der Schein. Abgesehen davon, daß nach Appian der Schauplatz in einer Ebene gezeigt wurde, ist deutlich zu erkennen, daß erst aus einem Wortspiel mit dem Namen des Flusses Zygaktes die Sage vom zerbrochenen Wagen des Räubers und damit die Beziehung auf den Koreraub gewonnen wurde. Wenn Maaß des weiteren ausführt, daß „in der schon Sophokles bekannten Verbindung zwischen Eleusis und Thrakien, sogar in dem Thrakertum des Eumolpos eine Bestätigung liege“ für altthrakische Beziehungen des Hymnus, so ist dieser Schluß mit gutem Recht dahin umzukehren, daß Eumolpos im homerischen Hymnus nur eleusinischer König, die Verknüpfung mit Thrakien offensichtig sekundär[3] ist. Auch sonst deuten im Hymnus weder geographische noch kultliche Beziehungen nach Nordgriechenland

---

Name Nysa zog dann natürlich auch den Dionysos nach; auf nysäischen Münzen vom 2. Jahrhundert v. Chr. bis in späte Zeit (*Catal.* 9—11, 33 u. ö.). Die Münzen 9—11 zeigen auf der Vorderseite Hades und Kore, auf der Rückseite Dionysos.

[1] *Bell. civ.* IV, 105, 128 (Viereck).

[2] Giesecke *Philol. Anzeig.* 1873, 245. Maaß *Orpheus* 178, 6.

[3] Allerdings ist die Ansicht Hillers v. Gaertringen *de Graec. fab.* S. 15, der sich auch O. Kern *P. W.* VI, 1119f. anschließt, es habe erst Euripides den Thraker Eumolpos geschaffen, kaum zu halten; doch führt das hier zu weit.

oder Thrakien[1]; das Gedicht ist als Endprodukt einer langen Entwickelung in und für Eleusis entstanden.

So werden von geographischer Seite die schwersten Bedenken gegen das *Νύσιον πεδίον* des Hymnus gerechtfertigt. Weiter aber hängt wieder ebenso durchgehend in der Vorstellung der Alten das Nysion mit dem Gotte Dionysos zusammen. Von der Ilias an bis zu den späten Lokalisationen im Orient nennt man Nysa als Geburtsstätte dieses Gottes oder als den Ort, an den Hermes ihn trägt, damit dort die Nymphen ihn erzögen, oder als die Stätte, an der sein heiliger Weinstock wächst, wo er schwärmt im Gefolge seiner Mänaden.[2] Noch mehr; Nysa ist direkt in dem Namen des Gottes Dionysos geschlossen. Das haben die glänzenden Darlegungen Kretschmers[3] ergeben, die uns gelehrt haben, daß Dionysos selbst den göttlichen Nysos bedeute. Von der Sophilosvase ausgehend, auf der nach Studniczkas[4] Nachweis im Zuge der Götter auch Dionysos mit der Nysai im Gefolge dem Hause der Thetis zustrebt, hat er erwiesen, daß das Nysion die Stätte dieser Nysai sei, das Götterland, in dem der junge Gott seiner Bestimmung entgegenreift. Dienende „Ammen" nennt die spätere Tradition diese Wesen, die ursprünglich Dämonen darstellen, die den Unsterblichen umgeben; Pindar wendet diese Vorstellungen auf den kleinen Aristaios an, den er von den Horen, den Göttinnen der Reife,

---

[1] Vgl. auch Allen und Sikes *Vorr. zu den Hymn.* S. 12, Anm. 3.

[2] Material bei Gruppe *Griech. Myth.* 1409, vgl. auch Welcker *Griech. Götterl.* I 439, II 483, Preller-Robert *Griech. Myth.* 663, 3; 664, 1, Maaß *Herm.* XXIII, 1883, 71.

[3] Aus der Anomia 26f. Rohdes (*Psyche*[2] II 38, 1) und Maaß (*Herm.* XXVI 1891, 184 f.) Einwendungen können Kretschmers Darlegungen nicht erschüttern.

[4] *Eranos Vindobon.* 1893 S. 233ff., 238 gegen Winter *Athen. Mitt.* XIV, 1ff. Neue Bruchstücke mit Berichtigung im einzelnen bei Wolters *Archäol. Jahrb.* XIII, 1898 S. 19, 8. Über weitere plastische Darstellungen der Dionysosgeburt und der Überbringung des Kindes vgl. James M. Paton *Amer. Journ. of archaeol.* XI, 1907, 65; für Aristaios vgl. Pindar *Pyth.* IX, 59 ff.

zu einem Gotte gebildet werden läßt. Aber Kretschmer hat auch betont, daß *νῦσα* ein thrakisches Wort und nur parallel dem griechischen *νύμφη* sei; so sind also die Nysai nicht beliebig verwendbare Nymphen und das Nysion kein beliebiges Nymphenland; erfordert und von der Tradition gewährleistet wird immer die Beziehung zum göttlichen Nysos. Wie nun die später, als die Griechen die Stätte Nysa übernommen, durchgehends geübte Ansetzung dieses Lokals auf Bergeshöhen rückschließen läßt, haben bereits die Thraker sich ihren Gott hoch auf dem Berge thronend gedacht. Wir gewinnen so in dem Nysion eine nahe Parallele zum Hyperboreerland, das nach O. Schroeders Nachweis[1] ursprünglich den gleichen Thrakern als das selige Land galt, hoch über der Bora, dem Hauptberge, „dahin man nicht zu Schiff noch zu Fuß findet den Wanderpfad". Das Nysion ist recht eigentlich das Hyperboreerland; hat doch schon Schroeder ausgesprochen, daß der ursprüngliche Herr des Hyperboreerlandes dem Dionysos oder Zalmoxis näher gestanden haben muß als dem Apollo. In solcher Gestalt haben die Griechen, wie das Hyperboreerland, so das Nysion übernommen, und auf den Gipfeln immer neuer Nysai führten dem Dionysos zu Ehren griechische Weiber ihre Chöre auf.

Nun aber, was hat Demeter, was der Raub der Kore mit dem thrakischen Gotte und seinem Kultlokal zu tun? Für alte Zeiten ist eine solche Kultverbindung unmöglich, da erst allmählich Dionysos sich über Griechenland verbreitet hat[2]; noch für den Demeterhymnus wäre die Verquickung, die im

[1] *Archiv für Religionswiss.* VIII, 1905, 69 ff., mit einem Nachtrage von A. Koerte a. gl. O. X, 1907, 152 f. Der Widerspruch von O. Gruppe Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905 (Bursians *Jahresb.*, Bd 137) S. 520 f. überzeugt nicht.

[2] Allerdings setzt O. Kern *P. W.* V, 1011 die Zeiten zu spät an, wenn er meint, erst vom 8. Jahrhundert an könnten wir die Ausdehnung des Dienstes dieses Gottes in Griechenland beobachten; das Fest am zwölften Anthesterion ist ja allen Ioniern gemeinsam, wie Thukydides

Νύσιον ausgesprochen läge, die einzige Hindeutung in diesem Gedicht auf Dionysos[1]; es ist ja bekannt und allgemein zugegeben, daß unser Hymnus frei noch ist von dem späteren Anteil des Gottes an den eleusinischen Kultbeziehungen.

Ist es somit wegen des innerlich unlösbaren Zusammenhanges, in dem der Berg Nysa zu Dionysos steht, nicht möglich, mit O. Kern[2] das Nysion zu einem allgemeinen „Nymphenlande" zu verflüchten, so bleibt das mehrfache Problem ungelöst: woher im Hymnus das *πεδίον*, woher das Nysion, was hat der Raub Kores mit diesem Kultlokal eines von ihr in älterer Zeit völlig getrennten Gottes zu tun?

Suchen wir aus dem Hymnus selbst die Lage des Raubortes zu bestimmen, so ergibt sich, daß an einem von Eleusis entfernt gelegenen Punkt der Räuber aus der Tiefe hervorbricht; die Fahrt geht dann übers Meer (v. 34), darauf verschwindet er irgendwo im Boden; wo, wird nicht gesagt. Bei der Anodos ist das Bild ganz ähnlich: Demeter sitzt harrend im Tempel von Eleusis (302 f., 319, 384); das Gespann jedoch kommt irgendwo in der Ferne ans Licht; es muß erst eine weite Fahrt machen über Meer, Flüsse und festen Boden (380ff.), ehe es Eleusis erreicht. Wo also liegt die Stätte, die durch die Tradi-

bemerkt (II 15) und die Einzelfunde bestätigen (Usener *Sintflutsagen* 116, R. Wünsch *Frühlingsfest der Insel Malta* 45, Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2371 f.).

[1] Zwar ist es nicht möglich, mit den Erklärern den vs. 386 des Hymnus, der von der rückkehrenden Kore sagt

ἤιξ' ἠύτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλῃ

mit einem Hinweis auf Z 389 zu erledigen. Andromache ist wie eine Rasende, *μαινομένῃ εἰκυῖα*, d. h. ohne die *εὐσχημοσύνη* der Frau; an Dionysisches ist dabei nicht zu denken. Im Hymnus dagegen wird mit dem Hinweis auf den Waldberg direkt auf das bakchantische Schwärmen gedeutet. Ovids Vorlage verstand die Stelle völlig richtig (*Fast.* IV, 457 f.)

mentis inops rapitur, quales audire solemus
Threicias fusis maenadas ire comis.

Aber für Beziehungen des Gottes zur eleusinischen Göttin oder der Tochter sagt die Stelle natürlich nichts aus, der Dichter brauchte nur zu wissen, daß dergleichen überhaupt existierte. [2] *P. W.* V, 1035.

tion so bestimmt war, daß Eleusis bis zur Zeit des Hymnus noch nicht den Schritt hatte unternehmen können, sich von ihr freizumachen und den Raub auf heimischem Boden anzusiedeln?

Das Land, das Attika gegenüber am meisten und zähesten seine Priorität in Dingen des Demeter- und Koredienstes behauptet hat[1], ist die Argolis und das angrenzende Stück von Arkadien. Zerklüftet, zum Teil vulkanisch[2], allenthalben mit natürlichen Höhlen[3], die Flußläufe unterbrochen von gähnenden Katabothren, in die das Wasser mit gleichem Tosen jahraus, jahrein ins unbekannte Unterirdische sich verlor, mußte diese Ostecke des Peloponnes ihren Bewohnern den Gedanken an eine nahe Verbindung von oben und unten stets in wacher Erinnerung halten. „Es entwickelte sich aus den Naturverhältnissen der Glaube, daß diese Erdhöhlen den Eingang zur Unterwelt darstellten."[4] In der Argolis insbesondere können wir Argos[5], Hermione[6], Trozen[7]

---

[1] Allgemein ausgesprochen in Urteilen wie bei Pausan. I, 14, 2, Aristid. or. 13, S. 188, 10 J.

[2] Daher in Methana und Trozen die Hephaistossöhne (v Wilamowitz *Götting. Nachr.* 1895, 230) und die Hippolytossage in Trozen.

[3] Allerorts nennt Pausanias *βάραθρα* und *χάσματα*; Chaon und Tretos haben ihre Namen von ihren Höhlungen (Curtius *Peloponn.* II, 364), um den Fuß der Kyllene führt es allenthalben in die geheimnisvolle Tiefe. Herakles soll die Arbeit geleistet haben, für die Wasser des Talkessels bei Pheneos die unterirdischen Abflüsse zu schaffen (Catull 68, 109, dazu Vahlen *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1902, 1036f., Strab. VIII, 389, Paus. VIII, 14, 1f.). [4] Curtius *Peloponn.* I, 188.

[5] In der Nähe des Heiligtums der Pelasgischen Demeter öffnete sich eine Erdspalte, in die man der Kore brennende Fackeln hinabwarf (Paus. II, 22, 3) Durch die Quelle Kynadra flieht der Höllenhund in die Unterwelt zurück (Atticist Pausan. bei Eustath. zu *ν* 408, Hes. s. v. *ἐλεύθερον*; verfälscht vom Periegeten Pausan. II, 17, 1; v. Wilamowitz *Herm.* XIX, 1884, 463 ff.). In den Zusammenstellungen der Hadespforten bei Rohde *Psyche*[2] I, 213, Anm. und Gruppe *Griech. Myth.* 815 sind die Merkmale für Argos übersehen. [6] Vgl. unten S. 295f.

[7] Dort steigt Herakles aus der Unterwelt empor (Apollod. II 126 W., Paus. II, 31, 2), über einen Erdschlund am Tempel der Artemis Soteira Curtius *Pelop.* II, 434.

und Lerna[1] namhaft machen, wo in dieser oder jener Form Verbindung mit der Unterwelt angegeben wird. Es kann nicht wundernehmen, wenn wir gerade in diesem Lande, das überreich ist an Verehrungsstätten der Demeter und Kore[2], öfters den Koreraub lokalisiert finden. Von Pheneos, um diese Ostecke Arkadiens mit hinzuzuziehen, berichtet Pausanias[3], daß Trisaules und Damithales die irrende Demeter aufgenommen und ihr einen Tempel errichtet hätten *ὑπὸ τῷ ὄρει τῇ Κυλλήνῃ*, in einer Entfernung von fünfzehn Stadien von der Stadt selbst. Der Mythograph Konon bestätigt und ergänzt das, indem er berichtet[4], die Pheneaten hätten der Göttin den Ort gewiesen, *δι' οὗ ἡ κάθοδος· ἦν δέ τι χάσμα ἐν Κυλλήνῃ*, wofür ihnen die Göttin Wohltaten verheißt. Nicht weit vom Chaon und seinen Höhlen kam man an einen Bach, den Cheimarrhos; *πλησίον δὲ αὐτοῦ περίβολός ἐστι λίθων καὶ τὸν Πλούτωνα ἁρπάσαντα, ὡς λέγεται, Κόρην τὴν Δήμητρος καταβῆναι ταύτῃ φασὶν εἰς τὴν ὑπόγεων νομιζομένην ἀρχήν.*[5] Als Stätten des Raubes der Kore kommen ferner, was in der Natur der Sache liegt, die Örtlichkeiten in Betracht, deren Bewohner der Göttin Räuber und Stelle des Raubes angeben konnten: natürlich ist dann jedesmal dort der Raub geschehen. So in Hermione. Den Hadeseingang bezeugt Pausanias[6]:

---

[1] Der alkyonische See dort galt als ein Gewässer von unergründlicher Tiefe (Paus. II, 37, 5); in ihn warf man dem Hades als *πυλάοχος* ein Lamm (Sokrat. *π. ὁσίων* bei Plut. *Is. et Osir.* 35), auch wurden den Unterirdischen *καθάρματα* ins Wasser geworfen (Hes. s. v. *Λέρνη θεατῶν*, Rohde *Psyche*[2] II, 13, 79).

[2] In Korinth, Sekyon, Hain Pyraia, Phleius, Keleai, Argos, Mysia, Lerna, Hermione, Buporthmos, Eileoi, Didymoi, Epidauros. Belege bei Bloch in Roschers *M. L.* II, 1293 ff. und in dem ausgezeichneten Artikel O. Kerns über Demeter *P. W.* IV, 2727 ff.

[3] Paus. VIII, 15, 3 f.

[4] Konon c. 15. Kerberos auf pheneatischen Münzen, Curtius *Peloponn.* I, 211 Anm.

[5] Paus. II, 36, 7, nach Autopsie, Heberdey *Reis. des Pausan.* S. 50.

[6] II, 35, 10.

ὄπισθεν δὲ τοῦ ναοῦ τῆς Χθονίας χωρία ἐστίν, ἃ καλοῦσιν Ἑρμιονεῖς τὸ μὲν Κλυμένου, τὸ δὲ Πλούτωνος, τὸ τρίτον δὲ αὐτῶν λίμνην Ἀχερουσίαν. περιείργεται δὲ μὲν πάντα θριγκοῖς λίθων[1], *ἐν δὲ τῷ τοῦ Κλυμένου καὶ γῆς χάσμα.* Daß man die Demeter-Koresage schon früh der einheimischen der Chthonie angliederte, beweisen erstlich der heilige Ort des Pluto neben dem des Klymenos, dann die hermionensischen Inschriften[2], endlich schon Euripides[3]; wenn dieser den Höllenhund bei der Chthonie weilen läßt, so denkt er natürlich an die Beherrscherin des unterirdischen Reiches, die er kurz vorher Kore nennt. Den Raub der Kore in Hermione kennt die Apollodorische Bibliothek[4] und, wie Naeke sah, bereits Kallimachos in der Hekale[5]; da dieser den Zug als gelegentliche Episode anführt, natürlich aus älterer Tradition, wenngleich wir nicht mit irgendwelcher Sicherheit bis auf den Hermionenser Lasos[6] zurückkommen.

So gerüstet treten wir näher an unser Ziel heran. Von Argos bemerkt Pausanias, nach argolischer Sage, *λέγεται δὲ*

---

[1] Die Anlage mit der für Unterweltseingänge charakteristischen Steinumschichtung war aus der Altstadt übertragen worden (Paus. II, 34, 10), als man die Stadt auf dem geschützteren Pron neuansiedelte.

[2] *Inscr. Graec.* IV, 679, 683 f. (*τᾷ Δάματρι τᾷ Χθονίᾳ*), 686—691 (*Δάματρι Κλυμένῳ Κόρᾳ*).

[3] Herakl. 615, 608; v. Wilamowitz *Herakl.*[2] II, 138. [4] I 29 W.

[5] Naeke *Opusc. phil.* II, 207—225. Er hat erwiesen, daß fr. 186 Schn., das Hermione nennt, und 110, das von den Bewohnern der *μούνη πτόλις* handelt, die den Totengroschen nicht zu zahlen brauchen, zusammenhängen und in die Hekale gehören; ebenso v. Wilamowitz *Gött. Nachr.* 1893, 739, 3. Als Ursache für die Befreiung vom Totenzoll ergibt sich aus Suid. s. v. *πορθμήιον*, der diesen Zug mit *ὡς λέγει* ausdrücklich dem Kallimachos vindiziert, das Verdienst der Bewohner, daß sie der Mutter den Ort des Raubes verraten. In denselben Zusammenhang gehört fr. 478 von Deo und Klymenos, wie O. Schneider *Callim.* II 185 f. vermutet, Reitzenstein *Ind. lect. Rost.* 1891/92, S. 4 bewiesen hat.

[6] Bei Lasos heißt es (*Athen.* 624 E F):

Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον,
μελιβόαν ὕμνον ἀνάγων,
Αἰολίδ' ἅμα βαρύβρομον ἁρμονίαν

οὖν ὡς Δήμητρα ἐς Ἄργος ἐλθοῦσαν Πελασγὸς δέξαιτο οἴκῳ.[1] Noch im Stadtgebiete, nahe dem Inachosübergang, erwähnt er ein χωρίον Μυσία[2], mit einem alten, dachlosen, der Demeter Mysia heiligen Tempel, in dem Schnitzbilder der Kore, des Pluton und der Demeter sich fanden, die man später, um sie vor der Witterung zu schützen, mit einer in den Tempel eingebauten schützenden Backsteinkapelle umgab. An dieser Stelle habe einst Mysios die Göttin aufgenommen. An zugehöriger Stelle[3] erzählt er ausführlicher, hier sei die Göttin

---

μελιβόαν mit Recht schon Hartung aus μελίβοιαν, die richtige Interpunktion bei Kaibel; danach sollte endlich die Kore Meliboia aus dieser Stelle schwinden. Lasos nennt die Chthonie seiner Heimat Kore, Gattin des Klymenos; indem er sie aber mit Demeter zusammenstellt, sucht er eine Wesensangleichung an das Paar Mutter und Tochter. Fraglich jedoch bleibt, ob er in seinem Gedichte die Geschichte der Kore als Demetertochter, also den Raub, oder als Chthonie, also die heimische Religion, behandelte. Dies gegen Förster *Raub und Rückk.*, S. 58, 63.

[1] II, 14, 2. Aus dem Namen Pelasgos und dem Beinamen der Demeter Πελασγίς sind natürlich keine zeitlichen Schlüsse zu entnehmen (E. Meyer *Forsch.* I, 97 f. 101, 2, Kalkmann *Paus.* 266). Die folgenden Worte καὶ ὡς Χρυσανθὶς τὴν ἁρπαγὴν ἐπισταμένη τῆς Κόρης διηγήσαιτο bieten eine neue Geschichte. Nicht etwa sind, wie Bloch a. a. O. 1294 will, Pelasgos und Chrysanthis ein Paar; den Beweis liefert das unten angeführte Relief.

[2] II, 18, 3 χωρίον Μυσία καὶ Δήμητρος Μυσίας ἱερόν, ἀπὸ ἀνδρὸς Μυσίου τὸ ὄνομα, γενομένου καὶ τούτου (bezieht sich auf I, 14, 2) καθάπερ λέγουσιν Ἀργεῖοι, ξένου τῇ Δήμητρι. τούτῳ μὲν οὖν οὐκ ἔπεστιν ὄροφος· ἐν δὲ αὐτῷ ναός ἐστιν ἄλλος ὀπτῆς πλίνθου, ξόανα δὲ Κόρης καὶ Πλούτωνος καὶ Δήμητρός ἐστι. Über das offenbar beträchtliche Alter der Kultbilder s. auch Bloch a. a. O., 1340, Usener *Rhein. Mus.* 58, 1903, 25. Über den Weg, den Pausanias ging, vgl. Heberdey *Reis. des Paus.* S. 42 und neuerdings Vollgraff *Bull. Corr. Hell.* XXXI 1907, 171.

[3] II, 35, 4. Die argolische Tradition, eingeleitet durch Ἀργεῖοι δέ, von der sich bald mit Χθονίαν δὲ κομισθεῖσαν ἐς Ἑρμιόνα die hermionensische Sage deutlich abhebt, setzt Pausanias hier inmitten seines Berichtes über Hermione, getreu seiner Art, eine Notiz über mehrere Stellen seines Werkes zu zerstückeln. Die Zusammengehörigkeit mit II, 18, 3 sah auch G. Wentzel *Epikles.* Götting. 1890, VI, 15 f., der weiter erkannte, daß Pausanias, indem er den Namen der Demeter Mysia von jenem Mysios ableitete, einem Autor von ἐπικλήσεις θεῶν folgte.

von Mysios und Atheras[1] freundlich bewirtet worden, während sie in des Frevlers Kolontas Haus den Brand warf. Von derselben Notiz findet sich schließlich ein drittes Bruchstück[2] des Inhalts, Mysios habe auch ein Filial des Kultes der Mysia in der Nähe von Pallene gegründet. Die Kultbräuche im pallenischen Mysion, die denen im argolischen nachgebildet sein werden, machen nach der Beschreibung des Pausanias einen recht ursprünglichen Eindruck; von eleusinischen Beeinflussungen, die sonst reichlich[3] über die argolischen Kulte gekommen sind,

---

[1] Der Name Atheras macht einen alten und vertrauenerweckenden Eindruck. Ein Atheradas wird 700 v. Chr. als Sieger in Olympia genannt (Afric. bei Euseb. I, 195). Kalkmann *Paus.* 266 macht darauf aufmerksam, daß in der offiziellen einleitenden Liste der argolischen Heroen sich gerade Gestalten der eigentlichen Landessagen nicht finden; er schließt mit Recht, daß die zurechtgemachte Einleitung von guter heimischer Tradition ziemlich weit abliege, die oben genannten dagegen volkstümlich gewesen sein müssen.

[2] VII, 27, 9 f. *Πελλήνης δὲ ὅσον στάδια ἑξήκοντα ἀπέχει τὸ Μύσιον, ἱερὸν Δήμητρος Μυσίας. ἱδρύσασθαι δὲ αὐτὸ Μύσιόν φασι ἄνδρα Ἀργεῖον. ἐδέξατο δὲ οἴκῳ Δήμητρα καὶ ὁ Μύσιος* (geht auf II, 35, 4 zurück) *λόγῳ τῶν Ἀργείων. ἔστι δὲ ἄλσος ἐν τῷ Μυσίῳ,* folgt Beschreibung des Festes. Daß in dem Pausaniastext die Lesart *Μύσιον* den Vorzug verdient vor der Variante *Μύσαιον*, betont mit Recht auch Maaß *Österr. Jahresh.* XI, 1908, 9 Anm. 22. Die Filiation des Kultes ist aus der Darstellung des Pausanias deutlich; soll doch nach der Meinung der Argiver sogar die Stadt Pallene selbst ihren Namen von einem Argiver erhalten haben (*Paus.* VII, 26, 12). Mehr Beziehungen achäischer Städte zu Argos bei Gruppe *Gr. Myth.* 141. Curtius *Peloponn.* I, 408 f., 483 f. setzt das achäische Mysion in die Nähe des heutigen Trikkala, hoch an die Kyllene, wo in den erdreichen Schluchten des Hochgebirges das beste Getreide gedeihe.

[3] Ähnliche Reinheit nur im Hain Pyraia (*Paus.* II, 11, 3). Die bei Pausanias namhaft gemachten Übertragungen von Eleusinien auf nord- und mittelpeloponnesische Kulte heben sich als jung deutlich im Texte selbst ab, so daß das verwerfende Urteil von Wilamowitz *Aus Kydath.* 130, 50 über sie gerechtfertigt erscheint. Hebt man die obere Schicht weg, so wird meist ein recht altertümlicher Zustand sichtbar, der vielfach alte Erdkulte durchschimmern läßt. Einige Beispiele. In Pheneos (*Paus.* VIII, 15, 1—4) unterscheiden wir die eleusinische Schicht (*τελετή, δρώμενα* mit Naos) und eine ältere mit den Ackerbauheroen Trisaules und Damithales (zu Damia gehörig; Eitrem *Die göttl. Zwillinge* 113).

ist keine Spur; es ist ein Fest, auf agrarischer Grundlage die *θεσμοί* der Ehe behandelnd, mit den *σκώμματα*, die allezeit und allerorts mit solchen Festen sich verbanden.

Die Vereinigung von Demeter, Kore und Pluton in dem alten Heiligtum des argolischen Mysion, dazu die Sage von Mysios als Angeber des Raubes lassen aus sich heraus schon darauf schließen, daß hier ein alter Sitz des Koreraubes zu suchen ist. Auch direkt läßt sich diese Annahme noch beweisen. Pausanias bemerkt nämlich, der gleichen argolischen Tradition folgend wie oben, daß eine Chrysanthis der Göttin die Stelle des Raubes wies. Diese Frau galt aber, wie ein Relief[1], das älter als Pausanias ist, uns lehrt, als Gattin

In Patrai sind es gar drei Schichten; die Fahrt des Triptolemos nach Patrai (VII, 18, 2 ff.) gibt die eleusinischen Zutaten, das Kultbild im Demetertempel bietet Mutter und Tochter; *τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Γῆς ἐστι καθήμενον*: dieser Erdkult repräsentiert die älteste Stufe (VII, 21, 11). In Phlius und dem fünf Stadien entfernten Keleai ist die eleusinische Schicht mit dem Namen des Dysaules verbunden, der die *τελεταί* brachte (II, 14, 1); er kam aber *ὕστερον καὶ οὐκ ἐπὶ τῆς Ἄραντος βασιλείας*. Der Autochthon Aras (12, 4 f.) offenbart noch in seinem Namen den ursprünglichen Ackerheros (Curtius *Peloponn.* II, 475, 581 Anm. 52; verkehrt zieht Tümpel *P. W.* I, 379 den Ares hinzu). In Argos selbst wird die jüngere Schicht durch den Hierophanten Trochilos charakterisiert (I, 14, 2). Auch in Lerna ist der Koreraub älter als die *τελεταί* (II, 37, 3). Anderes bei Welcker *Griech. Götterl.* II, 557, Kern a. a. O. 2727 ff.

[1] Das Relief, gefunden im alten Lerna, dann im Gymnasium zu Nauplia, jetzt im Museum von Argos untergebracht (Nr. 496), stellt dar rechts die Göttin, stehend, das Haupt mit Schleier umhüllt; vor ihr einen Altar, links dessen zwei Mädchen, hinter ihnen die Mutter; den linken Abschluß bildet der Vater. Darunter die Namen (vgl. *Inscr. Graec.* IV, 664):

ΜΥΣΙΟΣ ΧΡΥΣΑΝΘΙΣ ΔΑΜΑΤΗΡ

Die Mädchen bleiben unbenannt. Rechts oben in der Ecke der Stifter Aristodamos, der zum Demeterdienst im Mysion Beziehungen gehabt haben muß. Die erste Nachricht von dem Relief gab C. Bursian (*Arch. Anz.* XIII, 1855, 57) mit irrtümlicher Deutung. Im ganzen das Richtige sah Osann (*Arch. Zeitung* 1855, 142 ff.), der nur den Pelasgos aus *Paus.* I, 14, 2 hätte außer Spiel lassen sollen. Mit Recht schließt er dagegen aus der Darstellung, daß der Schwerpunkt der Handlung bei

des Mysios, der demnach mit seinem Weibe im Mysion der Göttin die Stätte des Raubes der Tochter wies, als sie auf der Suche dorthin kam. Lassen wir den Mysios, der aus dem Namen und der Sage der Mysia und des Mysion gesponnen ist, mit der „Goldblume", und die ganze Fabel beiseite, so bleibt, daß unweit Argos in einer Ebene „des besten Ackerbodens, wie er in dieser Ausdehnung nur selten in Griechenland gefunden wird"[1], eine Demeter Mysia an einem gleichbenannten Orte verehrt wurde, an welcher Stätte zugleich der Raub ihrer Tochter haftete. — *Μύσιον ἅμ πεδίον* ward einst Kore geraubt; das ist für die korrupte Stelle des homerischen Hymnus das lösende Wort.[2]

Dieses argolische Lokal ist es, von dem Eleusis die ihm einst unbekannte Sage vom Raube der Jungfrau durch den Gott der Unterwelt entlieh, dieses Lokal hat einst auch in Eleusis als die Stätte des Koreraubes gegolten. Das ist ein Zug mehr zu den vielen, die uns Übertragungen aus dem

Chrysanthis liege, die, nachdem die Göttin von Mysios am Herde aufgenommen, ihr die Nachricht von der geraubten Tochter gibt. Das Werk erscheint ihm als Kopie eines älteren Vorbildes. Milchhöfer (*Athen. Mitt.* IV, 1879, 152) stellte das Material richtig; nicht grauer Kalkstein, sondern pentelischer Marmor; Höhe 0,45, Breite 0,55, Dicke 0,10. Eine gelegentliche kurze Notiz findet sich bei Furtwängler *Athen. Mitt.* VIII, 1883, 197, 1, der die Kopie in das erste nachchristliche Jahrhundert setzt. Photographien durch das Athenische Institut Argos Nr. 3, 6. 7 laut *Arch. Anz.* VI, 1891, 83; die erste und meines Wissens einzige Publikation bei K. Kophiniotis *ἱστορία τοῦ Ἄργους* 1892 Tf. 20, Text 104 f. So weit die Geschichte des Reliefs, danach sind die unvollständigen, zum Teil irreführenden Angaben von Drexler in Roschers *M. L.* II 3323, der von zwei verschiedenen Reliefs spricht, zu berichtigen.

[1] Curtius *Peloponn.* II, 341.

[2] Auch Preller (-Robert) *Griech. Myth.* 758, 3 war auf den Weg der Konjektur geraten, doch sind seine Änderungsvorschläge *νείατον ἅμ πεδίον* oder *μέσσατον ἅμ πεδίον* nur Verlegenheitsausflüchte. Hervorgehoben sei, daß auch O. Kern *P. W.* IV, 2753 f. aus allgemeinen Schlüssen heraus dazu gelangt ist, die Raubsage aus dem Peloponnes nach Eleusis zu leiten. Auch v. Prott *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 256 ff., 264 läßt die Sage vom Raube aus der Fremde nach Eleusis einziehen; er rät auf

nördlichen Peloponnes nach Attika zeigen[1], wie sie zum Teil ihren Grund haben in ursprünglichen Wanderungen der Bewohner, zum Teil aus dem überragenden Alter und der Originalität dortiger Kultur, Götter- und Heldenvorstellungen sich erklären lassen, die vielfach auf die jüngere Kultur des attischen Landes einwirkten.

Die Erschließung des Mysion als ältestes Lokal des Koreraubes wird außer durch die sachlichen Beweise gestützt durch den Namen selbst. Das Adjektivum *μῡ̆σιος* steht zu *μῡ̆ω*[2] *μύσις* wie *λύσιος* zu *λύω λύσις* und *ῥύσιος* zum Stamm *ῥυ* (*ἐρύω, ῥύομαι*) *ῥύσις*. Das Verbum *μύω*, von der Wurzel *μυ* abzuleiten, die das Abschneiden des Luftstromes durch Schließen der Lippen darstellt, wird im Epos zweimal vom Schließen der Wunden und der Augen gebraucht.[3] Auch vom

Kreta, da Demeter im Hymnus angibt (v. 120 ff.), von dorther zu stammen. Doch ist dieser Zug unverbindlich, da die fingierte Seeräubergeschichte nur eine Nachbildung von § 199 ff. darstellt. Es ist mir bei der letzten Umschau nach etwaiger Literatur auch die Dissertation von G. Kirchner *Attica et Peloponnesiaca,* Greifsw. 1890, in die Hände gekommen, wo sich in einer der angehängten Thesen die gleiche Vermutung vom Mysion findet. Da diese so wenig wie mir O. Kern und Bloch, den Verfassern der Artikel Demeter und Kore bei *P. W.* resp. *Roscher,* noch auch den neueren Herausgebern der homerischen Hymnen, Puntoni und Allen, oder sonstwem bekannt war, mache ich ausdrücklich auf Kirchner aufmerksam.

[1] Aus dem hier naheliegenden Kreise nur ein Beispiel: v. Wilamowitz (*Griech. Trag.* II, 245) hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch die Eumeniden, die holdgesinnten Göttinnen der Erde, aus der Argolis nach Attika entnommen sind.

[2] Das Präsens kommt im alten Epos nicht vor; wie die Quantität im Attischen war, ist nicht bestimmt auszumachen (*ῡ̆* Soph. *Fragm.* 706, *Aristoph. Vesp.* 934), bei den Alexandrinern wird das Präsens (Kallim. *Hymn. in Dian.* 95) wie die ähnlichen *ξύω ἠμύω* usw. lang verwendet. Soweit also ein Rückschluß möglich ist, ist auch für die ältere Sprache die Länge vorauszusetzen. Daß sie in dem *μέμῡκεν* des Epos (*Ω* 420) nicht dem Versiktus verdankt wird, hat W. Schulze *Quaest. epic.* 331 (vgl. 343, 3; 348) durch Hinweis auf das epicharmische *συμμεμῡκότα* bewiesen.

[3] *Ω* 420 *σὺν δ' ἕλκεα πάντα μέμυκε*, *Ω* 637, seit Hektors Tod hat Priamos die Augen nicht geschlossen (*οὐ γάρ πω μύσαν ὄσσε ὑπὸ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν*). In der attischen Poesie finden wir zuweilen das

Schließen der Erde ward es verwandt, wie die Bemerkung des Pausanias[1] beweist, einige Etymologen leiteten den Namen der Erdgöttin Chamyne in Olympia ab vom Aufklaffen und darauffolgenden Sichverschließen der Erde. Wenn Lukian[2] sagt *οὔπω τέλεον μεμυκότος τοῦ χάσματος*, so wird diese Wendung bei dem Attizisten beweisen, daß sie als klassisch, als echt empfunden wurde.[3] Das *Μύσιον πεδίον* ist also „das sich schließende Gefilde". In den Zusammenhang der Sage gerückt gewinnt der Name seine eigentliche Bedeutung; es ist die Erde, die sich hinter dem Räuber schließt.[4] Die korrelate Vorstellung vom Aufklaffen der Erde hat Maaß[5] nach-

---

Schließen der Augen zu einem Blinzeln gemindert; den Übergang zeigen Stellen wie Soph. *Antig.* 421, wo den Wächtern der Sturmwind den Staub ins Gesicht bläst (*μύσαντες δ' εἴχομεν θείαν νόσον*). Machen sie die Augen ganz oder halb zu? Weitere Belege für die dem Verbum inhaftierende Bedeutung des sich Verschließens bieten die Stephanusartikel *μύω* und *συμμύω*.

[1] VI, 21, 1 *καὶ οἱ μὲν ἀρχαῖον τὸ ὄνομα ἤγηνται· χανεῖν γὰρ τὴν γῆν ἐνταῦθα τὸ ἅρμα τοῦ Ἅιδου καὶ αὖθις μύσαι.* Moderner Deutungsversuch der Göttin bei Preller-Robert I, 750, 776, anders Kretschmer *Aus der Anomia* S. 20, der litauisch Žemýna vergleicht. Doch kann Herleitung aus dem Griechischen schwerlich abgewiesen werden; vgl. *δικτ-ύνα, χελ-ύνη*.

[2] Philops. c. 24; ebendort auch *τὸ χάσμα συνέμυε*. Über die Erhaltung des *σ* in *Μύσιος* vgl. R. Meister *Dorer und Achäer* 56.

[3] Bemerkt von R. Wünsch.

[4] Eine andere Frage ist, ob man auch *μύστης μυστήριον* von der Wurzel *μυ* ableiten soll. Ablehnend W. Schulze *Quaest. epic.* 334, 3, der die Sanskritwurzel mush 'stehlen' heranzieht. Dagegen neigt Curtius *Etymol.*[5] 336 dahin, beide Worte mit s von der Wurzel *μυ* aus weiterzubilden. In demselben Sinne Prellwitz[2] s. v. *μύω*, der, ausgehend vom Schließen des Mundes als der ursprünglichsten Stufe, auf den Gebrauch von *μυστήριον* bei den Ärzten als ein Mund verschließendes Heilmittel gegen Husten verweist. Auch Leo Meyer *Etymol.* IV, 358 f. entwickelt *μύστης* von *μύω* aus als 'der die Augen Schließende', 'mit geschlossenen Augen Eintretende'. *μυστήριον* ist dann Weiterbildung von einem anzunehmenden *μυστήρ* neben *μύστης* nach Analogie von *δικαστήρ* neben *δικαστής* (*δικαστῆρες* in der Inschrift des lokrischen Oiantheia, *Insc. Graec.* IX, 1, 334 Z. 33 und des pamphylischen Sillyon, Coll.-Becht. I, 1267 Z. 12). Indem Meyer IV, 292 ein altes *μύσος* 'Einweihung' dazustellt, gewinnt er das Verb *μυσέω μυέω* 'einweihen'.

