

**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**

**DREIZEHENTER BAND
VIERTES HEFT**

AUSGEGEBEN AM 25. NOVEMBER 1910



**1910
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 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

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

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

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

Lupercalia

Von Ludwig Deubner in Königsberg

There is hardly another festival in the calendar so interesting and so well known as this, bemerkt mit Recht Warde Fowler in seinen *Roman Festivals*, p. 310. Und doch: trotz alles aufgewendeten Scharfsinnes ist die wissenschaftliche Forschung der Unklarheiten und Widersprüche, die sich bei der Untersuchung der in Betracht kommenden Zeugnisse des Altertums herausstellten, nicht völlig Herr geworden. Der Grund hierfür scheint mir darin zu liegen, daß man sich nicht genügend auf den geschichtlichen und entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt stellte. Wer diesen einnimmt, dem wird aus dem Nebeneinander ein Nacheinander; ihm löst sich leicht manche Schwierigkeit. So wollen die folgenden Zeilen ihr bescheidenes Teil beitragen, anzuregen zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtungsweise des Ritus.

1

Unter den Problemen, die das Fest der Lupercalia aufgibt, hat immer in erster Reihe gestanden die Etymologie des Namens *luperci*; denn daß hiervon *lupercal* und *lupercalia* abgeleitet sind, ist ausgemacht.¹ Völlig überwunden ist jene Deutung Schweglens (Röm. Gesch. I 361), die Mannhardt, *Mytholog. Forschungen* S. 90 übernahm, *luperci* sei gleich

¹ Die Ansicht Ottos (Pauly-Wissowa u. Faunus Sp. 2056), daß alle drei Wörter auf den Namen des Gottes Lupercus zurückgingen, den man doch nach Wissowa (vgl. u. S. 489) nicht mehr bemühen sollte, beruht auf der irrigen Voraussetzung, daß ein Fest ohne Gott undenkbar sei.

lupihirci, Wolfsböcke. Sie ist sprachlich schon darum unmöglich, weil das Latein auf nominalem Gebiete kein Dvandva-Kompositum kennt (Jordan, Krit. Beitr. S. 164), und nicht minder sachlich, da, wie Wissowa höchst wahrscheinlich gemacht hat (Religion und Kultus d. Röm. S. 484, vgl. Mommsen, Röm. Gesch. I³ 166), das eine der den Kult ausübenden Geschlechter, die quirinalischen Fabier, nur äußerlich einem einheitlichen alten palatinischen Kulte der Quinctier¹ beigesellt wurde, so daß die Zweiteiligkeit der Sodalität keine Stütze mehr für eine Zerlegung der *luperci* in Wölfe und Böcke darbietet. Nur der von Mannhardt stark beeinflusste Verfasser des Artikels *Lupercalia* bei Daremberg-Saglio, J. A. Hild, bezeichnet noch die Schweglersche Etymologie als die wahrscheinlichste.²

Es gilt heute bei den meisten nahezu als unzweifelhaft, daß *luperci* nichts anderes heiße als 'Wölfe', oder, um die Ableitungssilbe auszudrücken, 'Wölflinge'. Vgl. Mommsen a. a. O.; Jordan a. a. O. 164f., wo die Bildung *noverca* verglichen wird; Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. St. Rom I 145, 2; Otto a. a. O. Sp. 2064. Von dem *Wolf-festival* spricht Fowler a. a. O. p. 311 (vgl. ebd. p. 318). Wissowa a. a. O. S. 172 schreibt: 'Der Name *lupercus*, der sicher nichts weiter bedeutet als 'Wolf', wenn auch der Sinn dieser Benennung nicht völlig klar ist usw.' Und neuerdings lesen wir bei Domaszewski, Arch. f. Religionsw. X 1907, 338 (= Abh. zur röm. Rel. S. 176): 'Der wunderbare Wettlauf der Wölflinge ist auch der Tag der Zeugung des Sommerlebens der Natur'.³ Für diese Auffassung von *luperci* gleich *lupi* haben Jordan (Preller-Jordan, Röm. Myth. I 126, 1) und Wissowa (a. a. O. S. 483, 6) auch eine

¹ Zum Namen vgl. Otto a. a. O. Sp. 2063.

² Sal. Reinach *Orpheus* p. 147 übersetzt *loups-cerviers*, d. i. Hirschluchse. Vgl. denselben *Cultes, mythes et rel.* I 180.

³ Auch Birt, Zur Kulturgesch. Roms (Leipzig 1909) S. 13, spricht von 'Wolfsmännern.'

Stelle des Cicero angeführt, pro Caelio 26, zu Unrecht, wie mir scheint, abgesehen davon, daß die Auffassung des Cicero nicht beweisend sein könnte. Cicero spricht von dem Ankläger des Caelius: *neque vero illud me commovet, quod sibi in lupercis sodalem esse Caelium dixit. fera quaedam sodalitas et plane pastoricia atque agrestis germanorum lupercorum, quorum coitio illa silvestris ante est instituta quam humanitas atque leges, si quidem non modo nomina deferunt inter se sodales, sed etiam commemorant sodalitatem in accusando.* Hätte Cicero wirklich 'leibhaftige Wölfe' gemeint, so wäre er m. E. nach *lupercorum* mit *si quidem* fortgefahren. Der zwischen-geschobene Relativsatz, der wie *coitio* und *instituta* zeigen, nur von der Sodalität verstanden werden kann, zwingt uns auch *lupercorum* in diesem Sinne aufzufassen. Er ist als Epexegeze zu *germanorum* aufzufassen, und das Ganze besagt: 'das sind allerdings echte Luperci, wie sie in der Urzeit zusammenkamen, vor aller Gesittung.'

Ich muß die Ansicht, die in den Luperci Wölfe sieht, als unhaltbar bezeichnen, denn Allzuvielen spricht dagegen. Die Menschen, die den Umlauf vollzogen, sahen bekanntlich wie Böcke aus, weil sie sich mit dem Fell eines geschlachteten Bockes gürteten, das Fest ist ein Hirtenfest, der Gott dieses Festes ist der Hirtengott Faunus¹: Was soll bei einer solchen Begehung die Teilnahme von Wölfen! Jordan a. a. O. 165f. hat die großen Schwierigkeiten, die sich seiner Deutung entgegenstellten, wohl empfunden, und ich kann mir nicht versagen, seine Worte hier wieder-

¹ Wissowa a. a. O. S. 172. Die Ausführungen Ottos a. a. O. Sp. 2068 f. halte ich für einen Rückschritt und für eine Verwirrung der durch Wissowa gewonnenen Erkenntnis. Nach Otto ist der Faunus der Lupercalia 'der Wolfsgott, der zur Zeit der Totenfeiern das Volk vom Bösen reinigt und dadurch auch Fruchtbarkeit verleiht.' Ebenso bedenklich ist seine Erklärung des Faunus-Favonius als Seelengott und die Ansicht, Faunus sei eine Anrufungsform des Lupercus (a. a. O. Sp. 2057 f.).

zugeben, weil sie, wie mich dünkt, die beste Widerlegung seiner Ansicht enthalten: 'Was bedeutet der Name dieser zu den uritalischen Institutionen gehörigen Genossenschaft? Wir stehen hier vor einer religionsgeschichtlichen Frage der verwickeltesten Art. Aber was die Sprache lehrt, wird keine mythologische Theorie zerstören dürfen. Wir müssen uns hier begnügen, darauf hinzudeuten, daß der Italische Mars nicht minder im Lupercalienfest wie im Maifest der *dea dia* eine Hauptrolle gespielt haben wird, daß daher für eine Priestergilde die Benennung nach einem heiligen Tiere des Mars durchaus motiviert erscheint, und daß, wenn die Marspriester vom Sorakte in Wolfsfelle, die vom Palatium in Bocksfelle gekleidet waren — doch wer sagt ob dies in Rom die ursprüngliche Sitte war? — dies letzte so wenig auffallend ist als die Anrufung des Mars an dem Fest der ährenbekränzten Göttin des Maifestes.' Hierauf ist kurz zu erwidern, daß die Sprache auch anderes lehren kann, daß für die Hauptrolle des Mars im Lupercalienfeste nicht das geringste Zeugnis vorhanden ist, daß diese Rolle nach dem Hirtencharakter des Festes ganz unwahrscheinlich ist, während sie bei dem Vegetationsfeste der Arvalen keineswegs auffällt, daß ein Wechsel der kultlichen Tracht nach allem, was wir über diese Dinge wissen, ungeheuerlich wäre, und daß der Gegensatz von Wolfsgilde und Bockskostüm in keiner Weise mit der Anrufung eines die Vegetation schützenden oder vernichtenden Gottes in einem Vegetationsfeste verglichen werden kann. Die Analogie der *hirpi Sorani* (vgl. Wissowa in Roschers Lexikon u. d. W.) hilft auch nicht weiter, denn diese wahrscheinlich in Wolfsfellen einhergehenden Priester standen im Dienste eines dem Apollo gleichgesetzten (Wissowa, Rel. S. 191) Unterweltsgottes, und es bedarf kaum der Bemerkung, daß hier die Wölfe so gut passen, wie sie beim Hirtenfeste der Lupercalia unverstänglich sind.¹

¹ Vgl. auch Wissowa a. a. O. S. 483, 6.

So unverständlich es ist, daß sich bei einem Hirtenfeste 'Wölfe' beteiligen, so verständlich ist das Auftreten von Wolfsabwehrern. Ich möchte nicht Eulen nach Athen tragen, aber vielleicht ist es nicht unnütz an einige Dichterstellen zu erinnern: Tibull I 1, 33 *at vos exiguo pecori furesque lupique parcite*; II 5, 88 (mit Bezug auf die Parilia) *a stabulis tum procul este lupi*; Horaz carm. III 18, 13 *inter audacis lupus errat agnos*; epod. II 60 *vel haedus ereptus lupo*; Ov. fast. IV 766 (im Gebet an Pales) *neve gemam referens vellera rapta lupo*. *Luperci* kommt von *lupus* und *arceo*. Die Deutung ist nicht neu: schon Serv. Aen. VIII 343 hat sie überliefert (*Lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arceantur*). Von modernen Religionsforschern übernahmen sie Schwenck (Mythol. der Römer S. 140), Gerhard (Marquardt, Röm. Staatsverw. III² 439, 5), Preller¹, Preuner (Hestia-Vesta S. 389, 3) und in abenteuerlichem Sinne Lippert.² Der beste Kenner der römischen Religion (Wissowa a. a. O. S. 483, 6) hat sie mit Entschiedenheit verworfen; er sagt: 'das Wort (*lupercus*) kann auch etymologisch nichts anderes (als *lupus*) bedeuten, wie Jordan, Krit. Beitr. S. 164f., gegenüber den bei Marquardt zusammengestellten anderweitigen Deutungsversuchen richtig ausführt'. Jedoch Jordan bemerkt a. a. O. dieses: 'Ebenso richtig verwirft Marquardt die Annahme eines übrigen sprachlich zulässigen Kompositum von *lupus* und *arcere*: nicht Wolfswehler heißen die Priester, sondern Wölfe, mag der Grund sein, welcher er wolle.' In dieser Behauptung vermag ich keinen Beweis zu erblicken; aber das

¹ Preller-Jordan a. a. O. I 380 'Lupercus der Wolfsabwehler, in der nächsten Bedeutung als Beschützer der Herde, in der entfernteren als Austreiber des Winters durch die Erneuerung des Jahres im Frühlinge'.

² *Allg. Gesch. d. Priestert.* II 563 'Der Fetischbezeichnung nach heißt jener Gott Lupercus, der Wolfsabwehler; auch wo der Haifisch als Fetisch behandelt wird, empfängt er den Kult in der Meinung, daß er dadurch die Haifische überhaupt von Schädigung der Menschen abhalte.' Vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 360, 3.

Zugeständnis der sprachlichen Möglichkeit, *luperci* als Wolfsabwehrer zu erklären, ist willkommen, und diese Erklärung wird denn auch, wie ein Blick in das Lateinische etymologische Wörterbuch von Walde (S. 354) lehrt, von der heutigen Sprachwissenschaft durchaus bevorzugt, vgl. auch Stolz, Hist. Gramm. d. lat. Spr. I 419. Dazu stimmt das Urteil der meisten übrigen Forscher, die trotzdem diese Etymologie verwerfen: Marquardt nennt sie a. a. O. S. 439, 4 die beste unter den Etymologien der Alten; Unger, Rh. Mus. 36, 1881, 63 erklärt, daß wenn das Wort *lupus* zugrunde läge, zweifellos *arceo* als zweiter Bestandteil anzusehen wäre; Mannhardt a. a. O. 87f. betont, daß sich diese Ableitung aus lautlichen Gründen in hohem Grade empfiehlt. Vgl. auch Schwegler a. a. O. S. 360. Mannhardt hat ein stattliches sprachliches Beweismaterial für die Möglichkeit der Etymologie beigebracht; ich hebe nur eine schlagende Parallele heraus, das Wort *acdituus*. Für die Schwächung von *a* zu *e* vgl. *arma* neben *inermis*. Danach scheinen also schwerwiegende sachliche Bedenken der Deutung 'Wolfsabwehrer' im Wege zu stehen. Prüfen wir!

Die Einwände, die gemacht worden sind, bewegen sich in zweierlei Richtung. Die einen berufen sich auf die Legende, die anderen auf den Kult. Schwegler (a. a. O. S. 361) und die ihm folgen, erklären, daß von Wolfsabwehr keine Rede sein könne, weil das Lupercal die Stätte der säugenden Wölfin sei, ja nach Varro bei Arnob. IV 3 die Wölfin selbst als Luperca verehrt wurde; Mars, der Vater der mit dem Lupercal verknüpften Brüder Romulus und Remus, habe den Wolf zum Symbol, nicht minder Faunus selbst, der Sohn des Mars. Diese Bedenken sind völlig gegenstandslos, seit wir von Wissowa gelernt haben, wie römische Legende einzuschätzen ist. Wann immer die Romuluslegende an das Lupercal angeknüpft worden sein mag, darüber kann doch kein Zweifel sein, daß die Wölfin der Sage, wenn sie nicht aus dem Namen Lupercal überhaupt erst entstand, aus rein

äußerlichen Gründen zu der alten Grotte in Beziehung gesetzt wurde. Von hier aus kann auch nicht ein Schatten des Verdachtcs fallen auf das, was unvoreingenommene Prüfung der Tatsachen uralten Kultes ergibt.

Aber gerade diese Tatsachen schienen weitere Gegengründe darzubieten. Mannhardt a. a. O. S. 88 betonte, daß bei dem an den Lupercalien sich vollziehenden Umlauf der Luperci Menschen, nicht Tiere geschlagen werden; nicht um die Grenzen der Viehweide sei der segenheischende Umgang geschehen, sondern um die Mauern der ältesten palatinischen Stadt, um den Wohnsitz der Menschen. Und ebenso erklärte Unger a. a. O. 62f., die Lupercalien seien gar kein Hirtenfest, sondern die Sühnfeier einer Stadtgemeinde. Beide schlossen daraus, daß *luperci* nicht von *arcere* hergeleitet werden dürfe.

Wirklich nicht? Wirklich die Lupercalia kein Hirtenfest? Und wo bleiben die Zeugen des Altertums, die den Hirtencharakter des Festes auf das deutlichste zum Ausdruck bringen? Cic. a. a. O. spricht doch von der *sodalitas pastoricia* und Plut. Caes. 61 sagt: πολλοὶ γράφουσιν, ὡς ποιμένων τὸ παλαιὸν εἶη (ἢ ἐορτή).¹ Und Faunus, der *deus pastoralis* (Serv. a. a. O.)? Paßt er etwa besser in die Sühnfeier der Stadtgemeinde, er, der Gott der animalischen Fruchtbarkeit? Es ist nur konsequent, wenn Unger a. a. O. S. 68 behauptet, Faunus könne der Lupercaliengott nicht gewesen sein, weil er kein städtischer Gott sei, eine Behauptung, der Fowler merkwürdigerweise folgt, a. a. O. p. 313. Es gibt gegenüber diesen andrängenden Schwierigkeiten nur einen Ausweg: der Charakter des Ritus — wohlgemerkt: nicht der Ritus selbst — hat sich im Laufe der Entwicklung des kommunalen Lebens verschoben, hat sich verschieben müssen. Ähnliches hat Hartung vermutet, den Mannhardt a. a. O. zu Unrecht bekämpft. Von Adaption einer alten Hirtenbegehung an andere

¹ Ich halte es nicht für richtig, in diesen Äußerungen nur Rückschlüsse aus dem Kostüm der Luperci zu erblicken (Otto a. a. O. Sp. 2069).

Verhältnisse spricht auch Fowler a. a. O. p. 312, und Gilbert a. a. O. I 83 schreibt: 'In der Tat weisen alle Anzeichen darauf hin, daß seine (des Lupercalienfestes) Stiftung in die ältesten Zeiten gehört, daß es später nach Erbauung des *oppidum Palatinum* erweitert und auf dieses letztere übertragen ist'; S. 87, 2 erwähnt er den 'Hirtencharakter der Lupercalia . . , welche jene älteste Zeit gleichsam dokumentarisch fixiert haben' (vgl. ebd. S. 145).