[5] *Herm.* XXVI, 1891, 188.

gewiesen in dem Dionysos *κεχηνώς*[1], dem „gähnenden" Gott der Tiefe.[2]

Die Schwierigkeiten des *Νύσιον πεδίον*, die wir nicht zu beheben vermochten, auf der einen Seite, anderseits die argolische Tradition vom Mysion, die alles Anstößige beseitigt, nötigen uns zu dem Schlusse, eine Korruptel in der traditionellen Lesart des Hymnus zu konstatieren. Diese Verderbnis fällt aber nicht dem Mosquensis des Demeterhymnus zur Last; sie reicht ins Altertum hinein, wie der neue Papyrusfund aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert beweist[3], der die Verse des Hymnus — unter Orpheus' Namen[4], was hier ohne Belang — mit dem *Νύσιον* zitiert. Bekanntlich haben die Alexandriner sich eingehen-

[1] Euphorion *frg.* 122, Meineke *Anal. Alex.* S. 140, Bergk *Opusc.* II, 196 ff., v. Wilamowitz *Berl. Klassikert.* V 1 S. 59, 1. Die beiden Begriffe *μύω* und *χαίνω* gegenübergestellt z. B. bei Plato *πολιτ.* S. 529 B, Lukian *π. ὀρχήσ.* c. 29, vgl. auch Maaß *De Lenaeo et Delphinio, Ind. Gryph.* 1891, S. XVIII.

[2] Dörpfeld (*Athen. Mitt.* XIX, 1894, 149) und S. Wide (a. gl. O. S. 280, 3) hatten die *τῶν καταγωγίων σπονδή* der Iobakcheninschrift auf ein Korefest bezogen, und ebenso hatten andere bei den *καταγώγια* in Ephesos am 19. oder 20. Januar (Usener *Acta St. Timothei*, *Bonner Progr.* 1877, S. 11. 24 f. 28; vgl. das österreichische Werk über Ephesos I, 257 f.) an ein Korefest gedacht (Preller-Robert 764, 1), wieder andere an ein Artemisfest (Ramsay *Histor. geogr. of Asia minor* 110 f., F. Marx *Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* LVIII, 1906, 115, zweifelnd Usener a. a. O. 24 f., Heberdey *Österr. Jahresh.* VII, 1904, 214 f.), unentschieden Nilsson *Griech. Feste* 416 f. Demgegenüber hatte schon Hicks (*Ancient greek inscript. in the Brit. Mus.* III S. 80) den einem Dionysosfest ähnlichen Charakter der Katagogia hervorgehoben, und besonders hatte Maaß *Orpheus* 56 f. Beziehung zu Dionysos zu erweisen gesucht. Den Beweis gibt jetzt eine Inschrift aus Priene (Hiller v. Gaertringen *Inschr. v. Priene* Nr. 174, 2. Jahrh. v. Chr.), die Z. 5 einen Dionysos *καταγώγιος* nennt, dessen Priestertum der Käufer des Priestertums des Dionysos Phle(i)os mitverwalten soll. Nach Maaß' Deutung der *καταγώγια* als Einkehrfest vom Medium *κατάγεσθαι* aus hätten wir in Priene den 'einkehrenden' Dionysos, der von den anderen unter Leitung des Priesters eingeholt wird (Z. 21 *καὶ τοῖς καταγωγίοις καθηγησεται τῶν συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον*). Mit einem Gotte der Tiefe wird man also diesen Dionysos schwerlich zusammenstellen dürfen.

[3] *Berlin. Klassikertexte* V, 1 S. 11 Kol. V, 1. [4] Kol. II, 7.

der um die Hymnen jedenfalls nicht bemüht; die Überlieferung ist freie Rhapsodentradition.[1] Daß da einmal einer, der vom *Μύσιον* nichts mehr wußte, auf das allverbreitete und dem Publikum vertraute Nysa geriet, nimmt nicht wunder.[2] Dies um so weniger, als in einem nächsten Aufsatz[3] dargelegt werden wird, daß schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. Eleusis den Raub auf seinem eigenen Boden ansiedelte, also kein Interesse mehr an den alten außereleusinischen Lokalisationen hatte.

Und doch hat sich noch eine direkte Spur des Mysion in einer Demeterdichtung erhalten. Der Demeterhymnus, den wir homerisch nennen, lief in verschiedenen Brechungen um. Daß Pausanias ein Homerexemplar des Hymnus hatte, das mit unserem Homer nicht identisch war[4], ist öfters hervorgehoben. Der Orpheus des neuen Traktats steht zwischen beiden Homeren.[5]

[1] v. Wilamowitz *Griech. Literaturgesch* S. 17 leugnet eine solche überhaupt; Widerspruch bei A. Ludwich *Homer. Hymnenbau* S. 196.

[2] Als Parallele für eine solche schon dem Altertum zugehörige Verderbnis sei an Alektryon-Elektryon erinnert. Daß der hesiodische Dichter der Aspis Elektryon gesagt haben solle, wo doch Alektrona, die rhodische Göttin (v. Wilamowitz *Herm.* XIV, 1879, 457 ff.; P. Friedländer *Herakles* 47 ff.), zugrunde liegt, ist sehr unwahrscheinlich; direkt haben wir jetzt in den Inschriften am delphischen Argiverdenkmal des 4. Jahrhunderts bezeugt, daß der Heros in der Tat Alektryon hieß (Pomtow und Bulle *Klio* VII, 407 ff., Trendelenburg *Die Anfangsstrecke der Heiligen Straße in Delphi* 1908, 29). Gleichwohl hat Euripides (*Herakl.* 17, *Alkest.* 851) Elektryon in seinen Texten gefunden Eine Verwechselung von Dotion und Dorion durch den Verfasser des homerischen Schiffskatalogs (B 594) begründet B. Niese (*Hom. Schiffskatal.* S. 22 f., M. Mayer *Berl. Phil. Wochenschr.* 1909, 154 f.).

[3] In diesem Bande des Archivs Heft IV.

[4] Im Text hat er abweichend von dem *καλά* unseres Hymnus 476 ein *πᾶσι* (Paus. II, 14, 3); während unser Hymnus 154 den König Erechtheus *ἀμύμων* nennt, las Pausanias nach seinem ausdrücklichen Zitat *ἀγήνωρ* (I, 38, 2). Vers 419 fehlte in seinem Homer (IV, 30, 4), auch las er andere Töchternamen (I, 38, 3) als wir (v. 109 f.).

[5] Mit dem Homer des Pausanias gemein hat er die Auslassung von v. 419 (Kol. II), dagegen weicht er von beiden ab in den Töchternamen (Kol. IV, 2 f.) und in der Lesung *Φανερή* für *Φαινώ* (Paus. IV,

Dazu tritt Musaios, von dem Pausanias[1] als einzig echtes Gedicht den Demeterhymnus für die Lykomiden bezeichnet. Eine weitere Brechung ging unter dem Namen des Eumolpos[2], endlich schließt sich eine Version unter dem Namen des Pamphos[3] an. Über letzteren nun berichtet Pausanias[4], der das Gedicht zur Hand hatte: *ἑτέρα δὲ ὁδὸς ἐξ Ἐλευσῖνος πρὸς Μέγαρα ἄγει· ταύτην ἐρχομένοις τὴν ὁδὸν φρέαρ ἐστὶν Ἄνθιον καλούμενον· ἐποίησε δὲ Πάμφως ἐπὶ τούτῳ τῷ φρέατι καθῆσθαι Δήμητρα μετὰ τὴν ἁρπαγὴν τῆς παιδός, γραῖ εἰκασμένην. ἐντεῦθεν δὲ αὐτὴν ἅτε Ἀργείαν ὑπὸ τῶν θυγατέρων τῶν Κελεοῦ κομισθῆναι παρὰ τὴν μητέρα, καί οἱ τὴν Μετάνειραν οὕτω πιστεῦσαι τοῦ παιδὸς τὴν ἀνατροφήν.* Was soll hier Argos, hatten die älteren Erklärer gemeint. Und so war Ruhnken rasch mit einer Konjektur bei der Hand; für *Ἀργείαν* schrieb er *γυναῖκα γραῖαν*, was in die Schubart-Walzsche Ausgabe überging; erst bei Spiro findet sich wieder die Überlieferung. Ruhnkens Vermutung, wie die ähnliche von Förster[5],

---

30, 4, *Hymn.* v. 418, *Traktat* Kol. II). Daß Orpheus in des Pausanias Hymnenexemplar sich fand, beweist Paus. IX, 30, 12.

[1] Paus. I, 22, 7. IV, 1, 5. Eine Probe aus dem Musaios hat der Traktat erhalten (Kol. IV, 6).

[2] Suid. s. v. *Εὔμολπος· οὗτος ἔγραψε τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν εἰς Κελεὸν ἄφιξιν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσι αὐτοῦ γενομένην.* Pausanias (I, 38, 3 *τὰ δὲ ἱερὰ τοῖν θεοῖν Εὔμολπος καὶ αἱ θυγατέρες δρῶσιν αἱ Κελεοῦ*) scheint auch dieses Gedicht zu kennen; die Angabe über die Keleostöchter ist sonst ohne Parallele. Dann stand Eumolpos gleich Orpheus, Musaios, Homer, Pamphos in seinem Hymnenexemplar.

[3] Das Gedicht des Pamphos stand, wie v. Wilamowitz *Kydath.* 125, 44 (vgl. *Hom. Unters.* 339, Kalkmann *Paus.* 232 ff. 239 f., Gurlitt *Reisen des Paus.* 190) sah, mit den anderen Hymnen im Kultbuch der Lykomiden. Die Sammlung mag jung gewesen sein; für das Alter der einzelnen darin aufgenommenen Gedichte resp. Traditionen ist damit natürlich nichts präjudiziert. Pamphos stimmt mit dem Homerexemplar des Pausanias in den Töchternamen (Paus. I, 38, 3). Pausanias zitiert seinen Demeterhymnus noch I, 39, 1, VIII, 37, 9, IX, 31, 9. Die Atthis kennt aller Wahrscheinlichkeit nach bereits den Namen des Pamphos (Jacoby *Marm. Par.* S. 70). [4] *Paus.* I, 39, 1. [5] *Raub und Rückk.* S. 33.

γεραιάν, nach dem vorhergehenden γραΐ εἰκασμένην wie schwach und belanglos! ἅτε Ἀργείαν sagt Pausanias mit der objektiven Begründung: daraus, daß die Frau aus der Fremde kam, wie in dem Gedicht zu lesen war, erklärt sich die Hilfsbereitschaft der Keleostöchter. Von Argos her also kam bei Pamphos die Göttin, und damit steht im Einklang, daß der Brunnen, in diesem Gedichte Anthion[1] geheißen, westlich von Eleusis liegt, an der Straße von Megara her, im Gegensatz zu den unmittelbar am eleusinischen Tempel gelegenen Kallichoros und Parthenion, die der homerische Hymnus nennt.[2] Demeter, die aus Argos kommt und ihre erste Ruhe nimmt an einem Punkte im Westen von Eleusis, wo anders kann sie die Tochter verloren haben als eben auf argolischem Boden? Im Stadtgebiet von Argos aber liegt das Mysion. Es ergibt sich also, daß nicht alle Brechungen des Hymnus die Umwandlung in Nysion mitgemacht haben.

---

[1] Man pflegt Ἀνθινόν zu konjizieren (Hermann *Epist. ad Ilgen.* XCVII, Kalkmann *Paus.* 234, 4; 235, Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2378). Demgegenüber sei daran erinnert, daß das Gedicht im religiösen Liederbuche der Lykomiden stand, die als einen ihrer Hauptgötter den Dionysos Anthios verehrten (*Paus.* I, 31, 4, Lobeck *Aglaoph.* 840, Toepffer *Att. Geneal.* 39, 208ff., Gruppe *Griech. Myth.* 1414, 4). Da die Möglichkeit, daß die Geschlechtstradition, welche sich auch auf die eleusinischen Gottheiten erstreckte, beide Göttergruppen verband und dabei der Anthionbrunnen seine Rolle hatte, offen bleibt, ist es geratener, vorerst von einer Änderung des Namens abzusehen.

[2] v. 99. 272. Den Kallichorosbrunnen glaubt Philios unmittelbar an den großen Propyläen gefunden zu haben (*Eleusis, ses mystères, ses ruines et son musée* S. 28, 57f., vgl. Dörpfeld *Athen. Mitt.* XVII, 1892, 451). Das Parthenion suchte Curtius *Über griech. Quellen- und Brunneninschr., Göttinger Abhandl.* VIII, 1859, 3 mit dem Anthion zu identifizieren, was nicht angeht. Demeter sitzt am Parthenion; sie erklärt den Mädchen, von Osten, von Thorikos her, zu kommen. Eindringlich fragen die Mädchen (v. 114f.), warum sie den Häusern nicht näher gekommen sei, wo sie doch Menschen würde getroffen haben. Demeter hat also die Stadt noch nicht berührt; um zum Anthion zu kommen, müßte sie sie bereits passiert haben.

Pamphos bedeutet, wie Toepffer sah[1], den Ahnherrn des attischen Geschlechts der Pamphidai. Wir werden also anzunehmen haben, daß in diesem Gedicht die Demetersage in den Dienst dieses Geschlechts gestellt war, dessen Intentionen sich mit denen der Lykomiden eng berührt haben mögen. Überschauen wir die Reihe der parallelen Redaktionen, so werden wir gewahr ein ständiges Ummodeln der im Grunde immer gleichen Geschichte, eine Fülle neuer Versuche[2], denen man Verfasseretiketts aufklebt, je nach dem vorliegenden Bedürfnisse. Unter Homers Namen kam das Gedicht vielleicht erst durch den Rhapsoden, der sich das Hilfsbuch zusammenstellte, das wir als homerische Hymnen bezeichnen[3]; im Prinzip genommen hat Homer keine höheren Ansprüche an das alteleusinische Gedicht als einer seiner Rivalen.[4] Hier wie bei den großen Epen, wo wir bei einem Objekt auch öfter vor

[1] *Att. Geneal.* 314. Pamphos braucht also nicht mit Maaß *Herm.* XXIII, 1888, 617 als Kurzname zu Pamphilos angesehen zu werden. Usener *Göttern.* 58 will den Namen zu einer Bezeichnung des leuchtenden Himmelslichtes verflüchten. Ich kann jedoch in Pamphos, dem Erfinder des Lampenlichtes (Plutarch bei Prokl. zu Hes. *W. u. T.* 423, Usener 59, 5), keinen altbedeutsamen Nachhall, sondern nur späte Spekulation aus dem Namen erblicken.

[2] So spricht Menander *de encom.* S. 42f. von einer Reihe von *ὕμνοι, οἷον ἡ Δημήτηρ παρὰ Κελεῷ ἐπεξενώθη.* Auf ähnliche Gedichte verweist Pollux X, 162, vgl. Lobeck *Aglaoph.* 873, Kalkmann *Paus.* 240, 2.

[3] v. Wilamowitz *Aristot. und Ath.* II, 322. Thukydides III, 104 zitiert bekanntlich eine andere, aber parallele Redaktion des Apollohymnus unter dem Namen Homers, Antigonos von Karystos c. 7 den Hermeshymnus, auch mit Textabweichung, ebenfalls unter Homers Namen. Die Sammlung als solche wird zuerst genannt von Philodem *π. εὐσεβ.* S. 42, 12 Gomp., mit spezieller Berücksichtigung unseres Demeterhymnus, ebenso bei Diodor I, 15, 7 und III, 66, 3 (Allen und Sikes *Einleit. zu den Hymnen* XLIIIff.). Wichtig ist, daß der Apollohymnus auch unter dem Namen des Kinaithon lief (*Schol. Pind. Nem.* II, 11), und daß *Schol. Apollon. Rhod.* II, 1211 eine leicht variierte Fassung des Hymnus 34 auf Dionysos unter dem Namen des Herodoros (wohl des Bryson Vater, also 5. Jahrh.) kennt.

[4] Wenn A. Ludwich *Berlin. Philol. Wochenschr.* 1907, 485f. in dem zufällig erhaltenen 'homerischen' Hymnus die Urquelle aller anderen

einer Mehrheit von Dichternamen stehen, kann es zunächst nur heißen, den Stoff und die Motive zu greifen und die Voraussetzungen zu prüfen, die zu der verschiedenen Autorschaft haben führen können.

Kehren wir noch einmal zum Mysion zurück. Die Etymologie des Namens gab uns an die Hand, daß hier einst ein Mädchen vom Gotte der Tiefe geraubt war. Der Beiname der Demeter, Mysia, ist von dem Namen des Gefildes abgeleitet[1]; somit ergibt sich als wahrscheinlich, daß die Gestalt der Göttin einmal zu einer älteren, einfacheren Sage hinzugetreten ist, in der die Geraubte noch nicht Demetertochter war. Es gilt, diese einfachere Form vom Raube der Jungfrau durch den Totengott

---

Versionen sehen will, so wird damit das historische Problem nicht richtig eingestellt.

[1] Die Hesychglosse *ἀμφιμυσίων· ἡ Δημήτηρ* wird wohl am richtigsten von O. Kern *P. W.* IV, 2759 *ἀμφὶ Μύσαιον* (besser *Μύσιον*) gelesen. Maaß *De Lenaeo* XVIII versucht *Ἀμφιμυσιώνη· Δημήτηρ*, noch anders Wentzel *Epikles.* II, 12f. und Anhang zu VII, 19. Mit der Demeter Mysia wesensverwandt und daher Erbe ihres Epithetons ist die Göttin gewesen, die *Paus.* III, 20, 9 als Artemis Mysia in einem unweit Sparta gelegenen Heiligtum nennt. Die Vermutung S. Wides *Lakon. Kulte* 118f, der den Beinamen auf die Mäuse deutet, kann ich so wenig billigen wie Gruppe *Griech. Myth.* 1296, 2 oder Blümner im Pausaniaskommentar zur Stelle, wo auch die älteren Erklärungsversuche verzeichnet stehen. Wide beruft sich auf *Et. M.* s. v. *Μῦς· σημαίνει . . . καὶ ὄνομα ἔθνους· ἐξ οὗ καὶ Μυσία πόλις.* Diese *πόλις* ist nicht das argivische Örtchen, sondern die Hauptstadt Mysiens, vgl. Soph. *Myser* N² 377:

Ἀσία μὲν ἡ σύμπασα κλήζεται, ξένε,
πόλις δὲ Μυσῶν Μυσία προσήγορος.

Die bisweilen beliebte Verbindung vom Myser mit der Maus gilt 'höchstens im Scherz' (v. Wilamowitz *Aristot. und Ath.* II, 176, 16). Auch bei dem Apollo *Σμινθεύς* mit Wide auf die Mäuse zu kommen, ist nicht ratsam; der Name ist vorgriechisch (v. Wilamowitz *Herm.* XXXVIII, 1903, 575), wie auch der Eigenname *Μῦς* als karisch erkannt ist (Bechtel *Götting. Nachr.* 1898, 63). Auch der Stadtname Myus ist erst später zum Mäusenest umgedeutet (Hiller v. Gaertringen *Inschr. v. Priene* S. V). Wenn Kallimachos *Hymn. in Dian.* 117 mit *Μυσῷ ἐν Ὀλύμπῳ* wirklich auf die Artemis Mysia anspielen will (Gerhard *Abhandl.*² I, 351), so hat er das Epitheton mit dem Lande Mysien in Verbindung gebracht.

an einigen Beispielen zu verfolgen. Auf einem berühmten Gespann bricht der Herr der Tiefe aus dem Boden hervor; ist er doch der κλυτόπωλος, der Herrscher über die Seelenrosse, mit denen er sich nun eine neue Seele erjagt. Die Bedeutung des Beiworts, das sich schon im ältesten Stück der Ilias findet[1] und damit beweist, daß diese Vorstellung uralt bei den Griechen ist, ist von Wilamowitz an einer aus Kyzikos stammenden metrischen Grabinschrift[2] auf den Tod eines jungen Mädchens einleuchtend entwickelt worden.

Der κλυτόπωλος holt sich, wie das Epos zeigt, zunächst gleichermaßen alle, Mann und Weib; zu einer individuellen Szene ausgestaltet ist die Vorstellung dann, wenn es sich um den Raub einer weiblichen Seele handelt. Es tritt, wie bereits beobachtet[3], hier ein zweites Motiv aus erotischer Sphäre hinzu;

[1] *Λ* 445 droht Odysseus dem Sokos, er werde seine Seele dem κλυτόπωλος geben; der Drohung folgt der tödliche Stoß. Abgeschwächt zu hypothetischer Form findet sich der Vers noch zweimal in jüngeren Partien, in zwei der drei großen Lykiereinlagen der Ilias (*E* 654, *Π* 625). Daß bei der Iliasstelle jeder Gedanke an die Demetersage zu bannen ist, unterliegt keinem Zweifel; von anderen Voraussetzungen her kam zu dem gleichen Ergebnis schon Lehrs in einer vielgenannten Auseinandersetzung *Popul. Aufs.*[2] 277 f., unter Zustimmung von Rohde *Psyche*[2] I, 211, 2.

[2] v. Wilamowitz bei Wiegand *Athen. Mitt.* XIX, 1904, 297 f., vgl. *Reden u. Vorträge* 69, 1, *Griech. Tragöd.* II, 227, 1; III, 68, Maaß *Orpheus* 219, 23. Widerlegung der Ausführungen von Verrall *Journ. of hellen. stud.* XVIII, 1898, 1 ff. (der κλυτόπωλος famous ranger of battle field) bei v. Wilamowitz *Herm.* XXXIV, 1899, 71, 1. Die letzte eingehende, mit reichem Material arbeitende Behandlung des Gegenstandes durch P. Stengel *Arch. f. Religionswiss.* VIII, 203 ff. faßt den Begriff des κλυτόπωλος zu eng, wenn sie in ihm nur den Besitzer berühmter Rosse sieht. Vgl. auch die bei Radermacher *Jenseits* S. 44, 3 zitierte Literatur.

[3] Kern *P. W.* IV, 2757, Nilsson *Griech. Feste* 354. Auf die dem Raube anhaftende Bedeutung weist auch die Inschrift θεογάμια auf kleinasiatischen Münzen (Lobeck *Aglaoph.* 649 f., Welcker *Griech. Götterl.* II, 480) und in Sizilien (Pollux I, 37). Fredrich *Götting. Nachr.* 1895, 84 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß wegen dieser Zusammengehörigkeit auf Grabdenkmälern so häufig mythologische Raubszenen dargestellt seien.

wie nach mehrfachem Zeugnis im Leben die Braut vom Bräutigam im alten Hellas entführt ward, so tritt der Todesgott zugleich als Werbender an die weibliche Seele und führt sie als seine Braut ins Schattenreich hinab. Es haben sich in letzter Zeit auch die bildlichen Zeugnisse für den göttlichen Brautraub gemehrt. Ein athenisches Relief des fünften Jahrhunderts stellt den Echelos dar, wie er die Basile entführt.[1] „Der sein Volk beherrscht", Echelaos, ist der Totengott, so wie er auch Agesilaos[2] heißt. Basile ist die Königin des unterirdischen Reiches[3], die der Gott vom Erdboden sich geholt. Denselben Vorgang zeigen ein etwas älterer Zeit angehöriges, nach Rhodos von Athen aus geliefertes, und ein chiisches Relief.[4] Wir wissen nicht, welche Namen man in Rhodos und Chios den beteiligten Gottheiten gab; für die weite Verbreitung der Vorstellung sind die Reliefs von bedeutsamem Werte. Neben Echelos finden wir mit Basile vereint auch den Zeuxippos[5]; der Name des Gottes, der sein Gespann schirrt, weist nach derselben Richtung. In Thessalien erzählte man am boibeischen See vom Totengotte Admetos, dem „Unbezwinglichen", der auf seinem von Ebern und Löwen gezogenen Gespann sich die Gattin hinabholt. Hier begnügte man sich damit, die weibliche Gestalt einfach als das „Mädchen" des Gottes zu bezeichnen.[6] Ist so die Existenz des göttlichen Raubes unabhängig von dem zur Demetersage gehörigen Koreraub festgestellt, der vielmehr nur eine besondere Ausdrucksform des Motivs, nicht aber seine Wurzel

---

[1] Kekule v. Stradonitz *65. Berl. Winckelmannsprogr.* 1905.

[2] Aischyl. *fragm.* 406 N², Kallim. *Hymn.* V 130 u. ö. Verwandt ist der Pasianax (R. Wünsch *Rhein. Mus.* 55, 1900, 67 f.).

[3] Robert und E. Meyer *Herm.* XXX, 1895, 286, v. Wilamowitz *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1906, 67.

[4] v. Kekule a. a. O.

[5] Totenmahlrelief in Triest (Conze *Sitzungsber. Wien. Akad.* 1872, 317 ff., v. Kekule a. a. O. 12 Anm. 24).

[6] Hes. s. v. *Ἀδμήτου κόρη.* Für die Bedeutung der Sage und ihren chthonischen Charakter O. Müller *Prolegg.* 300 ff., v. Wilamowitz *Isyllos* 75, *Griech. Tragöd.* III, 68 f.

ist, so wird man sich auch bedenken, ob man das öfters in der Literatur berührte bräutliche Verhältnis eines Mädchens zu Hades immer nur durch das Medium des Koreraubes sehen will. In den Thalamos des Hades muß Antigone[1], Helene soll den Hades zum *νυμφίος* erhalten[2], in den Hades hinein will Kassandra heiraten[3], Iphigenie wird bald Braut des Hades sein.[4]

Entsprechend dem Todesgott Hades, der sich die Geliebte herabholt, verfallen Männer weiblichen Dämonen[5], den Harpyien, die nach Telemachos' und Eumaios' Glauben wohl auch den Odysseus dahingerafft[6], wie sie mit verwandten Wesen, den Sirenen u. a., auch auf Vasendarstellungen nackte Jünglinge packen oder mörderisch über Männer herfallen, zu Kampf und Seelenraub.[7] Dahin würde auch die Vorstellung gehören, daß Männer eingehen in den Thalamos der Persephone, wenngleich nicht sicher ist, ob wir es hier mit altem Glauben zu tun haben. Die Zeugnisse gehören meist der epigrammatischen Literatur an[8]; bei Euripides, dem ältesten Gewährsmann, wird gerade von einer Frau, Euadne, gesagt, sie werde in die *Περσεφονείας θάλαμοι* kommen, wohin freilich der Gemahl ihr vorangegangen ist[9]; im Ion[10] fürchtet Kreusa, ihr Sohn

---

[1] Soph. *Antig.* 804 f., 811 (*ἀλλά μ' ὁ παγκοίτας Ἅιδας ζῶσαν ἄγει τὰν Ἀχέροντος ἀκτάν*); der *τύμβος* ist das *νυμφεῖον* (891). Die Stellen bei Förster *Raub und Rückk.* 73, 2, Gruppe *Griech. Myth.* 865, 1.

[2] Eurip. *Orest.* 1109 K.

[3] Eurip. *Troad.* 447. [4] Eurip. *Iphig. Aul.* 456 f.

[5] Natürlich ist die Kreuzung der Geschlechter so wenig wie beim Hadesraub eine durchgängige Voraussetzung; die Harpyien rauben die Töchter des Pandareos *v* 77. Dieterich *Nekyia* 56, 1, der im übrigen mit Glück gegen Rohdes Ansicht von der Entrückung Lebender durch die Harpyien polemisiert, hat die Vasenbilder nicht berücksichtigt.

[6] *α* 241, *ξ* 371.

[7] Vgl. die Ausführungen Weickers *Der Seelenvogel* Kap. I und die S. 5 ff. angeführte Literatur und Abb.

[8] Förster a. a. O. 73, 3. [9] *Hiketiden* 1024. [10] *Ion* 1445.

möchte schon *μετὰ Περσεφόνας ναίειν*, doch ist Ion mehr Kind als Mann.

Den aus dem Epos und der Tragödie, aus Thessalien, Athen, Chios, Rhodos herangezogenen Zeugnissen für den göttlichen Brautraub tritt nun auch das Mysion an die Seite; an dieses wiederum hat Eleusis angeknüpft. Wie man in Thessalien die Geraubte mit dem einfachsten und zugleich umfassendsten Ausdruck *Ἀδμήτου κόρη* nannte, so wird man auch im Mysion von einer *Ἅιδου κόρη* oder *Ἅιδου νύμφη*, wie Euripides die Gemahlin des Hades nennt[1], erzählt haben, die dort dem Fürsten der Unterwelt verfiel. Es würde das für die argolische Stätte zunächst nur die Verehrung eines Unterweltspaares bedeuten, ungefähr in der Art, wie es auch O. Kern[2] für den Peloponnes angenommen hat. Wann Demeter Mysia zu dem Kult im Mysion zugezogen wurde, läßt sich schwer bestimmen; möglich ist, daß bereits in voreleusinischer Zeit sich in der Argolis Legenden aus gemeinsamer Verehrung der drei Gottheiten gebildet haben. Dafür wird ein folgender Aufsatz noch einiges Material zur Prüfung beizubringen suchen.[3]

---

[1] *Alkest.* 758. [2] *P. W.* IV, 2753 f.

[3] In diesem Jahrgang des Archivs Heft IV.

Tabor, Hermon und andere Hauptberge

Zu Ps. 89, 13

Von **Julius Boehmer** in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam)

Ohne Zweifel hat die gewöhnliche Übersetzung und Auffassung von Ps. 89, 13

Nord und Süd, du hast sie geschaffen.
Tabor und Hermon jubeln über deinen Namen —

(so Kautzsch, andere ähnlich) etwas Auffallendes an sich. Daß „Nord und Süd" miteinander verbunden werden, daß Tabor und Hermon nebeneinander stehen, das kann man bei leidlich gutem Willen verstehen. Nord und Süd gehören naturgemäß zusammen, und Tabor und Hermon zeichnen sich beide durch ihre isolierte und darum imponierende Lage vor der Mehrzahl der Berge Palästinas aus. Vom Hermon leuchtet das ohne weiteres ein, weil er das höchste Gebirge Palästinas an seiner Nordgrenze darstellt und als einziges meist das ganze Jahr hindurch mit Schnee bedeckt ist, auch in ganz Palästina an geeigneten Stellen (z. B. schon etliche Stunden vor der Landung in Jafa, auf dem el-Muntâr zwischen Jerusalem und dem Toten Meer, auf der Paßhöhe über el-Lubbân, auf dem Garizim usw.) bei klarer Witterung sichtbar wird. Vom Tabor läßt sich Ähnliches in begrenzterem Umfang sagen, indem er wenigstens Galiläa und seine Umgegend nach Süden und Osten beherrscht und dem Durchreisenden viele Tage lang sichtbar bleibt. Der Tabor ist in der gekennzeichneten Hinsicht am meisten von allen innerpalästinischen Bergen dem Karmel ähnlich, mit dem er daher auch Jer. 46, 18 zusammengestellt erscheint. Warum der Psalmist nicht diesen, sondern den Hermon mit dem Karmel

zusammengenommen hat, wird weiter unten noch zur Sprache kommen müssen.

Allein daß nun Nord-Süd auf der einen und Tabor-Hermon auf der anderen Seite zusammen zu einer Einheit verbunden werden, das ist das Auffälligere, das eigentlich Auffällige. Ganz äußerlich ist die Erklärung, die Keßler zur Stelle bietet. Er meint nämlich, daß Tabor und Hermon den Westen und Osten des Heiligen Landes repräsentieren, und es so darauf hinauskomme, daß alle vier Weltgegenden Gott preisen. Allein wie man den Tabor als Vertreter des Westjordanlandes erwählen konnte, ist nicht wohl einzusehen. Dazu hätte sich doch wohl, wenn man selbst von Karmel, Ebal, Garizim absehen will (weil sie etwa zur Zeit des Verfassers nicht in israelitischem Besitz waren — ob man dies aber vom Tabor oder gar vom Hermon mit Recht sagen könnte?), am ehesten der Berg Zion empfohlen. Und gar der Hermon als Vertreter des Ostjordanlandes, wo er doch im äußersten Norden des Landes liegt und wohl kaum je im eigentlichen Sinn des Wortes zu Palästina gehört hat, sondern höchstens ideell zu ihm gerechnet worden ist (man denke an die Wendung: von Dan [weit südlich vom Hermon] bis Beerseba), wo es so zahlreiche Berge im Ostjordanlande gibt, die hier hätten genannt werden können! Aber ganz abgesehen davon, wenn es auf Berge als Repräsentanten der Weltgegenden ankam, so wird doch der Verfasser nicht so geistesarm gewesen sein, um nicht auch das prosaische „Nord und Süd“ durch Bergnamen zu ersetzen, für den Norden etwa den Libanon (wenn nicht den Hermon), für den Süden etwa den Sinai-Horeb zu nennen.

Hält man überhaupt als Tenor die Zusammenordnung der vier Weltgegenden fest, dann müßte eine Örtlichkeit gesucht werden, wo sich der Verfasser des Psalms befand, die den Tabor und den Hermon im Westen und Osten hatte. Eine solche Örtlichkeit aber gibt es nicht, kann es nicht geben, da Tabor und Hermon in süd-nördlicher Richtung zueinander liegen.

Auch damit kommt man nicht weiter, daß man mit Briggs (Psalmen-Kommentar II 257) Norden und Süden nicht als Weltgegenden, sondern „Weltteile“ faßt: denn die „Weltteile“ würden erst recht eine grobe Inkonzinnität zu den „Bergen“ Tabor und Hermon ergeben.

Fast möchte man unter diesen Umständen behaupten, daß die Lösung des Rätsels, welche die Alten schufen, indem sie kurzerhand einen „Kleinen Hermon“ dekretierten und zur Würde eines solchen den Nachbar des Tabors, den jetzigen Dschebel-Dahi (oder en-Nebi-Dahi) erhoben, die einleuchtendere war. Denn hier blieb man doch im Lande selber und ergänzte, indem man eine Berggruppe Tabor-Hermon schuf, aufs glücklichste die Stichworte Nord-Süd, da Tabor-Hermon in diesem Falle für jeden Bewohner Palästinas, d. i. des Westjordanlandes, in der Richtung Nord-Süd, zwischen Norden und Süden lag. Daß diese Lösung des Rätsels unannehmbar ist, braucht hier nicht näher erörtert zu werden.

Aber wie nun? Es gilt, um dem Verständnis näher zu kommen, den Wortlaut des Textes scharf ins Auge zu fassen, noch schärfer, als es gemeinhin geschehen ist. Von צָפוֹן וְיָמִין ist die Rede. צפון wird von den LXX mit *βορρᾶς*, von Peschittha mit ܨܦܘܢܐ wiedergegeben: alle drei Ausdrücke sind mehrdeutig, bezeichnen wie im Deutschen sowohl die nördliche Himmelsrichtung als den Nordwind. Etwas anderes ist es mit יָמִין: hier hat zwar auch Peschittha ܕܪܘܡܐ, was sowohl Süden wie Südwind, entsprechend dem Hebräischen, bedeutet. Die LXX dagegen lesen in der Mehrzahl, oder wenigstens in den entscheidenden Handschriften statt ימין vielmehr יָם und übersetzen (*τὴν*) *θάλασσαν*: denn daß sie, wie Hatch-Redpath in der LXX-Konkordanz S. 621 f. annimmt, wirklich יָמִין mit *θάλασσα* übersetzt hätten, ist bei der Beispiellosigkeit dieser Wiedergabe nicht anzunehmen. Diese Änderung der Lesart legt die Annahme nahe, daß ihr Urheber *βορρᾶς*, da es nicht als Komplement zu *θάλασσα* gelten kann, als „Nordwind“ ver-

standen haben wollte, also meinte: Gott hat den Nordwind (den stürmischen, kalten, gefürchteten — vom griechischen Standpunkt aus gedacht, vgl. aber auch Hiob 37, 9 ff., Spr. 25, 23) und das Meer, den gewaltigen Ozean geschaffen. Nordwind und Ozean wären hier im Sinne des Übersetzers zwei starke Mächte, deren Erschaffung durch Gott eine besondere Hervorhebung verdiente: ihnen parallel ständen dann Tabor und Hermon als zwei andere Symbole göttlicher Macht. Dies Verständnis hat sich den LXX wohl darum nahe gelegt, weil sie im zweiten Versgliede die Entsprechungen zu Norden und Süden vermißten.

Allein im hebräischen Text steht nun einmal יָמִין, und dies kann, während צָפוֹן „Norden" auch für „Nordwind" (Cant. 4, 16), wenigstens dichterisch gebraucht wird, ursprünglich „die rechte Seite", nach dem Lexikon und Sprachgebrauch nur die südliche Himmelsrichtung, den Süden, nicht aber den Südwind bezeichnen. Während daher also die LXX ein leidlich einleuchtendes Verständnis der Stelle erzielen, bleibt es für den hebräischen Text dabei, daß „Norden und Süden" dem „Tabor und Hermon" gegenüberstehen.

Sollte es denn nicht möglich sein, צפון und ימין einen anderen, mehr befriedigenden Sinn abzugewinnen? Bekanntlich bezeichnet צפון auch die Gegend, wo die Götter wohnen, den Götterberg im Norden, vgl. Jes. 14, 13, worüber in neuerer Zeit viel verhandelt worden ist. Nach Baethgens Forschungen zu dieser Frage darf es als feststehend angesehen werden, daß der kanaanitische (phönikische und punische) צפן ein Baal-Name ist und den Baal des Nordens, den auf dem Götterberg im Norden thronenden Baal meint. Die Stadt Zaphon im Ostjordanlande (Jos. 13, 27) sowie die ägyptische Stadt Baal-Zephon gehören (nach Baethgen, Beiträge S. 22) ebenfalls hierher. Das Angeführte genügt zum Erweise dafür, daß die gemeinorientalische Vorstellung von einem Götterberg im Norden auch in Kanaan und in Israel nicht unbekannt, ja so alt

war, daß Israel sie als Erbe von seinen Vorgängern im Besitz des Landes bloß zu übernehmen brauchte. Anklänge an jene Vorstellung begegnen im Alten Testament gar nicht selten. Außer Hes. 1, 4 und Ps. 48, 3 sei namentlich auf Hiob 26, 7 und 37, 22 verwiesen. Wenn an jener Stelle צפון in Parallele mit ארץ steht, so hat das nur dann einen Sinn, wenn צפון als Wohnsitz der Götter, ארץ als Wohnsitz der Menschen gemeint ist. An der zweiten Stelle ist noch deutlicher gesagt, daß der Norden Gottes Wohnort sei: selbst wenn man sich hier der Konjektur von זָהָב in זֹהַר verschließt, so muß doch dem Parallelismus gemäß auch mit זהב eine irgendwie geartete Erscheinungsform Gottes gemeint sein. Nicht hierher dagegen gehören Stellen, wie Ps. 107, 3 und Jes. 49, 12, wo (wohl nicht ohne Zusammenhang) das יָם bei מִצָּפוֹן וּמִיָּם in יָמִין zu ändern ist (so nach Hupfelds Vorschlag, den Kittels Ausgabe mit Recht aufgenommen hat, während Baethgens Einwände dagegen nur dann triftig sind, wenn er dem Dichter die Geschmacklosigkeit zutraut, daß er zweimal in demselben Verse vom Westen redet). Uns interessiert diese Stelle hier nur darum, weil sie uns das umgekehrte Beispiel wie Ps. 89, 13 davon gibt, wie leicht יָם und יָמִין vertauscht wurden.

Liegt die Sache für צפון als „Götterberg", „Göttersitz" also ziemlich klar, so verursacht dagegen יָמִין vorläufig um so größere Schwierigkeiten. Wir sind hier auf Kombinationen angewiesen. Da fällt uns zunächst ein, daß an einer Stelle, nämlich Gen. 35, 18 das Verständnis von יָמִין stets Schwierigkeiten gemacht hat und noch keine befriedigende Lösung für sie gefunden worden ist. Gesenius-Buhls Wörterbuch hilft sich so, daß es s. v. bemerkt: „Glück, eine Bedeutung, die sonst im Hebräischen nicht vorkommt, aber doch Gen. 35, 18 vorausgesetzt wird"; ähnlich Dillmann. Dagegen Stade, Holzinger u. a. fassen das Wort: die vom Vater erwählte Benennung des jüngsten Sohnes Jakobs als „der Südliche". Noch anders A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des

alten Orients 385, der den Namen als „Mann zur Rechten“ (mythologisch) versteht. Der ursprüngliche, wenigstens der älteste uns zugängliche Sinn dürfte in beiden Fällen schwerlich getroffen sein. Dagegen erhebt schon die Fülle der Eigennamen, die mit ימין zusammenhängen, und ihre Häufigkeit einen gewissen Einspruch. Denn einmal ist יָמִין, der ursprüngliche Name, wie auch aus dem gentilicium (בן) (ה)ימיני hervorgeht (vgl. Zimmern-Winckler, Keilinschriften 180), selbst Eigenname, männlicher Personenname, vgl. Gen. 46, 10. Ex. 6, 15. Num. 26, 12. 1. Chr. 4, 24. 2, 27. Neh. 8, 7. Ferner findet sich יְמִינָה Gen. 46, 17. Num. 26, 44. 1. Chr. 7, 30. 2. Chr. 31, 14; הֵימָן 1. Kön. 5, 11. 1. Chr. 2, 6 u. ö.; תִּימָן Gen. 36, 11. 15. 42. Am. 1, 12 u. ö. Schwerlich aber wird man meinen, daß alle diese Namen mit einem zu erschließenden „Glück“ oder dem prosaischen „der Südliche“ zusammenhängen. Nein, wenn man einmal die Erklärungen der Namen von Jakobs Söhnen, wie sie Gen. 29, 32 — 30, 24 geboten werden, nicht gelten läßt, sondern sie — wie so viele andere im Alten Testament — als volksetymologische Spielereien betrachtet, dann muß man sich auch mit beiden Füßen auf den Standpunkt stellen, daß die Erläuterung des Namens Benjamin keine Ausnahme davon bilden werde. Und wenn die übrigen Eigennamen der Patriarchenzeit, auch die Namen Jakobs und seiner Söhne, soweit sie identifiziert sind, irgendwie auf Götternamen zurückzugehen scheinen, dann dürfte es auch für den jüngsten Sohn Jakobs am nächsten liegen, dieselbe Beziehung anzunehmen und ausfindig zu machen.[1] Aus der Nebeneinanderstellung von צפון und ימין aber dürfte folgen, daß es sich bei diesem wie bei jenem Namen ursprünglich um einen Götterberg handelt. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 100—118, hat neuestens das hierher gehörige Material klar und übersichtlich zusammengestellt, worauf hier der Kürze

[1] Vgl. Zimmern-Winckler *Keilinschriften* S. 227.

wegen verwiesen sein mag. Hervorzuheben ist, daß Henoch 24 sieben Berge, drei im Osten, drei im Süden und mitten zwischen ihnen der höchste, der Sitz Jahwes, genannt werden: diese Berge sind von Haus aus Planetenberge (= Sterne), auch eherne Berge oder Götterberge. Von Bergen in der Mehrzahl reden auch Ps. 36, 7. 68, 17. 72, 3. 16. 76, 5. 87, 1. 121, 1. Jes. 2, 14. 14, 25, wo Reminiszenzen an uralte, nicht mehr verstandene Vorstellungen zugrunde liegen mögen. In diesem Zusammenhang begreift sich sehr wohl, daß die Israeliten, sobald sie erst einmal die mannigfaltigen Götterberge oder Gottesberge ihrer Würde entkleidet hatten, nur noch einen Gottesberg anerkannten. Als solcher wird zuerst der Sinai, später der Zion gegolten haben. Im Gegensatz zu dem uralten (babylonischen) Götterberg im Norden, dem Götterberg *κατ' ἐξοχήν*, ward der Sinai oder Zion als Gottesberg im Süden bezeichnet, dem Nord(berg) der Süd(berg) gegenübergestellt. Die Kombination beider Vorstellungen ist dann Ps. 48, 3 vollzogen, wo der Berg Zion selbst als der Nordberg angesehen wird, also den babylonischen Götterberg seiner Ehre beraubt hat.

Auf der anderen Seite aber ist die Erinnerung an ausgerechnet zwei Berge als irgendwie zusammengehörige und zur Gottheit in Beziehung stehende keineswegs geschwunden. Sicher ist von ihnen die Rede Sach. 6, 1 und gemäß LXX auch schon 1, 8ff.: sie werden nach gemeiner Auslegung an diesen Stellen als „bekannte Örtlichkeit" vorausgesetzt, ja etwa als Zion und Ölberg oder dgl. gedeutet, während sie doch nicht nach ihrer geographischen Lage, wohl aber nach ihrer inneren Bedeutung bekannt sind. Als eherne Berge werden sie 6, 1 ausdrücklich bezeichnet und damit nach dem Vorstehenden als Gottesberge charakterisiert. Auf diesen ihren Charakter weist auch 6, 5 hin, da nach dieser Stelle die Berge mindestens in der Nähe der Wohnung Gottes gesucht werden müssen.

Mit dem allem scheinen die erforderlichen Prämissen gegeben, die zu dem Schluß berechtigen, daß es einst eine

Gottheit gab, die den Namen יָמִין trug, und daß diese kombiniert wurde mit einem Berg als Wohnstätte, der צָפוֹן, der Gottheit und ihrer Wohnstätte, gegenüberstand. Ist dem so, dann bietet die Auffassung von Ps. 89, 13 durchaus keine Schwierigkeiten mehr oder wenigstens viel geringere als bisher. Dann handelt es sich in diesem Verse um vier Berge, natürlich lauter Götterberge im engeren oder weiteren Sinn. Für den Hermon leuchtet das ohne weiteres ein, da der Name ohne Zweifel mit dem arabischen ḥaram (= heiliger Bezirk) zusammenhängt und schon Ri. 3, 3. 1. Chr. 5, 23 von einem Ort בַּעַל חֶרְמוֹן (Banjâs) die Rede ist (vgl. Greßmann a. a. O. S. 103, ohne daß darum allen dort gezogenen Schlüssen zugestimmt werden kann). Für den Tabor haben wir leider nicht ebenso deutliche Nachrichten, wiewohl aus Hos. 5, 1 wohl nicht mit Unrecht der Schluß gezogen worden ist, daß sich auf seinem Gipfel ein Heiligtum befunden habe, und möglicherweise selbst Ri. 8, 18 hierher gehört. Immerhin ist es a priori wahrscheinlich, daß der Tabor bei seiner ausgezeichneten Lage, wie so viele andere und meist viel untergeordnetere Höhen, seit alters eine Kultstätte getragen hat und wir nur zufällig wenig oder nichts von ihr hören. Die (bewußten oder wahrscheinlicher) unbewußten Beweggründe, die den Verfasser bestimmten, gerade den Tabor und Hermon zu nennen, wo uns z. B. der Karmel statt des Tabors viel mehr einleuchten würde, werden sich schwerlich noch eruieren lassen. Dem Psalmisten war jedenfalls der Tabor wichtiger als der Karmel. Vielleicht hat an diesen Umstand auch die Überlieferung angeknüpft, die aller historischen und geographischen Wahrscheinlichkeit zuwider von Anfang an (schon im Hebräer-Evangelium) die Verklärung Jesu auf den Tabor verlegte und damit ihm eine zwar unverdiente, doch in der Christenheit unvergängliche Bedeutung verschaffte.

Endlich scheint auch nur das neue Verständnis der Stelle Ps. 89, 13, das im vorstehenden seine Begründung gefunden

hat, dem Kontext gerecht zu werden. Daß Gott den Norden und den Süden geschaffen habe: welche blasse Vorstellung ergibt das in dem so kraftvollen Zusammenhang Ps. 89, 7—15! Hier ist von dem schrecklichen und furchtbaren, über alle anderen Götter erhabenen Jahwe die Rede, der Rahab und seine anderen Feinde alle zermalmt, v. 7—11. Er ist der Schöpfer des Alls v. 12. Auch, so fährt v. 13 fort, die Götterwohnungen, Götterberge alle, der nördliche, alte, gemeinorientalische, so gut wie der südliche, jüngere, spezifisch-israelitische (Sinai oder Zion), sie sind von Jahwe geschaffen, also unter ihm, nicht neben ihm, geschweige über ihm. Ja vielmehr, die berühmtesten, altehrwürdigen Kultstätten, wie die auf Tabor und Hermon, dienen dem Preise Jahwes, jubeln, daß sie mit ihren Gottesdiensten ihn ehren dürfen. Man darf an Mal. 1, 11 erinnern und in Ps. 89, 13 die Freude über die Erhabenheit Jahwes gegenüber allen anderen Göttern, gegenüber seinen eigenen Kultstätten finden — ein Gedanke, der aus v. 7—8 wiederholt wird. Erst so, meine ich, steht der Abschnitt v. 7—15 in geschlossenem Zusammenhang, wenn v. 13 übersetzt wird:

Den nördlichen wie den südlichen Gottesberg, du hast sie geschaffen,
Berge wie der Tabor und der Hermon freuen sich in deinem Preise.

Jericho

Von **Julius Boehmer** in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam)

Die Frage, ob man mehrere Jericho und wieviele man zu unterscheiden habe, scheint schief gefaßt. Es hat seit alters nur ein Jericho gegeben, das zwar beständig Wandlungen durchgemacht, bald größer, bald kleiner ausgesehen hat, das aber dennoch seine letzte Gestalt (oder wenn man so will, seinen letzten Ausläufer) im heutigen ârîḥa oder riḥa (oft fälschlich er-riḥa geschrieben) hat. Man müßte sonst (und könnte mit dem gleichen Recht) von mehreren aufeinanderfolgenden Jerusalem reden, was man doch nicht tut: wenn man es aber tut, so ist man sich dabei doch auch dessen bewußt, daß es sich um räumlich verschieden ausgedehnte und verschieden gelegene Städte oder Stadtteile gehandelt hat. Genau so war es mit Jericho. Die Möglichkeit einer Ortslage war hier (ähnlich wie bei Jerusalem, nur aus anderen Gründen) sehr beschränkt. Die drei Wassergelegenheiten auf der einen Seite, ʿAin-es-sultân, ʿAin-duk und Wadi-el-kelt, sowie die Ausdehnung der an ihnen hängenden Oase, der man eine Ausdehnung von nicht über 4 km in nord-südlicher und eine solche von etwa 2 km in ost-westlicher Richtung geben darf, auf der anderen Seite beschränkten die Möglichkeit des Bestandes einer Ortschaft (oder Stadt) auf einen ziemlich geringen Raum. Vollkommenen Aufschluß über alle hiermit zusammenhängenden Fragen werden erst die Ausgrabungen geben, zu denen ja schon ein bedeutsamer Anfang gemacht worden ist. Indes ist, was im folgenden erörtert werden soll, von ihren Ergebnissen ziemlich unabhängig.

Zunächst muß als feststehend angesehen werden, daß zu allen Zeiten ein Jericho existiert hat, und daß die Nachrichten, die auf eine längere Trümmerexistenz Jerichos zu führen scheinen, entweder mißverstanden oder unhaltbar sind. Jericho war eine kanaanitische Königsstadt, als Israel von den Gefilden Moabs her sich zu seiner Eroberung anschickte. Lange, lange Zeit hat das Volk jenseit des Jordan gelagert (Num. 22, 1. 26, 1. 63. 31, 12. 33, 48. 50. 34, 15) und begehrlich nach Jericho und seiner üppig-fruchtbaren Umgebung hingeschaut, ehe es (bei günstiger Gelegenheit) den Jordan zu überschreiten und einen Angriff auf das wohlbefestigte Jericho zu machen wagte. Die Eroberung gelang: wie es scheint, auf den ersten Streich. Die historischen Vorgänge, die dahin gehören, werden wir bei dem Bestand unserer Quellen Jos. 2—6 kaum je zu eruieren vermögen. Eins ist sicher, daß die Eroberung der Stadt in Israels Augen als eine derartige Großtat erschien, daß es sie sich selbst nicht zutraute, sondern ähnlich wie den Durchgang durchs Rote Meer und die Überschreitung des Jordans Gott allein zuschrieb. Dies der Sinn des ganzen Berichts Jos. 6 und seines leider jetzt verstümmelten Eingangs Jos. 5, 13—15, der ohne Frage darauf abzielt, daß Josua hier von Jahwes Engel den Befehl zur Eroberung Jerichos und Einzelvorschriften über das Verhalten dabei erhält. An eine absichtliche Verstümmelung hinter v. 15 ist schwerlich zu denken, da das bluttriefende Verfahren Jos. 6, 21 noch oft genug mit Stolz und dem Bewußtsein, daß es sich um ein göttlich Werk handle, hervorgehoben wird, z. B. Jos. 8, 2. 9, 3. 10, 1. 28. 30. Allein die Einsicht, daß Jos. 5, 13—15 auf die göttliche Anweisung zur Eroberung Jerichos abziele, genügt nicht. Denn so unklar der Zusammenhang aussieht und so zusammengearbeitet das Stück sein mag: die Frage am Schluß von v. 13 läßt tiefer blicken. Der Mann mit dem gezückten Schwert, der von Josua gefragt wird: „Stehst du auf unserer oder auf unserer Feinde Seite?“ und darauf die sehr klare Antwort

gibt: „Nein“ (natürlich auf das letzte Glied der Frage zu beziehen, also die Zugehörigkeit zu den Feinden verneinend), „sondern ich bin der Führer des Heeres Jahwes“ (stehe also auf Israels Seite), symbolisiert die Erwägungen in Josuas Seele, die Erörterungen in Israels Kriegsrat, die seit langer Zeit auf und nieder, hin und her gingen, ob man Jericho angreifen solle oder nicht. Der v. 15 indizierte Heiligkeitscharakter der Stätte aber braucht weder den über Jerichos Boden zu vollstreckenden Bann noch eine Opferhöhe (etwa von Gilgal) anzudeuten, sondern weist einfach darauf hin, daß, wo ein Vertreter Jahwes auftritt, dadurch und durch ihn die Stätte geheiligt sei, wie denn alles, was mit Jahwe irgendwie in Zusammenhang steht, Heiligkeitscharakter trägt. Das mochte Josua und mußte er fast in diesem Augenblick vergessen, da er ja laut v. 13 zweifelhaft war, mit wem er es zu tun habe, und als er die unerwartete Erkenntnis gewonnen hatte, trotz entsprechenden Verhaltens v. 14b („sich verneigen“) etwas („das Ausziehen der Schuhe“) v. 15a vergessen konnte. — Doch wie dem auch sei: in Israels historischem Bewußtsein spielte Jerichos Eroberung (mit Recht) eine so große, entscheidende, vorbildliche Rolle, wie wir es uns kaum vorzustellen vermögen: das zeigen zur Genüge Stellen wie die schon angeführten Jos. 8, 2. 9, 3. 10, 1. 28. 30. 16, 1. 7. 18, 12. 21. Damit ist auch gegeben, daß der historische Charakter der Eroberung Jerichos durch Israel unfehlbar feststeht und noch nie (wie etwa der Auszug aus Ägypten, die Durchschreitung des Roten Meeres) angetastet worden ist, obwohl die Versuchung dazu nahe liegt, da laut Jos. 6, 24. 26 eine völlige Zerstörung Jerichos geschehen sein soll und dabei doch nach anderen Zeugnissen Ri. 3, 13. 2. Sam. 10, 5 die Stadt weiter bestanden hat.

Allein einmal ist jene Notiz von einer völligen Zerstörung nicht buchstäblich zu nehmen. Nicht nur die bisher schon stattgehabten, noch in den Anfangsstadien befindlichen Ausgrabungen

haben uns in der Hinsicht eines anderen belehrt, sondern man darf auch als Parallele 1. Kön. 9, 16 heranziehen. Ist nämlich hier von der Einäscherung Gesers erzählt, so wird doch niemand behaupten wollen, daß der Pharao seiner Tochter eine Brand- und Trümmerstätte zur Mitgift geschenkt habe. Ferner wären auch die Israeliten selber die größten Toren gewesen, wenn sie Jericho ohne Not, d. h. soweit es nicht der Kampf selbst gebot, in Trümmer gelegt hätten, da sie ja ohne Frage die Stadt alsbald wieder aufzubauen hatten. Oder sollte jemand im Ernst gemeint haben, man werde die herrliche Oase von subtropischer Fruchtbarkeit sich selbst überlassen? Viel Raum, eine neue Stadt aufzubauen, aber blieb nach dem, was oben gesagt ist, nicht. Also konnte Israel nichts Besseres tun, als Jericho nach dem Eroberungskampf so bald wie möglich wiederherzustellen. In der Tat hat Jericho weiter bestanden, wie ja auch die gelegentlichen unbefangenen Notizen Jos. 16, 1. 7. 18, 12. 21, die mindestens zum Teil auf JE zurückgehen, voraussetzen und damit beweisen. Ob auch Ri. 1, 16 hierher gehört, ist bestritten. Da die Stelle in diesem Zusammenhang irrelevant ist, so darf sie beiseite gelassen werden, obwohl vieles dafür zu sprechen scheint, daß 'die Palmenstadt' auch hier wie sonst Jericho bezeichnet.

Ist nun Jericho nach der Eroberung eine dem Stamm Benjamin (Jos. 18, 12. 21) gehörige, auf der Grenze von Ephraim gelegene (Jos. 16, 1. 7) Stadt Israels geworden, die nur zeitweilig vom Moabiterkönig Eglon (Ri. 3, 13) besetzt wurde, die aber zu Davids Zeiten als ansehnlicher Ort dastand (2. Sam. 10, 5; 1. Chron. 19, 5), dann kann die Notiz 1. Kön. 16, 34, wonach Achiel von Bethel Jericho 'gebaut' habe (בָּנָה), nicht vom Wiederaufbau, sondern höchstens von einem Ausbau oder Reparaturbau verstanden werden (ähnlich wie Ps. 89, 5; Hiob 20, 19; 2. Chron. 11, 5. 16). Am wahrscheinlichsten ist dabei immer noch, daß es sich um die Befestigungen, um Mauern, Türme und Tore handelte. Dies hat gar keine

Schwierigkeiten, wenn man Jos. 6, 26b als eine aus 1. Kön. 16 konstruierte Weissagung ansieht. Die Bauopfer, die dabei dargebracht wurden, leuchten gerade darum leicht ein, weil der Erbauer aus Bethel, also dem Nordreich, stammte und von Ahabs israelitisch-phönizischem Synkretismus gelernt hatte. Warum man gerade ihn damit betraute, eine Stadt des Südreichs zu befestigen, oder ob, was nach 2. Kön. 2, 4. 5. 15. 18 sehr viel für sich hat, Jericho inzwischen vom Nordreich gewonnen worden war, läßt sich schwerlich mit Bestimmtheit sagen. Doch spricht alles dafür, die Zugehörigkeit Josuas zu Ephraim, die Herkunft Achiels aus Bethel, die prophetischen Vereinigungen in (Bethel und) Jericho, daß Jericho bei der Reichsteilung zum Nordreich gekommen ist. Daß die Stadt nach Samarias Fall dann wieder an das Südreich fiel und der Chronist eine Erzählung, wie die von den nach Jericho zurückzuführenden judäischen Gefangenen, konstruieren konnte (2. Chron. 28, 15), ist ohne Bedenken, abgesehen davon, daß zu Ahas' Zeit das Nordreich bereits so geschwächt erscheint, daß schon damals das Reich Juda die Stadt Jericho sich wieder angeeignet haben könnte. Wie dem aber auch sei, der ungeschichtliche Charakter des Chronikaberichts liegt auf der Hand. — Auch daß der unglückliche letzte König von Juda, Zedekia, wie wir an drei Stellen hören (2. Kön. 25, 5; Jer. 39, 5. 52, 8), gerade in die Gefilde von Jericho geflohen ist, legt den Schluß nahe, daß er hoffen mochte, sich hier noch einmal hinter Festungsmauern verteidigen zu können. Möglicherweise besaß er hier auch eine (Winter-) Residenz, wie sein Nachfolger Herodes.

Wir hören nichts davon, daß Jericho unter Nebukadnezars Einfall gelitten habe. Auch nach dem Exil muß Jericho ein nicht unbedeutender Ort gewesen sein, da von ihren Männern trotz der weiten Entfernung und des mühseligen Weges etwelche an den Mauern Jerusalems mitbauten, Neh. 3, 2, ja die Zahl der aus Babel zurückgekehrten Männer 345 betrug, Esr. 2, 34:

jedenfalls eine gegenüber den übrigen in der Esra-Nehemia-Liste erwähnten Ortschaften recht stattliche Zahl. Wenn es dann zur Makkabäerzeit heißt, daß die Syrer Jericho befestigt hätten (1. Makk. 9, 50: τὸ ὀχύρωμα τὸ ἐν Ἰεριχώ = ein Kastell in oder bei Jericho — der Ausdruck ist nicht ganz klar), so ist da höchstwahrscheinlich doch das Kastell Dok 16, 15 gemeint und damit keineswegs bestritten, daß Jericho schon vorher befestigt gewesen sei, dies im Gegenteil nach dem Kontext in 1. Makk. 9, 50 vorausgesetzt. Auch die Schlacht bei Jericho zwischen den feindlichen Brüdern Hyrkan II. und Aristobul II. 67 v. Chr. (Josephus, Antiqu. XIV, 1. 2. B. Jud. I, 6, 1) wird mit den Festungswerken Jerichos irgendwie im Zusammenhang stehen. Die Bedeutung der Stadt ergibt sich auch daraus, daß Gabinius sie nach dem Durchmarsch des Pompejus zur Bezirkshauptstadt machte (Josephus, Antiqu. XIV, 5, 4. 6, 4), was freilich nur wenige Jahre in Gültigkeit blieb. Herodes endlich hat die Stadt, nachdem er sie von Kleopatra, der sie Antonius geschenkt, gepachtet und seit der Schlacht bei Aktium 31 v. Chr. als Eigentum erhalten hatte, so vollkommen ausgebaut, wie keiner vor ihm und nach ihm, indem er sie mit Palästen, Theater, Amphitheater, Hippodrom, Burg zierte (Antiqu. XVII, 6, 3. 5. 8, 2; sein Sohn Archelaus hat den Hauptpalast erweitert und glänzend eingerichtet, eine Wasserleitung für die Palmenwälder im Norden hinzugefügt, vgl. Josephus, Antiqu. XVII, 13, 1) und zur Residenz erhob, in der sogar ein Oberzöllner (Luk. 19, 1 ff.) seinen Sitz hatte. Durch Herodes wurde die Stadt namentlich nach Süden bedeutend erweitert, ohne daß darum der Boden des früheren Jericho aufgegeben wurde. Ihre bleibende Bedeutung erhellt daraus, daß sie eine der zehn Bezirkshauptstädte Judäas war (κληρουχία bei Josephus, Bell. Jud. III, 3, 5; toparchia bei Plinius, Hist. nat. V, 14, 70), daß ferner eine römische Besatzung in ihr lag (Josephus, Bell. Jud. II, 18, 6. IV, 8, 1). Nachdem die Stadt 70 n. Chr. von den Römern eingenommen und zerstört worden

war (Eusebius, Onomast. 265), wurde alsbald ein neues Jericho erbaut, das als das 'dritte' Jericho von Eusebius bezeichnet wird und als die christliche Bischofstadt zu gelten hat. Ungenau gibt hier Guthes Bibelwörterbuch S. 297 an, daß das Onomastikon „neben den Spuren des alten Jericho und des Jericho des Herodes eine neue Stadt kenne, in der später der Kaiser Justinian eine Kirche und eine Herberge baute". Abgesehen davon, daß der letzte Satz bei Eusebius nicht steht, was man nach dem Wortlaut fast annehmen muß, so sagt Eusebius ausdrücklich, daß sein erstes Jericho allerdings das von Josua zerstörte, das zweite aber das von Ozan (gemeint ist Hiel) aus Bethel (1. Kön. 16, 34) erbaute ist. Damit erklärt also Eusebius, der übrigens auch dem von 'Ozan' erbauten den Preis nachsagt, daß es ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῆς ἰδίας παρουσίας ἠξίωσεν, daß — worauf es uns hier ankommt — das herodianische Jericho identisch sei oder doch zusammenfalle mit dem in Israels Königszeit vorhandenen. (Daß Eusebius kein Jericho vor 'Ozan' kennt und das babylonische Exil ignoriert, kommt hier für uns nicht in Betracht.)

Die weiteren Schicksale Jerichos, seine Zerstörung durch die Perser (614) und Araber, sein Wiederaufbau durch die Kreuzfahrer und sein Herunterkommen durch die Türkenwirtschaft, bis neuestens seine Umgebung wieder in Kultur kommt[1], seit

[1] Immerhin lohnt es, die hierher gehörigen Haupttatsachen zu registrieren, um so mehr, als darüber viel unklare Vorstellungen verbreitet sind. Zunächst hat man erst in den letzten Jahren angefangen, Cypern (aus denen das bekannte Färbemittel Henna gemacht wird, s. u. im Text) mit Erfolg zu pflanzen; das erstemal seit dem herodianischen Zeitalter. Auch echte Rosen sind neuerdings wieder vorhanden und gedeihen sehr gut. Dagegen wächst die Rizinusstaude wild und wird nicht gezogen: immerhin fand ich sie in Gärten dort, z. B. beim Jordan-Hotel. Auch Balsamstauden wachsen wild in Massen, ebenso die Dohmstauden: die Frucht der letzteren wird auf den Jerusalemer Markt gebracht und von den Arabern sehr gern gegessen. Auch gibt es bis jetzt erst etwa zehn große Palmen, d. h. nicht mehr als in Jerusalem: erst 1907 aber sind viele neu gepflanzt worden, von einzelnen Besitzern 500 Stück, die

die Jordanaue Krongut des Sultans oder neuestens, seit der am 24. Juli 1908 proklamierten Verfassung, staatlicher Besitz geworden ist und es im Zusammenhang damit ein Regierungsgebäude mit einem Mudir erhalten hat, auch russisch-griechische geistliche Gebäude und europäische Hotels hinzugekommen sind: das alles hat hier wenig oder nichts zu bedeuten, weil wir entweder für diese Zeiten über die Lage Jerichos nichts erfahren oder der Ort so klein ist, daß er nur einen Teil des Areals des alten Jericho einnehmen kann. Jedenfalls spricht alles dafür, daß das gegenwärtige Riha mit auf dem Grund und Boden des herodianischen Jericho gelegen hat.

Noch ein Wort zum Schluß über zwei Einzelfragen.

Erstlich über die Rose von Jericho, Sir. 24, 14. Es gilt heutzutage fast als ausgemacht, daß man hier (mit der 'sogenannten' Jericho-Rose, dem bekannten Wüstengewächs, haben wir es natürlich nicht zu tun) den Oleander, der an allen Wasserläufen Palästinas, besonders aber im oberen Jordantal häufig vorkommt (auch Lorbeer-Rose genannt), zu erkennen hat. Vielleicht ist sie in der Tat Sir. 39, 13 gemeint. Allein wenn 50, 8 die 'wirkliche' Rose (Guthe, Bibelwörterbuch 553) vorkommt, so sollte man sie auch 24, 14 gelten lassen, um so mehr, als nicht zu bezweifeln steht, daß die echte Rose auf dem Boden Jerichos gut fortkommt (s. d. Anm.), und daß ja kaum glaubhaft erscheint, wenn man den gegenwärtigen Tatbestand Jerichos und seiner Umgebung vor Augen hat, welch Garten Gottes hier einstens gewesen ist. Es wird sich mit der Rose ähnlich verhalten wie mit der einst nebst Palme und Balsamstaude für Jericho charakteristischen Cyper, aus deren geriebenen Blättern ein Pulver gewonnen wird, das unter dem bekannten Namen Henna, das zum Rotfärben von Haar, Bart, Nägeln, Handinnerem, Fußsohlen usw. dient, im orientalischen Handel beliebt ist. Diese Pflanze ist auf palästinischem Boden,

bisher alle gut durchkommen, so daß Hoffnung besteht, es werde Eriha noch wieder einmal eine 'Palmenstadt' wie vor alters werden.

so sagt Guthes Bibelwörterbuch S. 112, gegenwärtig nur in Engedi zu treffen und doch einst mit Bestimmtheit bei Jericho zu Hause gewesen, vgl. Josephus, Bell. Jud. IV, 8, 3. Cant. 1, 13. 4, 13. Nun aber gibt Furrer in Schenkels Bibellexikon I, 547 an, daß die Cyperblume sich noch gegenwärtig in der Umgebung Jerichos finde, eine Notiz, die freilich vor fast vierzig Jahren geschrieben wurde. Aber auch Fonck (Streifzüge durch die biblische Flora 1900, S. 156) berichtet, daß „in irgendeinem schlecht gepflegten Garten bei Jericho ein Sträußchen der balsamduftenden Cyperntrauben (Lawsonia alba Lamarck, Hennastrauch) zu pflücken sei". Beide Zeugnisse wiegen doch wohl so schwer, daß dagegen jene Notiz vom Nichtvorhandensein der Cyper in Guthes Bibelwörterbuch nach dem Grundsatz, daß Vorhandensein viel leichter und sicherer zu bezeugen ist als Nichtvorhandensein, zu berichtigen sein wird. Allein ideell hat Guthe dennoch insofern recht, als jedenfalls die Ḥennapflanze gegenwärtig nichts, was in Jericho hervortritt, geschweige charakteristisch für Jerichos Umgebung ist, darstellt. So verhält sich's auch mit der Rose: wenn sie von irgendeinem Hotelbesitzer in seinem Garten gepflegt wird, so beweist das nichts für Jerichos Eigenart, wohl aber, daß in Jericho die Rose fortkommt, also in alten Zeiten möglich war. Folglich wird es das Nächstliegende sein, sie in jener Sirachstelle für Jericho anzuerkennen.

Sodann noch ein Wort über den Namen Jericho. Nun ist es ja stets eine mißliche Sache, dem etymologischen Ursprung eines Eigennamens nachzugehen, wenn nicht ganz bestimmte Spuren in der Überlieferung vorliegen, an die man sich halten kann. Dergleichen fehlt hier. Man hat den Namen entweder als 'Duftstadt' gedeutet oder mit dem 'Mondgott' in Zusammenhang gebracht. Darüber ist wohl kein Wort zu verlieren, daß die erste Auffassung kaum eine Prüfung und Widerlegung verdient. Denn so sentimental-ästhetisch waren einmal die Alten Jahrtausende vor Christi Geburt eben nicht

veranlagt, daß sie nach derartigen Gesichtspunkten eine Stadt benannt hätten. Dann aber sind auch die Hauptpflanzen Jerichos, Dattelpalmen, Balsamstauden u. dgl., keineswegs so geartet, daß ihr Geruch auffällig oder auch nur charakteristisch wäre. Endlich entscheidet ein sprachliches Moment, daß der Name nämlich in unseren ältesten Quellen, genauer im Pentateuch und in den Hagiographen, stets יְרֵחוֹ, aber auch sonst Jos. 18, 21. Jer. 39, 5. 52, 8 יְרִחוֹ, also defective geschrieben wird, was unmöglich wäre, wenn das Wort mit Riechen, also ריח (רוח) irgendwie im Zusammenhang stände. Die plene-Schreibung יְרִיחוֹ (einmal יְרִיחֹה 1. Kön. 16, 34) ist also die seltenere und sekundäre. Aus der arabischen Form أَرِيجٌ (das gewöhnliche, seltener das abgekürzte رِيجٌ) folgt, daß die erste Radix ر = ى ist. Nun braucht man bloß die übrigen semitischen Äquivalente zu dem hebräischen יָרֵחַ (Monat) zu vergleichen, um zu finden, daß zwar phöniz., aram., sabäisch vorn ר lesen, assyr. aber א und im Arab. ى und و (letzteres auch äthiop. ወርኅ) wechseln. Dagegen ist die Bedeutung von 'Mond' für ירח auf das Hebräisch-Kanaanäische beschränkt. Und zwar wohl ausnahmslos: denn der geographische Name יָרַח Gen. 10, 26. 1. Chron. 1, 20, der einen arabischen Stamm und Gegend bezeichnet und nach D. H. Müller mit وَرَاح einen bewohnten Berg westlich von Haḍramaut meint, hängt schwerlich mit ירח 'Mond' zusammen, da die Vertauschung von ר, ى und و nicht recht begründet erscheint. Der Zusammenhang mit ארח 'wandern', אֹרַח 'Pfad' liegt hier auf der Hand und ist oft hervorgehoben worden. Wir haben es mit einer *qătîl*-Form (vgl. Gesenius-Kautzsch' Grammatik 84a, 1, noch deutlicher im Arabischen: فَعِيل [z. B. *ʿăgîb*, *ḥăzîn*]) zu tun, der die weibliche Endung *ā* angehängt ist. Wie nun in der ersten Silbe des hebräischen Wortes das *ă* unter dem Einfluß des ר zu einem *ĕ* verflüchtigt wurde, so ist umgekehrt im Arabischen das *ă* festgehalten und ihm zuliebe das ر zu ى erweicht worden. Übrigens ist es auch im

Arabischen nichts Ungewöhnliches, daß das erste *ă* zu *ĕ* wird, z. B. *gĕdîd*, *kĕtîr*, *kĕbîr*, *mĕliḥ*, also gerade bei vielgebrauchten Wörtern. Weiter ist im Hebräischen die Femininendung, die im Arabischen noch deutlich zu erkennen ist (in dem als Femininendung hier ganz unarabischen *ă*, das auch sonst selten vorkommt) und dadurch als auch im Hebräischen intendiert bewiesen wird, zu *ō* umgelautet oder getrübt worden. Daß das ִ im Auslaut des Wortes nicht wurzelhaft, sondern reiner Vokalbuchstabe ist, folgt schon daraus, daß es mit ה wechseln kann (1. Kön. 16, 34). So wird יְרִיחָא, wie Jericho ursprünglich gelesen ward, nichts weiter sein als das Femininum zu יָרֵחַ 'Mond' — etwa: 'die Mondige' (sozusagen) zu fassen, ohne daß man darum auch die Namen der beiden Söhne 1. Kön. 16, 34 mit Winckler, Keilinschriften und A. T., S. 248, in Beziehung zum Mond zu stellen braucht, was mindestens etwas Unsicheres bleibt — vor allem läge es doch wohl Winckler ob, die Beziehung des Vaters zum Mondgott aufzuspüren. Jeremias dagegen, der sonst auf diesem Gebiet mit Winckler zu gehen pflegt, hat in seinem bedeutsamen Buche „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" in der ersten Auflage zu unserer Frage nichts zu sagen, während er in der zweiten S. 468 nur nebenbei bemerkt: „Der Name Jericho wurde volksetymologisch wohl als Mondstadt verstanden", ohne daß er irgendwie eine Begründung versuchte oder überhaupt der Frage nachginge: einen Zusammenhang, mindestens einen so verstandenen, zwischen Jericho und dem Mondgott läßt er also auch gelten. — Hierher gehören nun vorerst Namen wie *'En-šemeš* Jos. 15, 7. 18, 17 (die heutige 'Apostelquelle' unterhalb Bethaniens), ferner *'Ir-šemeš* Jos. 19, 41 oder *Beth-šemeš* Jos. 15, 10. 21, 16; 1. Sam. 6, 9ff. usw. (bei dem heutigen *'Ain-šems*, nicht zu verwechseln mit jenem *'En-šemeš*) an der Grenze von Juda und dem Philisterland gelegen, sodann ein *Beth-šemeš* in Naphtali Jos. 19, 38. Ri. 1, 33 und ein weiteres im Norden Jos. 19, 22. Weiter darf man hierher ziehen die

Zusammensetzungen mit אוֹר, was nach Jes. 18, 4. Hab. 3, 4. Hi. 31, 26. 37, 21 „die Sonne“ bedeutet: nämlich Namen wie אוּרִיָּה, der für drei Personen vorkommt, 2. Sam. 11, 3. Jes. 8, 2. Neh. 3, 4, oder אוּרִיָּהוּ Jer. 26, 20. Erinnert sei auch an den Namen des bekannten Richters Simson, dazu שִׁמְשַׁי 1. Chron. 8, 26. Aber nicht minder war der Mondgott in Kanaan zu Hause. So begegnen wir לִבְנָה als kanaanäischer Königsstadt Jos. 10, 29, als Wüstenplatz Num. 33, 20; ferner dem Personennamen לִבְנִי Ex. 6, 17, לִבְנָה Esr. 2, 45; Neh. 7, 48 und dem bekannten לָבָן — nicht zu vergessen לְבָנוֹן, alles Ableitungen von לְבָנָה = der Mond, vgl. Jes. 24, 23. 30, 26, Hoh. 6, 10. Denn daß der Libanon seinen Namen von dem weißen Schnee, der ihn bedeckt, oder den Kalkwänden, die an ihm ins Auge fallen, haben sollte, ist ausgeschlossen: einen Natursinn in der Richtung dürfen wir den Alten nicht zutrauen — er führt seinen Namen einfach nach der Mondgottheit, wie ja überhaupt die weiße Farbe nach dem Monde, nicht (wie es manchmal scheint) der Mond nach der weißen Farbe benannt wird. Nach allem darf man übrigens annehmen, daß der Mond im Norden Kanaāns, genauer bei den Aramäern, לבנה hieß, im Süden dagegen, also bei den eigentlichen Kanaanäern, ירח genannt wurde. Nimmt man hinzu, daß östlich von Jericho jenseits des Jordans der Berg Nebo (= Merkur) lag, so haben wir Elemente genug, die deutlich machen oder vielmehr bestätigen, wie Kultur und Kultus aus Babylon lange vor Israels Auftreten in Kanaan heimisch geworden waren. Ja, Jericho stellt sich dann in Parallele zum Sinai, die Mondstadt zum Mondberge; nur daß der Name Jericho beweist, wie der Mondgott so heimisch in Kanaan geworden war, daß man ihn sogar mit dem einheimischen Namen (nicht mit dem Fremdnamen, wie Nebo, Sinai) bezeichnete. — Das alles läßt darauf schließen, wie alt die Stadt Jericho gewesen sein muß, als Israel sie gewann, wenn auch genauere Angaben nicht zu machen sind. Die

Amarnabriefe erwähnen sie nicht, doch das mag Zufall sein. Ob Hommel mit seiner Vermutung, in jenem Bericht aus der Zeit der zwölften Dynastie (also um 2100 v. Chr.) sei Ja'a mit Jericho zu identifizieren (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, S. 49), recht hat, muß dahingestellt bleiben, obwohl einiges für sie geltend gemacht werden könnte (Zusammenhang zwischen Ja'a und Ea-Sin?). Hoffentlich bringt die Folgezeit auch einmal für die vorisraelitische Epoche Jerichos erwünschten Aufschluß.