In altersgrauer Vorzeit liefen an jener Stätte, wo später Rom sich erhob, latinische Hirten in feierlichem Laufe um ihre Hürden. Es war ihnen bitter Ernst, denn es galt das, was ihren Besitz ausmachte, gegen den Räuber, der in der Campagna heulte, durch uralte heiligen Ritus zu schützen. Um die Hürde ging der Lauf: die Vorstellung des magischen Kreises, die einer Unzahl von 'Umgängen' bei allen Völkern der Erde zugrunde liegt, zeigt sich auch hier wirksam. Ist dieser Kreis durch den feierlichen Umlauf geschlossen, so kann kein Unheil — auch der Wolf nicht — ihn überschreiten. Nicht der Gesundheit des Viehs gilt dieser Lauf, dafür wurde das Fest der Parilia eingerichtet, sein ganz spezieller Zweck ist die Sicherung des Besitzstandes. Vielleicht hatte einst, in noch viel älterer Zeit, der ganze Clan diesen Umlauf vollzogen, und öfter als einmal im Jahre. Fest und Priester sind ein Produkt der ökonomischen Evolution. Ein einzelnes Geschlecht wurde im Laufe der Zeit mit der Ausübung des Ritus betraut. Seine Mitglieder nannte man, um ihre Aufgabe zu kennzeichnen, *luperci*, Wolfsabwehrer.

Die Lupercalia waren in historischer Zeit ein Fest des Faunus (Wissowa a. a. O. S. 172, 3, vgl. Mannhardt a. a. O. S. 94), dies ist über jeden Zweifel erhaben. Ovid fast. II 268 nennt die Feier *Fauni sacra* (vgl. ebd. V 101), und wenn am 13. Februar das Stiftungsfest des Faunustempels auf der Tiberinsel begangen wurde, so hat dieses Datum das Faunusfest des 15. Februar zur Voraussetzung (Wissowa a. a. O. S. 174, 9). Von einem

Gebet an Faunus vor dem Lauf spricht das Aition der Feier, das Plutarch Rom. 21 nach C. Acilius berichtet, also wird man auch für das Fest selbst ein solches Gebet annehmen dürfen.¹ Die konkurrierenden Götternamen, die neben Faunus erwähnt werden, Februarius, Februus (s. unten S. 498), Inuus (Wissowa a. a. O. S. 173, 10), Liber (Serv. Aen. VIII 343), Pan (Wissowa a. a. O. S. 174) sind durchsichtige Epitheta oder Gleichungen, und der Gott Lupercus vollends, der von vielen als das Prototyp der *luperci* betrachtet wird², ist, wie Wissowa in Roschers Lexikon u. d. W. einleuchtend bemerkt hat, erst aus dem Feste abgeleitet (vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 96). Das Bild des Lupercus also, das Justin 43, 1, 7 erwähnt, und dessen Aussehen dem Kostüm der *luperci* entsprach, ist eine Statue des Faunus gewesen (vgl. Wissowa a. a. O. S. 172, 12), die wie alle Götterbilder in Rom einer verhältnismäßig späten Zeit wird zugeschrieben werden müssen. Und wenn von dem Altar des Pan bei Dionys v. Hal. I 32, 79 die Rede ist, so dürfen wir darunter den verstehen, auf dem für Faunus an den Lupercalien das Bocksopfer vollzogen wurde. Denn obwohl dieses Opfer nur bei Ovid fast. II 361 in einem Aition mit Faunus in Verbindung gebracht wird (und hier ist es sogar eine Ziege), so darf doch als sicher betrachtet werden, daß am Tage des Festes der Bock für denselben Gott geschlachtet wurde (vgl. Val. Max. II 2, 9; Ovid fast. II 445; Quintil. inst. I 5, 66; Plut. Rom. 21; Serv. Aen. VIII 343, s. Otto a. a. O. Sp. 2065), den man auch sonst durch die Darbringung dieses im römischen Kulte nicht gerade häufigen Opfertieres verehrte (vgl. Horaz carm. I 4, 12; III 18, 5; C. Krause *De Romanorum hostiis*, Marburger Diss. 1894 p. 13. 32).³

¹ Vgl. Unger a. a. O. S. 57, 2.

² Schwenck a. a. O. S. 140; Lippert a. a. O. II 564; Gilbert a. a. O. I 145, 2; Kroll *Ant. Abergl.* S. 9; Hild bei *Dar.-Sagl.* a. a. O. p. 1398.

³ Es geht nicht an, mit Otto a. a. O. Sp. 2065 das Bocks- oder Ziegenopfer der Lupercalia als chthonische Sühnopfer zu betrachten, wo doch die Darbringung an den Gott der Herde so selbstverständlich ist.

Also die Luperci betrachten den Faunus als den Herrn ihres Festes; ja es hat den Anschein, als stünden sie zu ihm in einem besonders nahen Verhältnis: der Schurz, den sie trugen, war aus dem Fell der geopferten Böcke geschnitten. Dieser auffallende Umstand brachte Fowler auf den an sich sehr beachtenswerten Gedanken, wir hätten es mit einer totemistischen Begehung zu tun (vgl. a. a. O. p. 318). Dann wäre der Bock ursprünglich der Gott, und seine Diener hätten sich in das Fell des Gottes gekleidet, um dem Gotte gleich zu werden und in der Maske von Dämonen den schützenden Umlauf zu vollziehen; die Einnahme eines Opfermahles (Marquardt a. a. O. S. 444, 1) stünde damit in guter Übereinstimmung. Doch dagegen spricht vor allen Dingen, daß im römischen Kulte anderweitig von totemistischen Kulturhandlungen keine Spur zu finden ist; die Analogie der in etruskischer Einflußsphäre amtierenden *hirpi* vom Soracte, bei denen an sich totemistische Vorstellungen zugrunde liegen könnten, kommt für die Luperci nicht in Betracht, weil diese eben keinen tierischen Namen führen. Ich glaube sogar, daß wir noch weiter gehen dürfen und behaupten: der Faunuskult ist nicht von Anfang an mit dem Umlauf der Luperci verbunden gewesen. Es ist durch die Arbeiten von Preuß (Globus 86. 87), Anitschkoff (Das rituelle Frühlingslied, vgl. Archiv f. Religionsw. IX 1906, 277 ff. 445 ff.) und Vierkandt (Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 92) deutlich geworden, daß am Anfang der religiösen Entwicklung rituelle Begehungen stehen, die keineswegs an die Adresse irgendwelcher Götter gerichtet sind, noch unter der Maske irgendwelcher Dämonen ausgeführt werden, sondern der Vorstellung entstammen, der Mensch vermöge an und für sich durch besondere — überall wiederkehrende — Akte Unsegen abwehrend und Segen herbeiziehend in den Lauf der Natur einzugreifen. Ich möchte die These aufstellen, daß alle diejenigen Feste des 'numanischen' Kalenders, die sich nicht

von dem Namen eines Gottes herleiten (mit Ausnahme des eine besondere Stellung einnehmenden Agonium), ursprünglich eben solche rituelle Begehungen gewesen und erst im Laufe der Entwicklung des religiösen Denkens unter die Protektion einer dem jeweiligen Gedankenkreise nahestehenden Gottheit geraten sind. Den Beweis dafür an dieser Stelle anzutreten, liegt außer meiner Absicht, aber ich möchte doch betonen, daß es weiter reichende Beobachtungen sind, die mich bestimmen, die altertümlich schlichte und klar verständliche Zeremonie der Wolfsabwehrer in ihrer ältesten Gestalt von dem Dienste des Faunus zu lösen. Ist dies aber richtig, so sind die Luperci ursprünglich auch ohne den Schurz gelaufen, der von dem Opfertier des Faunus nicht getrennt werden kann: denn aus dem Fell dieses Tieres war er geschnitten (s. o. S. 490). D. h. die *luperci* waren ursprünglich vollständig nackt.¹ Gerade diese Nacktheit nun ist ein häufig auftretender Begleitumstand zauberischer Riten, vgl. Deubner *De incubatione* p. 24; Abt, D. Apologie d. Apuleius, RGVV IV 246, 1. Hier seien nur ein paar analoge Fälle kurz erwähnt. Bei den Amphidromien wurde das Kind von dem nackten Vater um das Feuer des Herdes getragen (Hesych s. v. *δρομάμφιον ἤμαρ*). Um den 'Kuhtod' aus dem Dorfe zu treiben, gehen in Rußland die Frauen in Prozession um die Siedelung, wobei eine nackte Person einen Pflug zieht (der den magischen Kreis einritz); die serbischen Frauen laufen am Georgstage nackt um ihren Viehhof, damit ihnen niemand die Milch stehle (Archiv f. Religionsw. IX 1906, 452). Als Faunus der Herr des Festes wurde und ein Bockopfer erhielt, mögen die Luperci sich mit Stücken des frisch abgezogenen Felles gegürtet haben, um durch die Kräfte, die alles zum Opfertier Gehörige besitzt

¹ Vgl. auch Otto a. a. O. Sp. 2069. — Die Bekränzung und Maskierung, die erst Lactanz erwähnt (inst. I 21, 45), wird späte Zutat sein. Auf die Tatsache, daß auch Faunusstatuen bekränzt erscheinen (vgl. Roschers Lexikon u. Faunus 1459f.), ist wohl ebensowenig Wert zu legen, wie auf die gelegentlich erwähnte Salbung des Körpers.

(Rob. Smith, *Rel. d. Sem.* S. 294; Fowler a. a. O. p. 321, vgl. *RGVV* II 142, 9), die Wirkung des Umlaufs zu erhöhen.

Um die Hürde ging in alter Zeit der Lauf der Luperci. Aber die Zeiten änderten sich, und mit ihnen die Formen des Lebens. Wo einstmals dürftige Siedlungen bestanden hatten, erwuchs im Laufe der Zeiten die palatinische Stadt. Und immer noch liefen die Wolfsabwehrer um das Gemeinwesen. Kaum wußte man mehr, was denn dieser Umlauf eigentlich solle, aber der alte heilige Brauch war einmal von den Vätern überliefert, und so hielt man an ihm fest: er erstarrte. Und als dann endlich das Leben Roms rings um den palatinischen Hügel brandete, da waren die Wölfe längst vergessen; um so mehr als inzwischen neue Gedanken und Vorstellungen mit dem alten Ritus in unlösliche Verbindung getreten waren.

2

Es ist eine bekannte Erscheinung, daß, wo eine heilige Handlung vollzogen wird, das Bestreben zutage tritt, die frei werdenden zauberischen Kräfte persönlichen Zwecken dienstbar zu machen. Wer die ekstatischen Prozeduren der Derwische in Skutari gesehen hat, erinnert sich, daß am Schlusse der Zeremonie Kranke herbeigebracht und durch Aufsetzen der Füße geheilt werden (vgl. auch Weinreich, *Antike Heilungswunder*, *RGVV* VIII 68). Und gewiß besinnt sich ein jeder, davon gelesen zu haben, daß beim Nahen einer Prozession Leute mit Gebresten mannigfacher Art behaftet sich in den Weg werfen, um der Gesundheit spendenden übernatürlichen Kraft teilhaftig zu werden. Ich setze zwei Beispiele her, die mir aus dem Buche von Otto Stoll, *Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie* (S. 178. 510) zur Hand sind: sie lassen sich ohne Zweifel leicht vermehren. In Mexiko gab es ein Fest, bei dem die Häute der geopferten Kriegsgefangenen in feierlicher Prozession in einer Höhle beigesetzt wurden. 'An dieser Prozession beteiligten sich auch Kranke, und zwar vornehmlich Haut- oder

Augenleidende, in der Hoffnung, durch die Teilnahme an diesem heiligen Akt von ihrem Leiden befreit zu werden.' Zu dem Beschneidungsfest der Masai finden sich auch sehr viele Frauen ein, 'und zwar vor allem die bisher unfruchtbar gebliebenen. Diese lassen sich alsdann von den Knaben mit frischem Rindermist bewerfen, da sie dadurch . . . fruchtbar werden.'

Bei ihrem Umlauf um die palatinische Stadt hielten die Luperci Riemen in den Händen, die wie ihr Schurz aus dem Fell der geopfertten Böcke geschnitten waren. Mit diesen Riemen schlugen sie die sich ihnen in den Weg stellenden unfruchtbareren Frauen, und diese wurden dadurch fruchtbar (Marquardt a. a. O. S. 444, 10). Ich hoffe, man wird es nach dem oben vorgetragenen einleuchtend finden, wenn ich diesen Ritus des Schlagens als einen sekundären, einen akzessorischen bezeichne. Wäre er die Hauptsache gewesen, so wäre man nicht unten um den Palatin gelaufen, sondern hätte die Frauen oben auf dem Plateau geißelt. Der Umlauf ist die Hauptsache, und er gilt dem Umlaufen, also nicht den Frauen. Aber das ist verständlich: je städtischer das Leben des Palatins wurde, je schlechter der alte Hirtenritus in die neuen Lebensbedingungen hineinpaßte, je mehr die primäre Bedeutung der Begehung in den Hintergrund trat, desto stärker mußte das sekundäre Moment sich bemerkbar machen, und es mußte einmal die Zeit kommen, wo man das Schlagen der Frauen neben dem Opfer als den wesentlichen Zweck des Festes empfand.

Es ist vielleicht bemerkenswert, daß Unger a. a. O. 58 ff. von ganz anderen Beobachtungen aus zu einem ähnlichen Resultat gelangte.¹ Er beruft sich darauf, daß die Geißelung in einer Reihe von Quellen nicht erwähnt wird, und daß

¹ Vgl. auch C. Pascal *Rendiconti d. R. Acc. d. Linc.* V 4, 1895, 152, wo in den Vorstellungen von der Befruchtung der Frauen *un' importazione posteriore* erblickt wird. Die Kenntnis des phantastischen, von Unger beeinflussten Aufsatzes verdanke ich Herrn stud. Latte.

Livius (nach Gelasius, Epist. Rom. pontif. ed. Thiel I p. 601) in der zweiten Dekade erzählte, das Schlagen der Frauen sei bei Gelegenheit einer allgemeinen Unfruchtbarkeit eingeführt worden. Die zweite Dekade führe auf die Zeit von 292—218 v. Chr. Damals seien die Lupercalien durch Aufnahme der Geißelung erweitert und gleichzeitig wegen der dadurch bedingten allgemeinen Anteilnahme in den Staatskult aufgenommen worden, während sie bis dahin nur ein Bezirksfest gewesen seien. Der Ungerschen Annahme ist von Wissowa a. a. O. S. 173, 4 eine leise Möglichkeit eingeräumt worden. Ob die Erweiterung des Festes wirklich in so verhältnismäßig später Zeit erfolgte, ist mir sehr zweifelhaft.¹ Auch scheint mir das Liviuszitat bei Gelasius a. a. O. keine Unterlage dafür zu bieten. Die Worte lauten: *nec propter morbos inhibendos instituta commemorat* (sc. Livius), *sed propter sterilitatem, ut ei videtur, mulierum, quae tunc acciderat, exhibenda*. Da Gelasius vorher ausdrücklich daran erinnert, daß die Feier vor Romulus von Evander importiert sei, so kann er nur dieses haben sagen wollen: 'Livius erwähnt nicht, daß das Fest eingesetzt sei, um Krankheiten fernzuhalten, sondern vielmehr um wegen Unfruchtbarkeit der Frauen ausgeübt zu werden, wie sie damals eingetreten war.' Der Sinn des Textes wird deutlicher, wenn man die Worte *quae tunc acciderat* in Klammern schließt. Jedenfalls handelte es sich, wenn jemals eine offizielle Erweiterung des Festes in der bezeichneten Richtung stattfand, nur um die Förderung eines sporadisch längst vorhandenen Brauchs. Daß damit — in historischer Zeit — die Aufnahme des Festes in den Staatskult verbunden gewesen sei, wird, wie ich glaube, dadurch widerlegt, daß nach dem Zeugnis der Kalender das staatliche Fest der Lupercalia in die Religionsordnung des 'Numa' hinaufreicht. Es mag sein, daß die Schläge der Luperci ursprünglich nicht auf die Frauen beschränkt waren. Wenigstens sagt Nikolaos v. Damaskos in den

¹ Vgl. Otto a. a. O. Sp. 2067.

Excerpta hist. Const. Porph. edd. Boissevain etc. III p. 41, 29, daß jene *πομπεύουσι . . . τούς τε ὑπαντιῶντας καταπερτομούντες καὶ τύπτοντες*, und bei Plut. Rom. 21 lesen wir: *διαθέουσιν . . . τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδῶν παλόντες* (vgl. ebd. aus Butas *ἐμποδίου τυπτοντας*).¹ Aber es ist in der Tat sehr fraglich, ob diese Zeugnisse für die ältere Zeit in Anspruch genommen werden können.

Daß man die Riemen aus dem Fell der Opfertiere² erst dann schnitt, als man die Frauen schlagen wollte, ist unwahrscheinlich. Vermutlich wurden sie schon vorher in der Hand geschwungen, um symbolisch die Wölfe zu scheuchen. Man vergleiche einen weißrussischen Brauch (Archiv f. Religionsw. IX 1906, 457): nachdem das Vieh vor dem Austreiben dreimal feierlich umgangen ist, betet der Oberhirte, indem er auf die Herde blickt: 'Errette, Herr, unsere Herden und jedes Stück Vieh von jeglichem gleitenden Reptil und bösem Raubtier'; darauf wird unter anderen Abwehrmitteln mit der Peitsche in die Luft geknallt. Auch in dem frischgeschnittenen Riemen mögen die Luperci die magische Kraft des Geopferten wirksam gedacht haben³, eine weitere Garantie für das Fernhalten der Wölfe. War aber einmal zu solchen Zwecken der Riemen verwendet worden, so ist es vollauf begreiflich, daß er bald Gelegenheit zu neuer Betätigung fand.⁴

Über den Schlag mit dem Riemen, von dem Lobeck (Aglaoph. 681) meinte *totam rem a lusu et lascivia profectam esse*, hat Mannhardt a. a. O. 113 ff. eine erschöpfende Unter-

¹ Andere Stellen bei Otto a. a. O. Sp. 2067.

² *Peut-être en peau de loup* bemerkt Sal. Reinach *Orpheus* p. 147 in offenbarem Zusammenhang mit oben verworfenen Vorstellungen über das Wesen der Luperci.

³ Auch v. Domaszewski *Archiv f. Religionsw.* X 1907, 338 spricht von 'Zauberriemen'. Vgl. Ovid. fast. II 441 *sacer hircus inito*.