Der Kalender von Cypern

Von **A. v. Domaszewski** in Heidelberg

Unter den römischen Provinzialkalendern ist der cyprische ausgezeichnet durch die Benennung der Monate. Seine Gestalt war folgende[1]:

Name	Dauer	Anfang
Aphrodisios	31 Tage	23. Sept.
Apogonikos	30 „	24. Okt.
Aineios	31 „	23. Nov.
Iulos	31 „	24. Dez.
Kaisarios	28 „	24. Jan.
Sebastos	30 „	21. Febr.
Autokratorikos . . .	31 „	23. März
Demarchexusios . . .	31 „	23. April
Plethypatos	30 „	24. Mai
Archiereus	31 „	23. Juni
Hestios	30 „	23. Juli
Romaios	31 „	23. August

Es kann nicht befremden, daß in Paphos, der Hauptstadt der Provinz und dem Sitze Aphroditens auch bei Vergil, die Abstammung des iulischen Hauses von Aphroditen den Ausgangspunkt für die Bezeichnung der Monate gebildet hat. Ebenso ist die Benennung des 11. Monates nach Vesta ein Ausdruck der göttlichen Herkunft der Caesares.[2] Dagegen die kaiserlichen Amtstitel: imperator, tribunicia potestate, consul

---

[1] Kubitschek, *Österr. Jahresh.* 8, 111 ff.

[2] Vgl. meine Bemerkungen bei Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus,* 251, Anm. 907 und *Archiv für Religionsw.* 10, 345.

perpetuus[1], pontifex maximus, müßten als Monatsnamen seltsam erscheinen, wenn nicht eigentümliche historische Bedingungen die Cyprier zur Wahl dieser Namen bestimmt hätten.

Der Titel pontifex maximus zeigt, daß dieser Kalender nach dem Jahre 12 v. Chr. eingeführt wurde; auf einen noch späteren Zeitpunkt führt die genaue Entsprechung mit dem asiatischen Kalender, auf die Kubitschek hinweist.

Zu einem tieferen Verständnis gelangt man, sobald man erkennt, daß ein von Usener und Boll entdeckter Kalender[2] nichts anderes ist als eine ältere Form des cyprischen Provinzialkalenders. Seine Gestalt ist folgende:

Aphrodisios . . .	Mai	Agrippaios	November
Anchisaios	Juni	Libaios	Dezember
Romaios	Juli	Oktabios	Januar
Aineadaios	August	Iulaios	Februar
Kapetolios	September	Neronaios	März
Sebastos	Oktober	Drusaios	April

Der Kalender trägt in der Ableitung der Iulier von Aphrodite den Ursprung aus Paphos an der Stirne.[3] Die Zeit der Einführung dieses Kalenders wird bestimmt durch den Monatsnamen Agrippaios. Demnach kann er nur zwischen 21—12 v. Chr., dem Jahre, in welchem Agrippa die Iulia freite, und dem Todesjahr des Agrippa, in Gebrauch gekommen sein. Daß der Kalender mit dem Aphrodisios begann, lehrt eben die Analogie des späteren Kalenders von Paphos. Ebenso ist es sicher, daß nur die in Bolls Tractat überlieferte Gleichung des Kapetolios mit dem September richtig sein kann. Denn in

[1] Dieser Monatsname ist eine Bestätigung meiner Ansicht, daß Augustus im Jahre 23 v. Chr. sich vorbehielt, das Consulat jederzeit nach eigener Entschließung zu bekleiden. *Rhein. Mus.* 59, 304. Vgl. auch *Die Rangordnung des r. Heeres,* 176, Anm. 2.

[2] Boll *Catal. cod. astrol. gr.* II 139 ff.

[3] Usener bei *Boll* S. 142 hält ihn, ich weiß nicht, aus welchen Gründen, für den syrischen Provinzialkalender; vgl. *Archiv f. Religionsw.* 11, 232.

den September fällt der höchste Festtag des Iuppiter, die ludi Romani.[1]

Was bestimmte die Cyprier die Monatsnamen ihres Kalenders in dieser Weise zu ändern? Die Antwort liegt in der Katastrophe, die das iulische Haus betraf.[2] Tiberius war im Jahre 6 v. Chr. in die freigewählte Verbannung gegangen, Iulia hatte im Jahre 2 v. Chr. das göttliche Blut der Iulier mit ewigem Schimpfe befleckt, Agrippa, Octavia, Drusus waren rasch dahingestorben. In völliger Vereinsamung stand Augustus allein an der Spitze des Staates. Damals wurde der Kalender geändert und zwar in einem Sinne, der Augustus als den einzigen Schirmherrn des Reiches erscheinen ließ. Iuppiter verschwand aus dem Kalender und der populus Romanus, der seinen Platz unmittelbar nach Anchises gehabt hatte, wich zurück an die letzte Stelle. Nur in dem Vestamonat fanden zwischen Augustus und dem populus Romanus die Caesares, Gaius und Lucius, noch einen Platz der Verehrung. Für die erloschenen Namen des Kaiserhauses treten die Amtstitel ein, in welchen sich die segnende Machtfülle des Kaisers offenbarte. Nichts kann deutlicher zeigen, wie, wenigstens im Osten, die absolute Kaisergewalt das Ideal der Untertanen geworden war.[3]

Wenn die ältere Form des cyprischen Kalenders, der nur zwischen 20—2 v. Chr. im Gebrauche war, in dem Traktat sich findet, so ist dies ein Beweis, daß dieser Traktat nur der letzte Niederschlag eines Buches über das chaldäische Jahr ist, das um diese Zeit in Cypern verfaßt wurde. Die literarische Bedeutung dieser Schrift erklärt wieder, wie es kam, daß die in diesem Werke verwendeten Monatsnamen noch in die Glossae Aufnahme fanden.

[1] Vgl. *Philologus* 67, 3. [2] Vgl. *Österr. Jahrh.* 6, 66.

[3] Daraus erklären sich auch andere politische Erscheinungen dieser Zeit, über die Dessau, *Zeitschr. f. Num.* 25, 339 ff. nicht gerecht urteilt. Vgl. auch *Rangordnung des r. Heeres,* S. 149.

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 etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Rückblick auf die volksmedizinische Literatur der letzten Jahre

Von **M. Höfler** in Bad Tölz

Seitdem ich im II. Bande dieses Archivs S. 86 über „Krankheitsdämonen“ geschrieben hatte, sind unterdessen neun Jahre verflossen und das darin angeführte „Deutsche Krankheitsnamenbuch“ (1899 München Piloty und Löhle), auf welches ich bezüglich der Literatur- und Quellenangaben darin verweisen mußte, ist erschienen; in demselben sind mit einer gewissen Vorliebe die mit Segensprüchen behandelten Krankheiten berücksichtigt worden. Diese meist dämonistischen Krankheiten mit den modern-wissenschaftlichen Krankheitsnamen zu erläutern, war eine Aufgabe des Volksmediziners; damit erst kann die volksmedizinische Organo-, Botano-, Litho-, Pemmato-Therapie durchforscht werden; man mußte erst wissen, welche Krankheiten sind gemeint, die das Volk als Wichtelzopf, Marenschuß, Älterlein, blaue Rose, weißer Wurm, Huf-

ding usw. usw. bezeichnet. Als Folge des Deutschen Krankheitsnamenbuches erschien 1900 das Werk von Joh. Jühling „Die Tiere in der Deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit. Mit einem Anhange von Segen usw.“ (Mittweida). Auf Ersuchen des Verfassers gab ich diesem Buche ein Geleitwort mit, in welchem ich auf das Kultopfer als auf eine Hauptquelle der volksmedizinischen Organotherapie hinwies. 1906 folgte in den Abhandlungen zur Geschichte der Medizin als Heft XVII von Prof. Dr. H. Magnus „Die Organ- und Blut-Therapie. Ein Kapitel aus der Geschichte der Arzneimittellehre“ (Breslau), ein Buch, das neben vielen geistreichen Gedanken den großen Irrtum hatte, die Ersetzbarkeit eines Körperorganes durch denselben Teil eines anderen Lebewesens als „uraltes pharmakodynamisches Grundgesetz“ zu dogmatisieren und das (von Magnus so genannte) „folkloristische Beiwerk“ als eine spätere, therapeutische, auf Grund jenes angeblich uralten Gesetzes hinzugekommene Verwendung zu erklären. Es ist ja zuzugeben, daß der Grundsatz similia similibus in den Rezepten der volksmedizinischen Organotherapie zu finden ist, aber nicht als primärer Ausgangspunkt. Eine einfache Überlegung hätte Professor Magnus von der Verallgemeinerung dieses Grundsatzes abhalten müssen; denn die primitiven Völker wissen von Herz-, Nieren-, Milz-, Leber-Krankheiten — solange sie von der Schulmedizin unbeeinflußt sind — soviel wie nichts; also können und konnten sie sie auch nicht mit den entsprechenden Organen behandeln. Überhaupt hatte Professor Magnus auf die dämonistische Nosologie in der Volksmedizin viel zu wenig Gewicht gelegt. Ich habe diese Gegengründe gegen Professor Magnus auch bereits vorgebracht im Janus (Archives internationales pour l'histoire de la Médecine 1906, XI, S. 165), nachdem ich bereits auf den „Alptraum als Urquell der Krankheitsdämonen“ (l. eod. V, 1900) hingewiesen hatte. Da aber Professor Magnus („Die Volksmedizin, ihre geschichtliche Entwickelung und ihre Beziehungen zur Kultur“ in Ab-

handlungen zur Geschichte der Medizin 1905, XV, S. 79) gemeint hatte, daß ich mit meinen Anschauungen „auf Abwege geraten sei“, und daß (S. 92) „mit der Zurückführung der Heilformen und Mittel auf Kultreste für unser Verständnis so gut wie nichts geschehen ist“, unternahm ich es dann in dem Werke: „Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer“ (1908) auf Grund von 1254 gesammelten Rezepten der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, den Beweis zu führen, daß die moderne Organotherapie mit der volksmedizinischen Organotherapie nur die Korrelation der Organe gemein hat, daß von einem primären Grundsatze: kranke Leber mit gesunden Tierlebern, kranke Lungen mit gesunden Tierlungen usw. zu behandeln, nicht die Rede sein könne. Die dämonistische Auffassung der Krankheiten, welche — ausgenommen die ganz handgreiflichen äußeren, sogenannten natürlichen Ursachen — vorwiegend bei primitiven Völkern maßgebend ist, verlangte eben stets auch eine antidämonische Behandlung; mit den Seelensitzorganen wollte man die Krankheitsdämonen und deren Wirkungen vertreiben. Die Versöhnung der Seelengeister, die u. a. im Alptraume erschienen, durch blutige Seelensitzorgane, durch Brotopfer, vegetabilische Opfer, die Communio mit diesen Geistern beim Dämonen-, Heroen-, Gottheitsopfer war der Grund, warum gewisse Tierorgane zauberhaft heilsam wirken sollten; anderseits war die Theophagie, das heißt, der Genuß des als göttlich verehrten, meist chthonischen Tierwesens selbst oder seiner Seelensitze ein Grund zur Verwendung auch solcher Tiere, die niemals geopfert worden sein konnten.

Daß dieser Gedankengang richtig war, ergibt sich auch aus der Botanotherapie und aus der Pemmatotherapie, die ebenfalls die Communio und die Theophagie bekunden, d. h. auf animistischer Grundlage beruhen. Der Geister- oder Seelenglaube schuf die versöhnenden und dadurch zauberhafte Heilwirkungen entfaltenden Seelenkultspeisen; anderseits wurden

gewisse Pflanzen als Verkörperungen von Alp- und Margestalten angesehen, wie ein persönliches Wesen mit Opfergaben versöhnt und ausgegraben; durch die Pflanzennamen schuf die griechisch-ägyptische Hermeneutik auch billige pflanzliche Substitute für die teueren blutigen Tieropfer z. B. für Götterblut oder Blut von Gottheitstieren, durch deren Theophagie die Heilwirkung erstrebt wurde. Als Beispiel einer Theophagie eines Pflanzengottwesens führe ich an die Gichtrose (Paeonia „allgöttliches Horn"), welche im 15. Jahrhundert ausgegraben wurde; man warf etwas Brot, Kohle von den vier Ecken des Opferaltars, Gerste, Salz, Honig, Kohlen aus dem Räucherbecken auf die Wurzel des ausgegrabenen Pflanzengeistes, der mit diesen ganz deutlichen Kultopfergaben versöhnt werden sollte; damit wurde die Gichtrose heilkräftigend und ihr Genuß zu einer Art Theophagie des in ihr verkörperten Geistes (vergl. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 3, 1907, S. 280, 364—365.) Es kann uns nicht wundern, wenn die Vergöttlichung der Heilmittel auch auf nicht genießbare Stoffe sich ausdehnte. Die Ägypter hatten einen Gipsgott, einen Asphaltgott. Eine weitere Parallele zur Communio an dem botanischen oder vegetabilischen Gottheitsopfer ist in einer Äskulapinschrift aus Rom (138—161 n. Chr.) bezeugt, wonach einem bluthustenden Lungenleidenden vom Heilgotte geraten wurde, daß er zum Altare des Heilgottes gehe, dort die Piniennüsse vom Altare wegnehme und mit Honig verzehre (Hundertmark, Artis medicae per aegrotorum apud veteres in vias publicas et templa expositionem incrementa 1739, S. 48). Einen deutlicheren Beweis für die Abstammung dieses vegetabilischen Heilmittels aus der Communio mit dem eßbaren Gottheitsopfer kann man nicht verlangen.

Die Seelengeister, Krankheitsdämonen und Heilgötter konnten durch animalische und durch vegetabilische Opfergaben günstig gestimmt und versöhnt werden; wo das blutige Tieropfer zu schwer fiel, oder durch religiöse Überzeugung

verschmäht wurde, konnten die entsprechenden Organe oder Tiere durch hermeneutische Pflanzen (s. Organotherapie s. v. Hermeneutik) oder durch Gebildbrote ersetzt werden (*πέμματα εἰς ζῴων μορφὰς τετυπώμενα*). Die überwiegende Mehrzahl unserer Gebildbrote hatte ihre Vorbilder schon in der Antike, aus der auch unsere Volksmedizin sehr viel schöpfte. Das Kapitel der „Heilbrote" habe ich in der Baasschen Festschrift 1908, S. 163[1] behandelt; es ist die Frucht zahlreicher Abhandlungen über Gebildbrote und Kultgebäcke: Sankt Michaelsbrot in Z. d. V. f. V. K. 1901, S. 193; Hedwig-Sohlen in der Z. d. V. f. V. K. 1901, S. 456; Allerseelengebäcke in Z. f. Öst.-V. K. 1907, Supplementband; Heilbrote im Janus, 1902, S. 189, 232, 301; Adventgebäcke in: Volkskunst und Volkskunde 1903, S. 7, 24; St. Martinsgebäcke im Schweizer Arch. f. V. K. 1902, S. 22; St. Nikolausgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 80; Gebäcke in der Zeit der sog. Rauchnächte in Z. f. Öst. V. K. 1903, S. 15; Weihnachtsgebäcke in Z. f. Öst. V. K. 1905, XI. Suppl.; Neujahrsgebäcke in Z. f. Öst. V. K. 1903, S. 186; Gebäcke des Dreikönigstages in Z. d. V. f. V. K. 1904; Gebildbrote der Faschings-, Fastnacht- und Fastenzeit in Z. f. Öst. V. K. 1908 Suppl.; Lichtmeßgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1905, S. 312; Faiminger St. Blasienbrot in Z. d. V. f. V. K. XIV, S. 431; Ostergebäcke in Z. f. Öst. V. K. XII 1906 Suppl.; Gebildbrote bei Sterbefällen im Arch. f. Anthrop. VI 1907, S. 91; Das Herz als Gebildbrot im Arch. f. Anthrop. V 1906, S. 263; Brezelgebäcke im Arch. f. Anthrop. III 1904, S. 94. Haaropfer in Teigform (Zopfgebäcke) im Arch. f. Anthrop. IV 1906, S. 130; Schneckengebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 391; Knaufgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 430; Krapfen in Z. d. V. f. V. K. 1907, S. 65; Wecken in Vollmöllers Festschrift 1908 (Philolog. und volkskundliche Arbeiten; Erlangen).

---

[1] *Zwanzig Abhandlungen zur Geschichte der Medizin.* Festschrift, Hermann Baas in Worms zum 70. Geburtstage gewidmet von der Deutschen Gesellschaft f. Gesch. d. Medizin und d. Naturwissenschaften (Leop. Voss), 1908.

Die spezielle Beschäftigung mit diesem volkskundlichen Stoffe erlaubt mir den Schluß zu ziehen, daß vor allem die Totengeister oder Seelen sowohl nach dem Tode der Menschen als in gewissen durch den Ackerbau oder sonstigen Nahrungserwerb eingeführten Kultzeiten ihre versöhnenden Speiseopfer erhielten, wozu sie eigens „berufen“ wurden. Die Erfüllung dieser Kultpflicht entsühnte von dem Grolle der krankmachenden Seelengeister, „in sacris enim peccata quaelibet tollit cibus sacratus portiunculae“, ein Gedanke, der auch in der nordgermanischen Edda sein Analogon hatte (vgl. meine Organotherapie S. 176 unter Schweinsleber). Den Geistern legte man die Opferbrote mit fester Bindung der ganzen Sippe an eine voraufgehende fastende Enthaltung auf bestimmte Glücks- oder Opfertische; erst nachdem die Glück oder Schadenqual bringenden holden oder unholden Seelengeister mit dieser entsühnenden Gabe günstig gestimmt und versöhnt worden waren, nahmen die überlebenden Sippengenossen Anteil an dem Mitgenusse (Communio) der zauberkräftigen Segen, Gesundheit und Fruchtbarkeit in Aussicht stellenden Seelenspeise. In dieser Communio mit den Seelen-, Hausgeistern, Ahnen, Heroen, chthonischen Mächten und Gottheiten liegt die Erklärung für die Wirksamkeit der animalischen und vegetabilischen Heilmittel aus dem Gebiete des Kultritus, deren Zugehör zu diesem allerdings in vielen Verordnungsfällen sehr fadenscheinig werden mußte; allerdings mußte die vom Animismus unabhängige Erfahrung der Kräftigung durch Blut, Fleisch, Vegetabilien überhaupt vorausgegangen sein, ehe der Kult sich dieser Speisen zu Opferzwecken bedienen konnte; was schon dem Menschen Kraft und Behagen gab, mußte als Seelen- oder Gottheitsspeise übernatürliche Kräfte geben. Ich habe in meiner „Volksmedizinischen Botanik der Germanen“ (Band V der Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde von E. K. Blümml 1908) diese vom Animismus unabhängigen Nahrungspflanzen besonders besprochen; die ältesten

Heilpflanzen sind die an Amylum, Zucker oder Fett reichen Nährpflanzen, deren Nährwert sie auch zu Gottheit- oder Seelenspeisen machen konnte, weil die blutarmen Seelengeister dadurch neues Leben, neue Kräfte erhielten, wie durch den Genuß des warmen rohen Blutes und der tierischen Organe „πέμματα = panes quibus animi mortuorum eliciuntur, mortuorum cibus, quo comeso vires vitamque recipiunt“ (Heliodorus). An die Stelle der Seelengeister traten die Lokalheroen, dann die christlichen Lokalheiligen, die sich aber bei Seuchen bis auf unsere Tage noch ein „lebendes“ Opfer schenken ließen oder die durch kommunial verzehrte Heiligenbrote die Krankheiten einzelner heilten.

Auch in der Pemmatotherapie haben wir die Theophagie als übernatürliche Zauberkraft verleihendes Essen der kirchlichgeweihten Hostie (Gottes Leichnam). Nach Rochholz (Wanderlegenden S. 8ff.) heißen solche, die die Oblaten mit dem Bilde eines Mannes essen, Mann-Esser; diese erinnern wieder an die zauberkräftigen Leutefresser des oberbayerischen Volksglaubens. Das Mitnehmen der kirchlich geweihten, der Gottheit vorher geopferten Speisen, die ἐκφορά (vergleiche: Heilbrote S. 169) kehrt auch noch gegenwärtig alle Jahre auf Ostern wieder (s. Ostergebäcke S. 20, 28, 30, 66); die Überreste dieses in der Häuslichkeit verzehrten Paska-Mahles dienen zu Zwecken vegetativer Fruchtbarkeit, ebenso wie die Überreste des Weihnachts- oder Neujahrsmahles. Als Mittel gegen Giftzauber nahmen die koptischen Mönche ein Stück des Abendmahlbrotes mit (Archiv f. Rel. W. VIII Beiheft S. 41). Was die übrigen Gebildbrote betrifft, von denen ich eine über 3000 Nummern zählende Sammlung aus Deutschland, Nordgermanien, Rußland, Österreich, Balkan, Schweiz, Italien besitze, so ist kurz zu berichten, daß die Tiergebilde aus Teig meist Symbole der Tieropfer nach antikem Vorbilde darstellen, seltener (Vögel z. T.) Zeitsymbole; die übrigen Gebildbrote sind meist Substitute der Totenopfer (Schmuck, Haar usw.), Symbole des Wunsches (Segenzeichen, sexuelle Fruchtbarkeitssymbole). Vieles ist aus

der Antike durch das griechische Christentum übermittelt, namentlich hat allem Anscheine nach der Kult des Dionysos-Bacchus viele Gebildbrote nach Deutschland gebracht, wo die kirchlichen Fastengebote die Tendenz zur Substitution der animalischen Festspeisen in solche aus vegetabilischem Teige ohnehin wesentlich unterstützten. Bäckerlaune verhalf zu vielen Ausartungen der typischen Gebildbrote, doch blieben die Haupttypen der Festgebäcke starr an die Zeit gebunden. Sonnen- und Mondkult macht sich dabei nur selten bemerkbar; die Zeiten sind vorbei, in denen man in jedem runden Gebildbrote ein Sonnensymbol (Julrad) erblicken zu müssen glaubte.

Auch im germanischen Norden hat Eduard Hammarstedt, Amanuensis am Nordischen Museum in Stockholm, sich mit der Sammlung von Gebildbroten beschäftigt und seine Meinungen darüber mitgeteilt mit Beigabe von sehr guten Abbildungen: Meddelander från Nordiska museet 1899—1900 S. 22ff. 1903 S. 235; über das schwedische Julbrot in „Samfundet för Nordiska museetsfrämjande“ 1893/94 S. 16—38; ferner in „Fataburen 1906 Heft 1. Kulturhistorisk Tidskrift, utgifven af Bernh. Salin, Museets-Styreman“. Über Saatkuchen, Saatbier und Goldhenne („Såkaka och Gullhöna“ „Såkaka och Såöl“).

Daß der germanische Norden im Laufe des Mittelalters in bezug auf Gebildbrotformen sich ganz an den Süden anlehnte und aus diesem viel entlehnte, ist ersichtlich. Ausgenommen die Zopfgebäcke, welche überhaupt erst spät auch in Deutschland erschienen sind und im Norden anscheinend ganz fehlen, wenigstens in den breiten Volksschichten. Über die Grundsätze, welche bei der Deutung der volksüblichen Gebildbrote maßgebend sein müssen, habe ich mich im Archiv f. Anthropol. 1905, III S. 310 ausgesprochen. Wer nur auf Grund naheliegender, aber nicht urkundlich belegter Etymologien ohne Berücksichtigung des folkloristischen Hintergrundes, ohne genügendes Sammelmaterial zur Vergleichung und zum Entwickelungsstudium, ohne Rücksicht auf den lokalen Volks-

brauch, Geschichte, Kulturzustand drauflos kombiniert, gerät auf Abwege; solche Dilettantenarbeiten werden dann in Provinzblättern mit gehörigem Selbstlobe als besondere Geistesprodukte veröffentlicht; je nach dem Bildungsgrade des Deuters der Gebildbrote fallen solche Versuche ganz verschieden aus; im sächsischen Stollen sah man Wickelkinder, Christuskind und auch den unvermeidlichen Juleber; in dem runden Laib, geschmückt mit allerlei Eiern und Geflügel das Julrad und die Auferstehung des Lebens aus der Erde, in die man die Sonnenwärme der runden Sonnenscheibe symbolisch hineinvergraben soll z. B. durch das runde Pflugbrot; in der englischen Pastete sah man die biblische Krippe, im Gockelreiter (Hahnreiter) eine bloße Scherzfigur des Hahnrei, in dem Krapfen den menschlichen mit sündhafter Farce gefüllten Leibesrumpf, in der Brezel natürlich wieder das Sonnenrad (Julrad) oder gar Doppel-Widderhörner, im Glückszeichen des Hakenkreuzes die Euterzitzen der nordischen Weltziege, in den deutschen Hohlhippen die griechischen *κολλύβια* usw. usw.

Die meisten Deuter der Gebildbrote übersehen eben den Hauptpunkt derselben, nämlich daß es sich um ein eßbares, genießbares Symbol handelt, das auch als Substitut einer animalischen Nahrung aufzufassen ist; jedes genießbare Symbol sollte doch dem Genießenden durch seine Form etwas sagen; und wem anders konnte man wohl solche (symbolische) Speisen übergeben als den zu gewissen Zeiten verehrten Seelengeistern, die die Wünsche der überlebenden Sippe zu erfüllen die zauberhaften übernatürlichen Kräfte hatten, die selbst aber nach neuem Leben, frischem Blute lechzten? Von diesem primären Gedankengange aus erklären sich dann die weiteren durch Kultur, Ort, Zeit und auch bildnerische Festlaune variierenden Gebildbrote, die sicher erst nach dem Verkehre mit den Griechen und Römern, die ja erst eine bessere Backtechnik brachten, formenreicher sich gestaltet haben können. Durch die Kultzeit, in der man den Seelengeistern und chthonischen Mächten

die vegetabilischen und animalischen Speisen opferte, erhielten diese Opfergaben die Zauberkraft dieser Mächte durch die Communio an dem Seelenopfer, Speisen, die sonst schon das ganze Jahr hindurch kräftigend und ernährend für das Alltagsleben waren, die aber erst durch den Kult (Zeit, Ort, Ritus usw.) zu segensreichen, übernatürlich kräftigen Heilbroten, Pflug- und Saatbroten werden konnten; die Unterirdischen erhielten ihre Opfergaben in die Erde hineingelegt als runde Brotlaibe usw.; in diesen runden Laiben aber das Symbol der Sonnenwärme zu suchen, die sub effigie solis (d. h. als sonnenrundes Brot) den chthonischen Mächten in den Boden hineingelegt werden sollte, zu dieser Anschauung könnte ich mich nie bekehren. Wie die ausgegrabene Paeonie als Pflanzengeist ihre auf die Wurzel gelegten Brotopfer erhielt, um besondere Heilkräfte zu spenden, so legte man auch in die Ackerfurchen das als Ekphora aufgehobene Jul- oder Neujahrsbrot, das durch diese Kultzeit und durch die voraufgegangene Communio mit den Seelengeistern einen besondere Fruchtbarkeit erweckenden Segen schaffen mußte. Man darf eben nie vergessen, daß die magischen Brotgaben in erster Linie Speiseopfer sind, und weiterhin und später auch die Rolle von Zeit- und Natursymbolen annehmen können, wie die Gebilde aus anderem Materiale auch. Die Vorstellungen über Sonnen- und Mondkult machen sich in den Gebildbroten der Germanen kaum bemerkbar und gegenüber den Sonnen- und Mondsymbolen aus Teig auf germanischem Boden möchte ich mich nur sehr zurückhaltend äußern, wenngleich dieselben auch zu gewissen Festzeiten als fremde, importierte Gebilde nachweisbar sind.

Der germanische Norden hat auch in bezug auf die Volksmedizin zwei Forscher ins Feld gestellt, nämlich Dr. F. Groen in Kristiania und Dr. Kristen Isäger in Ry Station; ersterer veröffentlichte im Janus (Archives internat. pour l'histoire de la Médecine 1903) eine sehr lehrreiche Abhandlung über Altnordische Heilkunde; letzterer ebenfalls im Janus (X 1905,

S. 581, 627; XI 1906 S. 10 u. 63) „Aus der dänischen Volksmedizin", wobei namentlich zur Besprechung gelangten: die sogenannten Himmelbriefe, Feuerbehandlung, böser Blick, Freischnitter, rote Farbe, Erde, Wiedergeburt durch die Erde usw.

Für den Religionsgeschichtsforscher hat einen erhöhten Wert die Abhandlung des tüchtigen und gediegenen Volksmediziners Dr. F. Groen „Bidrag til den norrøne lœgekunsts historie. De œldste sygdoms forestillinger og hedendommens folkemedicin" (Tidsskrift for den norske lœgeforening 1907 N. 3—8): Trolltum und Gärningersucht (gerningasòtt, Eingeweidekrankheit durch zauberhaft tätigen Trolleinfluß), Abwinde (abbindi = stranguria), Runen, Feuerbehandlung, Galsterung, Exorzismus durch Gesang, Zauber (seiðr), Giftsteine (lyftsteinn) Marenglaube, Alpglaube, Wechselbutt, Hilfberge usw.; ferner desselben Autors Abhandlung: Trœk af norsk Folkemedicin in Tidskrift for norsk Bonde-Kultur, udgivet af Kristofer Visted. Bergen 1906 1 S. 11; 2 S. 97: Elfenhauch (elveblœst, alvgust, trollblaaster), Hexenschuß (hexeskud), Marenritt (mareridtet), Marenquaste (marekvist), Marenlocke (marelok), Steinamulette, (Bu-sten, gegen Bu-sott, Viehsucht), gand-sten oder fins-kaat (fínneskud) (Abbildung l. c. S. 108), løsnings-sten, orme-sten, dverg-sten usw.

In der Tidsskrift for kemi, farmaci og terapi (Pharmacia) 1907 Nr. 9—11 gibt F. Groen auch „Nogle Bemerkninger om den saakaldte Folke-Medicins Materia medica", worin u. a. auch das Fleisch von einem ungeborenen Kalbe als Mittel gegen die Enuresis nocturna empfohlen erscheint; vgl. dazu die Fordicidienkälber in meiner Organotherapie S. 4, 34ff., 167; Pradel l. c. 379.

Groen ist überhaupt einer von denjenigen Volksmedizinern, denen der Ernst der Sache diese heilig macht, was er auch in seiner Abhandlung „Om folkemedicin" (Tidsskrift for den norske lœgeforening 1908 Nr. 12) mit einem Feuereifer bekundet.

In der flämischen Volksmedizin liefert De Cock (Volkskunde, Tijdschrift voor Nederlandsche Folklore) und in der

schweizerischen Professor Hoffmann-Krayer in Basel (Schweizer Archiv für Volkskunde, Basel) mit vorzüglicher Bibliographie auch für Volksmedizin wertvolle Beiträge. Besonders hohen Wert hat die „Volkskundliche Zeitschriftenschau", herausgegeben im Auftrage der Hessischen Vereinigung für Volkskunde von Professor Ludwig Dietrich. Auch die „Zeitschrift für Österreichische Volkskunde" (Dr. Haberland, Wien) bietet manchmal volksmedizinische Artikel, darunter O. v. Hovorka: „Die Poganica und ihre Varianten" (1900, Band V). Auf dem Balkan sind die Arbeiten von Dr. F. S. Krauß, dem verdienstvollen Verfasser des Buches: „Sitte und Brauch der Südslawen" (Wien 1885), „Volksmedizin serbischer Zigeuner" in der Wiener Klinischen Rundschau 1902 Nr. 42 bemerkenswert. Auch hier treffen wir den *ἀγέννητος* = ufφdt (Organotherapie 167) als zauberhaftes Abortusmittel; ferner das Heilbrot usw. Dr. O. v. Hovorka, der früher Arzt in Dalmatien und Bosnien war, lieferte zwei Abhandlungen: „Über Beziehungen zwischen den Lehren des Plinius und der dalmatinischen Volksmedizin" (1900) und „Die Volksmedizin auf der Halbinsel Sabbioncello in Dalmatien" (1901), letztere mit einem Verzeichnisse der auf dieser Halbinsel am meisten verwendeten Volksmittel; die Pflanzenmittel darunter stammen meist aus der Sphäre der Genußkräuter und Speisebäume.

Die Balkan- und Mittelmeervölker haben aus der antiken Volksmedizin uns durch die römisch-griechische Literatur viel vermittelt. Nach dem Erscheinen von Ernst Lucius: „Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche" (Tübingen 1904), in welchem Werke das VI. Kapitel die großen Krankenheiler, das VII. Kapitel die kultische Verehrung der Märtyrer, und im IV. Buche: Maria als Erbin antiker Gottheiten für den Volksmediziner von besonderem Interesse sind, ist es namentlich die Arbeit von L. Fahz „De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae" (Gießen 1904) in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten von

A. Dieterich u. R. Wünsch, II. Band 3. Heft S. 107, welche ein gleich hohes Interesse verdient, weil sie uns in das Gebiet der volksmedizinischen Magie der Römer hineinversetzt, und weil wir so auch diese Quellen der mittelalterlichen Magie kennen lernen, die für die christliche Periode maßgebend war; denn der christliche Bischof war neben dem ersten Liturgen und Richter auch der erste Exorcist der Gemeinde. Für meine Organotherapie war dieses Werk eine reiche Fundgrube, wie anderseits meine Arbeit manchen ergänzenden Beitrag zur Fahzschen Untersuchung nachträglich lieferte; namentlich ist die „*Ἀγωγὴ ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων*“ (S. 167) geradezu als Berufung der Seelengeister ein den Ritus der Volksmediziner hell beleuchtendes Schriftstück aus der Antike, in der Magie und Volksmedizin noch weit inniger sich berührten. Es ist ganz richtig, was Dieterich von der Entwickelung der griechischen botanischen Literatur sagte, daß deren tiefste Wurzeln in der Pflanzenkunde des Volkes lagen, und daß die das weidende Vieh beobachtenden Hirten weit mehr wirkliche botanische Kenntnisse hatten als die nach Bücherweisheit gebildeten Klostermönche. — Wie der Volksmediziner aus den Mirakelbüchern der mittelalterlichen Wallfahrtsorte viel Material schöpfen kann (vgl. Beiträge zur Anthropologie Bayerns. Band IX 1891 S. 109 und Band XI 1894 S. 45), so kann er die Vorbilder dieser, die Wunderlegenden der christlichen Krankenheiler als solches Quellenmaterial benützen. Ludwig Deubner war es, der mit seiner Arbeit: „Kosmas und Damian, Texte und Einleitung“ (1907 Teubner) dem Volksmediziner neue Lichtwege schuf, so in Wunder 3 S. 104; Wunder 25 S. 164; Wunder 10 S. 117 ff. usw. Solche Detailarbeiten der religionsgeschichtlichen Forschung bringen mehr Licht in die Volksmedizin als manche Zettelarbeit auch der fleißigsten Sammler.

Aber auch die moderne Volkskunde ist es, welche befruchtend auf solche Arbeiten der Religionsgeschichte einwirken kann; dies lehrt uns die Abhandlung von F. Pradel:

„Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters“ in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von A. Dieterich u. R. Wünsch, III. Band, 2. Heft S. 253 ff. 1907 (Gießen, Töpelmann). In meinem deutschen Krankheitsnamenbuche hätte Pradel manchen Aufschluß erhalten können über die vielfarbige Rose (Krankheit), Jobs Beziehungen zu Krankheiten, die Zahlen 7 und 9 bei Krankheitsnamen, Liebesdämonen usw. In den von Pradel mitgeteilten mittelgriechischen Rezepten (15.—16. Jahrh.) steckt ein gut Stück altgriechischer Volksmedizin; mag auch mancher hebräische, ägyptische oder assyrische Einschlag mit dabei sein, so ist doch Pradel und Wachsmuth beizustimmen: „Überhaupt wird man festzuhalten haben, daß der Aberglaube eben, weil er in seinen Grundzügen gleich durch viele Völker durchgeht, selten geeignet ist, einen strikten Beweis unmittelbarer Tradition abzugeben“ (S. 385). Der überall zu findende Seelenkult geht seine gleichen Bahnen, mag es sich um Liebe, Fruchtbarkeit, Gesundheit und Krankheit handeln. Die übernatürlichen Kräfte der Seelengeister, die in den Speisebäumen, Nahrungskräutern, Heilpflanzen (ja selbst zuletzt in ungenießbaren Heilmitteln) verkörpert angenommen wurden, diese Zauberkräfte durch Communio oder Theophagie zu gewinnen, dies ist das Bestreben jeder Volksmedizin, und darin liegt auch das Verständnis für den Zusammenhang der Organotherapie mit den Kultresten, welchen Professor Magnus vermißte.

Über das Buch von Prof. Dr. Ludwig Knapp in Prag, Theologie und Geburtshilfe (nach F. E. Cangiamillas Sacra Embryologia, editio latina MDCCLXIV. Mit aktuellen Bemerkungen, Prag, Carl Bellmanns Verlag 1908) berichte ich um so lieber, als ich dadurch einen Landsmann, den auf der Bibermühle bei Bad Tölz am 15. Nov. 1692 geborenen und in Polling 1775 gestorbenen Augustinerpater Eusebius Amort (aus einer Familie „am Ort“ in Jachenau abstammend), Prälat, Mitglied der Academia Carolo-Albertina, Mitarbeiter am Par-

nassus Boicus, Hoftheologe und besonderer Freund des Papstes Clemens XII. „omnis superstitionis debellator invictus“, „ein ebenso bescheidener wie gründlicher Pionier der Aufklärung, unermüdlich bestrebt, die neuesten naturwissenschaftlichen Untersuchungen für philosophische Forschungen zu verwerten“ (v. Heigl), wieder in Erinnerung gebracht weiß; denn dieser wird in dem Knappschen Buche an sieben Stellen erwähnt. Knapp gibt zwar nur einen Auszug aus der Sacra Embryologia, dem Lebenswerke (1745—1761) des Inquisitors und Domherrn zu Palermo, F. E. Cangiamilla (1701—1763), eines Theologen, der ein für seine Zeit und seinen Stand außergewöhnliches Maß von theoretischen Kenntnissen in der Geburtshilfe besaß. Der Verfasser bearbeitete diese Embryologie eines gelehrten italienischen Theologen „in toto Siciliae Regno contra haereticam pravitatem Inquisitor Provincialis“ in ganz selbständiger Weise, wie er betont, „um dafür den modernen Standpunkt gegenüber einzelnen aktuellen Fragen berücksichtigen zu können“. Selbstsprechend muß auch Cangiamilla im kulturgeschichtlichen Rahmen seiner Zeit beurteilt werden. Die Fürsorge der Geistlichkeit für die Embryonen und Neugeborenen wurde eigentlich erst aktuell durch die Erfolge der damaligen männlichen (!) Geburtshilfe; bis ins tiefe Mittelalter hinein gab es letztere nicht. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die geburtshilfliche Zange (nach dem früher üblichen Geburtshaken umgebildeter „Forceps Palphini“)[1] zum erstenmal verwendet. Schon aus der Unzahl von volksmedizinischen Mitteln, um die „Totgeburt“ aus dem Mutterleibe auszutreiben, und aus dem erst spät auftretenden sehr geringen Vorrate solcher Mittel beim Scheintode der Kinder ist der klägliche Zustand der antiken und frühmittelalterlichen weiblichen Geburtshilfe zu erschließen.

---

[1] Die *Mains de Palfyn* nach dem Genter Professor Jan Palfyn (1650—1730) vom Leipziger Professor Böhmer (1727—1789) so benannt; Peter Chamberlen (1560—1631) soll allerdings früher schon vier verschiedene Zangen erfunden haben.

Mit der zunehmenden Leuchte der Wissenschaft fiel auch auf dieses Gebiet und damit auch auf die Wertschätzung menschlichen Lebens ein helleres Licht. Mag auch der sogenannte Kaiserschnitt schon in Urzeiten ausgeführt worden sein, er war und blieb immer nur ein außergewöhnliches, jedenfalls unnatürliches Geburtsmittel, weshalb auch die Caesones (Plinius) wie die parthenogenetischen (legendären) Geburten als Glücks- und Heldenkinder galten. Über den vermutlichen Ursprung des Namens Kaisergeburt s. des Referenten Organotherapie S. 57. 234. Der Bischof von Aquileja gab zu, daß (im Anfange des 18. Jahrh.) in seiner Diözese der Kaiserschnitt beim Volke nicht einmal dem Namen nach bekannt sei. 1735 wird die Sectio caesarea bereits auf dem Lande in Bayern erwähnt.[1] Die Erfahrungen der Geburtshelfer und Geistlichen durch die besseren ärztlichen Erfolge mußten die Kirchenvorstände auf die Häufigkeit des Scheintodes bei Neugeborenen hinweisen, und sicher war es eine Kulturtat ersten Ranges, gegen die Unwissenheit der Hebammen und breiten Volksschichten zu Felde zu ziehen. Die Entdeckung der Spermatozoiden — vermiculi animati — durch Lewenhook und die ärztliche Wissenschaft und Kunst machten die Frage des Zeitpunktes der Beseelung der menschlichen Frucht aktuell, ohne dabei die Frage der Lebensfähigkeit derselben zu berühren. Der Moment der Konzeption galt auch als Moment der Beseelung, und damit war jedwede menschliche Frucht für den Geistlichen taufpflichtig, obwohl die Kindertaufe bei den ersten Christen nicht üblich und erst durch die Augustinsche Lehre von der Erbsünde eingeführt worden war. Der Abortus galt als Homicidium und selbst der unfreiwillige unbeabsichtigte Abortus als straffällig, eine Anschauung, der die griechische

[1] Eine der ältesten Abbildungen des Kaiserschnittes ist wohl in Chr. Völters *Neueröffneter Hebammen-Schul*, Stuttgart 1687. Der Chirurg führt dabei das Messer über eine schon genähte Bauchwunde. Ein Geistlicher liest daneben aus der Bibel Verse vor.

Kirche noch huldigt. Zum Zwecke des Baptismus abortivorum wurde sogar der Kaiserschnitt vom 20. bzw. 40. Schwangerschaftstage ab von den Theologen empfohlen; zum Behufe der Taufe des Embryons innerhalb des Mutterleibes wurden eigene Taufspritzen ersonnen, wobei der Ritus vorschrieb, das (ohnehin vom Fruchtwasser umgebene) Embryon im Notfalle auch mit reinem, ungeweihtem Wasser an der großen Fontanelle in Berührung zu bringen; diese Stelle war der „fons pulsatilis in capite situs, in quo arteriarum nodus existit', die dünnste Stelle des kindlichen Schädels, wo das geweihte Wasser am leichtesten eindringen konnte bis zum Seelensitz im Gehirn (das sogenannte Blatt, schlagendes Bein oder Hauptgescheiden beim deutschen Volke; s. des Referenten Krankheits-Namen-Buch, S. 560, 47, 36); im Notfalle durfte die Taufe als symbolischer Reinigungsritus auch am nächst erreichbaren Kindesteile vorgenommen werden. Jeder, der sich um die Taufe einer Abortivfrucht Verdienste erworben hatte, erhielt einen 20tägigen Ablaß; auf die Lebensfähigkeit der Frucht hatte also der Geburtshelfer keine Rücksicht zu nehmen, sondern in erster Linie um das Seelenheil des mit der Erbsünde belasteten Embryon sich zu kümmern, das höheren Wert hatte als das Leben der Mutter. Als roter Faden geht darum der Kaiserschnitt durch die ganze Embryologia sacra. Wie viele Mutterleben hätte ein Arzt auf dem Gewissen, wenn er diesen Vorschriften gefolgt wäre und bei jeder Gefahr für das Seelenheil der Leibesfrucht auch nur von 40 Tagen den Kaiserschnitt gemacht hätte! Schon vom 20. Tage nach der Konzeption (wer stellte diese sicher?) sollte unbedingt zur Rettung der Seele des Kindes der Kaiserschnitt (!) gemacht werden!! Der Inquisitor Cangiamilla, der ein von dem Mutterboden ganz und gar unabhängiges Leben des Embryons (foetus liber) annahm, konnte also zu jeder Zeit der Schwangerschaft die Ausführung dieser für das Leben der Mutter nicht gleichgültigen Operation à tout prix verlangen, wobei der aus-

zuführende operative Eingriff von ihm als eine Spielerei, kinderleichte Handlung angesehen wurde, die aber doch Wissen, Scharfsinn, Überlegung und Vorsicht erforderte, wie er selbst zugeben mußte. Die Hebamme, welche „im Namen des Gottes“ selbst nottaufen konnte, wurde verwarnt, zweifelhafte Gebete (Beschwörungsformeln) zu verrichten, die also damals sicher noch zum Rüstzeuge der Geburtshelferin gehörten. Interesse für den Volksmediziner und Kulturhistoriker bieten besonders die vom Arzt-Theologen (!) Cangiamilla empfohlenen Mittel zur Wiederbelebung des scheintoten Neugeborenen, unter anderem das Kochen und Verbrennen der Nachgeburt des betreffenden Kindes, eine Methode, die auch in Konstantinopel noch üblich ist und den Glauben an das Vorhandensein eines lebenskräftigen Geistes (Schutzengel, Folgegeist) in der Nachgeburt voraussetzt, also auf einen sogenannten Aberglauben zurückgeht, der wohl aus weiter Vorzeit stammen dürfte; ferner das Einstecken des Schnabels eines lebenden Hahnes in den After des scheintoten Neugeborenen (zum Erwecken des Kindes, vgl. St. Veits Hahn für die Bettpisser; per signaturam rerum!); das Saugen an der linken (Herzseite) Brustwarze des Kindes bei den Völkern „ultra montes“ oder an der Fontanelle (Seelenweg). Solche Vorschläge eines sonst gediegenen Theologen können heute nur durch den Zeitpunkt derselben (1745) entschuldigt werden; heute würde eine solche Behandlung die betreffende Hebamme der Disziplinarstrafe aussetzen; die Leuchte der ärztlichen Wissenschaft und Kunst hat solchen Unfug vertrieben.

Die Ausgabe dieser Embryologia sacra durch Prof. Knapp steht natürlich in bezug auf Medizinisches vollständig auf der Höhe der modernen Wissenschaft und erfüllt sicher ihren Zweck, indem sie Bausteine zur Geschichte der Entwickelung der Menschheit, die bestimmt ist, Großes zu schaffen, liefert.

---

3 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland

Von G. Karo in Athen

I. Prähistorische Funde

Vor wenigen Jahren noch war die neolithische Kultur auf griechischem Boden so gut wie unbekannt. Jetzt haben die neuesten Funde uns von dieser ältesten Zeit griechischer Urgeschichte ein leidlich klares Bild gewährt, für Nordgriechenland einerseits, anderseits für Kreta. Besonders bedeutsam sind die Ausgrabungen und Forschungen von Tsuntas und Staïs in den neolithischen Ansiedelungen Thessaliens, deren Ergebnisse jetzt Tsuntas in einem prächtigen Bande (*Αἱ προϊστορικαὶ ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου*, Athen 1908) zusammenfaßt. Von einem so berufenen Kenner dieses Gebietes erwartete man das Beste, und die Erwartung hat nicht getäuscht. 63 neolithische Ansiedelungen hat er besucht und zum Teil ausgegraben: die beiden hervorragendsten sind Dimini und Sesklo, zwei befestigte Flecken, wenige Kilometer westlich von Volo. An beiden Orten sind die neolithischen Reste einigermaßen dadurch datiert, daß sich über ihnen eine Schicht der ersten Bronzezeit (vor-'mykenisch', der sog. Kykladenkultur entsprechend) und darüber wieder eine 'mykenische' gefunden hat. In Dimini, wo Staïs schon vor Jahren ein 'mykenisches' Kuppelgrab, dann dicht dabei eine neolithische Akropolis entdeckt hat (Tsuntas, Tafel 2), sind Reste von 6—7 unregelmäßig konzentrischen Mauerringen aus kleinen Steinen freigelegt worden. Zum Teil berühren sie einander, oder sind nur durch einen schmalen Gang voneinander getrennt; zum Teil bietet ein Zwischenraum von bis zu 15 m reichlichen Platz für

Wohnungen zwischen den Mauerringen. Die gesamte Fläche umfaßt etwa 10 000 qm. In der Mitte dieses komplizierten, durch zahlreiche Türen durchbrochenen Systems von Befestigungen befand sich ein freier Platz, auf dem sich das Herrenhaus erhob: ein rechteckiger Bau, aus einer kleinen Vorhalle, einem Hauptraum und einem Hinterzimmer bestehend, dem 'Megaron' von Troja und Tiryns ähnlich. In der Vorhalle und im Hauptzimmer sieht man im Boden je zwei kleine runde Gruben, die Tsuntas (S. 50) für die Einsatzlöcher von hölzernen Säulen oder Stützen des Daches hält. Da sie aber für diesen Zweck zu eng gestellt erscheinen, und da ferner jeweils die rechte Grube (vom Eingang) Brandreste, Tierknochen und Vasenscherben enthält, möchte ich sie eher für Opfergruben halten: um so mehr als sie sich im Hauptraum gerade hinter einem runden gemauerten Herde befinden, der zugleich der Hausaltar gewesen sein mag. Auf dem freien Platze vor dem Herrenhause hat man Reste eines Altars (?) und viel Asche gefunden: hier kann der religiöse Mittelpunkt der ganzen Ansiedelung gelegen haben.

Ein zweites vornehmes Haus ganz ähnlicher Anlage (auch dieses mit seinem Herd und zwei Gruben davor) war nahe dem äußeren Mauerring errichtet; von mehreren kleinen einkammrigen Gebäuden sind Reste erhalten, und unter ihnen noch Spuren älterer Besiedelung.

Noch reicher waren Tsuntas' Funde in Sesklo (S. 69 ff.): es lassen sich dort zwei große Bauperioden scheiden, deren jüngere der von Dimini entpricht; die ältere reicht also noch viel weiter zurück (vgl. Taf. 3).

Innerhalb der Periode I, die also lange Zeit gewährt hat, konstatiert man noch Unterabteilungen. Außer Hütten aus Rohr und Lehm, deren Reste erhalten sind, gehören hierher einige arg zerstörte Steinhäuser, besonders ein größerer Bau in der Mitte der Ansiedelung, von ähnlicher Anlage wie das 'Herrenhaus' von Dimini. Quer über ihn weg laufen die

Mauern des Herrenhauses der II. Periode: es ist wesentlich größer und geräumiger, an das traditionelle Megaron mit Vorhalle und Hinterzimmer sind hinten noch drei Räume mit eigenen Eingängen angebaut. Im vorderen Hauptraum wieder ein niedriger, viereckiger Herd und drei unten spitz zulaufende Löcher im Boden; in einem der Hinterzimmer die Abfallgrube, voll Asche, Kohlen, Knochen und Scherben.

Die Reste der ersten Bronzezeit (vor-'mykenisch', der jüngeren sogenannten Kykladenkultur entsprechend) sind sehr viel ärmlicher. Die geringen Ruinen von steinernen Häusern zeigen nichts von der sorgsamen Anlage der älteren Zeit. Lehmziegel treten in dieser Schicht zuerst auf. Die zahlreichen Gräber sind Kisten aus Stein — wie auf den Kykladen — in denen die Toten unverbrannt als liegende Hocker beigesetzt sind. Vgl. zur Bestattung, bei der keine Spur von Feuer erscheint, die trefflichen Bemerkungen von Tsuntas, S. 128 ff. Die monochromen Vasen dieser Gräber sowie die spärlichen Bronzen entsprechen den jüngeren Gräbern der Kykladen und anderseits dem ältesten Inhalt der mykenischen Schachtgräber, sowie denen von Leukas (s. unten S. 367).

Die beiden großen Schichten der Steinzeit zeichnen sich vor allem durch ihre Keramik aus: monochrome schwarze Vasen, glatt oder mit Ritzornamenten, tongrundige (lederfarbige), in matten Farben, schwarz, rot, braun und weiß bemalt. Die Entwickelung dieser ganz eigenartigen Keramik vollzieht sich ohne Bruch durch die beiden Perioden der Steinzeit. Die Formen der Gefäße und die überraschend reiche, gefällige geometrische Ornamentik hat im Bereich des Ägäischen Meeres bisher nicht ihresgleichen (mit Ausnahme von Böotien, s. u. S. 360), während man in den nördlichen Balkanländern, Ungarn, Galizien eher Analogien findet. Die bunte Ware reicht sehr weit über die Anfänge bemalter Vasen im übrigen Griechenland hinauf, wenn auch Tsuntas' chronologische Ansätze (Beginn der Ansiedelung von Sesklo: 1. Hälfte des

IV. Jahrtausends, Blüte der Kykladenkultur: 1. Hälfte des III. Jahrtausends) mir zu hoch erscheinen wollen.

Noch wichtiger als die Vasen sind, für die Religionswissenschaft, die zahlreichen Idole, die in allen diesen prähistorischen Ansiedelungen zutage kamen, leider ohne Fundumstände, so daß über ihre Verwendung nichts Näheres zu sagen ist. In den jüngeren Schichten fand Tsuntas eine Reihe ganz roher, formloser Gebilde aus Marmor und Kalkstein, wie sie von Troja und den Kykladen her genugsam bekannt sind; z. T. sind sie wohl von dorther importiert, aber das schönste (Taf. 31, 1) ist mit denselben, rot und schwarz aufgemalten geometrischen Ornamenten übersponnen wie die Vasen und muß wohl ein einheimisches Produkt sein.

Ganz sicher ist dies bei den tönernen Idolen der Fall: auch hier wieder pflegen die jüngeren viel roher, formloser zu sein, während die ältesten[1] einen erstaunlichen, bei aller Ungeschicklichkeit der Ausführung eindrucksvollen Realismus zeigen (Taf. 32—33). Mit ganz wenigen Ausnahmen (ein den Phallos fassender Mann (?) Taf. 33, 2, ein sitzender (?) Taf. 33, 4) sind es nackte Frauen, von dem dickbäuchigen, steatopygen Typus, der in Griechenland schon durch ein paar spartanische Marmorfigürchen (Wolters, Ath. Mitt. XVI 1891, 52; Perrot-Chipiez, Hist. de l'Art VI 741, Fig. 334) bekannt war. Aber die Idole von Sesklo sind zugleich roher und ungleich lebendiger, Nabel und Scham brutal angegeben, am Leibe bisweilen (Taf. 33, 1. 5) Schmucknarben tief eingegraben, der Sitte so vieler wilder Völker entsprechend.

Von den Figuren der jüngeren Periode ist besonders eine sitzende Frau, mit ihrem Kind im Arme, bemerkenswert: sie würde an mykenische Idole erinnern, wenn die geometrischen Ornamente, mit denen sie bemalt ist, nicht ganz den beschriebenen

[1] In Dimini fehlen diese naturalistischen Idole, wie überhaupt eine der ältesten von Sesklo entsprechende Schicht. Die Anlage scheint jünger zu sein.

alten Vasen entsprächen. Diese Frau bildet eine Ausnahme; die meisten Figürchen waren unbemalt; eines (Taf. 36, 1) hatte einen aus Stein eingesetzten 'Kopf', ist also die älteste akrolithe Statuette, die wir besitzen!

Besonders bedeutsam erscheint mir die Tatsache, daß sich alle diese zahlreichen Terrakotten in Wohnräumen, nicht in Gräbern fanden. Die auf den Grabfunden von den Kykladen fußende, weit verbreitete Ansicht[1], alle solche nackte Frauen seien bloß Sklavinnen, 'Konkubinen' für den Toten, läßt sich angesichts der thessalischen Funde nicht mehr aufrecht erhalten. Aber was für Göttinnen hier dargestellt sind, wie sie verehrt wurden, entzieht sich leider völlig unserer Kenntnis.

Wie schon oben erwähnt, läßt sich in Böotien (und in Phokis) eine der thessalischen genau entsprechende neolithische Kultur konstatieren. Sie entdeckt und ihre Reste, soweit sie bisher ausgegraben sind, in dem neuen Museum von Chaironeia wohlgeordnet vereinigt zu haben, ist das Verdienst von G. Sotiriadis; vgl. Athen. Mitteil. XXX, 1905, 120ff., Arch. Anzeiger 1908, 134f. In der Keramik wie in den Idolen stimmen diese mittelgriechischen Ansiedelungen durchaus mit den thessalischen, und zwar vor allem mit der jüngeren neolithischen Periode, überein.

Dagegen scheint schon Euböa außerhalb des Bereichs dieser ältesten Kultur zu stehen. Wenigstens bieten die bisher dort gemachten prähistorischen Funde wohl zahlreiche Analogien zur Keramik und den Idolen der Kykladen, aber nichts dem Nordgriechischen Entsprechendes. Es sind gegen 50 Gräber, die Papavasiliu dicht bei Chalkis entdeckt hat (*Πρακτικά* 1906, 167; Arch. Anz. 1908, 133): kleine runde oder trapezförmige Kammern mit Einsteigschachten, eine in Griechenland bisher kaum belegte Grabform (ein vereinzeltes Exemplar bei Korinth, American Journ. of Archaeol. 1897, 313). In zwei Fällen

[1] Siehe über die Frage jetzt die sorgsame Zusammenstellung von Walter Müller, *Nacktheit und Entblößung*, 61 f.

konnte die Lage der Leichen, längs den Seiten des Grabes, in einem Falle Verbrennung der Toten festgestellt werden; einige Kammern waren mit Knochen gefüllt, wahre Beinhäuser.

Die Funde der ältesten Bronzezeit auf den Kykladen haben sich seit Tsuntas' epochemachenden Untersuchungen (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1898, 137; 1899, 73) stark vermehrt. Besonders lehrreich sind die Ausgrabungen von Klon Stephanos in den ältesten Nekropolen von Naxos, über die bisher nur ein kurzer Bericht in den Comptes rendus du Congrès d'Archéologie à Athènes (1905) 216ff. vorliegt. Unter den Marmoridolen ist vor allem eine schwangere Frau (a. a. O. S. 223) wichtig: ein zweites, entsprechendes Exemplar befindet sich im Museum von Candia (aus Kumasa).

Die 'Kykladen'-Kultur hat bis auf die Nordküste Kretas ihren Einfluß ausgeübt. Auf den kleinen Felseneilanden Pseira und Mochlos (östliches Kreta) hat Seager zwei Nekropolen ausgegraben, deren Steinkisten und Beigaben denen der Kykladen entsprechen (s. u. S. 364). Vereinzelte Inselidole kommen auch im Innern von Kreta vor (vgl. Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 285, 292). Im allgemeinen aber hat hier die erste Bronzezeit einen selbständigen, reicheren Charakter als auf den kleineren Inseln. Es geht eben auf Kreta eine lange Periode neolithischer Kultur voran, die auf den Kykladen noch fehlt. Leider sind die neolithischen Reste bisher nur unter späteren Palästen (Knosos, Phaistos) gefunden worden, die sie ganz zerstört haben.

Besser steht es mit der ersten Bronzezeit (= Evans' Early Minoan). Der kretische Ephoros Xanthudidis hat südlich von Gortyn mehrere Ansiedelungen dieser Periode, sowie die zugehörigen Gräber aufgedeckt, besonders bei dem Dorfe Kumasa (Arch. Anz. 1907, 107; 1908, 122; Brit. School Annual XII 10; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 292). An Stelle der einfachen Steinkisten, die meist nur eine Leiche enthalten, treten in Kreta große Kuppelgräber, der Sockel

aus unregelmäßig behauenen Steinen geschichtet, mit einer sorgsam gefügten Türe, die Kuppel wohl aus Lehm aufgeführt, wie das Bulle an den ältesten Häusern in Orchomenos nachgewiesen hat (Bulle, Orchomenos I 21); nur so konnten bei solch primitiver Bauart Wölbungen von 8—9 m Durchmesser errichtet werden. Bei Kumasa liegen drei solche Gräber beisammen, an einem gepflasterten Platze, den man nach zahlreichen verkohlten Resten für eine Opfer-, und vielleicht auch eine Verbrennungsstätte halten möchte. In jedem Grabe lagen die Gebeine vieler Menschen, manchmal ein paar Hundert: es waren Stammesgrüfte. Die reichen Beigaben an Tongeschirr, Steingefäßen, steinernen und beinernen Idolen und Siegeln unterscheiden sich sehr wesentlich von den Funden der Kykladen; bronzene Waffen und eherner und goldener Schmuck sind spärlich. Eine solche Gruft hat die italienische Mission schon 1904 beim Palaste von Hagia Triada aufgedeckt und in den Memorie dell' Istituto Lombardo (1905, 248ff.; vgl. dieses Archiv VIII 519ff.) veröffentlicht. Hier, wie auch in Kumasa, legen sich kleine rechteckige Kämmerchen außen um das Kuppelgrab; sie enthalten Leichen mit Beigaben der ersten großen Blütezeit Kretas (Evans' Middle Minoan = erste Hälfte des II. Jahrtausends) und beweisen, daß man in dieser Zeit gerne seine Toten gewissermaßen in den Schutz der alten Stammesgruft legte, die ein Heroon geblieben sein wird. Doch hat man auch neue, steinerne Kuppelgräber errichtet.

Indessen sind es nicht die Grüfte, sondern die Paläste, die uns Kretas Herrlichkeit in der mittel- und spätminoischen Periode künden. Knosos und Phaistos scheinen schier unerschöpflich zu sein. Ein ganzes neues Viertel des knosischen Palastes, südlich von den bisher bekannten Ruinen, ist freigelegt worden; dabei stieß Evans auf eine riesige, 16 m hohe Kuppelhöhle, die in den weichen Felsen getrieben und noch nicht ganz ausgegraben ist. Da die Fundamente des ältesten Palastes sie schneiden, muß sie uralt sein, am ehesten eine

frühminoische Gruft, von deren Ausräumung wir noch viel erwarten dürfen.

Sehr reiche, interessante Funde spätminoischer (den mykenischen Kuppelgräbern gleichzeitiger) Epoche sind in zwei großen Häusern in unmittelbarer Nähe des Palastes gemacht worden, vor allem prächtiges bronzenes und silbernes Geschirr, bronzene Waffen und Geräte und einige Kostbarkeiten aus Krystall und Elfenbein. In einem Zimmer des westlichen Hauses befanden sich noch Reste eines Heiligtums: eine abgestufte steinerne Basis, die einst den Schaft einer Doppelaxt getragen haben mag, und ein herrliches Rhyton aus Steatit in Form eines Stierkopfs, mit vergoldeten hölzernen Hörnern, kristallenen Augen, und Nüstern, die wie ein Cameo aus Muschel geschnitzt sind. In einem andern Teile desselben Gebäudes war schon vor ein paar Jahren ein sonderbares sacellum entdeckt worden, dessen fünf Idole natürliche, der Menschengestalt entfernt ähnliche Versteinerungen sind (Evans, Brit. School Annual XI 8ff.). Sie standen in einem Säulensaal, neben einem der üblichen doppelgehörnten Kultsymbole (aus Stuck) und ein paar Ziegen aus Ton. Diese merkwürdigen Fetische stehen bisher ganz allein und sind für die Beurteilung altkretischer Kulte von größter Bedeutung.

Ich habe schon früher (in diesem Archiv VII 153, VIII 146) auf eine Reihe interessanter Siegelabdrücke (Göttin auf Berg, zwischen zwei Löwen, Brit. Sch. Ann. VII 29) und auf den reichen Inhalt zweier Gruben hingewiesen, die Weihegaben einer Kapelle aus mittelminoischer Zeit enthielten (Brit. Sch. Ann. IX 75ff.). In unmittelbarer Nähe dieser Gruben und der Nische, in welcher die Siegelabdrücke sich fanden, hat der Regen an der Westseite des großen Mittelhofs von Knosos die Spuren zweier kleiner Säulenpaare aufgedeckt. Man wird dort einen Altarbau ergänzen dürfen, wie er so oft auf kretischen Fresken und Gemmen erscheint, vor allem auf einem figurenreichen Gemälde, das Gilliéron aus seinen Fragmenten scharf-

sinnig ergänzt hat. Da drängt sich um das Heiligtum das ganze Volk — wir dürfen nun sagen, im Hofe des Palastes.

Auch im Palaste von Phaistos ist ein neues kleines sacellum freigelegt worden: an den Komplex von Kämmerchen sacraler Bedeutung, die dem älteren Palaste angehörten und später verschüttet wurden (vgl. dieses Archiv VIII 514ff.), stößt im Norden eine weitere, die Tonlampen, Vasen, verbrannte Tierknochen und eine runde Opfergrube enthielt. Ganz neu und überraschend ist ferner ein in vorigem Sommer gemachter Fund, den Pernier im nächsten Hefte der vorzüglichen neuen Zeitschrift Ausonia veröffentlicht: eine runde Tonplatte, beiderseits mit einer langen, spiralförmig angeordneten Inschrift in altkretischer Bilderschrift beschrieben, oder vielmehr bedruckt; denn für jedes Zeichen — es sind deren über 100! — hatte man einen eigenen kleinen Stempel, eine Drucktype, die in den weichen Ton eingedrückt wurde.[1] Der aller Wahrscheinlichkeit nach sacrale Text ist leider ebensowenig entziffert wie die übrigen altkretischen Hieroglyphen; aber dieses einzigartige Monument ist auch so von ungeheurer Bedeutung für die Schätzung 'minoischer' Kultur, die uns immer von neuem durch ihre hohe Blüte überrascht.

Dies gilt auch von den jüngsten amerikanischen Ausgrabungen auf Kreta, oder genauer auf den kleinen Felseneilanden Pseira und Mochlos, die in und östlich neben der Mirabello-Bucht liegen. Auf beiden hat Seager, wie oben erwähnt, frühminoische Nekropolen gefunden; die von Mochlos sind besonders reich an Schmuck und Steingefäßen; am merkwürdigsten aber sind goldene Bänder mit getriebenen Augen, die offenbar den Toten um das Gesicht gelegt werden sollten, um das Unheil von ihren Augen abzuhalten.

In der mittelminoischen Blütezeit, als jeder kleinste Landeplatz an der unwirtlichen Nordküste Kretas wertvoll war, ist

---

[1] [S. unten S. 413. Redaktionsnote.]

dann auf dem öden, wasserlosen Felsen von Pseira (der nur 2 km lang und 1 km breit ist) ein blühendes Städtchen erstanden, an einer engen, gegen den Nordwind geschützten Hafenbucht, der einzigen in diesen Gewässern. Das Städtchen blüht und vergeht mit Kretas Seeherrschaft, die bald nach der Mitte des II. Jahrtausends gebrochen wird; die Häuser erheben sich in Terrassen auf dem steilen Felsabhang über dem Hafen. Sie und die zugehörigen Gräber enthielten wunderbare Steingefäße und -Lampen, sehr schöne Tonvasen (deren eine mit Stierköpfen und Doppelbeilen verziert ist, den bekannten Symbolen des kretischen Himmelsgottes, vgl. Archiv VII 123 ff.); ferner besonders lebendig modellierte tönerne Stiere und ein bemaltes Stuckrelief einer prächtig gekleideten Dame, wohl von einem der Hofmaler von Knosos (vgl. Arch. Anz. 1907, 125 f.; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 291).

Auch auf Mochlos gab es in jener Blütezeit ein Städtchen, das Seager zum Teil bereits ausgegraben hat. Den Hauptfund bildet ein Goldring mit einer höchst merkwürdigen religiösen Darstellung: in einem als Seeungeheuer mit Fischschwanz und Pferdekopf gebildeten Schiffe sitzt eine Frau; links am Strande glaubt man einen Altar und einen (heiligen) Baum zu erkennen (vgl. Bulletin de l'Art Anc. et. Mod. 1908, 254).

Für die 'mykenische' Kultur des eigentlichen Griechenlands haben die letzten zwei Jahre unsere Kenntnis bedeutend erweitert, indem der Westen nun auch in den Kreis dieser Kultur gezogen ist. Auf Kephallonia, wo schon vor Jahren mykenische Vasen gefunden wurden (Revue archéol. 1900, 128), hat Kavvadias im vergangenen Sommer eine ganze Nekropole jungmykenischer Felsengräber entdeckt, die fast alle unberührt waren. In der unregelmäßig kammer- und kuppelförmigen Gestalt, mit dem langen, schmalen Dromos ähneln sie den sogenannten Volksgräbern von Mykenae. Aber die Leichen sind allesamt, in liegender Hockstellung, in Gruben beigesetzt,

welche den Boden der Kammern oft ganz ausfüllen (bis zu 12—15 Gruben in einer Kammer): war auf dem Boden kein Platz mehr, so trieb man Nischen in das weiche Gestein der Seitenwände. Der Hausrat der Toten ist ärmlich, genügt jedoch, um diese so interessante Nekropole in jungmykenische Zeit zu verweisen. Der altertümliche Ritus der Bestattung in Hockstellung hat sich hier offenbar länger gehalten als im rascher fortschreitenden Osten von Hellas.

Die Totengrube im Kuppelgrab ist ja in den älteren Kuppelgräbern häufig. Sie ist von neuem konstatiert in drei wichtigen Grüften dieser Periode, die Doerpfeld beim Dorfe Kakovatos entdeckt hat, zwischen Samikon und Lepreon, eine halbe Tagereise südlich von Olympia, wo nach Strabon die *Ὁμηρικώτεροι* das Pylos des Nestor ansetzten. Von der mykenischen Burg sind nur geringe Reste erhalten, die drei Kuppelgräber vor dem Eingang zu jener waren zwar ausgeraubt und zerstört, bieten aber doch wertvolle Aufschlüsse. Vgl. die Publikation Doerpfelds, Athen. Mitteil. 1908, 295, der im nächsten Bande die Behandlung der Einzelfunde durch Kurt Müller folgen wird. Es waren große Grüfte (9—12 m im Durchmesser), einst voll von Schätzen, wie die verstümmelten Reste (Goldschmuck, Perlen und Schieber von Halsbändern aus Halbedelsteinen und Bernstein; gravierte und geschnitzte Elfenbeingeräte; kleine Brocken eingelegter Dolchklingen u. a.) beweisen. Die außerordentliche Menge des sonst in Griechenland so seltenen Bernsteins läßt vermuten, daß der Handelsweg von der Ostsee aufs Adriatische Meer mündete. Pylos ist ja die erste reiche mykenische Nekropole an diesem Meere. Anderseits ist direkter Verkehr mit Kreta durch eine Reihe prächtiger großer Vasen bezeugt, die Evans' 'Palace Style' angehören und vermutlich aus Knosos selbst stammen.

Sehr viel einfacher als die Gräber von Pylos sind zwei Grabbezirke, die Doerpfeld auf Leukas aufgedeckt hat, in der Ebene von Nidri, wo er die homerische Stadt Ithaka

ansetzt. Während jene Kuppelgräber durchaus denen der Argolis und Lakoniens entsprechen, ähneln die leukadischen den Schachtgräbern von Mykenae: es sind Umfriedungen aus hochkantigen Steinplatten, die Schachtgräber umschließen. Die Leichen, als liegende Hocker bestattet, besaßen nur ärmlichen Hausrat. Eine ganz eigenartige Lanzenspitze und die Formen der monochromen Tongefäße finden ihre genauen Parallelen einmal in den Gräbern von Dimini (s. oben S. 358), anderseits in den mykenischen Schachtgräbern. Ihre Bedeutung für die prähistorische Chronologie des westlichen Griechenlands ist daher sehr groß. Vgl. Doerpfeld, Vierter Brief über Leukas-Ithaka 10.

Hier müssen auch die Tiefgrabungen Doerpfelds im Heiligtum von Olympia angereiht werden (Athen. Mitteil. 1908, 183). Unter dem Heraion und Pelopion sowie zwischen diesen und dem Metroon liegen Reste von ärmlichen Steinhäusern, deren einige, rechteckig mit runder Apsis, den Urtypus des olympischen Buleuterion darstellen. Steingerät und prähistorische Vasen weisen diese Häuser sicher ins II. Jahrtausend, wenn nicht noch höher hinauf. Es fehlt aber alles Mykenische, und die ältesten tönernen und bronzenen Weihgeschenke finden sich in jener tiefsten Schicht nicht; wir wissen noch nicht, wann aus dem prähistorischen Dorfe ein Heiligtum wurde, ob nicht zwischen beiden ein Bruch der Kontinuität vorliegt (vgl. auch Arch. Anz. 1908, 127). Die Fortsetzung der Grabungen wird hoffentlich diese verwickelte Frage klären. Wir werden gleich sehen, daß andere wichtige Heiligtümer, wie das Spartanische Artemision und die neugefundenen kretischen, erst in nachmykenischer Zeit angelegt sind.