⁴ Ägyptische Parallelen verführten Lefébure *Rev. de l'hist. des rel.* 59, 1909, 73 ss. zu der unhaltbaren Annahme, die zu befruchtenden Frauen wären von den Luperci mit Bocksfellstreifen geschlagen worden, weil der Bock ein laszives Tier sei.

suchung angestellt (vgl. dens., Wald- und Feldkulte I 251 ff.: 'Der Schlag mit der Lebensrute'). Hier möchte ich nur kurz feststellen, ob der Sinn der ist, durch den Schlag Segenskräfte mitzuteilen¹, oder ob vielmehr eine Hinauspeitschung des Unsegens beabsichtigt wurde. Mir scheint die zweite Auffassung, zu der auch Fowler neigt, ohne sich bestimmt zu entscheiden (a. a. O. p. 321, vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 84), die richtige zu sein. Daß es sich um das Fortschaffen von Hinderungen handelt, ergibt sich schon daraus, daß nach primitivem Glauben die Unfruchtbarkeit auf die Besitznahme des Körpers durch feindliche Stoffe gedeutet werden mußte. Zudem gesellten sich nach Plut. Caes. 61 zu den Unfruchtbaren die Schwangeren, *πρὸς ἐύτοκταν*: die Schwangeren aber brauchten nicht mehr fruchtbar zu werden, sondern bedurften der Befreiung von jeglicher Bindung. Auch das Peitschen selbst weist auf ein Hinaustreiben. Bestimmteren Anhalt gewährt, wie mich dünkt, der Scholiast zu Iuvenal II 142 *in solio si qua post ipsum* (sc. *omen*, das in dem Schlage bestand) *descenderit, statim concipit*. Das reinigende Bad in der Wanne (*solium*), das privater Aberglaube zufügte, hat wohl einen Zweck nach dem Austreiben des Unsegens, nicht aber nach dem Einziehen des Segens. Die beste Parallele bietet der bereits von Mannhardt (a. a. O. S. 141) herangezogene peruanische Brauch: am Pitua-Feste geißelte sich das Volk 'mit dem Rufe, daß alles Böse fortgehen solle; zugleich wusch man sich in einem Flusse, um jegliches Übel zu entfernen'. Auch sei darauf verwiesen, daß die alten Perser eine übermäßig menstruierende Frau zur Entsühnung ihres 'sündigen Körpers' verprügelten (Stoll a. a. O. S. 842).

Die Beziehung der Lupercalien auf das Frauenleben hatte zur Folge, daß die Frauengottheit Juno, in deren Kult die Ziege eine Rolle spielte, in nähere Verbindung mit jenem Feste trat.² Nach der bei Ovid (fast. II 429 ff.) erzählten

¹ So z. B. Sal. Reinach *Cultes, mythes et rel.* I 180. 468.

² Wissowa 118 f. Umgekehrt fälschlich C. Pascal a. a. O. 152 s.

Legende veranlaßte Juno Lucina die Geißelung der Frauen, das dabei verwendete Bocksfell hieß *amiculum Iunonis*, Juno erhielt dieselben Beinamen wie Faunus (s. u. S. 498), die Stiftungstage der Tempel der in ein Ziegenfell gekleideten Juno Lanuvina und der Juno Lucina fallen auf die den Lupercalia benachbarten Kalenden; aber in dem Feste selbst hat Juno keine Stelle gefunden, eine für die Zähigkeit des Kultes charakteristische Tatsache.¹

Die Wirkung der Lupercalia wurde vorzüglich in der Fruchtbarkeit der Frauen erblickt. Aber man blieb dabei nicht stehen. Fruchtbarkeit des Menschen und der Erde ist seit Urzeiten in Parallele zueinander gesetzt worden, und so kann es nicht wundernehmen, daß bei Lydus de mens. p. 83, 7 Wuensch von Fruchtbarkeit des Bodens als Zweck des Festes die Rede ist. Vgl. Ovid fast. II 32 *omne solum lustrant idque piamen habent*, und die unwillige Äußerung des Gelasius (a. a. O. p. 602), daß die Lupercalia ja gar nicht gegen *sterilitas terrarum* eingesetzt wären.² Und derselbe Gelasius (a. a. O. p. 599. 601) kämpft gegen den Glauben, daß die Vernachlässigung des *deus Februarius* Krankheiten hervorrufe, einen Glauben, der uns deutlich zeigt, wie sehr die Feier den Charakter einer reinigenden Begehung schlechthin angenommen hat, den Charakter einer *lustratio*. Diese Entwicklung wird nicht nur durch die Austreibung der Unfruchtbarkeit bedingt sein, sondern auch durch den Umlauf um den Palatin, der nach dem Verblassen des alten Sinnes als Analogon der mannigfachen *lustrationes* aufgefaßt werden mußte, wie es denn auch bereits Varro klar ausspricht (l. l. VI 34): *lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*. Jetzt nennt man von den zur Verwendung kommenden Sühnmitteln, den *februa*, das Fest *februatio* und den Tag *dies februatus* (Varro l. l. VI 13), und

¹ Vgl. auch die gute Bemerkung Mannhardts a. a. O. S. 86.

² Vgl. die parallele Entwicklung des Faunus bei Serv. Georg. I 10 *Faunus quod frugibus faveat*.

Faunus und Juno erhielten die entsprechenden Beinamen *Februus*, *Februa*, *Februarius*, *Febrilis* u. ä. (vgl. Wissowa a. a. O. S. 119). Und dieser Moment, da der Sühnegedanken im Bunde mit dem seltsamen Aufzug der Luperci das Fest zur populärsten Reinigungsfeier des Jahres machte, ist wohl derjenige, in dem das Pontifikalkollegium entscheidendes Interesse an der Sache nahm (Wissowa a. a. O. S. 445, 5) und der Flamen Dialis als sein Vertreter zur Beteiligung an der Feier der Lupercalia abgeordnet wurde. Bei aller Analogie aber bleibt die Urbedeutung der Lupercalia von der einer *lustratio* verschieden, und darum kann man die Luperci weder mit den griechischen *φαρμακοί* vergleichen (Crusius, Rh. M. 39, 1884, 164 ff.), noch mit den Opfertieren der Suovetaurilia (Unger a. a. O. S. 56. 60).

Wir haben die Wandlung des alten Hirtenfestes, das die Herde vor dem Wolf zu schützen bezweckte, in eine Sühnfeier sich vollziehen sehen. Es scheint, wir können noch einen letzten Markstein auf der Bahn seiner Entwicklung bezeichnen.

3

Plutarch im Leben des Romulus 21 schildert die Vorgänge beim Feste der Lupercalia wie folgt: *σφάττουσι* (die Luperci) *γὰρ αἶγας, εἶτα μειρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσ-αχθέντων αὐτοῖς, οἳ μὲν ἡμαγμένη μαχαίρα τοῦ μετώπου διγγά-νουσιν, ἔτεροι δ' ἀπομάττουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες. γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μειράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν.* Darauf schneiden sie sich Riemen aus den Bocksfellen und vollziehen den Umlauf.

Es ist vorab auf das entschiedenste zu betonen, daß die beiden erwähnten Jünglinge vornehmen Geschlechts (*ἀπὸ γένους*¹), deren Stirn mit einem blutigen Messer berührt und mit milchgetränkter Watte abgewischt wird, und die dann auflachen

¹ Diese prägnante Bedeutung von *γένος* findet sich nicht nur sonst bei Plutarch (Synkr. Lysanders u. Sullas 2; coniug. praec. p. 141 a. c), sondern auch bei anderen Schriftstellern, vgl. die Lexika.

müssen, mit den Luperci keineswegs identisch sind: der Wortlaut des Plutarch zeigt das deutlich. Es geht also nicht an, jene Jünglinge gar als die *magistri* der beiden alten Sektionen der Sodalität zu bezeichnen, wie das Hild tut (bei Dar.-Sagl. a. a. O. p. 1401), und die phantastischen Schlüsse, zu denen Mannhardt über das Wesen der *μειράνια* gelangt, sind schon darum hinfällig, weil auch er sie als die eigentlichen Anführer der umlaufenden Schar betrachtet (a. a. O. S. 77). Mannhardt erklärt die Jünglinge wie die Luperci für Vegetationsdämonen, eine Deutung, die gar nicht diskutiert werden kann, weil die Luperci zu dem Gedeihen des Getreides höchstens eine sekundäre und späte Beziehung haben (vgl. oben S. 497 und Fowler a. a. O. p. 316). Nicht besser ist der Vorschlag von Marquardt, der im Anschluß an Schwegler (a. a. O. 363 f.) in dem Jünglingsritus den Gott selbst als einen verschlingenden Wolf symbolisiert und durch ein stellvertretendes Opfer gesühnt werden läßt (a. a. O. S. 443 f.).

Was bedeutet denn nun aber jener merkwürdige Ritus? Fernzuhalten sind zunächst alle die Bräuche, in denen Blut als ein irgendwie förderndes Zaubermittel verwendet wird.¹ Denn in allen solchen Fällen hat das sofortige Wiederabwischen des Blutes keinen Sinn. Eher könnte man an einen Sühnritus denken, wie ihn bei Apollon. Rhod. IV 704 ff. Kirke nach dem Morde des Absyrtos an Iason und Medea vollzieht (vgl. Fowler a. a. O. p. 315): die Hände der Mörder werden mit dem Blute eines Ferkels begossen und darauf mit Wasser wieder rein gewaschen. Wir hätten es dann mit einem jener Riten zu tun, in denen man ein Abstraktum dadurch fortschafft, daß man es zuerst *in concreto* darstellt und hinterher dieses dem Abstraktum gleichgesetzte Concretum aufhebt oder tilgt.² Aber

¹ Vgl. Otto a. a. O. Sp. 2065.

² Eine gute Parallele liefert Plin. n. h. 28, 42: man beschleunigte eine Geburt, indem man die Gebärende umgürtete und hinterher die Gürtung unter Hersagung einer entsprechenden Formel wieder löste.

auch diese Auffassung macht, wie schon Fowler hervorgehoben hat, Schwierigkeiten. Weniger unpassend wäre in diesem Falle das Lachen (zu schroff Schwenck a. a. O. S. 140), jedoch ganz unverständlich bliebe das Messer, das man doch nicht gut als ein bequemes Vehikel für das Auftragen des Blutes in Anspruch nehmen kann. Eben dieses Messer weist auf symbolische Tötung: man hätte die Stirn der Jünglinge damit ritzen können, wie man alljährlich im Heiligtum der Artemis Tauropolos zu Halai einen Mann als Schlachtopfer zum Altar führte und ihm mit einem Schwert die Haut des Halses ritzte, damit etwas Blut floß (Eur. Iph. Taur. 1458 ff.); aber man war noch milder, das aufgeschmierte Blut machte auch die Ritzung überflüssig. Aus römischem Kultgebrauch kann als Parallele für solche symbolische Tötung das Bestreichen des Opfertieres mit dem Messer angeführt werden, das ich in diesem Sinne und nicht als Bannzauber (Blecher *De extispicio*, RGVV II 236; Wissowa, Deutsche Literaturzeitung 1907, 16) auffasse; denn da der opfernde Priester oder Magistrat die eigentliche Schlachtung dem *victimarius* überlassen muß, so ist zu erwarten, daß er sich zwischen dem Voropfer und der Darbringung der *exta* an der Tötung des Tieres wenigstens symbolisch beteilige, vgl. auch Wissowa Rel. d. R. S. 352. Jene symbolische Tötung der Jünglinge nun ist meist als die Ablösung eines Menschenopfers aufgefaßt worden, vgl. die Literatur bei Schwegler a. a. O. S. 363, 20; Marquardt a. a. O. S. 443, 11; Unger a. a. O. S. 70, s. auch Lefébure a. a. O. p. 74. Aber hierbei ist wiederum das Abwischen des Blutes völlig unverständlich und nicht minder das Lachen, das freilich nach Lippert (a. a. O. II 564) die 'willige Hingabe' der Opfer bezeugen soll! Der Luperalienritus hat also schon diesetwegen aus den Belegen auszuscheiden, die Samter gegen Wissowa für die Existenz römischer Menschenopfer zusammenstellt (Archiv f. Religionsw. X 1907, 375). Samter beruft sich auf Diels, der den Ritus Sibyll. Bl. S. 69, 2 behandelt, aber ich bin nicht einmal sicher, ob Diels, wenn er bei dieser Gelegenheit von den Symbolen der Substitution spricht, den

Ersatz für ein dereinst tatsächlich vorhandenes Menschenopfer meint¹. Es bleibt nur eine, bereits von Mannhardt (a. a. O. S. 99 f.) erkannte Möglichkeit, die symbolische Tötung mit dem folgenden Abwischen und Lachen sinngemäß zu verbinden: die Deutung auf eine symbolische Tötung und Wiedererweckung, auf eine Wiedergeburt. Eine genaue Parallele ist nicht zur Stelle, aber die von Mannhardt aus deutschem Glauben belegte Vorstellung, daß die Toten und was mit ihnen in Berührung kommt nicht lachen, reicht hin um seine These zu empfehlen: 'Lachen ist also ein symbolischer Zug für das Eingehen der Seele in menschliches Wesen, menschliche Gestalt und Empfindung'. Vielleicht darf, wie schon Mannhardt vermutete, auch die Milch in dem Sinne verstanden werden, daß sie als Nahrung der Neugeborenen zur Verwendung kommt, wenn auch in starker symbolischer Abschwächung. In den Wiedergeburtsszeremonien der Attismysterien wurde den zu neuem Leben Erstandenen Milch dargereicht: *ἐφ' οἷς ἱλαρῆται καὶ στέφανοι καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς οἶον ἐπάνοδος* (Sall. philos. 4; Hepding, Attis S. 197), der Jubel der Wiedergeborenen bietet zu dem Lachen der Jünglinge eine gewisse Analogie. Milch und Honig erhielten die in ein neues Leben eintretenden Täuflinge der altchristlichen Kirche, vgl. Usener, Rh. Mus. 57, 1902, 183 ff.² Dieterich, Mithrasliturgie S. 171, hat auch den alten dionysischen Spruch *ἔριφος ἐς γάλα ἔπειτον* auf ein Milchbad zur Wiedergeburt gedeutet, und diese Deutung wäre, falls sie zutrifft, für uns besonders wichtig, weil wir auch hier eine stärkere Abblassung der Symbolik vor uns hätten. Daß Wolle verwendet wurde, um das Blut von der Stirn der Jünglinge abzuwischen, erklärt sich vor allem aus der Tatsache, daß sie zu den vor dem Feste verteilten *februa*

¹ Wenn Diels a. a. O. Wolle und Blut zu der kultischen Verwendung von Fellen und Wollbinden, sowie roter Farbe in Beziehung setzt, so ist zu bemerken, daß hier sehr verschiedene Anschauungen wirksam sein können, die eingehendste Analyse erheischen. Für die rote Farbe vgl. z. B. die Äußerung von Gruppe, Griech. Myth. S. 892 o. *

² Nur ist dies nicht Götterspeise, sondern die Nahrung des Kindes.

gehörte (Ovid fast. II 21 f., vgl. auch Unger a. a. O. S. 57). Sie saugt das Blut, das Symbol der Tötung, auf, wie sie alle Unreinigkeit in sich aufzunehmen und zu entfernen vermag.

Die beiden Jünglinge, an denen der Wiedergeburtssitus vollzogen wird, sind Vertreter der Gemeinde, das hat bereits Unger (a. a. O. S. 61) ganz richtig bemerkt. Die Zweizahl erklärt sich wohl am ehesten aus der Zweiteiligkeit der Sodalität. Durch den Ritus wird die ganze Gemeinde wiedergeboren zu neuem Leben, also eine kathartische Begehung in der Form der Wiedergeburt. Wie kommen die alten Wolfsabwehrer zu so seltsamer Hantierung? Und ist denn solche Begehung überhaupt römisch?

Ich glaube nicht: denn ich kenne nicht die geringste Analogie. Dem Gedanken v. Domaszewskis (Archiv f. Religionsw. XII 1909,72 = Abh. zur röm. Rel. S. 222), der den Durchzug des Heeres durch die Porta Carmentalis als ein Geborenwerden zu einem neuen Zustand faßt und daraus den Namen des Tores erklärt, vermag ich nicht zu folgen (vgl. auch Wissowa, Deutsche Literaturzeitung 1909, 2633f.). Überhaupt halte ich es nach allem, was wir von Wissowa über den Charakter der römischen Religion gelernt haben, für ausgeschlossen, daß derartige Vorstellungen römischem Denken entkeimen könnten. Eine normale *lustratio*, die den Unheilstoff aufsaugt oder fernhält, ist eine schlichte Prozedur, eine so tiefsinnige Symbolik, wie die oben betrachtete, setzt eine Disposition des religiösen Denkens voraus, die wir am Römer nicht kennen.

Der Ritus würde uns verständlich, wenn er hellenistischer Kathartik entstammte und erst in verhältnismäßig später Zeit dem altrömischen Feste zugefügt wäre. In der religiös erregten Welt des Hellenismus mit ihrer 'Unzahl von Sühnungsakten und Weiheriten' (Kaerst, Gesch. des hellenist. Zeitalters II 1, 245) ist für solche Ideen, wie sie dem Wiedergeburtssitus zugrunde liegen, der richtige Platz. Eine schlagende Analogie vermag

ich nicht beizubringen. Hinweisen will ich nur auf die von Dieterich (Mithrasl. S. 160) besprochene Stelle des Plutarch (qu. R. 5), nach der ein Totgeglaubter wie ein Neugeborener von Frauen gebadet und gewickelt wird und die Brust nimmt, um rituell wiedergeboren zu werden, sowie überhaupt auf Dieterichs Ausführungen über mystische Wiedergeburt (a. a. O. 134 ff.). Manche von diesen Gedanken und Vorstellungen werden schon früherer Zeit zugeschrieben werden dürfen, wenn sie auch erst für die Kaiserzeit überliefert sind (vgl. auch Hepding, Attis RGVV I 200). Unsere Kenntnis dieser Dinge ist lückenhaft genug.

Und nun überlege man, daß Plutarch allein a. a. O. den Wiedergeburtssitus erwähnt. Er steht weder bei Dionys noch bei Servius, um von den Stellen zu schweigen, die nur Einzelheiten bringen, und was besonders schwer wiegt: er steht nicht bei Ovid, der im übrigen als das vollständigste Repertorium für die Riten des Festes betrachtet werden kann. Es wäre unbegreiflich, wenn er den Ritus in seinen Quellen vorgefunden, oder gar mit eigenen Augen gesehen, und übergangen hätte.

Hierzu kommt ein Weiteres. Plutarch allein bezeugt an drei Stellen (Rom. 21; qu. R. 68.111), daß die Luperci an den Lupercalia einen Hund opferten. Was soll diese Dublette neben dem oben besprochenen Bocksopfer? Hild (bei Dar. Sagl. a. a. O. p. 1401) erschien diese Tatsache so auffallend, daß er die Möglichkeit einer Konfusion erwog. Und was soll der Hund am Faunusfeste? Preuners Gleichsetzung von Hund und Wolf (Hestia-Vesta S. 389,3) und seine Theorie des Zusammenfließens verschiedenartiger Elemente und Symbole speziell in italischer Mythologie dürfte heute kaum Anhänger finden, und mit Mannhardts Roggenhund (a. a. O. 102 ff.) können wir ebensowenig rechnen, wie mit der Erklärung Prellers, daß der Hund wegen seiner feinen Witterung dem dämonischen Wesen des Faunus zu entsprechen schien (Preller-Jordan I 390). Sieht man sich nach Hundepfern im römischen

Kulte um, so finden wir ein solches zunächst im privaten Kulte der chthonischen Genita Mana (Wissowa, Rel. S. 196; Otto a. a. O. Sp. 2065) und als Beschwichtigungsoffer vor der Ausführung notwendiger ländlicher Arbeiten an Feiertagen (ebd. S. 163). Von hier führt, wie es scheint, kein Weg zu der Erklärung des Hundepfers der Lupercalia. Denn wenn man auch bei dem zweiten Falle auf den Sühnegedanken hinweisen wollte, so fehlt es doch bei den Lupercalia an der entsprechenden Voraussetzung einer Handlung, die man hinterher ungestraft unternehmen will.¹ Und überhaupt scheinen in diesen privaten Opfern die Hunde oder Hündlein keine von anderen Opfertieren spezifisch unterschiedene Rolle gespielt zu haben. Etwas Derartiges erwarten wir aber bei dem Hundepfer der Lupercalia, weil es neben dem Bocksopfer einen Pleonasmus darstellt. Ebenso wenig helfen uns die staatlichen Hundepfer an den Robigalia und an dem Augurium canarium (ebd. 162f.). Mit vollem Recht, glaube ich, sieht Wissowa in den rötlichen Hunden, die bei Gelegenheit des Augurium geopfert werden, 'ein Symbol des die Saaten verheerenden Sonnenbrandes' (vgl. auch Otr. Mueller, Prolegomena S. 195f.; Gundel *De stellarum appellatione*, RG VV III 134s.); das heißt dann aber nichts anderes, als daß man in Gestalt der Hunde die ihnen gleichgesetzte Sonnenglut vernichten, unschädlich machen will. Und da nun weiter, wie Wissowa betont, zwischen dem Augurium canarium und den Robigalia ein enger Zusammenhang besteht, so wird man auch das Hundepfer der Robigalia analog auffassen müssen: der Hund war hier die konkrete Erscheinungsform des zu vernichtenden Getreiderostes. Das findet seine Bestätigung durch die Angabe des Ovid (fast. IV 908), daß an den Robigalia nicht nur ein Hund, sondern auch ein Schaf dargebracht wurde. In ältester Zeit vernichtete man mit dem

¹ Otto a. a. O. Sp. 2065 bringt das Hundepfer mit dem von ihm unrichtig angenommenen chthonischen Charakter der Lupercalia in Zusammenhang.

Hunde den Rost — man sieht, daß es rituelle Tötung ohne Adressaten geben kann —, später als sich die Vorstellung eines Gottes Robigus ausgebildet hatte, erhielt dieser als Geschenkopfer ein Schaf. Das alte, ganz anders geartete Hundeopfer blieb daneben bestehen; auch hier vermögen wir die verschiedenen Schichten des religiösen Denkens mühelos von einander abzuheben. Die staatlichen Hundeopfer also, dies leuchtet ein, machen das Hundeopfer der Lupercalia auch nicht verständlicher.

Nun berichtet Plutarch an derselben Stelle, wo er das Hundeopfer erwähnt (qu. R. 68. 111), daß solche Opfer typisch griechische Reinigungsopfer wären: (68) τῷ δὲ κυνὶ πάντες ὡς ἔπος εἰπεῖν Ἕλληνες ἐχρῶντο καὶ χρῶνται γε μέχρι νῦν ἔνιοι σφαγίῳ πρὸς τοὺς καθαρμούς. Beispiele für diesen Gebrauch liefert Schoemann-Lipsius, Griech. Altert. II 374, vgl. Rohde, Psyche ²II 407; Nilsson, Gr. Feste S. 405, 3. Wir haben also auch hier wieder einen Ritus, der sich aus griechischer Vorstellung ungezwungen erklärt, während seiner Herleitung aus römischem Glauben Schwierigkeiten im Wege stehen, auch dieser Ritus ist, wenn griechisch, ein kathartischer, auch er ist nur bei Plutarch überliefert. Der Schluß scheint mir bündig: beide Riten sind gleichzeitig aus griechischem Brauche übernommen worden. Es hat einmal eine Erweiterung der Lupercalia in dem Sinne stattgefunden, daß man den im Laufe der Entwicklung allmählich ausgeprägten Charakter des Sühnfestes durch Einführung kathartischer Begehungen dokumentarisch bestätigte.

Um dieses zur vollen Wahrscheinlichkeit zu erheben, bedürfen wir des Nachweises eines parallelen Vorganges. Ein solcher ist von H. Schenkl aufgezeigt worden, in den Röm. Mitt. XXI 1906, 213ff. Er geht aus von Martial IV 64, 16f. *et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae*, in welchen Worten auf eine Lustration durch Umführung einer menstruierenden Jungfrau hingedeutet wird. Die Sitte ist Ovid unbekannt, und Columella, der sie erwähnt, be-

zeichnet sie als *Dardaniae artes* (X 358). Also auch hier ein ausdrücklich als griechisch bezeichneter späterer Zusatz zu alt-römischem Kult, und wieder schweigt Ovid.

Eine Einzelheit findet vielleicht jetzt ihre Erklärung. Nach dem bei Plut. Rom. 21 aus Butas geschöpften Bericht liefen die Jünglinge, an denen die Wiedergeburtzeremonie vollzogen wurde, mit den Luperci um den Palatin: *καὶ τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους τοὺς ἐμποδλοὺς τύπτουτας*. Möglich ist, daß eine Konfusion vorliegt, die bei der mehrfachen Filiation der Überlieferung nicht Wunder nehmen würde. Liefen sie aber wirklich mit, so ist ein derartig unorganischer Anschluß an die alte Sodalität der Luperci eben nur dann erklärlich, wenn der Ritus mit den Jünglingen dazu trat, als der Umlauf längst petrifiziert war. Da mochten sie dann mitlaufen und mit-schlagen.

Haben wir ein Mittel, den Zeitpunkt näher zu bestimmen, an dem die Erweiterung durch die griechischen Riten erfolgte?

Der Bericht des Plutarch (Rom. 21), der den Jünglingsritus und das Hundepfer erwähnt, geht zurück auf den mehrfach erwähnten, obskuren Butas. Dieser hatte eine ätiologische Darstellung der römischen Vorzeit in elegischem Versmaß und griechischer Sprache gegeben und darin auch die Lupercalia behandelt. Plutarch zitiert dieses Werk erst nach der Schilderung des Ritus für einige Details der ätiologischen Legende. Daß es jedoch auch jener vorausgehenden Schilderung zur Grundlage gedient hat, ist äußerst wahrscheinlich. Vielleicht verrät dies auch der Ausdruck *ἀπὸ γένους*, der sowohl in der Schilderung des Ritus wie in dem Zitat aus Butas begegnet (vgl. auch Mannhardt a. a. O. S. 78). Jedoch wird dieses Kriterium hinfällig, wenn man eine lateinische Mittelquelle annimmt (s. u. S. 508). Von dem Werk des Butas ist nur noch einmal in der antiken Literatur die Rede: Arnobius V 18 zitiert Butas *in causalibus*. Ein derartiges ätiologisches Gedicht führt in die Zeit des Properz, der 'in Übereinstimmung

mit den Neigungen des Kaisers' (Rothstein, Properz II 165) dieselben Stoffe behandelte. Dann ist es in der Tat möglich, daß unser Butas mit dem Freigelassenen des jüngeren Cato identisch ist (vgl. Knaack PW u. Butas Nr. 2), der in Plutarchs Cato (70) bei der Schilderung der letzten Stunden des Freiheitshelden erwähnt wird. Aus der Art, wie dieser Butas von Cato als Bote benutzt wird, gewinnt man den Eindruck, daß er damals, im Jahre 46, noch ein junger Mann gewesen sein müsse; er kann also sehr wohl unter Augustus gedichtet haben.

Nun wissen wir, daß Augustus die Lupercalia erneuert hat: Sueton erzählt es (Aug. 31). Es ist einleuchtend, daß die Restitution des Festes gleichzeitig mit der Wiederherstellung des Lupercal erfolgt ist, von der das Monumentum Ancyranum berichtet (IV 2 p. 20 Diehl). Diese Wiederherstellung fällt in den Anfang der kaiserlichen Regierung (Wissowa a. a. O. S. 67). Augustus' reformatorische Tätigkeit in Kultangelegenheiten knüpfte zunächst an den *graecus ritus* an, er saß im Vorstand der *XV viri*, ehe er, ziemlich spät, Pontifex maximus wurde (Wissowa ebd.). Alles schließt sich zusammen: die kathartischen Riten sind wahrscheinlich von Augustus bei der Restauration des Festes zugefügt worden. Und wie einstmals Tubero (bei Dion. I 80) es vermutlich unternahm, die Dreizahl der durch die Luperci Iulii vermehrten Sektionen der Sodalität ätiologisch zu begründen¹, so war wohl unter Augustus dem Dichter Butas der Auftrag geworden, den neuen Sühnritus in die Vorzeit Roms zurückzuspiegeln, was er denn auch — ungeschickt genug — ausführte. Wie gut es Augustus verstand, seine kultlichen Arrangements gelehrt begründen zu lassen, das lehren am unzweideutigsten die Säkularspiele (Wissowa a. a. O. 364f.), und auch bei diesen handelt sich's ja um griechischen Import.

Plutarch hat die Darstellung der neuen Riten nicht direkt dem Butas entnommen. Sein Gewährsmann war der König

¹ Vgl. Unger a. a. O. S. 51, 1.

Juba von Numidien. Ob wirklich, wie Litt (Rh. Mus. 59, 1904, 611f. 614) meint, das Material des Butas dem Juba durch Verrius vermittelt wurde, wird sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden lassen. Gerade eine griechische Quelle mußte dem griechisch schreibenden Juba bequem sein. Jedenfalls hat der den Butas benutzende Autor das Zitat aus C. Acilius beigefügt und seine eigenen Betrachtungen über die Bedeutung des Hundepfers daran geschlossen, wenn nicht diese letzten Worte von Plutarch selbst herrühren. Für Ovid ergibt sich, da er von dem Wiedergeburtssitus schweigt, daß er höchstwahrscheinlich dem Varro folgt (vgl. Willemsen *De Varronianae doctrinae apud factorum scriptores vestigiis*, Bonner Diss. 1906, 32 ss.), nicht dem Verrius, der den Brauch wohl sicher gekannt hat. Für seine Arbeitsweise ist es nicht unwichtig festzustellen, daß er wenigstens in diesem Falle sich nicht bemüht hat, das von ihm beschriebene Fest selbst kennen zu lernen (vgl. auch Teuffel-Schwabe, *Gesch. d. röm. Lit.* I⁵ 570, 6; Schanz, *Gesch. d. röm. Lit.* II 1² S. 215).

Ich hoffe, in der Hauptsache die Linien richtig gezogen zu haben. Auch die Feste haben ihre Fata. Dieses hat seine Zähigkeit bewiesen bis in die spätesten Zeiten des sinkenden Altertums (Wissowa a. a. O. S. 175). Am Anfang aber steht ein schlichter Brauch einfältiger, um das Dasein kämpfender Urmenschen. Ihres angstvollen Gemütes dumpfe Erschütterung hat Kreise gezogen durch die Jahrhunderte.

Nordkaukasische Steingeburtsagen

Von A. von Löwis of Menar in Berlin

Ein kurzer Aufsatz in der russischen Zeitschrift „Etnografičeskoje Obozrėnija“ 20, 1908 Nr. 3, 88 — 92 über kaukasische Parallelen zum phrygischen Mythos von der Geburt aus Stein oder Erde veranlaßt mich die folgende, schon vor längerer Zeit beendete kleine Untersuchung in etwas veränderter Gestalt zu veröffentlichen.

In der genannten Zeitschrift teilt N. S. T. (die Initialen scheinen einen bekannten russischen Forschernamen zu decken) zwei Sagen der Čečenzen und eine der Osseten mit, die von der Geburt des Helden aus einem Stein, den menschlicher Same befruchtete, berichten. N. S. T. erinnert an den phrygischen Mythos vom hermaphroditischen Wesen Agdistis¹ aus dem Kreise der Kybelemythen und Vsevolod Miller wiederholt hierzu in einer Anmerkung² seinen bereits in den achtziger Jahren aufgestellten Vergleich mit Diorphos und dessen Vater Mithras, die beide gleichfalls von Felsen geboren worden sind. Diese und andere³ hierhergehörende Mythen zeigen in dem Hauptpunkte eine Übereinstimmung mit den erwähnten nordkaukasischen Sagen, und N. S. T. vermutet daher, daß ursprünglich auch in den kaukasischen Überlieferungen der Befruchter ein Gott und das Produkt des geschwängerten Steines ein Zwittergeschöpf gewesen seien. Gestützt wird diese Annahme durch einige Funde von bronzenen menschlichen Figuren in Ossetien, die es wahrscheinlich machen, daß die Vorstellung von hermaphroditischen Göttern einst auch dort nicht unbekannt gewesen

¹ Vgl. Roschers *Ausführl. Lexikon* I, 100; Gruppe *Griechische Mythologie* II, 1528.

² *Etnograf. Obozrėnija* 20, 3, 90 Anm. 1.

³ Vgl. Roscher I, 1303 u. III, 1, 1030 über Erichthonios und Orion.

ist. Die interessanten Folgerungen scheinen sehr beachtenswert, und es ist zu hoffen, daß N. S. T. sein Versprechen, auf die von ihm angeregten Fragen noch einmal zurückkommen zu wollen, bald einlösen wird.

Meinerseits möchte ich im Folgenden auf eine andere Quelle hinweisen, aus der die nordkaukasischen Sagen geflossen sein könnten, und die, wie mir scheint, noch weit detailliertere und wesentlichere Übereinstimmungen mit den Sagen aufzuweisen hat als die erwähnten kleinasiatischen Mythen.

Von den nordkaukasischen Varianten sind mir noch weitere vier bekannt. Ich teile im Folgenden alle Fassungen teils gekürzt, teils in vollständiger Übertragung mit, weil die russischen Sammelwerke und Zeitschriften, in denen die Varianten veröffentlicht sind, dem deutschen Leser schwer zugänglich sein dürften, und beginne mit zwei kabardinischen Überlieferungen, von denen Kabard. I¹ einige Zusätze enthält und in Einzelheiten verderbt ist. In Kabard. II² heißt es: „Sosrukos Mutter Setanej ging eines Tages an den Fluß um Wäsche zu reinigen. Am andern Ufer des Flusses saß ein alter Hirte, der sein Vieh weidete. Als er jenes Weib erblickte, verliebte er sich in ihre weißen Brüste und sprach: «Mein Same geht zu dir, Setanej!» — Als er seinen Samen unwillkürlich sich ergießen ließ, geriet dieser in einen Stein; Setanej bemerkte es, trug den Stein in ihr Haus und verwahrte ihn in einem Kasten. Der Stein ward von Tag zu Tag größer; Setanej kannte die Zeichen einer Schwangerschaft, und als der Stein groß geworden und neun Monate verflossen waren, brachte sie ihn in die Schmiede, als er aber zu bersten begann, ließ sie ihn vom Schmied zerschlagen. Dieser blickte in das Innere hinein: ein kleiner Knabe lag darin. Mit der Zange packte ihn der Schmied an beiden Hüften und zog ihn hervor. Nach-

¹ *Sbornik svěděníj o Kavkazskich gorcach* V, 1871, 3, 51.