II. Funde archaischer und späterer Zeit

Über die großen archaisch griechischen Kultstätten haben die Ausgrabungen der letzten zwei Jahre reiche neue Aufschlüsse geboten — die wichtigsten in dem bisher so wenig

bekannten Sparta. Dort hat die Englische Schule unter Bosanquet und Dawkins den Bezirk der Artemis Orthia freigelegt, den Schauplatz des grausamen καρτερίας ἀγών, dessen Schilderung uns Philostrat (v. Apoll. VI 20) bewahrt hat. Vgl. die Berichte im British School Annual XII und XIII. In ältester Zeit lag hier, dicht am Ufer des Eurotas, ein bescheidener Tempel, dessen geringe Reste erst in diesem Sommer ausgegraben wurden. Vor dem Tempel war ein gepflasterter Platz angelegt, auf dem sich ein Altar erhob. Diese Anlage scheint in die ersten Jahrhunderte des ersten Jahrtausends hinaufzureichen: die mit vorbildlicher Sorgfalt beobachtete Schichtung des Schuttes ergibt als Ältestes 'geometrische' Ware, dagegen nichts 'Mykenisches', mit Ausnahme einer ganz vereinzelten Gemme. Demnach darf man die Anlage des Heiligtums nach der dorischen Wanderung ansetzen. Über der rein 'geometrischen' folgt eine besonders reiche Übergangsschicht, die durch sogenannte protokorinthische Vasen dem VIII./VII. Jahrhundert zugewiesen wird, darüber endlich eine 'orientalisierende' Schicht, die korinthische und ähnliche Ware enthält. Im VIII. Jahrhundert scheint der Altar erneuert worden zu sein; der Tempel bleibt bis in die Mitte des VI. bestehen, dann wird daneben ein größerer, aber immer noch bescheidener Bau — ein templum in antis aus Poros — errichtet. Wie in fast allen griechischen Heiligtümern darf zwar das Haus, nicht aber der Altar der Gottheit verlegt werden: so finden wir im Temenos der Artemis Orthia über dem ältesten den Altar des VIII. Jahrhunderts, darüber wiederum einen archaischen, einen jüngeren und endlich einen aus römischer Zeit. Im II. Jahrhundert, wohl 178 v. Chr., als die lykurgische Verfassung erneuert ward, hat man den Tempel repariert, wie gestempelte Dachziegel beweisen. So blieb er bis ans Ende des Altertums; denn zu Anfang des III. Jahrhunderts n. Chr. legte man um Tempel und Altar einen theaterähnlichen Backsteinbau, als Zuschauerraum für jene grausamen Agone der Knaben: viel-

leicht das späteste monumentale Bauwerk an einer griechischen Kultstätte.

Die Funde aus den tiefsten Schichten sind geradezu zahllos: viele Tausende kleiner Votive aus Blei, Götter und Menschen, Tiere, Geräte, Kränze, die in ganzen Haufen um die ältesten Altäre geschichtet waren; archaische Bronzen wie die von Olympia und anderen Heiligtümern genugsam bekannten ('geometrische' Pferdchen und Vögel, Nadeln, Fibeln, kleine Doppelbeile usw.); ziemlich viel Bernstein, zu Fibeln und Einlagen verwandt; zahlreiche Vasenscherben; ägyptische Scarabäen und Figürchen aus Fayence, leider ohne fest datierbare Inschriften; besonders schöne und reiche Arbeiten aus Elfenbein, meist aus der Übergangsschicht (VIII./VII. Jahrhundert). Darunter ragen eine Reihe interessanter Platten von Fibeln hervor (teils bloß geometrisch verziert, teils mit figürlichen Reliefs: geflügelte Artemis zwei Adler haltend, ein geflügelter Gott mit denselben, Perseus die Gorgone tötend), dann sehr schöne Spiegel, Kämme, Statuetten u. ä. Die beiden Hauptstücke sind ein Relief mit der Darstellung eines Toten auf der Bahre, im Kreise der Trauernden, und ein noch größeres, mit Weihinschrift an *Ϝορθαίαι*, auf dem ein Kriegsschiff mit voller Bemannung erscheint (links nimmt einer der Mitfahrenden von einer Frau Abschied, rechts fängt ein Fischer gerade einen Fisch: Brit. Sch. Ann. XIII Tf. 4). Der Stil dieser Elfenbeinarbeiten wechselt: teils sind sie Import, teils einheimische Arbeit. Die jüngsten wird man der Wende des VII. und VI. Jahrhunderts zuschreiben dürfen.

Diesem Heiligtum ganz eigentümlich sind endlich die sonderbaren tönernen Masken (Brit. Sch. Ann. XII 338ff.); teils realistisch, teils grotesk karikiert, werden sie Nachbildungen wirklicher Masken sein, die man bei festlichen Aufführungen zu Ehren der Göttin trug. Da sie zum größten Teile dem VI./V. Jahrhundert angehören, geben sie uns einen ungeahnten Einblick in die Anfänge der Bühnen-

tracht und bilden die wichtigste Gruppe der spartanischen Anatheme.

Während die älteren Schichten durch die Nivellierung des Temenos, bei der Anlage des neueren Tempels (Mitte des VI. Jahrhunderts), begraben und erhalten worden sind, hat die fortgesetzte Benutzung des Platzes uns nur wenige Reste jüngerer Zeit bewahrt: einige archaische Steinreliefs, unbedeutende Kleinfunde, und, aus ganz später Zeit (frührömisch bis Aurelian), Weihinschriften von den Knabenwettkämpfen (Brit. Sch. Ann. XII 352ff., XIII 182ff.). Sie tragen häufig eine eiserne Sichel in den Stein eingelegt. Der Sinn dieses merkwürdigen Siegespreises bleibt leider dunkel, seinen Namen, *δρεπάνη*, lehren die Inschriften; vgl. ein Isisfest *ὁ λεγόμενος δρεπαν⟨ίας⟩*, bei Lydus de mens. p. 166, 18 Wuensch (nach freundlicher Mitteilung des Herausgebers).

Ebenso alt, wenn nicht noch etwas älter als das Heiligtum der Artemis Orthia, war das der Athena Chalkioikos, in dem König Pausanias den Hungertod erlitt. Seine leider ganz zerstörten Reste sind von Dickins ausgegraben (Brit. Sch. Ann. XIII 136ff.). Auch diese Anlage ist nachmykenisch, wie die Funde lehren, und hat bis in constantinische Zeit bestanden. Von dem Tempelchen (*οἴκημα* nennt es Thukydides) ist fast nichts erhalten, von den Einzelfunden ist eine besonders schöne panathenäische Amphora (Taf. V) aus der 2. Hälfte des VI. Jahrhunderts zu erwähnen (auch noch Fragmente andrer solcher attischer Preisvasen, die ja für Athena besonders geeignete Weihgeschenke waren), ferner ein paar gute Bronzen des angehenden V. Jahrhunderts, einige Bleifigürchen und ein eisernes Doppelbeil. Endlich ist hier auch ein großer neuer Block der bekannten Siegesinschrift des Damonon (Roehl, Inscr. Graec. Antiqu. 79) gefunden worden, die ja der Athena Poliuchos — so, nicht Chalkioikos heißt sie in der älteren Zeit — geweiht war (Tillyard, Brit. Sch. Ann. XIII 174).

Endlich ist an der Straße nach Megalopolis, etwa einen Kilometer nördlich von der antiken Stadt Sparta, ein kleines archaisches Temenos aufgedeckt worden, vielleicht das von Pausanias erwähnte Achilleion, das im VII./VI. Jahrhundert geblüht hat, wie viele Tausende archaischer Miniaturväschen beweisen; auch Bleifigürchen fanden sich hier, sowie jüngere Weihegaben bis ins II. Jahrhundert v. Chr. (Dickins, Brit. Sch. Ann. XIII 169 ff.).

Die spartanischen Ausgrabungen gewinnen noch größere Bedeutung durch die archaischen Funde vom größten und heiligsten aller Artemisia, dem von Ephesos. Diese sind jüngst in einer prächtigen großen Publikation des Britischen Museums zusammengefaßt worden (Hogarth, Excavations at Ephesus, The Archaic Artemisia). Die ungemein schwierigen Ausgrabungen Hogarths haben ergeben, daß sich unter dem Tempel des Kroisos drei ältere Schichten befinden: A) eine Kultbasis auf einem gepflasterten Hofe (mit Altar?), B) die Basis vergrößert und von einer kleinen Tempelcella überdeckt, C) neue Vergrößerung, durch die der Tempel schon stattliche Abmessungen (31 : 15,50 m) erreicht. Diese drei Stadien stimmen gut zur literarischen Tradition, die von einem ältesten Temenos mit heiligen Bäumen, einem ersten Tempel des Chersiphron und Metagenes, einem jüngeren des Theodoros von Samos berichtet. Nach den Funden würde die älteste Anlage (A) an den Anfang des I. Jahrtausends hinaufreichen[1], im VII. Jahrhundert etwa zerstört sein, vielleicht durch den Einfall der Kimmerier (um 660); der erste Tempel (B) könnte sehr wohl der vom Tyrannen Lygdamis von Naxos als Sühne seines Verrats erbaute sein.

Die große Basis bleibt der Mittelpunkt des Heiligtums, die Hauptachsen des Tempels des Kroisos schneiden sich in

[1] Hogarth setzt die Anlage und den Beginn des Kults um 700 an; mir scheinen die vielen 'mykenischen' Anklänge in den Ornamenten der Goldsachen ein viel höheres Datum zu fordern, wenngleich bisher nur eine geometrische Scherbe gefunden ist.

ihr. Sie barg auch einen reichen Schatz archaischer Schmucksachen (gegen 800), ein Depot von Weihgeschenken etwa des IX./VII. Jahrhunderts, das vielleicht in der Kimmerier-Not versteckt und dann vergessen wurde. Der Schatz scheint mir zu reich und zu wenig gleichartig, als daß er, wie Hogarth meint, bei der Grundsteinlegung vergraben sein könnte. Rings um die Basis und im ganzen Bereich der älteren Tempel (B und C) waren die Funde an kleinen Weihgeschenken reich, außerhalb jenes Bereichs fehlen sie fast ganz. 87 der ältesten archaischen Elektronmünzen, z. T. noch ohne Prägung, waren in kleinen 'Schätzen' vereinigt (Taf. I, II). Der reiche Frauenschmuck, aus Gold, Elektron, Silber (Taf. III—XII) umfaßt zahlreiche dünne Plättchen mit gestanzten Ornamenten, unter denen mehrfach mykenische Motive auffallen[1]; Perlen und Schieber von Halsketten, z. T. mit figürlichen Typen, spiralförmige Ohrringe, Nadeln, Fibeln, unter denen besonders einige fein gearbeitete Bienen erscheinen. Die Biene ist ja von ephesischen Münzen als heiliges Tier der Göttin bekannt. Das Doppelbeil, das als heiliges Symbol nicht nur dem Zeus gehört, findet sich hier wie im spartanischen Artemision, als Ornament verwendet, und auch in Miniaturexemplaren auf seinem Stiel (Taf. V 34).

Aus Bronze fand Hogarth zahlreiche Geräte (Fibeln Ringe usw.), einige Falken und auch ein paar Frauenstatuetten (die beste Taf. 14). Bleifigürchen und -Kränze entsprechen den spartanischen, ebenso die Bernsteinarbeiten und die reichen und schönen Elfenbeinschnitzereien: Siegel, Fibeln, Räder, Nadeln, eine Schale, ein Kamm; Tierfiguren, stehende weibliche Statuetten, von denen eine nackt, die anderen langgewandet sind. Das Prachtstück der Serie (Taf. XXI, XXII) eine Priesterin (?) mit Kanne und Schale, trägt auf dem Haupte

[1] Besonders wichtig ist dafür Taf. III 10: ein Mann zwischen zwei Löwendämonen, ganz im Stil der spätmykenischen Funde von Kypros, die noch über die Wende des II. und I. Jahrtausends herabreichen mögen.

einen hohen Stab, den ein Falke auf einer Kugel krönt. Ist es das obere Ende eines Zepters? Der Stil ist der beste archaisch griechische. Dagegen gemahnt an die kyprische Mischkunst des VIII./VII. Jahrhunderts eine sonderbare langgewandete Figur mit hohem Hut und einer großen Halskette (Taf. XXI 2). Da ihr Geschlecht unsicher, ihre Gesichtszüge sonderbar weich und fett sind, hält sie Hogarth für einen Megabyzos, wie die Eunuchen-Hohenpriester in Ephesos hießen. An diesen aller griechischen Religion fremden, orientalischen Priestertypus gemahnt ja wohl der orientalische Stil der Figur, aber beweisen kann das singuläre Stück die ansprechende Deutung um so weniger, als es ja ganz gut kyprischen Ursprungs sein mag.

Die Vasenscherben (geometrische, protokorinthische, korinthische, milesische, 'lesbischer Bucchero') bieten die Grundlage der Datierung dieser kostbaren Funde (IX.—VII. Jahrhund.), während die ägyptischen Skarabäen leider hier wieder versagen. Mykenische Vasen fehlen gänzlich und kaum zufällig.

Die schönen Schmucksachen und Elfenbeinarbeiten entsprechen den rhodischen des VIII./VII. Jahrhunderts aufs genaueste. Auch die Elfenbeinschnitzereien aus Nimrud in Assyrien zieht Hogarth mit Recht zum Vergleich heran.

Die Grabung hat auch eine Reihe neuer Fragmente vom Tempel des Kroisos ergeben, die nur leider elend verstümmelt sind. Die herrliche ionische Architektur ist auf den Tafeln des Atlas rekonstruiert; natürlich bleibt dabei einiges hypothetisch. Die Darstellungen der reliefgeschmückten Sima sind aufs Traurigste zertrümmert. Hogarth schreibt der Anlage dieses Tempels eine Rechnungsurkunde aus der Mitte des VI. Jahrhunderts zu, die auf einer Silberplatte eingegraben ist: eines der wichtigsten altionischen Schriftdenkmale und zugleich die älteste bisher bekannte Urkunde dieser Art.

Von Funden jüngerer Zeit sind einige Terrakotten einer sitzenden Mutter mit Kind bemerkenswert, wenn ich sie auch

nicht mit Hogarth für Nachbildungen des Kultbildes der Artemis halten kann. Von diesem gewinnen wir überhaupt keine sichere Vorstellung: nicht nur fehlt die monströse, erst seit dem II. Jahrhundert v. Chr. auf Münzen nachweisbare 'ephesische' Artemis mit den vielen Brüsten; auch die πότνια θηρῶν, die tierbändigende, sog. 'persische' Artemis, die in Rhodos z. B. nicht selten ist, erscheint in Ephesos fast nie. Und die langgewandeten stehenden Frauen können ebensogut Priesterinnen oder Abbilder der Weihenden sein.

Im Grunde ist es ja in Sparta, in Olympia, in der Zeusgrotte auf dem Ida ebenso. An den wenigsten archaischen Kultstätten finden sich sichere Nachbildungen des Kultbildes unter den Weihgeschenken. Eine Ausnahme bilden die zahlreichen Terrakotten der Heraien von Argos und Tiryns, und wohl auch der Akropolis von Athen (vgl. Frickenhaus, Athen. Mitteil. 1908, 17). Man wird sich fragen müssen, ob es in den ältesten Zeiten, im IX.—VII. Jahrhundert, denn überall menschengestaltete Götterbilder gegeben hat, ob nicht bisweilen der anikonische Kult sich noch länger erhalten konnte. Dafür sprächen manche Argumente. Und den anikonischen Kult des IX./VIII. Jahrhunderts bezeugt neuerdings auch eine 'Dipylon'-Scherbe in Athen (vom Kynosarges: Droop, Brit. Sch. Ann. XII 82): zwischen zwei sitzenden Gestalten mit Spinnrocken (?)[1] stehen auf einem Altar ein kegelförmiger Baitylos und ein großer böotischer Schild, ein Palladion, genau wie auf der bekannten Steintafel aus Mykenai (Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1887 Taf. 10).

Anders in Kreta: dort hat Pernier auf der Paßhöhe zwischen Candia und Gortyn, bei Prinià, zwei archaische Tempel entdeckt; der eine bestand nur aus Pronaos und Cella, in deren Mitte eine rechteckige Opfergrube, voll verbrannter Tierknochen, mit Steinen ausgelegt war. Daneben liegen zwei

[1] Die linke Figur ist fast ganz zerstört, doch scheint sie, wie auf so vielen Dipylonvasen, der rechten symmetrisch gewesen zu sein.

Säulenbasen noch in situ. Der zweite Tempel besaß auch einen Opisthodomos, aber in der Cella nur eine Säulenbasis (oder einen Altar?). Vgl. Pernier, in der Florentiner Wochenschrift Marzocco 1908, Nr. 33; Dawkins, JHS. XXVIII 1908, 329. In beiden Tempeln bilden die zahlreichen Scherben großer reliefgeschmückter Pithoi des VIII./VII. Jahrhunderts einen terminus ante quem, geometrische Scherben unter den Tempeln einen ebenso wertvollen terminus post quem. Spätestens im VII., eher schon im VIII. Jahrhundert müßten diese Gotteshäuser, die ältesten bisher auf Kreta entdeckten, angelegt sein. Von dem ersten besitzen wir auch noch Porosplatten mit höchst altertümlichen Reliefs (gewappnete Reiter in langem Zuge nach links), die einem Fries oder einer Sima angehörten; ferner Reste dreier Statuen von Poros, deren eine wenigstens sicher ein Kultbild gewesen zu sein scheint: eine thronende Göttin in reich gesticktem Gewande (Rosetten- und Tierstreifen), in der steifen Stellung der Statuen vom heiligen Wege bei Milet; auf dem Kopfe trägt sie den Polos, die Füße ruhten auf einem Schemel, der wie der Thron selbst mit Tierfriesen (und einer tierbändigenden Göttin) in flachem Relief verziert ist. Vgl. Pernier, Bollett. d'Arte 1907, nr. 8; Archaeol. Anz. 1908, 124. Die Bedeutung dieser Werke, welche den Funden der Idaeischen Zeusgrotte und des Diktaeischen Zeustempels (Brit. School Ann. XI 298) auf Kreta entsprechen, ist gleich groß für die altgriechische Kultgeschichte und für die Würdigung jener bisher für uns mythischen Kunst, die sich an die Schule der kretischen 'Daedaliden' knüpft. Noch älterer Zeit, etwa dem XI./X. Jahrhundert, gehören einige 'geometrische' Vasen an, die Evans in zwei Kuppelgräbern bei Knosos gefunden hat (Archaeol. Anz. 1908, 122): eines dieser, in ihrer schwarzen und roten Bemalung ganz eigenartigen Gefäße, trägt die Bilder eines gewappneten Gottes und einer Göttin auf niederen Basen, die älteste Darstellung altgriechischer Götterstatuen, die wir bisher kennen.

In etwas jüngere, aber noch hoch archaische Zeit weisen die ungemein wichtigen Funde, die Staïs auf der Terrasse des Tempels von Sunion gemacht hat: dort waren, wie auf der Akropolis von Athen, die Trümmer alter Weihgeschenke als Bauschutt zur Planierung des Felsbodens verwendet worden, als man den Marmortempel baute. Außer Kleinfunden etwa des VIII.—VI. Jahrhunderts, unter denen ägyptische Skarabäen und Statuetten aus Fayence besonders wichtig sind, hat uns dieser 'Perserschutt' ein paar marmorne Kolossalstatuen geschenkt, die wohl als Hüter vor dem Eingang des alten Tempels standen: zwei riesige nackte Jünglinge im bekannten Schema der 'Apollines', aber mit vielen ganz individuellen Zügen. Vielleicht sind es die Dioskuren — jedenfalls nach ihrer Größe keine Sterblichen. Der eine, im athenischen Nationalmuseum aufgestellte, ist jetzt bei Déonna, Les Apollons 1908, 137 abgebildet. Archaische Tempelruinen sind auch bei Tegea und im Heiligtum des Apollon Koropaios bei Pagasai aufgedeckt worden; ebenso hat Kuruniotis unter dem Tempel von Bassae (Phigalia) kleine Weihgeschenke archaischer Zeit (VII./VI. Jahrhundert) gefunden. Auf Delos hat die französische Schule unter Holleaux' Leitung das Temenos des Apollon bis auf den gewachsenen Boden ausgegraben, und höchst wertvolle Aufschlüsse erzielt. Zu unterst lag ein ärmliches 'mykenisches' Dorf, das aber nicht in direkter Beziehung zum späteren Heiligtum zu stehen scheint. Indessen ist ein gleichzeitiges Grab als Heroon erhalten geblieben und hat auch die Reinigung der Insel von alten Gräbern (421 v. Chr.) überdauert. Vielleicht ist es das von den Schriftstellern erwähnte der 'hyperboreischen Jungfrauen'. Von den drei Tempeln klassischer Zeit ist der älteste der *νεὼς ὁ πώρινος* der delischen Urkunden, in dem die vergoldete Holzstatue des Tektaios und Angelion stand. Südlich von ihm liegt der schöne Marmortempel, den die Athener im V. Jahrhundert erbauten, *νεὼς ὁ Ἀθηναίων* der Amphiktyonendekrete: er hieß nach der Be-

freiung von Delos *νεὼς οὗ τὰ ἑπτὰ* (sc. *ἀγάλματα*), und die große halbrunde Basis dieser sieben Kultbilder — wir wissen leider nicht, welche Götter sie darstellten — ist noch erhalten. Die Statuen der Giebel sind verloren, aber die Akroterien, wenn auch arg verstümmelt, waren längst bekannt (Bull. Corr. Hell. 1879, 515; Archaeol. Zeitg. 1882, 335): auf den vier Ecken des Daches standen Niken, auf dem First vorne zwischen zwei fliehenden Nymphen Boreas die Oreithyia, hinten Eos den Kephalos entführend.

Südlich von dem athenischen Bau folgt dann der große Haupttempel des IV. Jahrhunderts, der bis in die Spätzeit der Mittelpunkt des Kultes blieb. Im Osten sind nun auch die dürftigen Reste der fünf Schatzhäuser ganz freigelegt und zwei ältere Mauerzüge verfolgt worden, welche die allmähliche Erweiterung des Temenos bezeugen (Holleaux, Comptes rendus de l'Acad. 1907, 335. 1908, 163; Archaeol. Anz. 1908, 142; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1908, 330).

Außerhalb des Temenos, aber dicht an seinem nordöstlichen Ende lag ein kleines Heiligtum, dessen Inhaber durch eine Statue des thronenden Dionysos, ein Relief desselben Gottes und zwei Silenstatuen sicher bezeugt ist. Die wichtigsten Funde waren große Phalloi, vier aus Marmor, ein älterer aus Lava. Der bei weitem größte und schönste steht auf einer mit Reliefs geschmückten Basis (Hahn mit Phallos an Stelle des Kopfes, Dionysos mit Mänade, Silen und Pan): ein Karystios hat diesen Riesenphallos im IV./III. Jahrhundert geweiht. Wir gewinnen damit einen erwünschten monumentalen Beleg für die in delischen Rechnungsurkunden erwähnten *φαλλοί* (Bull. Corr. Hell. 1903, 78, 1905, 459). Vgl. Bizard, Leroux, Bulard, ebenda 1907, 498ff.

Nördlich vom Temenos ist der schon 1885 von Homolle entdeckte dorische Tempel nun ganz freigelegt worden: es ist ein höchst sorgfältiger Bau des IV./III. Jahrhunderts, in dem Leroux das Asklepieion vermutet. Allerdings ist der jugend-

liche Kopf des kolossalen Kultbildes unbärtig, aber sein Stil gemahnt an Skopas, dessen bartlosen Asklepios Pausanias VIII 28, 1 bezeugt. — Noch weiter nordwärts, beim Heiligen See, sind auf einer Terrasse eine Reihe kolossaler, archaischer Löwenstatuen gefunden worden, deren Stil und Zeit etwa der Sphinx der Naxier in Delphi entsprechen: sie mögen gleicher Herkunft sein. Stammte doch auch der Apollonkoloß, dessen Basis und Trümmer im Temenos liegen, aus Naxos. Vgl. Leroux, Revue de l'Art anc. et mod. 1908, 177.

In Korinth hat die amerikanische Schule unter Hills Leitung eine sehr merkwürdige Orakelstätte aufgedeckt. Die Ruinen des kleinen Tempels mit halbrunder Apsis tragen durchaus archaischen Charakter. In der Nähe lief ein antiker Weg, an den der Peribolos des Tempels grenzte. Ein Teil dieser Umfassungsmauer hat einen Fries von Metopen und Triglyphen; eine Inschrift verbot bei acht Drachmen Strafe, an diese Stelle näher heranzutreten, nicht ohne Grund: denn eine der Metopen bildet die Tür zu einem engen Gang, der unter das Pflaster des Tempels führt. Ein trichterförmiges Loch in diesem Pflaster erlaubte den Priestern, ungesehen die Orakel der Gottheit aus der Tiefe erschallen zu lassen.

Die Ausgrabung des Amyklaion südlich von Sparta, durch Furtwänglers Tod jäh unterbrochen, wird von der Griechischen Archaeologischen Gesellschaft ihm zum Andenken vollendet. Leider sind von dem berühmten monumentalen Thron des Apollo, den Bathykles von Magnesia geschaffen, nur wenige aber doch sehr bedeutsame Reste gefunden worden.

In Epidauros hat Kavvadias in vorbildlicher Weise die Erforschung des Asklepios-Heiligtums fortgesetzt. Dank sorgsamen Rekonstruktions-Arbeiten kennen wir nun aufs Genaueste den Aufbau des Asklepios- und des Artemis-Tempels, vor allem aber der Tholos, die nun erst in allen ihren Teilen klar verständlich wird. Freilich, der Zweck des herrlichen Werkes Polyklets des Jüngeren bleibt ebenso rätselhaft wie

der seiner älteren Schwester im Bezirk der Athena Pronaia zu Delphi (Homolle, Revue de l'Art Ancien et mod. 1901, 365; eine neue Deutung schlägt Thiersch vor, Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. II 27 ff. 67 ff.) oder des Philippeions von Olympia. Zwei andere, außerhalb des Temenos des Asklepios gelegene Tempel, die Kavvadias ausgegraben und der Aphrodite und Themis zugewiesen hat, sind dem der Artemis ganz entsprechend: dorische Prostyloi mit sechs Säulen in der Front, in der Cella längs dreier Wände ionische Säulen. Diese Bauten werden von demselben Architekten, etwa 370—330 v. Chr., errichtet sein. Vgl. Kavvadias, *Πρακτικά* 1906, 91 ff. Archäol. Anz. 1908, 139.

Eine sehr verdienstvolle Rekonstruktionsarbeit haben Griechenland und England, Kuruniotis und Dickins vereint in Lykosura geleistet: die große Kultgruppe des Damophon von Messene, die hier im Heiligtum der Despoina stand, ist in einem neu erbauten Lokalmuseum aus ihren traurig verstümmelten Resten erstanden, in allen Hauptsachen gesichert. Auf dem Throne in der Mitte sitzen Demeter, die Fackel in der Rechten, den linken Arm um der Tochter Schulter gelegt, und Despoina, in dünnem Chiton und reich gesticktem Himation, dessen Saum die bekannten merkwürdigen Tänzerinnen mit Tierköpfen trägt, die späten Nachkommen uralter Tiertänze. Die Göttin hielt in der erhobenen Linken ein Zepter, auf dem Schoße eine Ciste. Neben ihr stand Anytos im Panzer, die Lanze aufstützend, neben Demeter Artemis, mit Tierfell und Mantel über dem kurzen Chiton, in der Rechten die Fackel, die Linke von einer Schlange umwunden; zu ihren Füßen ein kleiner Hund. Die Gruppe bestand keineswegs aus einem kolossalen Marmorblock, wie Pausanias angibt; im Gegenteil lassen die vielen kleinen, mit Blei und Eisen verbundenen Panzerteile des Anytos auf einen Holzkern dieser Statue schließen. Seitdem wir Dickins eine sichere Datierung Damophons in den Anfang des II. Jahrhunderts v. Chr. verdanken, gewinnt die

neu erstandene Gruppe um so mehr an Bedeutung. Vgl. Dickins, Brit. School Ann. XII 109. XIII 357, Taf. 12—14; Archäol. Anz. 1908, 138.

Am Friedhof vor dem Dipylon in Athen haben, dank der steten Liberalität der griechischen Regierung, Brueckner und Skias gemeinsam eine kleine Grabung ausführen können; sie brachte klare Scheidung der Grabbezirke einzelner vornehmer Familien, vor allem aber die überraschende Erkenntnis, daß der antike Boden des V./IV. Jahrhunderts um 1—2 m tiefer lag als man bisher annahm. So standen die Grabreliefs hoch über dem Beschauer, und so erst gelangen sie zu voller künstlerischer Wirkung. Die allmähliche Entwickelung des wichtigsten athenischen Friedhofs wird nun auch klarer verständlich. Vgl. Brückner, Athen. Mitteil. XXXIII 1908, 193.

Die kunstgeschichtlich wichtigste Entdeckung ist Arvanitopullos bei Pagasai (Volo) gelungen. In der Füllung eines erweiterten Festungsturms lagen hier gegen 1000 Marmorstelen eines benachbarten Friedhofs geschichtet, die nicht Reliefs, sondern Gemälde trugen. Von diesen sind die meisten freilich längst geschwunden, aber auf vielen Stelen haben sich noch Reste der Malerei, auf mehr als zwanzig Zeichnung und Farbe in erstaunlicher Frische erhalten. Die Darstellungen entsprechen in Anordnung und Stimmung meist denen der attischen Grabreliefs: Aphrodisia auf der Kline, Aristokles auf dem Lehnstuhl, beide von ihren kleinen Sklaven begleitet; Kleon und Artemisia beim Totenmahle; Straton und ein zweiter Jüngling im Gespräch. Neu und ergreifend ist das Bild einer sterbenden Wöchnerin im Kreise ihrer Familie. Die ebenfalls nur gemalten, nicht geritzten Inschriften weisen ins IV.—II. Jahrhundert. Während wir bisher, außer den verblaßten attischen Stelen, die schon Roß beachtet und publiziert hat (Archäol. Aufs. I 40 Taf. I; von Rohden in Baumeisters Denkmälern II 867), an griechischer Malerei nichts besaßen, lehren uns nun die Schätze von Pagasai eine neue Kunstgattung

kennen, die zur großen Malerei in demselben Verhältnis steht wie die Grabreliefs zur zeitgenössischen Skulptur. Im Stile lassen sich die beiden schönen, von Vollgraff in Theben entdeckten Stelen aus schwarzem Marmor vergleichen (Bull. Corr. Hell. 1902 Taf. 7. 8), sowie der Grabstein des Metrodoros von Chios (Studniczka, Athen. Mitteil. XIII 1888, Taf 3): aber an diesen ist die ganze Zeichnung graviert, von Bemalung keine Spur mehr erhalten. Sie, wie die Stelen von Pagasai, sind Arbeiten provinzialer Handwerker, hinter denen man indessen bedeutendere Künstler ahnen mag. Vgl. Arvanitopullos, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1908, 1 ff. Taf. 1—4.

Aus römischer Zeit haben die letzten Jahre in Griechenland keinen Fund gebracht, der für Religion und Kultus besonders bedeutsam wäre. Um so reichlicher fließen die Quellen für die ältere Zeit, und sie versprechen für die Zukunft nicht minder wertvolle Schätze.

---

4 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden

„Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart“: unter diesem Titel hat 1908 Johannes Weiß einen am 1. Juni zu Karlsruhe gehaltenen Vortrag veröffentlicht, der eine so allseitige und gründliche Orientierung auf diesem Gebiet gewährt und von so kompetentem Urteil zeugt, daß es uns nicht beifallen kann, im folgenden etwa damit in Konkurrenz treten zu wollen. Was wir beabsichtigen, beschränkt sich auf einige Streiflichter, die besonders aktuell gewordenen Problemen gelten und Gelegenheit bieten werden, einige Veröffentlichungen aus den Jahren 1906 bis 1908, die bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingelaufen sind, nach ihrer Bedeutung für die Gesamtforschung zu würdigen (es sind dies die unter Angabe der betreffenden Verlagshandlungen genannten). Damit ist gegeben, daß Werke allgemeineren Inhaltes außer Betracht bleiben. Hier genüge es zu sagen, daß der die sogenannte Einleitung in das Neue Testament und die sogenannte Neutestamentliche Theologie ausmachende Stoff, wie ihn kürzlich das allerdings mit stumpfem kritischen Urteil geschriebene Werk von Bahrdt für wohlgesinnte Studenten zurecht gemacht hat, sachkundige und korrekte Behandlungen erfahren hat teils in gedrängtester, kurz angebundener Form bei Carl Clemen (in der Sammlung Göschen: „Die Entstehung des Neuen Testaments“ 1906, „Die Entwickelung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments“ 1908), teils in ausgiebigster Darstellung, die zugleich als Kunstwerk zu rühmen ist, bei A. Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, Bd I, 1908.

Als kennzeichnend für die gegenwärtige Lage stellt Joh. Weiß mit Recht die Tatsache hin, daß die neutestamentliche Forschung aufgehört hat, eine spezielle Fachwissenschaft innerhalb der Theologie zu bilden. Nicht bloß nehmen auch Alttestamentler, Kirchenhistoriker und Systematiker daran teil, sondern vor allem ist es die Philologie, die hier vielfach in so entscheidender Weise eingreift, daß man meinen könnte, es liege das Heil der Zukunft geradezu in Ausschaltung der Theologie auf dem ganzen Arbeitsgebiet. Manche ihrer Vertreter machen auf Joh. Weiß einen Eindruck, „als ob die Forschung mit ihnen überhaupt erst beginne und sie berufen seien, die von allen guten Geistern verlassene neutestamentliche Theologie erst einmal die Anfänge wissenschaftlicher Methode zu lehren“. Mindestens ebenso sensationell wirkt es, wenn gleichzeitig nach belletristischem Votum die Stunde der Philologie selbst geschlagen haben soll. „Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten“, unter diesem Kopfschütteln erregenden Titel hat ihr Ludwig Hatvany den Fehdehandschuh hingeworfen, ja sie wegen Überwiegens des historischen Gesichtspunktes über den ästhetischen und dadurch veranlaßter Vielwisserei und Stoffanhäufung schon zum alten Eisen geworfen. Freilich besteht das Verdienst dieser Veröffentlichung weniger in dem Alarm, darauf es ohne Zweifel abgesehen war, als darin, daß sie eine so geistvolle, überall den Kern der Sache treffende Entgegnung hervorgerufen hat, wie die Beilage der „Münchner Neuesten Nachrichten“ 1908, Nr. 77 sie von der Hand eines Meisters der angegriffenen Richtung, des Straßburger Philologen und Historikers Karl Johannes Neumann, gebracht hat. Nur als eine Methode der Geschichtswissenschaft lassen sich die textkritischen und exegetischen Sorgen der Philologie begreifen, und diese kann deshalb keinem anderen Ziele nachgehen als dem der Geschichte. Eben deshalb kann sie aber auch nicht mehr nach dem Programm einer ausschließlich „klassischen“ Philologie

die griechische Entwickelung etwa mit der Schlacht bei Chäronea als beendet ansehen, sondern sieht sich im Verlaufe des letzten Menschenalters je länger je unvermeidlicher auf jene die nachfolgenden Jahrhunderte kennzeichnende Durchdringung von Orient und Griechentum gewiesen, an die man bei dem jetzt nicht bloß auf Kathedern viel gehörten Namen „Hellenismus“ denkt, und die überraschende Ausbeute an Papyri, Ostraka, Zauberbüchern und Inschriften, welche neuerdings der Orient, zumal Ägypten geliefert hat, halten die Forschung vollends in der Richtung auf die Jahrhunderte der römisch-griechischen Kulturwelt gespannt, so daß sich die klassische Philologie selbst jetzt vielfach vor neuen Fragestellungen befindlich sah.

Hier ist nun zugleich der Punkt gefunden, wo die geschichtlich arbeitende Philologie sich eng mit der geschichtlich arbeitenden Theologie auf einem interessanten Grenzgebiet berührt. Nachdem zuvor schon die Religion des zeitgenössischen Judentums, die apokalyptischen Schriften und in ihren ersten, vortalmudischen Ansätzen auch die rabbinische Schultheologie zur Deutung und Wertung der apostolischen Begriffswelt verwendet worden waren, konnten und mußten jetzt auch Sprache, Literatur und Weltanschauung des Hellenismus zu ihrem Rechte kommen. „Auch dem Studium des Christentums und der alten Kirche“ — so lesen wir bei Neumann — „kommt diese neue, frische Bewegung zugute.“ Hat doch auch die theologische Forschung unter einer ähnlich mißgünstigen Beurteilung zu leiden wie die philologische, und als die „Wissenschaft von dem nicht Wissenswerten“ gilt sie längst nicht etwa bloß bei der religiös analphabetischen Menge, sondern gerade in den sich gern als „positiv gläubig“ fühlenden Kreisen. Wie dort gegen die geschichtliche Philologie das ästhetische, so wird hier das religiöse Empfinden gegen die historische Methode ins Feld geführt. Ganz speziell sind es die Sorgen und Mühen der sogenannten historisch-kritischen Einleitung in die biblischen Bücher, welche zum „nicht Wissenswerten“ geschlagen werden,

weil sie angeblich nur dazu dienen sollen, jedes Interesse und Verständnis für das durchschlagende Wirken großer Persönlichkeiten, für die Produktivität und formgestaltende Macht des religiösen Geistes usw. lahmzulegen.