² *Sbornik materialov dl'a opisani. městn. i plem. Kavkaza* XII, 1891, Kabardin. Texte [s. 3 ff.

dem man den Knaben herausgenommen hatte, erzog ihn Setanej bis er ein Mann geworden war. Diejenigen Stellen der Hüfte, an denen die Zange ihn berührt hatte, wurden knöchern.¹

Die Sage berichtet von der übernatürlichen Entstehung eines Helden, was in dem Märchen- und Sagenschatz aller Völker bekanntlich ein außerordentlich beliebtes Motiv ist, und sie stellt die Geburt als die Folge eines Zustandes geschlechtlicher Erregung dar, der zur Befruchtung eines Steines führt.² Es ist nachzutragen, daß Kabard. I das Bild weiter ausschmückt und erzählt: auch die Frau habe zu gleicher Zeit am eigenen Leibe die Zeichen der Schwangerschaft verspürt, doch kommt es zu keiner Entbindung, die der Steingeburt parallel liefen. Dagegen hat die Fassung eine Erklärung für die Unverletzlichkeit des Knaben, von der in den Sagen oft die Rede ist, indem sie berichtet, daß er glühend wie das Feuer aus dem Stein gekommen und in den Fluß getaucht worden sei und dadurch einen Körper hart wie Stahl erhalten habe³, doch fehlt in der Überlieferung das Wachsen des Steines und das Motiv der einen verwundbaren Stelle an den Hüften.

Eine dritte Sage findet sich bei den Čečencen.⁴ Sie berichtet zwar von der Geburt des Stammvaters der noch heute existierenden Familie Gazdijev oder Bazorkin, doch stimmt die Sage in allen wesentlichen Punkten so genau mit den Varianten über die Geburt des Helden Sosruko überein, daß an einer späteren Übertragung, die Ahnenstolz veranlaßt haben mag, nicht gezweifelt werden kann. Čeč. I lautet folgender-

¹ D. h. verwundbar, vgl. *Sbornik mater.* XII, 1, 46.

² In Kabard. I läßt der Hirte durch Selbstbefriedigung verbunden mit Exhibition seinen Samen in den Stein gelangen.

³ Ähnlich heißt es von Achilleus, worauf Professor F. v. der Leyen mich aufmerksam machte, daß er von Thetis ins Feuer gehalten worden sei, um sein vom Vater überkommenes sterbliches Teil zu tilgen (vgl. Mannhardt W F K II, 52).

⁴ = Čeč. I, *Etnograf. Obozr.* XIII, 1901, 1, 35 f. (= N. S. T. in *Etnogr. Obozr.* XX, 3, 89.)

maßen: „In der Nähe einer Ortschaft befand sich ein gespaltener Stein. Ein junger Mann legte sich auf den Stein und entschlummerte. Zu dieser Zeit ging das von ihm geliebte Mädchen an ihm vorüber; er erblickte sie im Traum und wohnte ihr bei: sein Same gelangte in den Spalt des Steines. Als der junge Mann aufgestanden war, schloß sich der Stein, und an seiner Oberfläche bildete sich ein Knollen. Der junge Mann fragte wissende Leute: «Was bedeutet das?» Man antwortete ihm, er solle stets auf den Stein achtgeben. Der Knollen wuchs seitdem fortwährend, im neunten Monat barst er, und ein Kind kam aus ihm hervor. — Von diesem Kinde stammen die Gazdijev (oder Bazorkin) ab.“

Das interessante Traummotiv in dieser Variante ist sicherlich ein wirkungsvoller Zug und gibt eine nicht ganz so rohe Erklärung der Steinbefruchtung, als sie die oben besprochenen Fassungen bieten, allein ist es ursprünglich? Ich glaube im weiteren Verlauf der Untersuchung¹ diese Frage bejahen zu dürfen, weil die Analogien jüdischer und persischer Überlieferungen dafür zu sprechen scheinen. Hier möchte ich noch bemerken, daß das Traummotiv, wie ich von ärztlicher Seite belehrt werde, rein physiologisch genommen die ursprünglichere und typischere Erklärung für den Samenerguß gibt. Die Vorgänge in den übrigen Fassungen schildern geradezu gewisse Schwäche- und Krankheitszustände und weisen mehr auf eine singuläre Entstehung der betreffenden Züge, die vielleicht dazu bestimmt waren, das vergessene Traummotiv zu ersetzen.

Bemerkenswert ist auch die Anschauung von dem Einfluß der nahen Geliebten auf den Schläfer; hier scheint der Versuch einer rationalen Erklärung für die Entstehung des Traumes gemacht zu sein. Den Traumgeliebten kennen ja auch die Märchen; sie steigern jedoch die Fernwirkung ihrem Stile getreu bleibend bis ins Ungemessene und erzählen etwa, daß ein Jüngling und in fernen Landen ein schönes junges Weib

¹ Vgl. unten S. 521.

einander gleichzeitig im Traume erblicken und in Liebe zum unbekanntem Bilde entbrennen.¹

Čeč. II² hat an Stelle des Traummotivs denselben Zug wie Kabard. II. Die Fassung lautet: „Ein Mädchen melkte Kühe; nahe dem Orte wo dieses geschah, befand sich ein blauer Stein. Ein junger Mann, der jenes Mädchen liebte, setzte sich auf den Stein und während er auf die Geliebte schaute, geriet er in Erregung, wodurch in ihm etwas geschah, und daraus entstand im Stein der Fötus Soska-Solsas. Die heilige Frau Seli-Sata wußte davon; sie ging hin, zerschlug den Stein und hob den Soska-Solsa heraus.“

Es sind uns ferner noch drei osetische Fassungen³ überliefert, die in Einzelheiten von einander abweichen. So erzählt Oset. I, daß eine Frau mit Namen Satana ihre Hosen auf einem Steine ausgebreitet hatte, auf die Vastirdži harnte. Dadurch, heißt es, gelangte in den Stein die Seele des nachmaligen Helden Sozriqo.⁴ — In der lückenhaften Überlieferung Oset. II ist es die Frau des Helden Xämıts, die mit ihrer Wäsche beschäftigt ist. Ein Hirte auf der anderen Seite des Flusses verliebt sich in sie, lehnt sich an einen Stein, — und in dessen Innern entsteht der Knabe Soslan, der durch (Waschen? mit) Wolfsmilch unverwundbar gemacht wird.

Oset. III ersetzt in echt märchenhafter Weise den Fluß durch das Schwarze Meer und erzählt, daß der Hirte Tel'ves

¹ Vgl. Rohde *Griech. Roman* 1876, 44 ff. Gruppe *Griech. Mythol.* II, 1357 Anm. 2. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 15, 325 Anm. 2.

² *Etnograf. Obozr.* 13, 1, 35 (= N. S. T. in *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 89).

³ Oset. I = Miller *Osetinskije etjudy* I, 1881, 29 f. = N. S. T. *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 90, übers. von Hübschmann *Zeitschrift d. d. morgenl. Gesellsch.* 41, 1887, 547. Oset. II = Miller a. a. O. 147. Oset. III = *Sbornik svěd. o Kavkazě* I, Tiflis 1871, S. 172, vgl. Miller *Etnogr. Obozr.* 20, 3, 90 Anm. 1.

⁴ Über die hier genannten Personen aus den osetischen Heldensagen findet man nähere, aber dem jetzigen Stande der Forschung nicht mehr genügende Zusammenstellungen bei Hübschmann *Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.* 41, 525 ff. und 534.

vom jenseitigen Ufer aus die Satana erblickte und ihr unziemliche Anträge machte: „Satana war einverstanden, doch infolge der riesigen Entfernung fiel der Same auf einen Stein, aus dem Batraz geboren wurde.“ Eine recht ausführliche, ja sogar mit Nebensächlichem etwas belastete Fassung, die mit den beiden Kabardinischen Varianten viele Motive gemeinsam hat, ist im Kreise Pjatigorsk bei den Bergtataren aufgezeichnet¹, deren Sitze unmittelbar neben denen der Kabardiner liegen: „Es lebte einst ein Hirte mit Namen Sodžuk. Als er einmal am Ufer des Flusses Edil' Schafe weidete, erblickte er auf der gegenüberliegenden Seite die schöne Fürstin, die wahrsagende Satanoj, die (dort) Wäsche wusch. Sodžuk lehnte sich an einen Stein, betrachtete mit Wohlgefallen die blendendweißen Hände (der Fürstin) und ließ sich von ihrer Schönheit hinreißen. Da bildete sich auf dem Stein, an den er sich lehnte, der Fötus eines Kindes. Die wahrsagende Satanoj fühlte dies auch selbst und war sehr erfreut, weil sie kinderlos war. Mit größter Sorgfalt begann sie den Zeitpunkt zu berechnen, an dem man das Kind aus dem Stein würde herausnehmen können. Im Laufe dieser Zeit bestellte Satanoj beim Schmiede Dëuët 60 Hämmer. Als der letzte Tag der Frist angebrochen war, bat sie 60 junge Leute sie zu begleiten, nahm eine Menge Getränke mit sich und ging zu dem ihr bekannten Stein, auf dem sich schon eine große Beule gebildet hatte. Die jungen Leute machten sich sofort ans Werk: mit großer Vorsicht behauten sie die Beule von allen Seiten. Als nun Satanoj sah, daß nur noch eine ganz dünne Schicht nachgeblieben war, machte sie in der Zeit der Erholung alle jungen Leute trunken, wodurch sie rasch einschlieften; darauf behaute sie behutsam die nachgebliebene Schicht und nahm ohne besondere Schwierigkeit das Kind heraus, das einen Schopf

¹ *Sbornik mater. dl'a opis. městn. i plem. Kavkaza* I, 2, 37 f. In den Besitz einer Abschrift von dieser Variante bin ich durch die liebenswürdige Vermittlung des Herrn Priv.-Doz. Rudnev in St. Petersburg gelangt.

ähnlich einem Kamm auf dem Kopfe hatte und Beine so dünn, wie ein Bratspieß. Satanoj übergab das Kind den Džinn zur Erziehung, die seinen ganzen Körper wie Stahl härteten, ausgenommen die beiden Kniee. So wuchs das Kind mit Namen Sosruko bei den Geistern heran, die es in jeder Nacht der Satanoj brachten, damit sie es sehen konnte. Das dauerte so lange, bis es groß geworden war.“

Die vorliegenden Varianten der Steingeburtsage geben ein in den Hauptpunkten einheitliches Bild. Wenn man einige Abweichungen übergeht und Nebensächliches abstreift, bleibt als typisches Schema etwa Folgendes: die Schönheit einer Frau bewirkt in ihrem Bewunderer, der auf einem Steine sitzt oder liegt, eine geschlechtliche Erregung. Des Mannes Same gelangt in den Stein, befruchtet ihn und erzeugt im Innern einen Knaben, der nach neun Monaten durch Zerschlagen des Steines zur Welt befördert wird.

Im Mittelpunkt der Sagen steht der wunderbare Stein, dem weiblich-anthropomorphe Eigenschaften zugesprochen werden. Diese Vorstellung ist eine weitverbreitete¹ und sicherlich primitive, für Gebirgsvölker, wie alle an Steine anknüpfenden Sagen, vielleicht besonders charakteristisch. Analog der Überzeugung von einem Kommen des Menschen aus der Erde ist bei manchen Völkern an eine Entstehung aus Fels und Stein geglaubt worden.² Das war sicherlich auch die Grundlage für die nordkaukasischen Sagen, wenn sie auch deutliche Spuren des Verfalls, des allmählichen Verschwindens dieses Glaubens bei aufsteigender kultureller Entwicklung seiner Träger zeigen. So berichten die Überlieferungen nicht von der Geburt des ersten Menschen oder von der Entstehung eines Volkes oder Stammes³, sondern von einem bestimmten, besonders bewunderten Helden,

¹ Tylor *Anfänge der Cultur*, übers. von Spengel und Poske II, 163.

² A. Dieterich *Mutter Erde* 64.

³ Nur in Œeč. I ist der Steinentsprungene auch der Stammvater einer bestimmten Familie.

dem Ahnenstolz und Verehrung wohl gerne einen ähnlich übernatürlichen Ursprung zuweisen mochten, wie er einst vom Stammvater des ganzen Volkes geglaubt worden war. Die Sagen unterstreichen das Verschwinden dieses Glaubens in naiv-anschaulicher Weise noch dadurch besonders, daß sie berichten, nur die „heilige Frau Setanej“ oder „wissende Leute“ kannten das Geheimnis des gebärenden Steines, dem das profanum vulgus, die jüngere Generation verständnislos gegenüberstand.

Der auffallende Zug der Sagen von der Befruchtung des Steines durch menschlichen Samen findet sich, wie oben bereits erwähnt, auch in kleinasiatischen Mythen. Wichtiger jedoch für die Genesis der kaukasischen Überlieferungen scheint mir eine Sage, die Liebrecht in seinen Anmerkungen zu Gervasius von Tilbury nach d'Herbelot zitiert¹ und die folgendermaßen lautet²: *Adam s'étant endormi, et ayant le visage d'Eve sa femme fortement imprimée dans son imagination, crut l'embrasser. Cette image amoureuse causa en lui le même effet que la véritable possession aurait pu produire; de sorte que la semence féconde de ce premier père des hommes étant tombée à terre, il s'en forma une plante, qui prit la figure humaine et devint enfin le Caiumarath dont nous parlons.*

Hier findet sich das Traummotiv wieder, das auch in Čeč. I enthalten ist³, doch ohne den Zusatz vom Vorbeigehen der Frau. d'Herbelot erzählt die Sage nach einer alten Geschichte oder einem Roman *Caiumarath Nameh* und meint, daß sie „mit den Träumereien der Rabbinen“ viel Ähnlichkeit habe. Das ist in der Tat eine durchaus richtige Beobachtung, die wir sogleich bestätigt finden werden.

Die Befruchtung des Steines wird in allen kaukasischen Sagen auf die geschlechtliche Erregung eines Mannes zurück-

¹ *Otia Imperialia* S. 70.

² In der deutschen Ausgabe von d'Herbelots *Orientalischer Bibliothek* (Halle 1786) II, 78. ³ Vgl. oben S. 512.

geführt, die durch die Schönheit einer Frau hervorgerufen worden ist. Hier bewirken also die Reize eines lebendigen weiblichen Wesens dasselbe, wie die Schönheit eines steinernen Frauenbildnisses in den spätjüdischen Traditionen vom Antichrist. Satan erzeugt allen einschlägigen Überlieferungen zufolge (mit Ausnahme des Midrasch vajoscha) den Armilus = Antichrist aus einem Stein¹, dem mehrere Zeugnisse die Gestalt eines schönen Mädchens zuschreiben.²

Die Übereinstimmung der beiden Sagenkreise geht in den wichtigsten Zügen bis in die kleinsten Details. Man vergleiche Eisenmenger II, 705, wo nur an Stelle Satans die Gemeinschaft der Gottlosen tritt: „Es wird gesagt/dass in Rom ein Marmelstein sey/welcher die Gestalt einer schönen Jungfrauen habe/und nicht durch Menschenhände gemacht/sondern von dem heiligen gebenedeyeten Gott durch seine Krafft also erschaffen sey: und dass die gottlosen Bösewichter unter den Völckern der Welt solchen Stein erhitzen/und mit demselben Unzucht treiben werden/und Gott ihren Saamen in demselben bewahren/und aus demselben eine Creatur erschaffen/und ein Kind formiren werde/und dass der Stein sich nachgehends spalten/und aus demselben die Gestalt eines Menschen kommen werde/welcher Armillus heisset. Dieser wird der Widersacher seyn/welchen die Völcker den Antichrist nennen.“ Auch eine Episode aus der Virgilsage³ gehört in den gleichen Anschauungskreis, sowie die Erzählung vom Astrolabius in der Kaiserchronik.⁴

¹ Bousset *Der Antichrist*. Gött. 1895, S. 68.

² Sam. Krauß *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*. Berlin 1902, S. 217. 291 Anm. 10. Eisenmenger *Entdecktes Judentum* II, 705. 709.

³ Vgl. die Fassung bei Praetorius *Anthropodemus Plutonicus etc.* I, Magdeb. 1666, S. 250 = Liebrecht in Pfeiffers *Germania* X, 414. Krauß a. a. O. 217 u. 291 Anm. 11. Güdemann *Geschichte des Erziehungswesens etc.* Wien 1884, S. 220 u. 332 f., dazu die Literaturangaben S. 332 Anm. 15. — Nach Krauß dürfte eine Beeinflussung der Virgilsage durch die Armilus-sage wahrscheinlicher sein, als der umgekehrte Fall, den Güdemann verteidigt. ⁴ Vers 13 117 ff.

Über d'Herbelots Quelle habe ich nichts Näheres in Erfahrung bringen können, doch enthält sie augenscheinlich Motive der persischen Eschatologie, die sorglos durcheinander geworfen sind. Nur ist es hier nicht Adam, dessen Same auf die Erde fällt und eine Pflanze erzeugt, sondern aus Gayomards, des parsischen Urmenschen Samen entsteht 40 Jahre nach seinem Tode das erste Menschenpaar, Mashya und Mashyana in Gestalt einer Reivaspflanze.¹

Wenn nun d'Herbelot in seiner vermutlich persischen Quelle Anklänge an rabbinische Traditionen findet, so bestätigt sich das vollkommen, wenn man die spätjüdischen Berichte vergleicht, die über die Zeit der Trennung Adams von Eva handeln. Da heißt es z. B., daß Adam mit zwei weiblichen Geistern, die sich zu ihm gesellten, Teufel und Nachtgespenster erzeugte² und weiter, daß während dieser Zeit die gottlose Lilith zu Adam gekommen sei „wider seinen Willen / und wurde von ihm . . . beschlafen / und gebar von ihm viel Teuffel / Geister und Nachtgespenster“.³ Wie dieses „wider seinen Willen“ aufzufassen ist, dafür erhalten wir sofort die Erklärung, es seien dies alles Traumgespenster⁴, die sich die hilflose Lage des Menschen im Schlaf zu nutze machten um ihn zu schädigen und für sich selbst Nachkommenschaft zu erzielen, indem sie ihn zu einem fiktiven Beischlaf nötigten. Es sind also erotische Traumsagen, von denen die persische und die jüdischen Überlieferungen berichten, wie sie ja auch anderen Völkern nicht fremd sind.⁵

¹ Bundelesh cap. 15. Windischmann *Zoroastr. Studien* hrsg. von Spiegel, 1863, S. 213 ff. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Gunkel-Bousset *Forschungen* etc. H. 10), Göttingen 1907, S. 205. — Gayomard wird übrigens auch noch in einer anderen Überlieferung als Sohn Adams bezeichnet: in Sehîr-eddîns *Geschichte von Tabaristan, Rujan u. Masanderan* (nach Ferd. Justi *Iran. Namenbuch*, Marburg 1895, S. 109).