Einer noch empfindlicher wirkenden Ungunst erfreut sich selbst von seiten besonnener und sachkundiger Theologen die seit der Wende des Jahrhunderts immer bedeutsamer und erfolgreicher um sich greifende sogenannte religionsgeschichtliche Methode. Man befürchtet von ihr eine Nivellierung aller religiösen Werte, insonderheit Herabdrückung des Christentums auf den Rang einer neben so vielen anderen Religionen ganz und gar relativen Größe; seine Selbständigkeit und Originalität — sagt man — gehe über den aufgehäuften Parallelen verloren. Auf einer der letzten preußischen Generalsynoden hat der wirksame Wächter über die Heiligtümer der Orthodoxie, Stöcker, erklärt, die Kirche könne die religionsgeschichtliche Methode nicht ertragen, und nicht wenige Theologen von stramm reaktionärer Observanz haben ähnliche Gutachten verlauten lassen. Natürlich ohne Erfolg. Denn nachdem einmal die Unerläßlichkeit eines Rückgriffes auf die religiöse Vorstellungswelt des Spätjudentums, auf den allgemeinen Hintergrund der ganzen neutestamentlichen Gedankenwelt, fast allgemein anerkannt und damit die isolierte Ausnahmestellung des Neuen Testamentes aufgegeben war, wird überhaupt keine Grenzsperre gegenüber dem großen Gebiet der antiken Religiosität mehr aufrechtzuhalten sein. Gerade jene spätjüdischen Gedankenkreise verrieten ja immer deutlicher ihre nahe Verwandtschaft mit der babylonischen und persischen, mit der kleinasiatischen und ägyptischen Umwelt. Insonderheit an das Auftreten von Friedrich Delitzsch in Berlin knüpft sich die vielberufene Bibel-Babel-Debatte und weiterhin die selbst von positiven Theologen wie Alfred Jeremias vertretenen Ansprüche des sogenannten „Panbabylonismus“. Aber noch unwiderstehlicher erwiesen sich die Wirkungen, an die wir schon mit Nennung

des anderen Schlagwortes „Hellenismus“ erinnert haben. Hier haben Philologen wie E. Rohde, H. Usener, A. Dieterich, R. Reitzenstein, P. Wendland, E. Schwartz, W. Soltau, E. Wendling und andere so scharfe Streiflichter auf die neutestamentlichen Probleme geworfen, daß sich namentlich im Gebiet der neutestamentlichen Theologie eine Art von Umwertung der bestehenden Werte ankündigte. Aber daß Leben waltet in dieser modernen Theologie zeigt sich gerade darin zumeist, daß ihre neuesten Phasen fast durchweg zusammenhängen mit Wendungen, davon die benachbarten Gebiete betroffen wurden. So ist denn die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart unter Führung von Gunkel, Bousset, Heitmüller, Tröltsch, Weinel, A. Meyer und Joh. Weiß auf die neu eröffneten Wege eingetreten und haben namentlich auch die letzten Werke des kürzlich verstorbenen Otto Pfleiderer einen ausgiebigen Gebrauch von den Analogien und Parallelen gemacht, welche die neutestamentlichen Begriffe und Anschauungen mit dem religiösen Synkretismus der Zeit verbinden. Wir verweisen auf die vielgelesenen, jedem Gebildeten verständlichen, Bücher „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens“ (1903), „Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie“ (1904), „Die Entstehung des Christentums“ (1905, 2. Aufl. 1907), „Religion und Religionen“ (1906), „Die Entwickelung des Christentums“ (1907); die drei letztgenannten bei Lehmann in München.

Wie es das Geschick der ersten Entdeckerfreude zu sein pflegt, daß sie zunächst gern über das Ziel hinausschießt und die Grenzen des Erreichbaren verkennt, so hat gewiß auch der religionsgeschichtliche Eifer nicht selten das Beil zu weit, womöglich bis hinauf in den Mond geworfen. Es gibt Fälle, wo eine verführerische Ähnlichkeit namentlich von Legenden über Geburt und Versuchungen, über Untergang und Apotheose der religiösen Heroen den Gedanken an Abhängigkeit nahelegt, während es doch ganz natürlich ist, daß unter ähnlichen Vor-

aussetzungen der religiösen Vorstellungswelt und unter ähnlichen Bedingungen des Zeitbewußtseins verwandte Gedankengänge erzeugt werden und die gleichen Illusionen sich wiederholen. Stets eingedenk ist dieser Mahnung geblieben die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments“ von Carl Clemen (1909), eine höchst dankenswerte Zusammenstellung aller auf Abhängigkeit des Urchristentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen deutbaren Erscheinungen der Religionsgeschichte. Vor allem schwebt bis auf den heutigen Tag noch die Streitfrage bezüglich des Verhältnisses der evangelischen Sagenwelt zur indischen, insonderheit zur buddhistischen Legende, zuletzt 1904 im positiven Sinn und recht gründlich behandelt von G. A van den Bergh van Eysinga mit einem Nachwort von E. Kuhn. Weiterhin sind auch sämtliche sich mehr oder weniger entsprechende Züge der altindischen und der urchristlichen Tradition mit quellenmäßiger Genauigkeit zusammengestellt worden, so daß dem Leser das vollständige Material zur Vergleichung vorliegt, in dem 1906 bei E. Leroux in Paris erschienenen Werk „Les quatres évangiles. Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme. Textes et documents publiés par A. Metzger et révisés par L. de Milloué“. Aber man tut gut, auf die negative oder wenigstens skeptische Stellung zu achten, welche nach Vorgang von Edmunds, Windisch und Jean Réville neuerdings noch F. Nicolardot in dem ausgezeichneten Buch „Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes“ dazu einnimmt: beiläufig gesagt, ein gründlicher Beitrag zur synoptischen Behandlung der Evangelien, wozu ein etwas schwieriges und knapp gehaltenes Seitenstück vorliegt in G. H. Müllers bei Vandenhöck u. Ruprecht in Göttingen 1908 erschienener Schrift „Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk und Mt und ihre Quellen, namentlich die Spruchquelle, im Anschluß an eine Synopse Mk — Lk — Mt“, also gegen die gewöhnliche

Ordnung Mk — Mt — Lk. Besonderen Wert legt der Verfasser auf seinen Nachweis der Anordnung der Spruchsammlung.

Wir kehren zurück zum Hellenismus. Nach Reitzensteins Urteil gibt es keine frühchristliche Schrift, die nicht in der hellenistischen Kleinliteratur ihre Vorgänger gehabt hat („Hellenistische Wundererzählungen“ 1906, S. 99). Es beginnt demnach der Import aus der „profanen“ Welt nicht etwa erst, wie das Voraussetzung der kirchlichen Lehre vom Kanon war, nach Abschluß der „apostolischen“ oder „kanonischen“ Literatur, sondern schon innerhalb der neutestamentlichen Literaturperiode, so daß beispielsweise Percy Gardner versuchen konnte zu zeigen, wie die urchristlichen Gedanken gleich von vornherein durch Berührung mit der Umwelt eine neue „Taufe“ erfahren haben (The growth of Christianity, 1901). Damit ist die früher etwas monoton durchgeführte Ableitung der neutestamentlichen Erzählungen, zumal der Wunderberichte, aus alttestamentlichen Vorbildern und Weissagungsstoffen überwunden, wie das auch Theobald Ziegler (D. F. Strauß I, S. 164) anerkennt. Wellhausen in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ 1908, Nr. 45, S. 354 erklärt sogar geradezu, die einzelnen Züge der Berichte über Jesus seien nur ausnahmsweise dem Alten Testament nachgebildet, und was man im Sinne des berühmten Urhebers des Lebens Jesu mythisch nennen kann, sei nur in beschränktem Maße nachzuweisen, am meisten in den Anfängen des Lebens und Auftretens Jesu; außerdem hätte er wenigstens zur Zeit der zweiten Bearbeitung des Lebens Jesu die Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas allmählich gemerkt haben sollen.

Mit Nennung des Namens Wellhausen sind wir dem neuesten und an Überraschungen reichsten Stadium der neutestamentlichen Kritik und Exegese, zumal der an den Evangelien geübten, nahegetreten. Zwar die sogenannte Zweiquellentheorie war schon vorher so vielseitig begründet und fast allerseits anerkannt worden, daß auch dieser geniale Entdecker sich ihr nur anschließen konnte, allerdings mit neuen und zum

Teil sehr kühnen Berichtigungen, zumal bezüglich der zweiten Quelle. So in den drei Kommentaren (1893—94) und in der Einleitung zu den Synoptikern (1895), welchen Schriften neuerdings ein Werk über das vierte Evangelium gefolgt ist („Das Evangelium Johannes" 1908), das eine sukzessive Entstehung desselben lehrt und eine zum Teil noch erkennbare, aber zweimal überarbeitete Grundschrift annimmt, sich dabei auch vielfach berührt mit einer in den „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse" 1907 und 1908, veröffentlichten Abhandlung von Wellhausens Kollegen E. Schwartz über „Aporien im vierten Evangelium". Damit waren die Geleise der bisherigen, von der Tübinger Schule inaugurierten Johanneserklärung, deren durchschlagende Erträgnisse noch in der 3. Auflage des „Hand-Kommentars zum Neuen Testament" (Bd 4, 1908) zusammengefaßt vorliegen, verlassen und dafür Bahn gebrochen für eine rein philologische, fast jedwede geschichtliche oder exegetische Tradition überspringende, lediglich aus scharfsinniger Beobachtung innerer Widersprüche und Nähte erschlossene Quellenscheidung und für einen darauf beruhenden Aufbau der Stoffe bis zur jetzigen Höhe, wie denn überhaupt in den Reihen der heutigen biblischen Kritik die Annahme einer schichtenweisen Entstehung der geschichtlichen, teilweise auch der brieflichen Literatur des Urchristentums (zuletzt E. v. Dobschütz in Erwin Preuschens „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft", 1907 zum ersten Johannesbrief) Schule macht. Dahin gehören u. a. auch die außerordentlich zahlreichen, fast alle Probleme des Neuen Testaments und des Urchristentums berührenden, größeren und kleineren Veröffentlichungen des zugleich um die römische Geschichtsforschung verdienten Philologen W. Soltau. Erwähnt sei beispielsweise „Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche" (1906), darin u. a. ein ungesuchter Anschluß der Predigt Jesu von Gott und seinem Reiche an die ge-

läuterten Errungenschaften der idealistischen, namentlich platonischen und stoischen Philosophie und Religion des Altertums gelehrt wird. Das wäre also ein Gegenstück zu der weit verbreiteten, zuletzt noch durch E. v. Hartmann empfohlenen Schätzung Jesu als reinen Juden. Bei Pfleiderer erscheint er wenigstens innerlich von der jüdischen Gesetzlichkeit viel freier als er selbst es sich bewußt war. Gleichwohl soll er — darin reichen der christliche und der jüdische Theologe Moritz Friedländer in seinem neuesten Buche „Synagoge und Kirche in ihren Anfängen“ (Berlin, Reimer, 1908) sich die Hände — nicht sowohl der „Stifter“ des Christentums, als vielmehr Anlaß zur Entstehung einer religiösen Bewegung gewesen sein, die ihre eigentliche Heimat im hellenistischen Judentum der Diaspora gehabt habe. So wenig als der Nil aus einer einzigen Quelle fließt, so wenig nach Ch. Dole, „What we know about Jesus“, Chicago, Open Court Publishing Co., 1908, das Christentum aus einer Stiftung Christi. Erst Paulus, in dem sich Pharisäismus und Hellenismus einmal ganz ausnahmsweise zusammenfanden, hat nach Pfleiderer dem Christentum seine weltgeschichtliche Bahn frei gemacht und die große Zukunft entdeckt, welche der Messianismus der Urgemeinde in sich barg. Ihm vornehmlich verdankt es das Christentum, wenn es der geschichtlichen Betrachtung von heute als glückliche Zusammenfassung der wertvollsten Elemente nicht bloß der jüdischen, sondern der antiken Religion überhaupt erscheinen will. Ganz im Gegenteil erblickt eine zurzeit weit verbreitete, durch die Losung „Zurück von Paulus zu Jesus“ gekennzeichnete Theologie in dem Auftreten und Eingreifen des Heidenapostels die verhängnisvolle Wendung, welche die zeitlos religiöse Gedankenwelt Jesu, in der alles auf Erkenntnis und Vollzug des rein sittlich gefaßten Gotteswillens gestellt war, sofort in der Richtung nach jüdischen Sühnegedanken (diese verteidigt noch Bärwinkel, „Der Tod Jesu in seiner Bedeutung als Heilstatsache“, Erfurt, Villaret, 1908), überhaupt nach dem bald das ganze Christen-

tum für sich in Anspruch nehmenden Dogmatismus genommen hat. Damit haben wir nur die zurzeit bestehenden Hauptgegensätze andeuten wollen, die in der Beurteilung der beiden entscheidenden Größen des Neuen Testaments ans Licht getreten sind.

Wie sehr bezüglich des Aufrisses des äußeren Lebensganges des Apostels und der Einordnung und Beurteilung seiner brieflichen Hinterlassenschaft in denselben zurzeit ein erfreuliches Einverständnis zwischen vorzugsweise Sachkundigen herrscht, zeigt eine Vergleichung der im schönen Gleichmaße dahinfließenden, durch innerliche Wahrheit sich selbst rechtfertigenden Darstellung in dem an der Spitze unserer Übersicht schon genannten Hauptwerke Hausraths mit der wenige Jahre zuvor erschienenen Monographie von Carl Clemen, woselbst die gelehrte Kontroverse in einem ersten Bande für sich abgetan wird. Um so weniger Übereinstimmuug herrscht dagegen unter den gegenwärtigen Führern der neutestamentlichen Forschung bezüglich der Frage nach Verhältnis der paulinischen Gedankenwelt zum Evangelium und überhaupt zu dem geschichtlichen Bilde Jesu, und doch ist gerade sie es, womit die heutige Welt, soweit sie wissenschaftlich und religiös zugleich bewegt ist, auf das intensivste beschäftigt erscheint. Sie tritt an diese Frage auch mit ungleich mehr literar-kritischen und zeitgeschichtlichen Kenntnissen, mit mehr methodischer Übung heran, als dies seinerzeit in der durch Strauß veranlaßten Kontroverse der Fall war. Zeugnis davon legt eine ungemein reich entwickelte „Jesusliteratur“ ab, in welcher allerdings viel haltlose Dilettantenarbeit mit mancherlei zweifellos wertvollen Produkten gemischt erscheint. Einige besonders bezeichnende Exemplare der Gattung behandelt P. Mehlhorn, der Verfasser von „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu“ (1906), in seinen Artikeln über die „Jesusliteratur“ (Protestantische Monatshefte 1907 und 1908). Von durchaus rückständigen, dogmatisch stark belasteten Elaboraten wie von J. Kögel, Haußleiter, Walther, zuletzt auch Steinbeck

(„Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker“, Leipzig, Deinhart, 1908) und W. Larfeld („Alter oder neuer Glaube?“, Bielefeld und Leipzig, Velhagen u. Klasing, 1908) abgesehen, hat selbst der Dorpater Theologe Frey mit seinem Buche „Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu“ (Leipzig, Böhm, 1907) nur Verwirrung angerichtet durch Verwertung der gänzlich wertlosen Zusätze im slawischen Josephus. Dagegen wären zu empfehlen die Beiträge von P. W. und O. Schmiedel (1906), A. Neumann (1904), H. v. Soden (1904), Bousset (1904—06), H. Weinel (1903—07), F. Daab (1904—07), Oskar Holtzmann (1907), R. Thieme („Jesus und seine Predigt“, Gießen, Töpelmann, 1908: wissenschaftlich frei, ernsthaft und aufrichtig trotz konservativem Grundzug), Otto Zurhellen („Jesus“ in dem Werke „Lebensziele“, 1908; gehört zu dem Besten, was darüber geschrieben ist), und besonders R. Otto, dessen erstmals 1901 erschienenes Buch „Leben und Wirken Jesu“ jetzt nach der 3. Auflage auch englisch zu lesen ist („Life and ministry of Jesus“, translated by Whitby, Chicago, Open Court Publishing Co., 1908). Einen eigenen Weg beschreitet F. Resa in dem Buche „Jesus der Christ“ (Leipzig und Berlin, Teubner, 1907), der Zurückführung der evangelischen Quellen auf ihre von schriftstellerischen Zusätzen und übermalenden Umformungen freie Urgestalt bezweckt und in der Tat beweist, daß auch bei Ausscheidung alles Undenkbaren in Jesu Worten und alles Wunderbaren in seinen Taten noch ein recht solider und verständlicher Bestand an evangelischer Geschichte übrig bleibt. Zweckmäßig zerfällt der Stoff in die beiden Teile: „Der Bericht“ im Anschlusse an Markus, und „Die Botschaft“ im Anschlusse an die aus Matthäus und Lukas herzustellende Spruchsammlung; ein Anhang beschreibt das beobachtete Verfahren im allgemeinen und rechtfertigt es im einzelnen — durchschnittlich mit Glück.

Zur Jesusliteratur gehört auch als Erscheinung von moderner Eigenart das Unternehmen, die Gestalt Jesu durch

die ganze Geschichte der christlichen Menschheit zu begleiten, um die wechselnde Färbung zu beleuchten, die sie im Bewußtsein der einzelnen und der Völker aufgewiesen hat. In gedrängter Kürze tut dies Arnold Meyer in der feinsinnigen Schrift „Was uns Jesus heute ist“ (1907), die unter den bei Mohr in Tübingen erscheinenden, höchst empfehlenswerten „Volksbüchern“ steht. Ausführlicher hat J. Riehl in dem bei Seemanns Nachfolgern in Berlin und Leipzig ohne Jahreszahl erschienenen Buche „Jesus im Wandel der Zeiten“ nach einem Rückblick auf Evangelienkritik und mittelalterliches Christusbild die bekanntesten der das Leben Jesu betreffenden Veröffentlichungen seit den Tagen von J. J. Heß (1768) über Strauß und Renan herab bis auf B. Weiß und Harnack, Daab, F. Naumann und Weinel besprochen und auszugsweise wiedergegeben. Während er es dem Leser überläßt, sich nach Abhör und Kritik der Zeugen ein selbständiges Urteil über die Aussichten zu bilden, welche sich für diese Gattung von schriftstellerischen Versuchen eröffnen, hat in weitergespanntem Rahmen G. Pfannmüller unter dem Titel „Jesus im Urteil der Jahrhunderte“, erschienen 1908 in Leipzig und Berlin bei Teubner, „die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart“ mit großer Sachkenntnis, auch annähernder Vollständigkeit besprochen und mit eigenem Urteil begleitet: ein interessantes, auch mit 15 Bildern aus der Geschichte der Kunst geschmücktes Werk. Schon zuvor (1906) hatte Albert Schweitzer in dem flott geschriebenen Werke „Von Reimarus zu Wrede“ eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung unter der vorwaltenden Tendenz geliefert, Jesu Lebenswerk ganz in den Dienst der phantastischen Eschatologie und apokalyptischen Messianologie des Spätjudentums zu stellen.

Die letzte Bemerkung erinnert an die zurzeit aktuellste Frage, welche das in der neueren Behandlungsweise fast ganz zum Problem gewordene Leben Jesu darbietet. Dieselbe gilt

dem Maße, in welchem sein öffentliches Auftreten vom Messianismus und dieser wieder vom eschatologischen Programm beherrscht erscheint. In dieser Beziehung ist Albert Schweitzer nur der extreme Ausläufer einer mit besonderem Geschick und Erfolg von Johannes Weiß inaugurierten Richtung, die das von Jesus in die nächste Nähe gerückte Reich Gottes als eine neue, von Gott her zu schaffende Weltepoche begreift und demgemäß durchaus in die Zukunft verlegt. Mehr oder weniger denken so auch Pfleiderer, Bousset, Wernle u. a. So namentlich auch der Koburger Seminardirektor R. Staude in der 1907 bei Thienemann in Gotha erschienenen Schrift „Zwei Hauptprobleme aus der Leben-Jesu-Forschung" („Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung", herausgegeben von Muthesius, 38. Heft), dessen bezügliche Erörterung fast ganz aus den Schriften von Joh. Weiß und A. Schweitzer geholt ist, während der letzte Abschnitt in selbständiger Weise den religiösen und pädagogischen Wert dieses Standpunktes darzutun sucht. Recht hat er mit dem Leitsatz, daß mit dem Reichgottesgedanken Jesu durch gleichmäßige Beziehung zur Eschatologie sein Anspruch auf Messianität verbunden ist. Während diese noch immer einige Forscher ganz ablehnen (so A. Merx in seinem reichhaltigen Kommentar des sinaitischen Syrers 1902 und 1905 und noch neuerdings wieder W. Brandt in der „Internationalen Wochenschrift" 1908, S. 1003—1011), leugnen andere wenigstens den jüdisch-eschatologischen Charakter derselben oder sie erkennen einen solchen überhaupt nur für die letzte, kampfreiche Epoche des Lebens Jesu an, wogegen die oben Genannten meist den dauernden und sich gleichbleibenden Messiasanspruch in demselben relativ eschatologischen Sinn, den sie auch dem Reichgottesgedanken zuerkennen, behaupten.

In beachtenswerter Weise greifen übrigens in die rein historisch-exegetische Diskussion zuweilen auch Systematiker ein, wie namentlich G. Wobbermin in der 1906 bei Lehmann

in München erschienenen Schrift „Das Wesen des Christentums“ („Beiträge zur Weiterbildung der Religion“ S. 379—386), demzufolge die eschatologisch-apokalyptischen Stimmungen des Urchristentums zwar stark beteiligt sind bei der Entstehung der messianischen Gemeinde, wogegen die unterscheidende Grundkraft des Christentums im Glauben an einen geistig-persönlichen Gott liegt (vgl. dagegen die unpersönliche Gottwelt bei P. Carus „God, an enquiry and a solution“, Chicago, Open Court Publishing Co., 1908), mit dem in dauernde Lebensgemeinschaft zu treten die wahre Bestimmung des Menschen sei. In der Geltendmachung dieses aller messianisch-eschatologischen Phantastik überlegenen Kerngedankens der Religion sehen die obengenannten Bearbeiter des Lebens und der Lehre Jesu das eigentliche Leitmotiv, den innersten Ewigkeitsgehalt seiner Verkündigung. Im schneidenden Gegensatz dazu erklärt die „konsequente Eschatologie“ Albert Schweitzers das so gewonnene Jesusbild für erschwindelt, und überraschend wahrzunehmen ist nun, wie gerade diese radikale Losung nirgends beifälliger aufgenommen wird, als von dem hervorragendsten Vertreter der konservativ gerichteten anglikanischen Theologie, dem Oxforder Professor W. Sanday, dessen Werk „The life of Christ in recent research“ (1907) es fertig bringt, gerade in dieser, selbst wissenschaftliche Leistungen entwertenden, Auflösung der Geschichte in apokalyptischen Dunst und Nebel das Schwungbrett ausfindig zu machen, mit dessen Hilfe er zunächst sich von der Richtigkeit des Dogmas vom Stand der Erniedrigung, dann aber natürlich auch vom Stand der Erhöhung, also schließlich der Zweinaturenlehre und der ganzen altorthodoxen Christologie überzeugt. So tief sitzt noch vielfach der urchristlichen Forschung das dogmatische Interesse als Erbkrankheit in den Gliedern, daß selbst ein alle Erdfarben der geschichtlichen Wirklichkeit aufzehrendes Himmelsblau schwärmerischer Zukunftsschau tauglich befunden wird, im Farbentopf der Apologetik Aufnahme und Verwertung zu

finden. Die so in den Vordergrund der urchristlichen Forschung getretene eschatologische Frage hat naturgemäß wieder auf apokalyptische Studien geführt, und auch hier hat die energisch einsetzende „Analyse der Offenbarung Johannis“ (1907) von Wellhausen im Gegensatz zu der lange geübten Suche nach möglichst einheitlicher Komposition die Lösung des Rätsels gegenteils in dem richtigen Blick für die in diesem „Bilderbuch“ herrschende Dekomposition gefunden. Da das Buch Fragmente aus verschiedenen Zeiten in sich vereinigt und bearbeitet, schwankt noch immer seine Datierung; aber in dem christusfeindlichen Tier wird doch noch meistens Nero erkannt. Bezüglich der zum apokalyptischen Apparat des Judentums und Urchristentums gehörigen Vorstellung des Antichrists sind die früheren Forschungen eines Bousset (1895: „Judentum und Urchristentum“) und Wadstein (1896: „Mittelalter“) in dem fast unheimlich gelehrt zu nennenden Buche von H. Preuß, „Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik“, Leipzig, Hinrichs, 1906, fortgeführt und glücklich zur überraschenden Illustration der lutherisch-katholischen Kontroverse verwendet.

Wie die verwickelte Frage nach der Bedeutung des eschatologischen und damit zusammenhängenden apokalyptisch-messianischen Moments im Bilde Jesu sich auch lösen möge (der Verfasser dieses Berichts hat seinen Standpunkt formuliert in der 1907 bei Mohr in Tübingen erschienenen Schrift „Das messianische Bewußtsein Jesu“), ganz haltlos geworden ist darüber die von der Durchschnittstheologie, namentlich der lang herrschenden Cremerschen Schule (dahin gehört „Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus“ des Kieler Professors E. Schäder, 1906) vertretene Voraussetzung, als sei das Urteil der Urgemeinde, deren Überlieferung die Grundlage des synoptischen Berichts bildet, direkt aus der Verkündigung Jesu selbst erwachsen und decke sich, soweit es

dessen eigene Person betrifft, einfach mit dieser. In dem radikalen Werk von Edwin Rumball „Jesus and modern religion“ (Chicago, Open Court, 1908) verschwindet der geschichtliche Jesus sogar völlig hinter dem Christus der Evangelisten und kommt für unsere heutige Weltanschauung überhaupt nicht mehr in Rechnung. Wahr ist, daß schon im ältesten vorhandenen Bericht, der bei Markus vorliegt, Geschicke und Worte Jesu nach Maßgabe des dem paulinischen Evangelium entstammenden Glaubens an das übermenschliche Wesen Jesu, an seine (metaphysische) Gottessohnschaft verarbeitet sind (so auch Brandt). Somit ist als fester Punkt, davon die Untersuchung über die urchristliche Gedankenbewegung auszugehen hat, die Theologie des Paulus gegeben, deren inneres Gefüge die „alttübingische“ Kritik, wie sie im wesentlichen noch von K. Holsten vertreten war, vorzugsweise aus dem Gegensatze zur Theologie der Urapostel und dem Standpunkt der Urgemeinde oder, wie man kurz sagte, zum „Judenchristentum“ zu verstehen und zu erklären wußte. Nun besteht ja kein Zweifel nicht bloß darüber, daß die ersten Christen Juden waren, sondern besonders seit Weizsäckers „Geschichte des apostolischen Zeitalters“ auch darüber, daß sie sich selbst als Juden und nicht als neue Religionsgemeinde oder gar schon als „Kirche“ fühlten, sondern als messianischer Konventikel nur eine eigene Richtung neben so mancher anderen im damaligen Judentum bildeten. Die Geschichte des Judenchristentums hat zu zeigen, wie dieser Konventikel infolge der innerchristlichen Entwickelung aus einer jüdischen eine christliche Sekte und zuletzt eine Kirche geworden ist. In diesem Sinne konnte einst Hilgenfeld das Judenchristentum unter den Gesichtspunkt der urchristlichen Ketzergeschichte stellen, während die Ritschlsche Schule darauf ausging, es als wesentlich zeugungsunfähig aus der Reihe der kirchenbildenden Faktoren auszuscheiden. Eine doch nur relative Rehabilitation erfuhr es unter anderem zuletzt

noch in dem etwas weitläufigen Buche des Berliner Theologen G. Hönnicke „Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert“ (Berlin, Trowitzsch, 1908), das seinem wesentlichen Inhalt nach eine ausgiebige, sorgsam auf Einhaltung einer maßvollen Mitte bedachte Beurteilung des Materials zur Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, bzw. auch zur Einleitung in das Neue Testament darstellt. Hier wird besonders am Jakobusbriefe, im Grund auch schon am Hebräerbrief und am Matthäus nachgewiesen, „wie stark das Judentum innerhalb des Christentums nachgewirkt hat“ (S. 191), aber ein antipaulinisches oder überhaupt partikularistisch gesinntes Judenchristentum, also eigentlicher „Judaismus“ nirgends, auch nicht in der Apokalypse gefunden. Demgemäß wird auch die altbekannte Kontroverse über das Verhältnis der den sogenannten Apostelkonvent betreffenden Stellen Gal. 2 und Act. 15 dahin entschieden, daß die Beschlüsse des Konvents, insonderheit also die Jakobusklauseln Act. 15, 20. 28. 29 erst 21, 25 am historisch richtigen Platze stehen, die Urapostel aber, Jakobus voran, „der Missionstätigkeit des Paulus gegenüber eine reservierte Stellung einnahmen“, d. h. „nicht offen, nicht freimütig für Paulus eintraten“, so daß die Judaisten in der Diaspora sich, wenngleich unbefugterweise (Act. 15, 24), auf sie berufen konnten. Zur Lösung eines anderen, gleichfalls schon seit mindestens 50 Jahren verhandelten, aber gegenwärtig mehr als je aktuellen Problems, betreffend das Verhältnis des Paulus zu Jesus, bzw. die Frage, wer von beiden als eigentlicher Stifter der christlichen Weltreligion zu betrachten sei, haben noch in den Jahren 1906 bis 1908 Kaftan, R. Seeberg, P. Kölbing, A. Meyer, A. Jülicher, Feine, Ihmels, E. Vischer und zuletzt und in beachtenswertester Durchführung Johannes Weiß in der „Monatsschrift für Pastoraltheologie“ (1908) das Wort ergriffen, meist in Abwehr einer den urchristlichen Faktor herabdrückenden (Wrede, Pfleiderer) oder geradezu ausschaltenden (E. v. Hartmann) Geltend-

machung des Paulinismus, positiv in dem von Weizsäcker, Harnack, Wellhausen u. a. vertretenen Sinn, daß erst Paulus im richtigen Verständnis der innersten und letzten Zielgedanken Jesu der Schöpfer einer christlichen Theologie, der Gründer der christlichen Kirche geworden sei und überhaupt das Christentum auf einen Boden gestellt habe, auf dem es seine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen konnte und tatsächlich erreicht hat. Dabei macht sich aber doch vielfach im Hinblick auf frühere Bemühungen um den „paulinischen Lehrbegriff" eine Rückbewegung geltend, die in der Behauptung Deißmanns gipfelt, die auch bei dem Engländer Kennedy und dem Franzosen Monteil wiederkehrt, daß sich in den Paulinischen Briefen weniger symmetrischer Gedankenbau und konsequente Begriffsbildung entdecken lassen, als vielmehr Einzelbekenntnisse, Stimmungsbilder, momentane Eruptionen, fragmentarische und lückenhafte Beweisführungen mit meist nur praktischer Abzweckung. Dagegen findet die frühere Auffassung, welcher Paulus als der absolut konsequente Denker, sein „Lehrbegriff" als einheitliches Ganze ohne inneren Widerspruch erschien, noch immer starke Vertretung, zuletzt bei dem Katholiken Tobak, Le problème de la justification dans St. Paul, 1908.

Damit im Zusammenhang steht weiterhin auch der Wert des paulinischen Zeugnisses von Jesus selbst, untersucht z. B. von A. Rüegg (1906). Während besonders nach Wrede und seiner Schule z. B. die Lehre des Apostels nur in losestem Zusammenhang mit dem darin ganz zurücktretenden Evangelium Jesu steht (so auch der obengenannte Dole), trauen andere, wie Trautzsch (1903) jenem eine umfassende, nach A. Resch (Agrapha, 2. Ausgabe, 1906) sogar schriftlich vermittelte Kenntnis vom historischen Jesus zu. Johannes Weiß versteht 2. Kor. 5, 16 dahin, daß Paulus geradezu einen persönlichen Eindruck von Jesus schon in der Zeit vor der Bekehrung gewonnen habe. Nicht ganz so weit geht J. L. Schultze „Novae symbolae Joachimicae" 1907,

der übrigens S. 49 die gegenwärtige Situation richtig zeichnet, wie folgt: „Entspricht die herkömmliche Anschauung von der Persönlichkeit und dem Wirken Jesu den historischen Tatsachen, oder ist diese Anschauung erst das Produkt eines, kurz gesagt: apotheosierenden Umbildungsprozesses, welchen die geschichtliche Gestalt des galiläischen Propheten in dem Geiste seines größten Schülers, des Paulus, durchgemacht hat? Ferner: bieten uns die historischen Quellen über das Leben Jesu, die wir in den vier Evangelien besitzen, ausreichendes Material zur Beantwortung jener Frage, oder stehen sie selbst in ihrer Berichterstattung, das eine mehr, das andere weniger, schon unter dem Einfluß des paulinischen Christusbildes? Welche Abstriche und Korrekturen würden in dem letzten Falle an dem Quellenmaterial vorzunehmen sein, um den ursprünglichen Tatbestand erkennen zu lassen?“ Wie schwerwiegende Entscheidungen sich unter Umständen aus der Beantwortung solcher Fragen ergeben können, zeigt z. B. ein Aufsatz des der Wredeschen Schule angehörigen Martin Brückner: „Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evangelien“ in den „Protestantischen Monatsheften“ (1906, S. 357—364), zu welchem der gleichzeitig in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ (S. 112—119) unter dem Titel „Zum Thema Jesus und Paulus“ erschienene eine Ergänzung liefert Ganz anders als namentlich Wrede, dem besonders A. Jülicher („Paulus und Jesus“, 1907) entgegengetreten ist, steht zu der Frage das mit der Begeisterung eines Missionars, mit der Gestaltungskraft eines Dichters, aber nicht ohne die Sachkunde eines geschulten Theologen geschriebene Buch des zuvor im Dienste des „Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins“ gestandenen Zweibrückener Pfarrers C. Munzinger „Paulus in Korinth“ (Evangelischer Verlag in Heidelberg, 1908), der übrigens einzelne Anhaltspunkte für ein anderes Urteil zu würdigen weiß (S. 27f. 56. 98. 140, dagegen S. 192f.), im ganzen aber den Theologen in Paulus hinter dem

Seelsorger, den Sittenprediger hinter dem Propheten zurückstellt und sogar die Meinung vertritt, daß sich ohne ein erfahrungsmäßig gewonnenes Wissen um die Aufgaben eines Missionars weder Tun noch Denken des sich ausschließlich als Missionar fühlenden Apostels verstehen lasse (S. 57. 143). Daher der Titel „Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums".

Die hier gegebenen Andeutungen von noch immer fortbestehenden Schwierigkeiten bezüglich der Einheitlichkeit, Komposition und Zeitlage so vieler neutestamentlicher Schriften fordern zu einem Vergleich mit der alttestamentlichen Forschung auf. Auch hier liegen noch immer erhebliche Schwierigkeiten darin, daß kaum eines der Schriftstücke, die sich im Kanon zusammengefunden haben, in seiner originalen Gestalt vorliegt, wogegen fast alle mehr oder minder überarbeitet und viele aus oft weit auseinanderliegenden Quellen zusammengearbeitet sind, wobei der Grundstock nicht immer leicht abzugrenzen ist. Doch gelang infolge rastloser, mehrhundertjähriger Arbeit eine annehmbare Quellenscheidung, z. B. beim Pentateuch, bzw. Hexateuch, wie das neuerdings A. Merx in dem Volksbuche „Moses und Josua" (1907) auch einem historisch gebildeten Laienbewußtsein nahegebracht hat. Bemerkenswert erscheint hier die Klage, daß in der literarhistorischen Betrachtung des Alten Testaments zurzeit „nichts sicher ist, als die Unsicherheit, und wo sich jeder berufen fühlt, hier und da eine Behauptung mit unerhörter Selbstgewißheit aufzustellen, ohne den großen Zusammenhang zu beobachten" (S. 135). Wir könnten zwar Ähnliches, vielleicht sogar mit noch reichlicherer Exemplifikation, bezüglich der neutestamentlichen Wissenschaft aussagen, zumal im Hinblick auf die literarische Kritik der Evangelien, die einst Augustinus eröffnet hat; vgl. jetzt G. E. Vogels „St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, eine biblisch-patristische Studie", bei Bardenhewer, „Biblische Studien", XIII 5, Freiburg, Herder, 1908. Gleichwohl darf man jetzt getrost die Behauptung wagen, daß sich hier fast alle ins Ge-

wicht fallende, unzweifelhaft Sachkunde besitzende Autoritäten in der Anerkennung der Zweiquellentheorie zusammengefunden haben, also gemeinsame Abhängigkeit mindestens zweier Synoptiker von Markus und einer Redequelle, Spruchsammlung oder „apostolischen Quelle“ vertreten. Leicht zählen lassen sich diejenigen Namen, die noch widerstreben, ohne daß man ihnen geradezu mangelnde Vertrautheit mit der Sachlage vorwerfen dürfte. Von dem Orientalisten Merx, der sich dabei an seinen früheren Kollegen Holsten hält, abgesehen, sind es nach dem Tode von A. Hilgenfeld im Grunde nur noch drei „Neutestamentler“, die in Betracht kommen. Zuvörderst der Erlanger Th. Zahn, der überaus gelehrte Hort und Trost aller rückläufigen Bibelforschung, hilft mit einer verkünstelten Unterscheidung eines aramäischen und eines griechischen Matthäus; vom ersteren ist Markus abhängig, der seinerseits wieder den letzteren beeinflußt. Eine wirkliche Einsicht in die heutige kritische Sachlage gewinnt man freilich aus diesem wuchtigen Werk und dem daran sich schließenden Kommentar fast nirgends. Spitta findet große Lücken im Markus, der u. a. von Haus aus auch eine Geburtsgeschichte umfaßt haben soll, und behauptet dafür selbständige Benutzung einer synoptischen Grundschrift durch Lukas, in deren Folge dessen Bericht, z. B. in der Versuchungsgeschichte, dem des jetzigen Markus oder Matthäus vorzuziehen und überhaupt in den Vordergrund zu rücken sei. So in den „Streitfragen der Geschichte Jesu“ (1907), wo (S. 4) er sich mit Recht gegen das, aus seinen früheren Kundgebungen erklärliche, Mißverständnis verwahrt, als halte er den dritten Evangelisten überhaupt für älter als die beiden anderen. Bemerkt sei hier übrigens, daß auch einer der älteren Vertreter der Zweiquellentheorie, Bernhard Weiß in Berlin, neuerdings die Aufmerksamkeit besonders auf die bisher noch unklar gebliebene Stellung des Lukas innerhalb des synoptischen Problems gerichtet hat („Die Quellen des Lukasevangeliums“, 1907. „Die Quellen der synoptischen Über-

lieferung", 1908). Nicht minder gilt das von den „Untersuchungen zu den Schriften des Lukas", welche Harnack als „Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament" veröffentlicht hat (3 Bde, 1906—08), darin namentlich die mit methodischer Korrektheit und Sorgfalt vollzogene Rekonstruktion der zweiten Quelle schwer ins Gewicht fällt. Dagegen widerspricht noch G. Heinrici in dem geschmackvoll und anziehend geschriebenen Werk „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften" (Leipzig, Dürr, 1908 S. 38f. 43f. 105. 127) der von Harnack, Wellhausen, Jülicher, Wernle, B. und J. Weiß gründlichst erwiesenen Zweiquellentheorie zugunsten eines unmittelbaren Verhältnisses aller drei zur urchristlichen Tradition; auch tut sich hier zuweilen noch nach älterer Übung in bezug auf Geschichtlichkeit des Inhalts der breite Graben auf zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien, den doch wenigstens das Hebräerevangelium einigermaßen ausfüllt und das in der kritischen Richtung verstandene Johannesevangelium ohnedies nicht duldet.

Zur eigentlichen Geschichte der Exegese des Neuen Testaments liefert u. a. der holländische Philosoph Bolland Beiträge in den beiden zusammengehörigen, 1906 in Leiden bei Adriani erschienenen Schriften „Het eerste evangelie in het licht van oude gegevens" und „Gnosis en evangelie". Hier erscheint die neutestamentliche Literatur durchweg als ein Glied in der Entwickelung der Allegorese, deren Ursprünge im alexandrinischen Judentum zu suchen sind. Schon die Evangelien seien nur als von Haus aus auf allegorische Auslegung angelegt, das Urchristentum selbst nur als Niederschlag der großen gnostischen Überflutung, die über die alte Welt ergangen ist, zu verstehen. Das reine Widerspiel zu solchen wilden Theorien bietet Heinrici nicht bloß in dem oben schon erwähnten Buche über den literarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften, sondern auch in dem reichhaltigen, philologisch musterhaft gearbeiteten und ausgestatteten Beitrag zur Geschichte der älteren griechischen Exegese, womit uns sein zum erstenmal herausgegebener,

wesentlich antiallegorischer Kommentar des Petrus von Laodicea zum Matthäus beschenkt hat („Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments", V 1908). Die mit unverdrossenem Fleiß gemachten Quellennachweise charakterisieren ihn als zwischen der älteren Exegese, namentlich des Origenes und des Chrysostomus, die fleißig exzerpiert werden, und der späteren anonymen Katenaliteratur vermittelnd. Derselbe Heinrici hat schon vor bald 30 Jahren in seinen den Hellenismus berücksichtigenden Kommentaren zu den Korintherbriefen eine neue Phase der modernen Auslegung eröffnet, nachdem zuvor Meyer in seinem, den exegetischen Schulbetrieb fast ein halbes Jahrhundert lang beherrschenden, Kommentarwerk versucht hatte, den Zusammenhang der neutestamentlichen Sprache mit dem klassischen und nachklassischen Griechisch planmäßig darzutun. Dann haben umfangreiche Septuagintastudien, dazu neuerdings die Entdeckung zahlreicher, alle Verhältnisse des damaligen Verkehrs beleuchtender, Papyrusstreifen und Tonscherben dazu geführt, den Begriff des neutestamentlichen Griechisch noch über den des Weltgriechisch der Diadochenzeit (κοινή) hinaus zu dem des einfachen Vulgärgriechisch der Kaiserzeit zu erweitern — ein Fortschritt, der sich in der Theologie wesentlich an den Namen von Heinricis Schüler A. Deißmann und die von ihm aus den Schutthaufen antiker Städte und Dörfer hervorgezogenen Zeugen für die Sprache der unteren Schichten in der damaligen Bevölkerung knüpft („Bibelstudien" 1895, „Neue Bibelstudien" 1897, „Hellenisierung des semitischen Monotheismus" 1903, „Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte" 1905, „Licht vom Osten" 1908, „Das Urchristentum und die unteren Schichten", Göttingen, Vandenhöck u. Ruprecht, 1908). Selbst in Amerika haben solche der neutestamentlichen Sprache gewidmete Studien unter Ausdehnung auf die patristische Literatur eifrige und erfolgreiche Mitarbeiterschaft gefunden (Goodspeed, J. H. Moulton, Milligan, Shailer Mathews u. a., überhaupt das „Depart-

ment of biblical and patristical Greek" in Chicago). So ist ein neues Licht auf neutestamentliche Ausdrücke wie ἀπόλύτρωσις, δικαιοσύνη, ἱλαστήριον, κύριος, σωτήρ, εὐεργέτης, δύναμις gefallen, die dann allerdings im Zusammenhang mit der christlichen Vorstellungswelt reicheren Inhalt und erweiterten Umfang gewannen, wogegen die Träumereien Cremers von der sprachbildenden Kraft des heiligen Geistes zerronnen sind. Und wie anders muten uns heute die neutestamentlichen Briefe an, nachdem uns Heinrici, Deißmann und Soltau über den Unterschied zwischen Kunstbrief und unliterarischen Schriftstücken aufgeklärt haben. Als reife Frucht aller in dieser Richtung gehenden Studien darf der neueste Kommentar gelten, der das Neue Testament sprachlich und sachlich aus dem Hellenismus zu erklären unternimmt, das von Lietzmann herausgegebene „Handbuch zum Neuen Testament", dem auch das epochemachende, auf lange hinaus grundlegende Werk Wendlands über „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum" 1907 (wertvolle Ergänzungen dazu bei Reitzenstein in den „Göttingischen Gel. Anzeigen" 1908) angehört, während der Herausgeber die Paulinischen Briefe (Römer und Korinther), Erich Klostermann im Verein mit Hugo Greßmann den Markus bearbeiteten. Derselbe Lietzmann gibt — das sei gelegentlich rühmend erwähnt — auch „Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen" bei Marcus u. Weber in Bonn heraus, wo er selbst das „Muratorische Fragment" (2. Aufl. 1908), E. Klostermann den „Matthaeus" (1909) und „Die petrinischen Apokryphen" (2. Aufl. 1908), Diehl „Lateinische christliche Inschriften" (1908) und der Cambridger Swete „Zwei neue Evangelienfragmente" bearbeitet haben; alle außer den kanonischen Evangelien als Herrnworte überlieferten Aussprüche hat B. Pick gesammelt in „Remains of gospels and sayings of Christ" (Chicago, Open Court, 1908).

In glücklichster Weise ergänzen sich diese Veröffentlichungen, zumal die in knappster Form rein philologische und

religionsgeschichtliche Interessen kennende Auslegung des „Handbuchs“ einerseits, anderseits die im besten Sinne theologisch zu nennende Behandlung des Neuen Testaments, wie sie uns in dem schon in 2. Auflage vorliegenden, im Verein mit unseren sachkundigsten Neutestamentlern unternommenen Bibelwerk von Johannes Weiß entgegentritt: „Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“, 2 Bände, 2. Aufl., 1908. Wer sich, wie der Verfasser dieser Übersicht, noch an die unzulängliche und vielfach durch außerhalb streng wissenschaftlicher Gesichtspunkte gelegene Anleitung erinnert, wie sie dem angehenden Theologen noch vor einem halben Jahrhundert geboten war, der kann den Studierenden von heute nur Glück zu dem durch solcherlei Hilfsmittel, wie die beiden genannten Kommentare sind, ermöglichten Eindringen in Form und Sache, darum es sich handelt, wünschen. Dies um so mehr, als auch die unsäglich komplizierten Schwierigkeiten der Textkritik, um die sich Philologen und Theologen wie Gregory, B. Weiß, Bousset, Blaß, Wellhausen, H. v. Soden und Merx erfolgreichst bemüht haben, selbst Anfängern durchsichtig und verständlich gemacht sind durch so verdienstvolle Leistungen, wie sie R. Knopf in seinem zusammenfassenden und allgemein verständlichen Bericht „Der Text des Neuen Testaments“, Gießen bei Töpelmann, 1906, geliefert hat. Er zeigt, wie mit der berühmten, noch von Tischendorfs Fortsetzer C. R. Gregory, „Canon and text of the N. T.“, 1907, überaus hochgeschätzten Ausgabe von Westcott und Hort (1881, 1895) keineswegs aller Weisheit Schluß erreicht ist, da dem hier bevorzugten Text der beiden ältesten griechischen Handschriften an Altertum derjenige, wenigstens vielfach, noch überlegen ist, den die frühesten syrischen und lateinischen Übersetzungen voraussetzen. Bei dieser Gelegenheit sei nachträglich noch aufmerksam gemacht auf die viel neues bietende Schrift von P. Drews, „Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe“

(„Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens“, I 1902, Tübingen und Leipzig, Mohr). Sie zeigt, wie auch der römische Meßkanon ursprünglich identisch mit dem altsyrischen gewesen ist und sich von diesem nur dadurch unterscheidet, daß die beiden Hauptteile desselben seit dem 5. Jahrhundert eine Inversion erfahren haben. Damit ist eine wertvolle Ergänzung erreicht zu dem großen, von vier Mitarbeitern gelieferten Artikel „Abendmahl“, womit sich das verdienstliche und aussichtsvolle Unternehmen „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ in seiner ersten Lieferung (Tübingen, Mohr, 1908) gut eingeführt hat — ein „Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung“, herausgegeben unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel von F. M. Schiele. Der Umschlag zählt 220 Mitarbeiter auf; unter den Theologen fehlt kaum einer der angesehenen Namen.

Wie dieses große theologische Organon dem Laienverständnis dienen will, so erfreut sich auch neben der im strengen Sinne wissenschaftlichen Auslegung die praktische Erklärung der neutestamentlichen Literatur eingehender und aufmerksamer Bearbeitung nicht etwa bloß in Schriften der homiletischen, katechetischen und allgemein erbaulichen Art, sondern sie erfährt auch eine eigentlich methodische Pflege in dem von Niebergall herrührenden 5. Bande des Lietzmannschen „Handbuchs“ (Römerbrief 1906, Markus 1907, Matthäus, Lukas, Apostelgeschichte, Erster Korintherbrief 1908), wobei besonders hervorzuheben ist die glückliche Ersetzung der herkömmlichen glossatorischen Methode, die von Vers zu Vers fortschreitend und mehr zufällig sich bietende Anlässe zur Gewinnung praktisch fruchtbarer Gesichtspunkte benutzt, zugunsten einer größere Abschnitte zusammenfassenden und den Gang des schriftstellerischen Gedankens reproduzierenden, in dieser Form also eine wirkliche Ergänzung zum Kommentar bildenden Auslegung. So wird der Leser in den Stand gesetzt, gleich zu merken, wo die Ansatzpunkte für eine ebenso schriftgemäße

wie praktische Behandlung des Textes zu finden sind, etwa im Sinn und Geist von desselben Theologen Buch „Wie predigen wir den modernen Menschen?“ Noch sei es hier erlaubt, auf eine ganz hervorragende Leistung dieser Gattung hinzuweisen; es ist das aus dem Nachlasse Adolf Schmitthenners, eines Mannes, der mit Leib und Seele Pfarrer, aber auch berufener Dichter war, von Bassermann herausgegebene Werk „Die Seligpreisungen unseres Herrn praktisch ausgelegt“ (Tübingen, Mohr, 1908).

Mit diesem Hinweis auf die weder durch philologische noch durch religionsgeschichtliche Eroberungen abgebrochene Brücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis schließen wir diese Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung von heute. Nach dem zu Anfang gegebenen Aufschluß über Anlaß und Zweck derselben kann auf Vollständigkeit auch nicht entfernter Anspruch erhoben werden. Ein viel umfassenderes Bild gewährt die übrigens schon am 1. September abgeschlossene Bibliographie der Literatur von 1908 im 1. Heft der Hilgenfeldschen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“; aber im Grunde auch schon die an der Spitze dieser Übersicht genannte Schrift von Johannes Weiß, der mit Fug und Recht glauben kann, „gezeigt zu haben, daß es uns Neutestamentlern an Aufgaben nicht fehlt, und daß wir noch nicht überflüssig sind“.

III Mitteilungen und Hinweise

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

Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern

Aus der Zeitschrift 'Atuagagdliutit', in der grönländische Seehundsfänger eigene Erlebnisse mitteilen, hat die Frau des ehemaligen Inspektors von Südgrönland Signe Rink einige dieser Berichte zu einem Buch zusammengefaßt, aus dem der Hamburger Jugendschriftenausschuß kürzlich eine Auswahl herausgab unter dem Titel „Kajakmänner, Erzählungen grönländischer Seehundsfänger", Hamburg (Janssen) 1906. Hierin befinden sich mehrere volkskundlich interessante Notizen, die ich sachlich geordnet zusammenstelle unter Mitteilung der von den Erzählern oder Herausgebern beigefügten Erklärungen, aber ohne weiteren Hinweis auf andere Literatur oder auf verwandte Züge bei anderen Völkern und ohne den nicht schweren Versuch, das Mitgeteilte zu deuten.

1. Kristoffer Nielsen erzählt (S. 17), er habe den Kajak seines umgekommenen Fahrtgenossen nicht berührt, und Casper Nielsen vermeidet (S. 24), den toten Gefährten mit Namen zu nennen. Beides verbietet, nach Angabe der Herausgeber, grönländischer Glaube.

2. Casper Nielsen betet, als er sein Ende auf dem Meere erwartet (S. 23): „Ich bitte dich, Gott Vater, daß mein entseelter Körper Ruhe auf dem Lande finden möge statt auf dem Meeresgrund, damit unsere Hinterlassenen dadurch Kunde erhalten können, daß wir wirklich verunglückt sind." Dazu bemerken die Herausgeber: die Grönländer sehen verunglückte Menschen, deren Leichen

nicht gefunden werden, als Kiritot an, d. h. als Menschen, die vorsätzlich aus der Gemeinde fliehen und die als Gespenster gefürchtet werden.

3. Der Katechet J. H. berichtet von einem Bärenfang, dem er im Jahre 1882 oder 1883 zu Augpilagtût innerhalb von Pamiagluk beiwohnte, und gibt im Verlauf der Erzählung die Gründe an für die einzelnen Handlungen, so wie er sie von den Einwohnern hörte: Beim Anblick des Bären lösten die Frauen den Haarschopf und breiteten ihre Haare aus im Glauben, so dem Bären als Mannspersonen zu erscheinen (S. 79). Eine alte Frau streifte ihre Kniehosen bis an die Knie herab, ging wackelnd auf dem Fußboden des nahen Hauses hin und her, während sie an einigen Strohhalmen flocht, um die Kräfte des Bären zu schwächen (S. 81). Als der Bär erlegt war, berührten ihn alle Hausbewohner, steckten allesamt die Hände in die offene Wunde und tranken Blut daraus, um dem ganzen Bärengeschlecht ihre Ehrerbietung und ihr Verlangen nach ihm zu bezeugen, während jeder gleichzeitig den Teil des Tieres nannte, den er als Anteilstück wünschte. Hierauf tranken alle einen Schluck Wasser aus einer Tasse, was dem Erleger des Bären beständiges Bärenglück verschaffen sollte. Beim Zerlegen trommelten sie auf dem Bärenpelz und riefen aus Höflichkeit „du bist fett, fett, herrlich fett!“ (S. 82). Hierauf wurde der Kopf abgeschnitten, die hintere Rachenöffnung an der Schnittstelle verstopft, damit kein Verbluten einträte, und der Kopf selbst auf die Kante des Lampenabsatzes gestellt mit dem Gesicht gegen Südost, weil von dorther für den betreffenden Ort die Bären zu kommen pflegten. Augen und Nasenlöcher verstopfte man mit Lampenabfall u. ä., um den Bären, auf den man es abgesehen habe, zu verhindern, das Nahen der Menschen zu wittern; in das Maul wurde ihm Salbe geschmiert, da er ein Liebhaber von allerlei geschmolzenem Fettwerk sei, und der Kopf mit verschiedenen kleinen Gegenständen verziert (z. B. zugeschnittenen Stiefelsohlen, Messern, Glasperlen, Sägespänen), im Glauben, der Bär sei um dieser Dinge willen von den Vorfahren gesandt worden. Man hütete sich den Kopf vor Ablauf von fünf Tagen zu essen, aus Furcht, die Seele, die zu ihrer Heimkehr fünf Tage brauche, könnte unterwegs sterben, und so gingen die genannten Kleinigkeiten für die Familie verloren (S. 83). Während die Seele auf der Heimreise begriffen ist, darf man keine klirrenden Laute hervorbringen, da diese, wie schon das Schlagen der Uhr, den Bären reizen (S. 80 u. 85). Wer dem gekochten Bärenkopf die Schnauze abschneidet, erlegt niemals einen Bären (S. 84). Die Nieren bekommen kleine Knaben zu essen, damit sie zur Bärenjagd stark und mutig werden (S. 85). Sieht man Bärenspuren im Schnee, so ißt man

davon, um sich den Fang zu sichern, für den Fall, daß der Bär auf derselben Fährte zurückkehren sollte (S. 85).

Halle a. S. **Johannes Moeller**

Dike or Eurydike

In a recent number of the Archiv (1908 XI p. 159) Dr. Dieterich comments on the fragment of a vase painting from Ruvo published by Sig. Michele Jatta, Monumenti Antichi Vol. XVI Tav. III. He suggests that the inscription read by Jatta as *AIKA* should be read *ΔIKA* and makes the interesting suggestion that we have here Dike warding the gate of Hades. He sees in the figure of Dike a conception similar to that in the Proömium of Parmenides. Such an interpretation would be a welcome confirmation of the Orphic character of these underworld vases, but, to say nothing of the awkwardness of two figures of Dike on one vase, a simpler explanation lies to hand.

The inscription *δίκη* lies close to a fracture; by supplying the letters *εὐρυ* we get *Εὐρυδίκη*. The figure who turns at the door to look back is Eurydike herself: Her wings present no difficulty since she is conceived of as an *εἴδωλον*.

Eurydike the wide-ruler is but a form of the Earth-maiden. Kore, Semele, Basile. She, the young green earth, has her yearly Anodos. At first she rises of and by herself as may be seen on many a vase painting (see my Prologomena figs 67. 71).

Later when the physical significance of her rising is no longer remembered a human motive is provided. She needs a son or a lover to fetch her up or even to carry her down. So we get the rape of Persephone by Hades or by Peirithoos; the rape of Basile by Echelos; the descent of Dionysus to fetch up his mother Semele and finally the love-story of Orpheus. Here on this Lower Italy vase painting we have a strange reminiscence that Eurydike returns to the upper world alone. Orpheus is there but he sings on untouched by and irrelevant to her going. It is a curious and instructive moment of transition between the younger and older form of the myth.

I offer this solution to Dr. Dieterich[1] with the utmost diffidence and in token of gratitude for the great debt I owe him in all Orphic matters.

Newnham College, Cambridge **Jane Ellen Harrison**

---

[1] This was written befor Dr. Dieterich's lamented death. He wrote to acknowledge my suggestion with the greatest kindness but held the solution to be 'unwahrscheinlich'.

Zu Athanasius

In Mignes Patrologiae cursus conplet. ser. Graeca tom. XXVI p. 1320 steht als erstes folgendes Fragment des Athanasius:

Ἐάν τις περιπέπτωκεν ἀνωμαλίᾳ δυσανιάτῳ, ψαλέτω· Ἐγὼ εἶπον· Κύριε ἐλέησόν με, ἴασαι τὴν ψυχήν μου, ὅτι ἥμαρτόν σοι, ἐπιμελόμενος τῆς προσευχῆς καὶ μεταδιώκων τὴν ἐλεημοσύνην, πειθόμενος τῆς ἐπουρανίου σοφίας· Τέκνον, ἐν καιρῷ ἀρρωστήματός σου μὴ παραβλέψῃς, ἀλλ' εὖξαι Κυρίῳ καὶ αὐτὸς ἰάσεταί σε. Τὰ γὰρ περίαπτα καὶ αἱ γοητεῖαι μάταια βοηθήματα ὑπάρχουσιν. Εἰ δέ τις αὐτοῖς κέχρηται, γινωσκέτω τοῦτο σαφῶς, ὅτι ἑαυτὸν ἐποίησεν ἀντὶ πιστοῦ ἄπιστον . . . . Καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοὺς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ ὄφεως. Καὶ σὺ ἕστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακουσάμενος τὴν σφραγῖδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. Ἣν σφραγῖδα οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκασιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στῖφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν. Ὅθεν καὶ πᾶς γόης ἀσφράγιστος ὑπάρχει.

Anfang und Schluß der Stelle zeigen, daß wir einen in sich geschlossenen Abschnitt über Krankheitsheilung vor uns haben. Gebet und Kreuzzeichen sind die Mittel, die der Christ anwendet, und wer es anders macht, ist nicht als solcher zu betrachten. Und doch findet mancher gute Christ nichts darin, von einer alten Vettel für 20 Kreuzer oder ein „Viertelchen“ sich eine — Schlangenbeschwörung verraten zu lassen. So der Text, der korrupt ist, da es sich doch um einen Heilspruch handeln muß. Wir erhalten das Richtige, wenn wir annehmen, daß vor *φ* ein ähnlicher Buchstabe ausgefallen ist, nämlich *ρ*. Dann haben wir die *ἐπαοιδὴ τοῦ Ὀρφεως*, deren Wirksamkeit schon Eur. Kykl. 646 Murray (vgl. Alk. 967 M.) kennt, und gewinnen so im 4. Jahrh. n. Chr. ein weiteres Zeugnis für die Popularität dieser Sprüche.

Gießen **A. Abt**

Der Kongreß der Wissenschaften zu Florenz (18. bis 23. X. 1908) sollte zwar die Wissenschaft auf ihren sämtlichen Gebieten repräsentieren, hat aber eine besondere Abteilung für Religionsgeschichte nicht gebildet. Von den vorhandenen Sektionen wurde in der historischen Abteilung von S. Minocchi, dem bekannten Verfasser von Büchern über das Alte Testament, dem Begründer der Zeitschrift *Studi Religiosi,* ein Vortrag über die Bedeutung der orientalischen und antiken Religionen für die Wissenschaft und für das Studium gehalten. Der anthropologischen Abteilung hatte G. Bellucci, der ehemalige Rektor der Universität

zu Perugia und Direktor des dortigen Museums, versprochen, über die Entwickelung der Amulette vom Heidentum bis auf unsere Zeit zu reden; leider wurde er am Besuche des Kongresses verhindert. Mehr wurde in der Abteilung für Archäologie geleistet, deren Leiter die bekannten Gelehrten L. Pigorini und L. A. Milani waren. Milani selbst sprach in seiner Festrede zur Eröffnung der archäologischen Sektion über die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Italikern und Etruskern: dabei spielten die Denkmäler der Religion und ihre Ausdeutung eine bedeutende Rolle. Sein Ergebnis war, daß die etruskische Kultur keine in Italien bodenständige, sondern eine aus dem orientalischen Mittelmeergebiet importierte sei. Dahin weise die Ähnlichkeit des Kultus und dieselbe Auffassung von Urgottheiten und Mythen. Auch die Übereinstimmung in Elementen der daktylischen Religion sei ein Beweis für die Richtigkeit der Überlieferung Herodots, daß dieses Volk aus dem Orient eingewandert sei; seine schild- und strahlenförmig gehauenen oder geritzten Grabdeckel haben Beziehungen zu einer orientalischen Religion des Sonnengottes. Im einzelnen glaubt Milani Beziehungen zu der Kultur der Hetiter und zu der Religion von Kreta und Mykenä nachweisen zu können. Derselbe Gelehrte hielt einen weiteren Vortrag über Romulus und Remus, die er gleichfalls aus dem Osten kommen ließ, Gestalten, verwandt mit den Dioskuren und namentlich mit den Daktylen, da besonders ihre Mutter Rhea Silvia nichts anderes als eine Hypostase der phrygischen Gottheit Rhea sei. — Ferner sprach L. Pernier, der seit drei Jahren die italienischen Ausgrabungen in Kreta leitet, über Prinia und Phaistos. U. a. legte er einen Abguß des Diskos von Phaistos vor: eine Matrize, deren Zeichen spiralförmig um eine gewundene Linie mit beweglichen metallenen Bunzen eingepreßt waren. Die Vergleichung mit anderen Zeichen, namentlich den Hieroglyphen orientalischer Völker, ergibt mit Sicherheit den sakralen Charakter dieses Diskos. — Endlich besprach A. Taramelli die sardinischen Nuraghen und stellte endgültig deren Bedeutung als Festungen hin; es sind keine religiösen Denkmäler, etwa Grabbauten.

Dieser kurze Bericht, der auf Selbstgehörtem und Zeitungsnotizen (vgl. die *Bollettini del II Congresso della Soc. it. per il progresso delle scienze* und besonders *Marzocco* vom 25. X. Nr. 43) beruht, sollte den Lesern des Archivs nur das Tatsächliche mitteilen. Zur eingehenden Kritik wird dann die Zeit sein, wenn die Verhandlungen des Kongresses im Druck erschienen sind; das soll, wie versprochen ist, nicht lange dauern. Auf diese kommende Publikation sei bereits jetzt schon hingewiesen.

Sessa Aurunca **Nicola Terzaghi**

Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen

Diese „schlimme Gewohnheit", für die Theodor Zachariae in diesem Archiv (IX, 541; XI, 151) mehrere Belege gesammelt hat, findet sich nun auch bei rabbinischen Autoren des Mittelalters erwähnt. Zu den sog. talmudischen „kleinen" Traktaten, die gewöhnlich jeder Talmudedition beigefügt werden, gehört auch einer u. d. T. Ebel Rabbati oder Semaḥot, der Vorschriften über Trauergebräuche und damit verwandte Gegenstände enthält (vgl. Der talmudische Tractat Ebel Rabbathi oder Semachoth . . . bearbeitet und übersetzt . . . von Dr. Moritz Klotz. Heft I. Berlin 1890). Die Anfänge dieses Traktates reichen bis ins II. Jahrh. hinauf, seine Schlußredaktion aber hat wohl im VII.—VIII. Jahrh. stattgefunden. Hier heißt es nun zum Anfang, daß ein Sterbender in jeder Hinsicht noch als Lebender zu gelten hat, und daß man nichts vornehmen darf, was seinen Tod beschleunigen könnte oder was man sonst nur an einem Toten vorzunehmen pflegt. Also ihm nicht die Kinnbacken zusammenbinden, kein metallenes Gerät oder sonst Kühlendes auf den Nabel legen, mit Wasser abspülen, auf Sand oder Salz legen, die Augen zudrücken usw. (s. ed. Klotz, S. 15ff.). Diese Vorschriften werden aber, im Namen unseres Traktates, von einigen spanischen Rabbinen des Mittelalters in anderer Fassung angeführt. So heißt es z. B. bei Isaak ibn Gajjath aus Lucena (gest. 1089) und bei Moses b. Naman (Naḥmanides) aus Gerona (gest. ca 1270): Ein Sterbender gilt noch in jeder Hinsicht für lebend, man binde ihm die Kinnbacken nicht zusammen . . . man ziehe ihm nicht das Kopfkissen weg, man lege ihn nicht auf Sand oder auf Scherben oder auf die Erde usw. Diese Bestimmungen sind nun auch in die autoritativen rabbinischen Gesetzescodices übergegangen, so z. B. in den Ṭur (verfaßt von Jakob b. Ascher in Spanien im XV. Jahrh.) und in den Schulchan Aruch (verfaßt von Josef Karo in Palästina im XVI. Jahrh.). Interessant ist aber, daß trotz aller Verbote dieser Brauch doch praktiziert wurde. So berichtet ein rabbinischer Autor in Italien im XVI. Jahrh, nämlich Josua Boaz Baruch aus Sabionetta in seinen Schilṭe ha-Gibborim betitelten Glossen zu den Helachot des Isaak Alfâsi (Traktat Moed Katon, Absch. III), daß er vergeblich gegen die Sitte des Wegziehens des Kopfkissens einem Sterbenden geeifert habe und daß seine eigenen Lehrer es für erlaubt hielten. Man glaube nämlich, daß Vogelfedern die Seele zurückhalten, also ganz dieselbe Vorstellung, wie sie Zachariae aus Rochholtz für Deutschland und aus Grohmann für Böhmen und Mähren anführt.

Nebenbei sei bemerkt, daß unter den verbotenen Handlungen auch das Legen des Sterbenden auf die Erde aufgezählt wird. Also

war auch dieser Brauch bekannt. In vielen Ländern ist es noch heute jüdische Sitte, die Leiche, sofort nachdem der Tod eingetreten ist, auf die Erde zu legen und mit schwarzem Stoff zu verhüllen.

Warschau **Samuel Poznański**

Zu Archiv für Religionswiss. X S. 400ff.: To Professor Herzog's Biblical parallels to Greek ritual rules (ARW. X, pp. 400—415) it may be interesting to add another. This concerns iron which was taboo at Cos (p. 410). In like manner it was regarded by the Hebrews. Hewn stone could not be used for an altar: "for if thou lift up a tool upon it thou pollutest it", Ex. 20^{25}. The parallel passages specifically prohibit iron (Deut. 27^{5}, Josh. 8^{31}) in connection with the altar. The sacred rite of circumcision was performed with a knife of flint long after metal knives came into use (Ex. 4^{25}, Josh. 5^{20}). The tradition that the stone for Solomon's temple was cut in the quarry so that there was no tool of iron heard in the House when it was building (Kings 6^{7}) shows that the prejudice continued to a comparatively late period.

Zu Archiv X 416ff.: Madame Gothein calls attention to Bunyan's Pilgrims Progress in her interesting study of the Seven Deadly Sins. Is it not probable that the same author's Holy War was more directly influenced by this literature, or rather by this tradition? The Holy War still enjoys considerable popularity, though not as great as that of the Pilgrim's Progress.

Meadville, Pa. **Henry Preserved Smith**

A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube (Aus Natur- und Geisteswelt 212, Teubner 1908) verdient einen Hinweis: das Buch gibt eine auch für den Religionshistoriker wichtige Übersicht über eine Reihe primitiver Vorstellungen (Glaube an Hexen und Wahrsager, an Vampyre und Dämonen, Vertrauen auf Amulette, Sympathiekuren und andere Mittel der Medicina popularis), die heute noch im Volke lebendig sind und sogar die Macht besitzen, zu Verbrechen zu verführen. Dankenswerter Weise sind überall die neuesten Rechtsfälle behandelt, über die man sich sonst nur mit Mühe unterrichten kann; auch die Literaturübersicht S. 133ff. wird manchem willkommen sein.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Zu Albrecht Dieterichs Aufsatz ABC-Denkmäler (Rhein. Mus. LVI 1900 S. 77ff.), in dem über die Verwendung der Buchstabenreihe zu Zwecken des Zaubers gehandelt wird, fand sich in

seinem Nachlaß eine Reihe von Nachträgen, die ihm von anderer Seite zugegangen waren und die er für die 'Mitteilungen und Hinweise' des Archivs bestimmt hatte. Es sind folgende:

Otto Hirschfeld verweist auf CIL III Suppl. p. 2281 zu Nr. 11 186 *ex visu.*

Franz Winter erinnert an eine aus einem Myrinagrabe stammende Terrakotte, eine schwebende Nike, *sur le revers lettres en relief* ƎΔ⅂ƐA, BCH VII 219 N. 124; Pottier et Reinach, La Nécropole de Myrina S. 180.

E. Kalinka teilt folgende Stellen mit: Hermes IX 251; Brit. Mus Inscr. 123; Arch. epigr. Mitt. 1893 S. 81 f. 15.

E. Fabricius schreibt von einer neuen lateinischen Buchstabenreihe (gefunden auf einem Hypokaustenpfeiler des Kastells Weißenburg); veröffentlicht in der Publikation des obergerman. raet. Limes Nr. 72 S. 55, abgebildet ebenda Tafel V Fig. 13.

W. Weyh (München) sendet die Notiz: 'Ein neues ABC-Denkmal, das in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist, wurde von Meunier bei seinen Ausgrabungen in der Nähe von Autrécourt, zwischen Chalons und Verdun, gefunden. Die betreffende Vase gehört nach Meunier etwa in das Jahr 360 n. Chr. und enthält das lateinische Alphabet in folgender Gestalt: A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z, davon E und F in altertümlichen Formen. Vgl. Meunier, L'établissement céramique de Lavoye (Meuse): Bull. archéol. du Comité des trav. histor. et scient. 1905, p. 137—48.'

Von mir war A. Dieterich aufmerksam gemacht worden auf das Gemälde im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin unter Nr. 563c, ein Heiligenbild des Altdeutschen Bernhard Strigel. Da trägt der H. Vitus einen bronzenen Kessel mit drei Füßen, auf dem Bauch des Kessels befindet sich ein rundumlaufendes Band, auf dem Teil des Bandes, den der Beschauer sieht, steht A · B · C · D · E · F · G. Jetzt kann ich noch hinweisen auf Notizie degli Scavi 1908 S. 114.

Welche von diesen Alphabetreihen Zauberzwecken dienen, und welche profaner Art sind, muß eine neue eingehende Untersuchung zeigen. G. Karo hat dem Archiv (s. VII 1904 S. 526) eine Abhandlung über die älteren griechischen ABC-Denkmäler versprochen.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 28. April 1909]

Inhalt

Seite

I Abhandlungen 161

Der Sarkophag aus Hagia Triada von Friedrich von Duhn in Heidelberg. Mit 3 Tafeln 161

The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion by R. R. Marett, M. A., Fellow of Exeter College, Oxford . 186

Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos von R. Hackl in München. Mit 3 Abbildungen im Text . 195

Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos von R. Hackl in München. Mit 1 Abbildung im Text . . 204

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China von O. Franke in Berlin 207

Grabesspende und Totenschlange von Sam Wide in Upsala. Mit 1 Tafel und 1 Abbildung im Text 221

Ἄωροι βιαιοθάνατοι von Sam Wide in Upsala. 224

Chidher von K. Vollers in Jena 234

Der Raub der Kore von L. Malten in Berlin 285

Tabor, Hermon und andere Hauptberge. Zu Ps. 89, 13 von Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg 313

Jericho von Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg. . . 322

Der Kalender von Cypern von A. v. Domaszewski in Heidelberg 335

II Berichte 338

2 Rückblick auf die volksmedizinische Literatur der letzten Jahre von M. Höfler in Bad Tölz 338

3 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland von G. Karo in Athen. 356

4 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme von H. Holtzmann in Baden-Baden 382

III Mitteilungen und Hinweise 409

Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern von Johannes Moeller in Halle a. S.; Dike or Eurydike von Jane Ellen Harrison in Newnham College, Cambridge; Zu Athanasius von A. Abt in Gießen; Der Kongreß der Wissenschaften zu Florenz von Nicola Terzaghi in Sessa Aurunca; Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen von Samuel Poznański in Warschau; Zu Archiv für Religionswiss. X S. 400 ff. von Henry Preserved Smith in Meadville, Pa.; A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube von R. Wünsch in Königsberg Pr.; Zu Albrecht Dieterichs Aufsatz ABC-Denkmäler von R. Wünsch Königsberg Pr.

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) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, F. Boll (Würzburg) „Zwei altitalische Gottheiten: 1. Marica, 2. Tifatina“, 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) „Filialgründungen der Asklepieia", P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos", E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults", L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia", G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler", F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette", K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner", G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa", H. Haas (Tokio) „Tsun-mi's Yuen-zanlun, eine Abhandlung über die Entstehung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus", K. Kohler (Cincinnati) „Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabinischen Literatur", Richard M. Meyer (Berlin) „Mythologische Studien aus der neuesten Zeit", Ad. Abt (Gießen) „Fluchtafeln aus München", Ludolf Malten (Berlin) „Altorphische Demeterpoesie", T. C. Hodson (London) „Mortuary Ritual and eschatological Beliefs among the Hill tribes of Assam", Adolf Jacoby (Weitersweiler i. Els.) „Der Ursprung des Iudicium offae", Otto Gilbert (Halle a. S.) „Speculation und Volksglaube in der ionischen Philosophie", R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „Ὑψικάρηνα φθέγματα", P. Stengel (Berlin) „Σφάγια", E. Petersen (Halensee) „Die Serapislegende", W. Spiegelberg (Straßburg i. E.) „Der Fisch als Symbol der Seele", E. Maaß (Marburg i. H.) „Mater dolorosa", O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen", H. Hepding (Gießen) „Εὐεργέται", J. Goldziher (Budapest) „Wasser als Abwehrmittel der Dämonen", K. Ziegler, (Breslau) „Zur neuplatonischen Theologie."

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Buddhas Geburt
und die Lehre von der Seelenwanderung
Von **E. Windisch**

[236 S.] 4. 1908. Geh. ℳ 8.—

Wie vor mehr als einem Jahrzehnt der Verf. in einer Schrift, die den warmen Dank der mit dem Buddhismus beschäftigten Forscher gefunden hat, die Gestalt Maras untersuchte, wendet er sich in der vorliegenden, ähnlich angelegten Arbeit buddhistischen Traditionsmassen zu, in denen es vielleicht noch verwickeltere Kombinationen mannigfachster Elemente zu entwirren gilt. Historisches, Mythisches, Philosophisches, Literarhistorisches, ja Physiologisches trifft zusammen; über das alles tut sich der Ausblick in das große Problem der buddhistisch-christlichen Beziehungen auf. All dies ist Windisch zu verfolgen bemüht. . . .

. . . . Als besonders dankenswert erscheint mir, was als im Mittelpunkt des Buches stehend angesehen werden darf: der detaillierte Nachweis, wie beim Zusammentreffen der menschlich-natürlichen und der übernatürlichen Elemente in der Geburtsgeschichte Buddhas die letzteren im Laufe der Jahrhunderte immer stärker akzentuiert werden, wie z. B. in der ältesten Zeit Suddhodana der Vater des Buddhakindes im vollen Sinne des Wortes ist, und diese Vaterschaft dann ausgeschaltet wird. . . .

. . . . Wichtiger, als Meinungsverschiedenheiten dieser Art aufzuzählen, ist es, dem Verf. den Dank für seine schöne und inhaltreiche Untersuchung an meinem Teil auszusprechen. Möge auf den vorliegenden Band als willkommene Gabe für die Indologie ein Gegenstück von derselben Hand folgen: »Buddhas Tod und die Lehre vom Nirvana«.

H. Oldenberg in der „Deutschen Literaturzeitung."