² Eisenmenger a. a. O. I 374. 461. II 412—415.

³ Ebda. I, 461. II, 413. 414. ⁴ Ebda. II, 409. 422. 423 usw.

⁵ Roscher *Ephialtes* 9. 17. 30 (in den Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wissensch. XX, 1900).

Während in den iranischen Quellen die Drukhs¹ oder Drujas² die Traumerscheinungen hervorbringen, sind es der jüdischen Anschauung nach Lilith und andere weibliche Geister. Das sinnliche Traumbild³, das ein jeder aus eigener, sich öfter wiederholender Anschauung kannte, hat den Menschen, auf je tieferer kultureller Stufe er stand, desto stärker beunruhigt und eine Erklärung gefordert; daß sie „übernatürlich“ ausgefallen ist, stimmt zu allem, was wir von der mythologischen Denkweise der Vorzeit wissen. Der zugrundeliegende Glaube dieser Erklärung ist augenscheinlich folgender: der den Körper des Menschen im Schlaf verlassende Same verkommt nicht nutzlos, sondern erzeugt dämonische Wesen, wobei man sich analog der wirklichen Zeugung einen weiblichen, den Samen empfangenden Teil, man möchte fast sagen, zudenken mußte, denn man sah und fühlte ihn ja mit lebhafter Deutlichkeit im Traume. Die jüdische Angelologie ist von der persischen ungemein stark beeinflusst, ja sogar zum größten Teil von dorther bezogen, wie Kohut a. a. O. nachgewiesen hat. Für die Antichristtradition, wie sie in den oben zitierten Fassungen vorliegt, läßt sich das wohl nicht mit der gleichen Sicherheit behaupten, aber ist sie nicht auf demselben Glauben begründet wie die persisch-jüdischen Anschauungen über erotische Träume? Denn auch die Armilussage berichtet von nichts anderem als Pollutionen im Schlaf⁴, die durch die Schönheit der Steinfigur hervorgerufen werden, wobei nur der eine Umstand zunächst unerklärt bleiben muß, aus welchem Grunde nämlich die Dämonin durch das Marmorbild einer Jungfrau ersetzt worden ist. Dieser immerhin lückenhafte Zusammenhang ist jedoch für die nordkaukasischen Überlieferungen

¹ Windischmann *Zoroastr. Studien* 32. — Nach armenischem Glauben sind es Teufel, s. Haxthausen *Transkaukasien*, Leipzig 1856, I, 325.

² Kohut *Über die jüdische Angelologie* etc. Leipzig 1866, S. 60.

³ Vgl. Roscher a. a. O. 38 über *ὄνειραγοίαι*, insomnia Veneris.

⁴ Vgl. besonders Jellinek *Bet-ha-Midrash* II, 60. Krauß *Leben Jesu* 291 Anm. 10.

von geringerer Bedeutung, da gerade sie der rabbinischen Steintradition näher stehen, als der persischen Sage vom Urmenschen. Dieses Zusammentreffen ist gewiß kein zufälliges, denn die Geschichte und die Beobachtungen zahlreicher Ethnologen bestätigen es, daß jüdischer Volksglaube schon in sehr früher Zeit im Kaukasus heimisch und den dortigen Eingeborenen bekannt werden konnte. Bereits Uslar und dann Pfaff und Seidlitz hatten bemerkt, daß viele kaukasische Völker sich mit eingewanderten Juden stark vermischt haben¹ und die neueren Forschungen bestätigen dieses nachdrücklich. Demnach sind die Juden spätestens im 2., 3. Jahrhundert v. Chr. in den Kaukasus gekommen, sitzen um 700 n. Chr. in der Gegend nördlich von Derbent und haben sich einesteils besonders mit nordkaukasischen Völkern (Čečenen, Lesgiern) vermischt, während sie andererseits bis auf die Neuzeit gesondert und in Gruppen beisammen wohnen und ihrer Religion treu geblieben sind.² Nach Erckert ist die Provinz Dagestan „von durchweg auffallend jüdischen Physiognomien“ eingenommen; er hat am Kuban Juden angetroffen und in den Gegenden nördlich von Dagestan eine starke Beimischung jüdischen Blutes bei den Eingeborenen bemerkt.³ Ferner berichtet auch ein Čerkesse, daß er in der Lebensweise, den Sitten und Gebräuchen seiner Landsleute viel Ähnlichkeit mit den Juden gefunden habe.⁴ Die Nachweise, deren Zahl sich noch leicht vermehren ließe⁵, bestätigen somit, daß eine, nur bisher leider noch nicht genauer untersuchte Beeinflussung des Volksglaubens nordkaukasischer Stämme durch den der eingewanderten Juden stattgefunden hat. Dafür scheinen auch die auffallenden Übereinstimmungen der eschatologischen Tradition der Juden mit

¹ *Ausland* 1874 Nr. 45, S. 897.

² Erckert *Der Kaukasus und seine Völker* 1887, S. 299. 301.

³ Erckert S. 362.

⁴ Vgl. *Seidlitz* im *Ausland* 1874 Nr. 45, S. 897.

⁵ Vgl. noch *Archiv f. Anthropol.* N. F. Bd VIII, 237 — 245.

den kaukasischen Steingeburtsagen zu sprechen. Die Summe der übereinstimmenden Details besonders in der Schilderung der Zeugung, Entwicklung und Entbindung des Kindes ist so groß, daß, wenn auch eine direkte Abhängigkeit nicht gesichert erscheint, die Möglichkeit einer Wanderung und Umformung des Erzählstoffes nicht ohne weiteres abzuweisen ist. Es wäre in diesem Falle der interessante Vorgang zu beobachten, daß ein altes Motiv des Volksglaubens in seiner inneren Haltung auf fremdem Boden der Sage angepaßt und zu einem schmückenden Ornament der bereits in das Gebiet des Märchens hinübergleitenden Geburtsgeschichte heldischer Ahnen geworden ist.

Geht nun der gesamte Steingeburtsagenkreis sowohl auf jüdischem wie nordkaukasischem Boden im letzten Grunde auf Traumvorstellungen und -Erlebnisse zurück, so erscheint die Vermutung, daß unter allen kaukasischen Fassungen lediglich Čeč. I¹ in ihrem Traummotiv einen ältesten und für das Thema wesentlichen Zug gewahrt hat, nicht mehr so gewagt, und nur den Mängeln der Überlieferung wäre es dann zuzuschreiben, daß die Feststellung, wo und warum der Zug aus dem Sagenkreise verschwunden, nicht möglich ist.

Zum Schluß wäre noch zum Vorgang der Zeugung und der Entbindung aus dem Stein in den kaukasischen Sagen einiges mitzuteilen. Es findet sich in fast allen Fassungen die Angabe, daß der Stein mit Gewalt geöffnet werden muß, um den im Innern entstandenen Knaben an das Tageslicht zu befördern. Ähnliches berichtet die Überlieferung von der Entbindung des Helden Batraz, von dem in Oset. III bereits die Rede war.² Zahlreiche Sagen erzählen nämlich, daß seine Mutter durch Spucken³, Anhauchen⁴ oder auf nicht näher

¹ Vgl. oben S. 512.

² Vgl. oben S. 514.

³ *Sbornik svěd. o Kavkazě* I, Tifis 1871, S. 163 f. *Sbornik svěd. o Kavkazskich gorcach* V, 3, 31.

⁴ Miller *Osetinskije etjudy* I, 17.

beschriebene Weise¹ am Rücken ihres Gatten Chamic ein Geschwür hervorbrachte², aus dem nach neun Monaten Batraz herausgeschnitten werden mußte. — Das weitverbreitete Zaubermittel, der Speichel³ des Menschen ist hier eigenartig verwendet. Zeugende Kraft wird ihm in Sage und Märchen oft zugesprochen⁴; in ihm oder lediglich durch Anhauchen kann die Lebenskraft übertragen werden.⁵ Liebrecht zitiert in seinen Anmerkungen zu Gervasius⁶ eine haitische Parallele, die mit den kaukasischen Sagen in dem hier in Frage kommenden Punkt aufs Genaueste übereinstimmt.

¹ *Sborn. svéd. o Kark. gorc.* IX, 2, 8. Miller *Oset. et.* I, 148.

² Meist geschieht es deswegen, weil diese Frau, eine durchaus märchenhafte Gestalt (Tochter des Meerkönigs, vgl. *Sborn. svéd. o Kark. gorc.* IX, 2, 8), vom Unfriede stiftenden Sirdon erblickt worden ist oder weil ihr dieser das Schildkrötenhemd geraubt hat. Sie muß nun ihren Gatten verlassen und dahin zurückkehren, von wannen sie gekommen ist, doch „übergibt“ sie vorher auf die angegebene Weise ihrem Manne das von ihr bereits empfangene Kind.

³ Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube*³ s. v. „Speichel“ und „Spucken“. Wundt *Völkerpsychologie* 2, 2, 19. Rohde *Der griech. Roman* 1876, S. 266. Gruppe *Griech. Myth.* II, 890 Anm. 4. Potanin *Vostočnyje motivy* 164 Anm. 2. *Sborn. svéd. o Kavk. gorc.* VII, Anhang S. 10. *Etn. Obozr.* XIII, 1901, 1, 62 f. — Vgl. auch oben S. 513, wo dem Harne Zeugungskraft zugeschrieben wird.

⁴ F. v. d. Leyen in *Herrigs Archiv* 114, 5. Liebrecht *Zur Volkskunde* 79, 304 Anm. 3. Dähnhardt *Natursagen* I und II, s. v. „Speichel“. Potanin a. a. O. 264; derselbe *Očerki severo-zapadnoj Mongolii* IV, St. Petersburg 1889, 277 und 279. *Etn. Ob.* XII, 1900, 4, 69 f.: aus Gottes Speichel und in einer Variante aus seinem Husten entsteht die Quäkerente (Satan). — Ein Geisterkuß verurteilt bei Firdusi das Herauswachsen zweier Schlangen aus der Schulter des Königs Sohak, vgl. *Russ. Revue* 23, 1883, S. 203. Görres *Heldenbuch v. Iran* Berlin 1820, I, 18 f. — Zu gebärenden Körperteilen vgl. Grimm *Mythol.*⁴ I, 466. 473. Schirren *Wandersagen* 135. Nahe stehen diesen Mythen die Schöpfungen aus Körperteilen. Zu Grimm a. a. O. I, 473 über Imir vgl. die indischen Spekulationen, über die Näheres bei Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen H. 10 Göttingen 1907) S. 209 ff., bes. 211 Anm. 1.

⁵ Bethe *Rhein. Museum* N. F. Bd 62, 462. Vgl. Negelein *Archiv f. Rel.-Wiss.* VI, 326 zum „Einblasen“ der Seele.

⁶ S. 71 Anm. 2.

Dort sind es vier Brüder, Ureinwohner von Haiti, die ruhelos umherirren, nachdem sie durch Zerschneiden eines Kürbisses die große Sintflut verursacht haben. Sie bitten einen Bäcker um Brot, dieser speit jedoch voll Zorn den ersten der Brüder so heftig an, daß an diesem eine große Geschwulst entsteht, die mit einem scharfen Stein aufgeschnitten wird und ein Weib hervortreten läßt. — Auch die Steingeburt in Čeč. I (s. oben S. 512 und 514), wo von einem Knollen, der sich auf dem Stein bildet, erzählt wird, gehört hierher. Diese Fassung beweist, daß der Steingeburtsagenkreis und die „Spuckgeburt“ nicht ohne gegenseitige Beeinflussung geblieben sind, daß die einzelnen Motive vertauscht und bald diesem, bald jenem Kreis anhaften konnten. Die Sagen beweisen ferner aufs Schlagendste, daß „Speien“ auch dem halbkultivierten Nordkaukasier gleich „Zeugen“ galt.

Der Zug von der gewaltsamen Befreiung des nachmaligen Helden bei seiner Geburt ist ein entschieden typischer und ursprünglicher, weil in fast allen Sagen zu finden. Er fehlt nur in Čeč. I, wo es heißt, daß der Knollen auf dem Steine barst und in der auch sonst sehr lückenhaften Fassung Oset. III. Dieses Herausschneiden oder -schlagen finden wir auch in Schöpfungssagen kaukasischer und ural-altaischer Völker. So erzählt eine svanetische Überlieferung, daß Gott zu Anfang in einem Felsen war, den er zerspaltete, weil er es müde war allein zu sein.¹ Besonders aber ist es der Teufel, den man sich steinentsprungen dachte und dem Gott durch Zertrümmern des Steines, oft gegen den Rat der Engel, zum Leben verhilft²

¹ Dähnhardt *Natursagen* I, 32.

² Dähnhardt I, 33 Anm. 1 u. 33; ebda. S. 61 wird Saitan der mordvinischen Sage zufolge aus einem Berge herausgeschlagen; vgl. auch a. a. O. S. 31 die georgische Überlieferung, wo Sammael unter einem Blaustein hervorgeholt wird. — Ferner: *Sborn. mater.* XVII 2, 144 Anm. 1 (svanet.); Smirnov *Votjaki* (Kazan 1890) S. 239, wo dem Schaitan aus den Splittern des Steins Gefährten entstehen. — Die Sagen, in denen Satan durch Funkenschlagen aus Steinen andere Teufel erschafft (vgl. Dähnhardt I, 60. 62. 67), scheinen zu sehr auf den Eigenschaften des Feuersteins zu beruhen, um hier herangezogen werden zu können.

und somit die Stelle des Schmiedes (in Kabard. II) oder der weisen Frau Satana (in Kabard. I, Oset. I und Čeč. II) vertritt.

Ich wage keine Vermutung über den Ort der Entstehung dieser Sagen und möchte auch nicht behaupten, daß sich in den nordkaukasischen Sagen Spuren von Beeinflussung nachweisen ließen, denn aus der Überlieferung vom gebärenden Stein konnte sich sehr wohl die Anschauung selbständig entwickeln: das Kind müsse aus der es umgebenden starren Steinmasse mit Gewalt befreit werden. Allein jene Schöpfungsmythen erweisen die Stabilität des in Frage stehenden Motives und bestätigen wiederum den primitiven Volksglauben an ein Kommen lebender, in diesen Fällen dämonischer Wesen aus Stein oder Fels, der nach allem hier Mitgeteilten sehr verbreitet und im Bewußtsein einer großen Anzahl von Völkern fest haftend gewesen ist. Die kaukasischen Sagen aber zeichnen sich noch ganz besonders dadurch aus, daß sie die lebhafteste und anschaulichste Wiedergabe des Vorganges der Entstehung aus Stein enthalten, die überhaupt denkbar ist, denn sie erzählen die Steingeburt bis in geringste Details getreu den wohlbekanntem sich oftmals wiederholenden Erfahrungen, die auch der primitive Mensch bei der Geburt seiner eigenen Kinder machte. Diese charakteristische Bewahrung der gegebenen nächstliegenden Analogie ist ein wertvoller Zug unserer Sagen, er verrät ihr hohes Alter und ist wichtig für das Verständnis des Volksglaubens der nordkaukasischen Halbkulturvölker.

Der Ursprung des Judicium offae

Von Adolf Jacoby in Weitersweiler

Das Hauptwerk über die Gottesurteile, Federico Patetta's *Le Ordalie*, gibt über die Entstehung und den Ursprung des *judicium offae* folgende Erläuterung¹: „*judicium offae* (*panis adjurati, casibrodeum, corsnaed, nedbraed* (anglosass.), *corbita* (fris.), *offa judicialis, caseus execratus*). In questa prova, l'accusato doveva trangugiare una quantità determinata di pane e di cacio e se non lo poteva, era convinto. Se non erro, solo le leggi anglo-sassoni prescrivono questa forma d'ordalia, ma essa è usata anche in Francia, nella Frisia, e non è sconosciuta in Germania, come lo provano gli ordines, e la stessa espressione, che vi si mantiene tuttora: daß mir das Brot im Halse stecken bleibe.

Wilda, per sostenere l'origine cristiana del *judicium offae*, osserva che esso rassomiglia assai alla prova delle acque amare del vecchio testamento, ciò che è assolutamente falso, sia che si guardi i casi in cui si usa, o il modo in cui si compie, od infine gli effetti che produce. Si può invece giustamente paragonare alla prova del riso usata nell' India.“

Daß diese Herleitung falsch ist und Wilda, wenn auch nicht mit seinem Vergleich mit der Probe des „verfluchten, bitteren Wassers“ Num. 5,12 fg., so doch Recht hatte mit der Annahme christlichen Ursprungs der Probe mit dem geweihten Bissen, soll im folgenden erwiesen werden.

Ebensowenig aber, wie die Herleitung aus Indien, läßt sich die andere von Kober² vertretene Ansicht halten, daß die Probe aus England stamme und von da erst nach Friesland, Frankreich und in die Gegenden des Unterrheins kam. Eine

¹ a. a. O. 202.

² Wetzler und Welte *Kirchenlexikon* V², 922.

Ahnung richtiger historischer Verhältnisse deutet sich in Kobers Vermutung an, daß *proba offae* und *judicium eucharistiae* nahe verwandt und eine vielleicht aus der anderen entstanden sei.

1

Die Formulare sind bekanntlich am besten zusammengestellt in der Sammlung von K. Zeumer, die der hier gegebenen Untersuchung zugrunde gelegt ist¹ und einen ausreichenden Einblick in das ganze Verfahren gewährt. Unter dem reichen Material für die Gottesurteile überhaupt nimmt die Probe mit dem geweihten Bissen einen breiten Raum ein.

Dem Verdächtigen oder Angeklagten (oder der Mehrzahl derselben) wurde unter bestimmten Gebeten und Beschwörungen Brot und Käse zum Genusse dargereicht. Konnte er die Elemente verschlingen, so war er unschuldig, blieben sie ihm in der Kehle stecken, so war er damit erwiesen und überführt.

Es ist zunächst der Beachtung wert, daß uns die Probe mit Käse und Brot so gut wie ausschließlich bei dem Verdachte des Diebstahls als Beweisverfahren entgegentritt, z. B. in *Christi nomine incipiunt collectas ad malis furtis reprimendis*² oder *incipit probatio a cunctis furtis probandis*³.

Das Brot, das zur Probe verwendet wird, soll Gerstenbrot (*panis ordeaceus*) sein; so an vielen Stellen. Es wird wohl auch bestimmt, daß es trocken (*siccus*) sei⁴, oder *bisus*⁵, auch *absque fermento*.⁶

So sind weiter auch für den Käse genaue Angaben gemacht. Schafs- oder Ziegenkäse soll zur Anwendung kommen: *caseus birbicus factus in Madio*, *formaticus Maiensis de ovibus*, *caseus caprinus aridus*.⁷ Gewöhnlich beträgt die Menge und das Gewicht der Elemente 9 Denare.⁸

¹ *Monumenta Germaniae historica legum sectio V: Formulae Merovingici et Karolini Aevi* 599 fg., im folgenden abgekürzt MGHF.

² MGHF 632. ³ MGHF 633.

⁴ a. a. O. 635, 5.

⁵ a. a. O. 629, 19.

⁶ a. a. O. 631, 40.

⁷ a. a. O. 629, 19. 631, 40. 635, 5.

⁸ a. a. O. 661.

Auf die Elemente, die zur Probe dienen sollen, wird eine Inschrift gesetzt. Einmal heißt es: *hoc debet scribi in circuitu formati, antequam incipiatur missa et antequam cultro incidatur et debet integer esse: „convertetur dolor eius in caput eius et in verticem eius iniquitas eius descendet“*; das ist Psalm 7,16.¹ Häufiger ist, daß auf Brot und Käse das Vaterunser geschrieben wird: *et antequam dividantur, scribe „Pater noster“ in utroque et postea sic debes benedicere; oder: finita missarum sollempnitate, adportetur caseus et panis orda-ceus et inscribatur in eo oratio dominica et presentetur ante altare in patena argentea.*² Im zweiten Beispiel wird wohl nur auf das Brot das Gebet geschrieben, wie denn auch ausdrücklich gelegentlich nur für das Brot die Aufschrift des Vaterunsers bestimmt wird.³

Von Interesse sind die Gebete und Exorcismen in den Formularen, besonders eine Gruppe, die ich Paradigmengebete nenne. Meine Beobachtungen gehen dahin, daß sie sich vornehmlich in den *formulae judiciorum offae* finden. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie eine Reihe biblischer, vor allem apokrypher Paradigmata aufzeigen, wie Unschuldige von Gott auf wunderbare Weise gerettet worden sind, Jonas, Daniel in der Löwengrube, Susanna, und andere Wunder, zumal auch neutestamentliche. Diese Gebete gilt es im Auge zu behalten.

Nach allen Anrufungen und Beschwörungen folgt nun die Probe. Den Erfolg derselben schildern die Formeln also nach den Gebeten: *gula et lingua faucis suae sint constrictae et ligatae . . . inflatas bucas cum spuma et gemitu et lacrimis et doloribus faucis tuae sint constrictae et obligate, oder: nec panem nec caseum istum possit manducare, nisi inflato ore cum spuma et lacrimis fiat constrictus.* Ähnlich sind die Sätze: *panis vel caseus iste nec fauces eius nec guttur transire possit, oder: tremens manducans et tremebundus evomat quod accepit, te jubente.* Auch folgendes findet sich: *tremescat*

¹ a. a. O. 631.² a. a. O. 635, 6. 668.³ a. a. O. 671, 22. 681, 27.

tanquam arbor tremulus et requiem non habeat usque dum confiteatur; ferner: palleat, tremiscat et coangustetur spiritus etc.¹ u. a. m.

Anderes, was zur Vermehrung der Feierlichkeit und zur Verstärkung ihres Einflusses auf den Angeschuldigten diene, wie die Verwendung von Kreuzen aus Espenholz, die natürlich symbolisch-sympathetische Bedeutung hatten (vgl. oben arbor tremulus)², übergehe ich als weniger bedeutsam in diesem Zusammenhang.

Die ältesten angelsächsischen Bestimmungen³ über den Probebissen finden sich in Aethelraeds Gesetzen, VI vom Kirchenfrieden § 18 (bei Schmid, Gesetze der Angelsachsen 133): „Und wenn man einen Geweihten mit Fehde belegt und sagt, er sei Täter oder Ratgeber, so reinige er sich mit seinen Magen, welche die Fehde mit ihm tragen mögen oder für ihn büßen. Oder wenn er keinen Magen hat, so reinige er sich mit seinen Genossen oder faste zum Probebissen und da geschehe, wie Gott beschließt.“

Bei Cnut, Geistl. Gesetze c. 5 § 3: „und wenn man einen freundlosen Altardiener, der keine Eideshülfe hat, bezichtigt, so schreite er zum Probebissen und da geschehe, was Gott will, außer wenn er sich auf die Hostie reinigen kann.“

Hier stehen also Probebissen und Abendmahlsprobe nebeneinander. Es wird auch, wie zum Abendmahlsgeuß, zum Probebissen gefastet (s. u. Abschn. 4). Beide Proben beziehen sich zunächst auf Altardiener, Geweihte, wie das *judicium eucharistiae* nach dem Wormser Konzil von 868 bei Diebstählen in den Klöstern angewandt wurde, wo die Mönche bei der Messe das Abendmahl nehmen und sagen mußten: *corpus domini sit mihi ad probationem, eine Art purgatio canonica.*⁴

¹ a. a. O. 629, 24. 631, 8. 632, 30. 636, 21 fg. etc.

² Vgl. dazu bereits *Fr. Jureti obs. ad Ivonis epist.*, MSL 162, 2, 345.

³ Wilda in Ersch und Grubers Encyclopädie, *Ordalien* III, 4, 459.

⁴ *Concilia Germaniae* von Hartzheim II, fol. 312.

Ein bekannter Fall mit tragischem Ausgang war der des Grafen Godwin, der des Brudermordes beschuldigt, an der königlichen Tafel äußerte, wenn er schuldig sei, möge ihm der Bissen im Halse stecken bleiben, was geschah.¹

2

Einiges Erläuternde sei gesagt über den Brauch, auf die Elemente, Brot und Käse, Aufschriften zu setzen. Der Gedanke ist, daß der Genießende gleichsam die Formel und ihre Wirkung in sich aufnimmt. Wir stehen damit in der Magie drinnen.

Ist es nötig, im Rahmen einer Untersuchung über Gottesurteile auf das alttestamentliche Vorbild Num. 5 hinzuweisen, wo der Priester das der Unkeuschheit verdächtige Weib die in Wasser abgewischten, zunächst aufgezeichneten Fluchformeln trinken läßt? In der Volksmedizin hat sich dieser Brauch von langer Zeit her erhalten. Beispiele finden sich bei Pradel² oder Dieterich³ u. a. m. Noch heute schreibt der Ägypter die Zauberformel mit Tinte nieder und gibt dann die in Wasser aufgelöste Schrift dem Erkrankten zu trinken.⁴ Es ist nichts anderes, wenn zum Austreiben der bösen Geister die päpstlichen Konzeptionszettel verzehrt werden.⁵

Castalli erwähnt die Sitte der Jacobiten, den Kindern zur Stärkung der Seele Kuchen mit aufgeschriebenem Gebet zu geben: *collyris super quod oratiunculam quandam scribunt Jacobitae, quae in psalterio eorum extat; tum pueris tradunt comedendum.*⁶ Das erinnert an das andere Mittel, ein Kind lernbegierig zu machen, indem man das ABC auf eine Schüssel schreibt, die für die heiligen Brote gebraucht wird, und die Schrift in Wein aufgelöst das Kind trinken zu lassen.⁷

¹ Lappenberg *Geschichte von England* I, 516. Du Cange, *Glossarium* v. Corsned. ² *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* III, 381.

³ Dieterich *Abraxas* 159. ⁴ *Der alte Orient* VI, 4, 26.

⁵ *Abhandl. d. Götting. Akad. d. Wiss.* VIII, 1858—59, 161.

⁶ *Lexicon syriacum* 803. ⁷ Pradel a. a. O. 381.

Auch die Juden kennen jene Kuchen, die man den Kindern gibt.¹

Wenn nun auch auf einen Bissen *εις πρόσωπον ψωμίου* solche Inschriften gesetzt werden und dann dem Kranken dieser Bissen eingegeben wird,² so ist davon m. E. nicht zu trennen der Brauch, auf die Hostien das Pentagramma oder Hexagramma, die bekannten magischen Zeichen, oder auch ganze Sprüche aufzuprägen. So steht auf den Hostien das Trishagios der griechischen Kirche *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ισχυρός, ἅγιος ἀθάνατος*, das überhaupt in der Magie eine bedeutsame Rolle spielte.³ In Syrien weihte man mit diesen Worten das Brot.⁴

Im deutschen Aberglauben hat das Brot, das mit gewissen hebräischen Worten beschrieben ist, Kraft gegen Feuer; besonders wirksam ist dreimal geweihtes, vom Priester gemachtes Brot.⁵

Aber Wuttke teilt auch noch folgendes Überbleibsel mit: „Die im Mittelalter selbst in das Rechtsverfahren aufgenommenen Gottesurteile kommen in der Anwendung nur noch wenig vor; man ließ z. B. einen des Diebstahls Verdächtigen ein Stück geweihten Käse essen; dem Dieb blieb dann der Bissen im Halse stecken; im Sprüchwort hat sich dies noch erhalten, aber teilweise auch noch in der Anwendung: man schreibt auf ein Stück holländischen Käse bestimmte Buchstaben und Zeichen und gibt es dem Verdächtigen; ist er der Dieb, so wird er sich hüten, es zu essen.“⁶

Daß im fünfzehnten Jahrhundert der Brauch noch verbreitet war, dafür dient als Zeugnis c. 51 des 1455 geschriebenen Buch's aller verboten Kunst, ungläubens und der Zauberei

¹ Zunz *Zur Geschichte und Literatur* 168. Vgl. auch Gaidoz, les gateaux alphabétiques, in *Mélanges Renier* 1886. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* XV, 94 ff. 181 f.

² Vassiliev, *Anecdota graeco-byz.* I, 339.

³ Strzygowskis *Katalog der kopt. Denkmäler in Kairo* 139 fg.

⁴ *Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes* VII 3, 110.

⁵ Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* 3 377.

⁶ Wuttke a. a. O. 227.

von Hartlieb¹: „mer vind man lewt die ainen Käs segnent und mainent, wer schuldig sei an dem Diebstahl der müg der Käs nit essen. wiewohl darein etlich saiffen für Käs geben wird noch ist es sünd.“ Die von Grimm hierher gezogenen bekreuzten Käse², die nach einer Anzahl Privilegien von 1430 an nur die Abtei des Klosters zum hl. Kreuz im Augsburger Bistum auf ihren Swayhöffen (= Viehhof, Schmeller, bayr. Wörterb.) herstellen durfte (Monumenta boica XVI, 50. 53. 55. 58. 61), gehören wohl nicht hierher, da das Kreuz eine Art Fabrikmarke war.

Dagegen haben wir ein Zeugnis aus dem 17. Jahrhundert in England. 1618 soll eine Hexe zu Lincoln auf eigenes Verlangen einer Art offa judicialis mit Butterbrot sich unterworfen haben; sie sei an dem Bissen erstickt.³ Hier ist in leicht verständlicher Vertauschung die Butter an die Stelle des Käse getreten. Ich mache auf einen ähnlichen Brauch mit Butterbrot aus der Neumark, Osthavelland und der Gegend von Kyritz aufmerksam, wo ein kundiger Schäfer auf ein Butterbrot nebst einigen mystischen Zeichen die bekannte Formel sator arepo opera rotas schreibt, dann das Brot in zehn gleiche Teile zerschneidet und die einzelnen Stücke für je 1 Mark gegen Tollwut bei Hunden und Menschen verkauft.⁴

Brot und Käse als Mittel gegen den Biß toller Hunde nennt auch Qazwîni⁵: „Der Berg von Ulustân im Lande Rûm. Inmitten dieses Berges befindet sich etwas wie ein kreisförmiger Engpaß. Wer diesen passiert und, während er durchgeht, Brot und Käse ißt, und zwar am Anfang desselben hinein- und an seinem Ende wieder herauskommt, dem schadet der Biß des tollen Hundes nicht. Und beißt dieser irgendeinen anderen Menschen, so braucht er nur zwischen den beiden Füßen dessen, der diesen Engpaß passiert, durch-

¹ Grimm *D. Myth.* III ⁴, 428.

² Grimm a. a. O. II ⁴, 929 A. 1.

³ The wonderfull discovery of the witchcrafts etc. p. 11. Soldan-Heppe *Gesch. d. Hexenprozesse* I, 399 fg.

⁴ *Verhandlungen der Berl. Gesellsch. für Anthropol.* 1883, 248.

⁵ *Kosmographie*, übers. von Ethé I, 310.

zugehen und sein Unfall hat ebenfalls keine Gefahr. Das ist eine bei den Leuten dieser Landstriche weitverbreitete Geschichte.“

Hängt vielleicht mit diesen merkwürdigen Resten mittelalterlicher Rechtspraxis und Magie auch der Glaube zusammen, der im Lüneburgischen sich findet, daß todeswürdige Verbrechen mitunter dadurch bestraft werden, daß der Richter den Verbrecher zur Einzelhaft verurteilt und ihm nur ohne Salz gekochte Milch mit hineingeschnittenen Rundstücken zu essen geben läßt, und der dann bei lebendigem Leibe von Würmern gefressen wird, das letztere eine alte Gottesstrafe?

Die Elemente werden durch die Aufschrift intensiv geheiligt und exorzisiert und damit jeder schädlichen Wirkung des Teufels entzogen. Auch der Diebstahl ist ja Wirkung des bösen Geistes, der mit seinen Kunstgriffen seinen Anhängern beisteht und darum durch die heiligen Worte und Formeln unschädlich gemacht werden muß. Der Exorzismus fehlt daher nicht, der, wie hier auf die Elemente gleichsam aufgeschrieben und auch über sie gesprochen, so auch über dem Wasser der *proba aquae* oder über den Eisen, die bei der Feuerprobe glühend gemacht werden, gesprochen wird.

Die Gebete der *formulae* zeigen ebenfalls noch ihren Zusammenhang mit den magischen Bräuchen und Gedanken. Das hat Michel im einzelnen erwiesen¹, und ich kann mich im wesentlichen auf seine Untersuchungen und meine eigenen Ergänzungen² berufen, in denen ich gerade die Gebete der Formulare für die Gottesurteile herangezogen habe. Das hohe Alter dieser Gebete ergibt sich schon daraus, daß in ihnen als ein häufig wiederkehrendes Paradigma Theklas Rettung, wie in den pseudo-cyprianischen Orationen, auftritt. Und zwar ist dies Paradigma unter ausschließlich kanonischen Schriften entnommenen ein Zeugnis dafür, daß die Gebete jener Zeit

¹ *Gebet und Bild in Studien über christl. Denkmäler*, herausgegeben von J. Ficker I, 1—34.

² *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchl. Kunst* VIII (1903), 266.

ursprünglich entstammen, in der die Paulusakten noch kano-
nisch waren. Die Gebete selbst weisen nach dem Orient.

Eine der lateinischen Formeln, die mit den üblichen
Worten beginnt: *Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob,*
Deus dominus fortis, Deus angelorum etc., hat den kenn-
zeichnenden Schluß: *Sabahot. Sabahot. Abrahaam. Osiam.*
*Osia. Ogla. vigila hanc peccaba. capadam. amarthabarbam.*¹
Das ist nicht nur eine zufällige Entstellung, sondern eine der
mystischen, aus hebräischen Floskeln zusammengesetzten
Zauberformeln, wie sie uns häufig entgegentreten und eine
antike Parallele an den sogenannten *Ephesia grammata* haben.

3

F. Dahn hat für das Ordal mit Käse und Brot auf die
Reisprobe der Inder hingewiesen und ihm folgten andere nach.
Dieser Probe sei dann von der Kirche auch die Abendmahls-
probe nachgebildet worden.²

In der Tat findet sich die Abendmahlsprobe öfters ganz
gleichartig gestaltet der Probe mit Käse und Brot. So führt
Dahn mit Recht das Beispiel aus Trithemius an, wo es heißt:
et si aliter est quam dixi et iuravi, tunc hoc Domini nostri
Jesu Christi corpus non pertranseat guttur meum, sed haereat
in faucibus meis, strangulet me, suffocet me ac interficiat me
*statim in momento.*³ Dahn weist auch auf den gemeinsamen
Gebrauch des Wortes *communicare* für die Abendmahlsprobe
und die *proba offae* hin, um seine Anschauung zu stützen.
Wir werden weiterhin sehen, daß in einem ganz anderen Ge-
biete der Kirche sich die gleiche Tatsache aufzeigen läßt.

Über den Hergang der indischen Reisprobe haben wir
eingehende Mitteilungen von Kaegi.⁴ Das indische Rechtsbuch

¹ MGHF 643, 11—12. ² *Bausteine* II, 47.

³ Trithemius *Chronicon Hirsaugiense ad annum 1224*. Patetta
a. a. O. 210 lehnt Dahns Annahme ab.

⁴ *Festschrift zur XXXIX. Versammlung deutscher Philologen und*
Schulmänner, Zürich 1887, 55.

des Harada I, 337—342 bestimmt darüber das Folgende: „Ich werde nun die Zeremonie angeben, wie sie für das Genießen von Reiskörnern bestimmt ist: beim Diebstahl sind Reiskörner zu verabreichen, sonst nicht, das ist feste Bestimmung. Man bringe Körner von Reis, nicht von irgend etwas anderem, in ein irdenes Gefäß, mache sie rein, gieße Wasser dazu, worin ein Götterbild gebadet worden, und lasse sie während der Nacht stehen. Bei angebrochener Morgendämmerung soll ein gottesfürchtiger Mann in eigener Person dem Beklagten, welcher vorher gebadet, gefastet und nun sein Antlitz gegen Osten wendet, dreimal Reiskörner geben. Nachdem er sie zerkaut, heiße jener ihn auf ein Blatt spucken: ist ein Feigenblatt nicht zu haben, so ist ein Birkenblatt vorgeschrieben. Bei wem Blut zum Vorschein kommt, wessen Zahnfleisch Schaden nimmt oder wessen Glieder zittern, den soll man als schuldig bezeichnen.“

Es mag zugegeben sein, daß man mit einem gewissen Recht, solange besseres Material nicht vorhanden war, an dieses Ordal Anschluß suchte bei der Feststellung des Ursprungs der Probe mit dem geweihten Bissen. Aber die parallelen Züge liegen doch nur in Allgemeinheiten: daß die Proben beide ihre Anwendung beim Diebstahl finden, daß Blut zum Vorschein kommt, daß die Glieder des Schuldigen zittern; alle diese Züge lassen sich auch ohne jede Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs der Proben erklären. Viel stärker sind die Ungleichheiten zu betonen; hier Brot und Käse, dort Reis; hier unfreiwilliges Erbrechen und Auswerfen der Elemente, die nicht durch die Gurgel wollen, und Erstickungsanfälle, dort absichtliches Ausspeien des gekauten Reises. Der Versuch, die Probe der *offa* auf das indische Reisordal zurückzuführen, ist nicht gelungen.

Grimm¹ hat auf Herennius Acro, der um die Wende des II. und III. Jahrhunderts n. Chr. lebte, zurückgegriffen. Dieser

¹ *Rechtssaltertümer* 931.

soll zu Horaz epist. 1, 10 mitgeteilt haben: cum in servis suspicio furti habetur, ducunt ad sacerdotem, qui crustum panis carmine infectum dat singulis. quod cum ederint manifestum furti reum asserit. So Grimm nach Gesners Edition 501, die richtige Lesung hat Hauthal¹, der statt ederint liest haeserit. Indessen sind die Horazscholien unecht und aus mehreren späteren Schichten zusammengesetzt², daher die Benutzung unserer Stelle schwierig; Patetta denkt an das germanische, durch die Barbaren in Italien eingeführte Ordal.³ Die Untersuchung wird freilich zeigen, daß die Nachricht vielleicht doch echt, d. h. den wirklichen Verhältnissen der ausgehenden Antike entspricht und nicht erst auf eine Einfuhr germanischer Ordale zurückzuführen ist.

Übrigens scheint sich der Probessenen tatsächlich auch in Asien bei den Tartaren gefunden zu haben. Wenigstens berichtet Johannes de Plano Carpini⁴, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter den Tartaren missionierte, in seiner Schilderung tartarischen Brauchs und Aberglaubens: wer mit Absicht im Lager Milch oder sonst Trank oder Speise ausgieße oder dort sein Wasser abschlage, werde getötet; andernfalls müsse er sich beim Zauberer mit einer bedeutenden Geldsumme lösen, um gereinigt zu werden. Dazu läßt der Zauberer das ganze Lager zwischen zwei Feuern durchgehen; vorher wage niemand ins Lager zu gehen oder etwas herauszutragen. Dann fährt er fort: praeterea si alicui morsellus imponitur quem deglutire non possit, at illum de ore suo dejicit, foramen sub statione fit, per quod extrahitur ac sine ulla miseratione occiditur. Das sieht doch aus wie eine offa

¹ *Acronis et Porphyrii commentarii* II, 422.

² Schanz *Geschichte der römischen Literatur* III, 175.

³ a. a. O. 140f.

⁴ Den Bericht hat Vincentius Bellocensis im *speculum historiale* XXXII, 7 erhalten. Ich benutze den Wiegendruck ohne Ort und Jahr, der 1474 entweder bei Mentelin in Straßburg oder bei Faust in Mainz gedruckt ist.

iudicialis, die freilich wohl auf Import bei den Tartaren beruhen dürfte.

4

Wir besitzen eine große Anzahl von Zauberformeln, volkstümlichen Exorzismen und Gebeten in griechischer Sprache aus sehr später Zeit; sie gehen nachweislich auf bedeutend älteres Material zurück und sind die Ausläufer der hellenistischen Magie. Eine Anzahl derselben hat A. Vassiliev ediert, unter ihnen solche, die der abendländischen Probe mit dem geweihten Bissen genau entsprechen, nur ohne den umfangreichen kirchlichen Apparat.¹

Das erste dieser Rezepte, um Diebe zu entdecken, lautet: *εις κλέπτην. Λαβὼν ἄρτον μικρὸν καὶ τυρόν, ἐν τῷ ἄρτῳ μὲν ἐπιγραψον σαραιουα, ἐν δὲ τῷ τυρῷ σαραφαηλ, καὶ δὸς φαγεῖν τοὺς ὑπόπτας νήστεις. καὶ εὐθέως ὁ αἴτιος ὑποπνυγήσεται καὶ ἐξ αὐτοῦ γνωσθήσεται.*

Ein anderes: *εις τὸ γνῶναι τὸν κλέπτην. Γράψον εις ἄρτον Σαρσων, εις δὲ τυρόν Σαμψων, καὶ δὸς οἷς ὑποπτεύεις καὶ εἰ κλέψας, οὐ δύναται φαγεῖν.*

Das dritte: *ἄλλο. Γράψον εις ἄρτον· ουταχ σαρα ονα, εις δὲ τυρόν· σαφα φαταηλ, καὶ δὸς οἷς ἐφορᾶς.*

Der Zusammenhang mit dem Gottesurteil der *offa* ist auf den ersten Blick zu erkennen; hier haben wir Brot und Käse, wie dort; auch die Aufschriften, und zwar auf beiden Elementen, fehlen nicht — es sind *Ephesia grammata*, Zauberworte, und Engelnamen. Die Schuld wird erkannt an den Würge- und Erstickungsanfällen. An die kirchlichen Zeremonien erinnert nur die Bestimmung des Fastens, sonst ist alles deutlich volkstümliche Magie. Auch das Abendmahl empfing man nüchtern.

Man könnte nun zunächst auf den Gedanken kommen, in diesen späten, byzantinischen Formeln und Rezepten zur Entdeckung eines Diebes die Reste der *proba offae* vor sich

¹ *Anecdota Graeco-Byzantina* I, 340.

zu haben, ähnlich wie in dem von Wuttke angeführten Brauch, die sich vom Westen nach dem Osten ausgebreitet habe.

Allein Vassiliev hat selbst einige wichtige Hinweise in den Einleitungen gegeben¹, nach denen die Form des Ordals mit einem geweihten Brot in der Art der Abendmahlsprobe bereits längere Zeit im Osten bekannt war. Man wird die Wiederholung dieser Zeugnisse hier als eine Erleichterung der Untersuchung empfinden.

Im Nomokanon (XV. oder XVI. Jahrhundert) findet sich aus Matthaëus Blastares, der 1335 schrieb², die Bemerkung ὁ δὲ Ματθαῖος ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τοῦ Μ στοιχείου φησὶν . . . καθήρηνται δὲ πολλάκις καὶ ἱερεῖς ἐπὶ συνόδου ἄρτον τῆς μεγάλης πέμπτης ἐπιδώσαντές τισι φαγεῖν, ἐφ' ᾧ τὰ συλληφθέντα εὐρεθῆναι ἐκ τοῦ μὴ εὐκόλως τοῦτον καταπιεῖν. Das geht zurück auf Balsamon, Kommentar zum 61. Gesetz des trullanischen Konzils, der zwischen 1166 und 1177 schrieb.³ Es wird uns also gesagt, es sei eine Übung gewesen, daß sich Priester (s. o. Abschn. 1) durch den Genuß von Brot des Gründonnerstags reinigten, nämlich von Verdacht, wie ja auch die Abendmahlsprobe im Abendland vornehmlich bei Priestern angewendet wurde. Die Schlingbeschwerden verrieten den Schuldigen. Das entspricht ganz der Annahme Dahns, daß Abendmahlsprobe und proba offae zusammenhängen.

Auf dem Konzil zu Konstantinopel von 1372 wurde der folgende Fall verhandelt⁴: ἐλαλήθη κατὰ τοῦ πρεσβυτέρου Στυλιανοῦ τοῦ Κλειδᾶ, ὅτι ὑπερπύρων τινῶν ἀπολεσθέντων ἐν τῇ τῶν Μαγκάνων σεβασμίᾳ μονῇ καὶ πολλῶν ὑποπιευσμένων μοναχῶς τις Δρουγγάριος λεγόμενος ἀπελθὼν πρὸς αὐτὸν ἐξήτησε παρ' αὐτοῦ προσφορὰν, ἣν καὶ ἄλλοτε αὐτὸν

¹ a. a. O. LXIII.

² *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche* III³, 254.

³ a. a. O. II³, 375. Darauf verweist bereits Juretus in seinen *Observationes ad Ivonis epistolas*, Migne S. Lat. 162, 2, 345.

⁴ *Acta patriarchatus Constantinopol.* I, no. 331 p. 595.

εἶδε δόντα πρὸς ἕτερον ἐπὶ εὐρέσει σωμαίων, ὃς δὴ καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ ζήτησιν ἐδεδώκει τὴν προσφορὰν γραφῆς ἐπ' αὐτῇ καὶ γράμματά τινα. παρῶν δὲ καὶ αὐτὸς καὶ πρὸς αὐτὰ ἀπολογίαν ἀπαιτούμενος πρῶτον μὲν τὸ πρᾶγμα ἤρνεϊτο, (ἀπ)ελεγχθεῖς δὲ παρὰ τούτου τοῦ μοναχοῦ ἀφορισμὸν δεξαμένον καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ τούτου ὁμολογήσαντος, ὠμολόγησε μὲν καὶ αὐτός, ὅτι ἐδεδώκει πρὸς αὐτὸν προσφορὰν, πλὴν ἦν ἀντιδωρον τῆς μεγάλης πέμπτης. Auch hier begegnet uns wieder der offenbar bekämpfte Mißbrauch des Brots der *μεγάλη πέμπτη*, des Gründonnerstags, der großer Kommunionstag war, dem man besondere Wirksamkeit zuschrieb. Besonders bedeutsam ist die Mitteilung, daß man auf das Brot eine Aufschrift setzte.

Neuen Aufschluß über die Zusammenhänge der abendländischen *iudicia dei* mit denen des griechisch-byzantinischen Gebiets gewährt uns eine *εὐχή λεγομένη εἰς κλέπτην*.¹ *Δέσποτα Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ καταπέμψας τὸν ἅγιόν σου ἄγγελον ἐπὶ τὸν λάκκον τοῦ ἁγίου σου προφήτου Δαυιὴλ καὶ φράξας τὰ στόματα τῶν λεόντων, αὐτός, ὃ παναγαθὸς κύριε, κατάπεμψον τοῦτον καὶ ἐφ' ἡμᾶς ὥστε ἐλθεῖν καταφιμῶσαι τὸ στόμα τοῦ κλέψαντος τὸ πρᾶγμα τοῦ δεινός καὶ γενέσθαι αὐτὸν ἄλαλον καὶ κωφὸν καὶ βωβὸν ἕως ἂν ὁμολογήσῃ αὐτὸ εἰς δόξαν πατρὸς, υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου. . . πρὸ τῆς εὐχῆς λαμβάνει ὁ ἱερεὺς ὄνπερ ἐφύλαξεν ἄρτον τῆς μεγάλης πέμπτης καὶ μετὰ τὸ εἰπεῖν τὴν εὐχὴν δίδεται τῶν ὑπόπτων ἢ ἀναφορά. καὶ εἰ μὲν ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καθαρὸς, τρώγει τὸν ἄρτον ἀνεμποδίστως, εἰ δ' οὐ, ἴσταται εἰς τὸν λαιμὸν αὐτοῦ πύργων αὐτόν.* Dieses Gebet zeigt uns klar, daß es in der Tat eine kirchliche Einrichtung des Ordals mit Abendmahlsbrot gab, das der Priester regelrecht vollzog. Es wird also wohl auch hier so gewesen sein, daß die Kirche einen lange geduldeten Brauch langsam zu unterdrücken suchte wie

¹ Vassiliev a. a. O. 330.

im Abendland. Das Gebet selbst zeigt noch die Verbindung mit den Paradimengebeten in der Erwähnung des Daniel in der Löwengrube. Wir finden das Paradigma in einem exorzistischen Phylakterion ähnlicher Art etwa aus der gleichen Zeit in folgenden Worten¹: . . . *καὶ ἐμφοράξητε καὶ χαλινώσητε τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα μὴ δύναται κατ' ἐμοῦ λέγειν τι. εἰς ἐκείνον τὸν θεὸν ὑμᾶς ὀρκίζω τὰ πονηρὰ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα τὸν χαλινώσαντα τοὺς λέοντας ἐν τῷ λάκκῳ τοῦ Δαυιὴλ καὶ φυλάξαντα τοῦτον ἀλώβητον κτλ.* Das eine Paradigma mag der Überrest größeren ursprünglichen Reichtums sein. Der Schluß des Gebets ist ein bekanntes Stück der griechischen Liturgie, während die Vorschriften, die darauf folgen, uns wieder den Erfolg des Verfahrens in der üblichen Weise angeben.

Im Jahre 1410 bestimmte der Erzbischof Johannes von Novgorod über die Ermittlung von Schuld und Unschuld vor dem Bilde der Heiligen Gurius, Samonas und Avivas, daß der Priester die heilige Liturgie feiere, dann das geweihte Brot mit dem Namen Gottes beschreibe und es allen gebe, die kommen; wer ißt, ist unschuldig; wer nicht ißt, soll des Gerichtes Gottes schuldig sein; wer aber dem Brote nicht naht, der soll ohne Urteil Gottes und der Menschen straffällig sein. Ferner im Falle eines Verdachtes wegen Diebstahls soll der Priester ein Brot in Kreuzform backen und darauf vier Kreuzzeichen machen; es ist noch heute in der griechischen Kirche Sitte, das Brot in Kreuzform zu legen. In dem Gebet des Priesters an die Heiligen heißt es dann: *eos qui perdiderunt, adiuuate, noxios convincite, maleficorum fauces praecludite; Isaac, vince eos, Jacobe, itinera eorum interclude et ubique obscura fac, ut viae eorum sint asperae angelusque Domini eos persequatur etc.*² Auch zu diesem Gebet findet sich in den griechischen Gebeten eine Parallele³: *εἰς κλέπτην. Γράψον*

¹ Reitzenstein *Poimandres* 295 f.

² Vassiliev a. a. O. LXV.

³ Vassiliev a. a. O. 340.

εις χάρτην ούτω (folgen dann eine Reihe mystischer Zeichen): *Ἀβραάμ σε καταδιώκει, ὁ Ἰσαάκ σε καταφθάνει, Ἰακώβ σε ἀνατρέχει. γενεθίτω ἡ ὁδὸς αὐτοῦ σκοτός καὶ ὀλισθημα. καὶ ἀναποδογράφει τοῦτο καὶ βάλε ὑπισθεν τῆς θύρας; vgl. Grimm D. M. III⁴, 493, wo in einem exorcismus ad pecudes invenien-* das in angelsächsischer Sprache der Schluß ähnlich lautet: *crux xp̄i reducat. crux xp̄i per furtum periit inventa est. Abraham tibi semitas vias montes concludat Iob et flumina Isac tibi tenebras inducat. Iacob te ad iudicium ligatum perducatur.*

Das Material, das uns aus dem Gebiet der morgenländischen Kirche vorliegt, ist gewiß aus den Handschriften noch reichlich zu vermehren, doch zeigt es auch so bereits, daß die Gottesurteile mit dem Abendmahlsbrot und mit Brot und Käse dort nicht unbekannt waren, sondern offenbar eine weite Verbreitung hatten.

5

Die hellenistischen Zauberpapyri haben uns schon manche überraschende Erkenntnis gebracht. Diese Mischungen tiefster Frömmigkeit und buntesten Aberglaubens, Zeugnisse einer verworrenen, aber an religiösen Kräften reichen Zeit, führen uns auch in der uns hier beschäftigenden Frage weiter.

Die Papyrus magica Londin. XLVI des Britischen Museums¹, eine Unzialhandschrift des IV. Jahrhunderts, inhaltlich aber zum großen Teil weit älter, gibt in zwei Anweisungen, Diebe zu entdecken, uns über den Ursprung des Ordals mit Brot und Käse diesen neuen Aufschluß.

In dem einen Formular lesen wir²: *κλέπτην πιάσαι. ἄλλ(ως) Ἐρμῆν, σέ καλῶ θεὸν ἀθάνατον, ὃς κατ' ὄλυμπον ἀύλακα τέμνεις βᾶρην θ' ἰερὴν φωσφόρ' Ἰάω ὁ μέγας αἰωνόβειος φρικτὸς μὲν ἰδεῖν φρικτὸς δ' ἀκροᾶσθαι, παράδος φῶρ' ὄν ζητῶ*

¹ *Denkschriften der k. k. Akademie der Wissenschaften zu Wien* 1888. Kenyon *Greek Papyri Cat.* I. Dieterich, *Abrazas* 63.

² *Denkschriften* 131 Zeile 176 ff.

αβεραιμεν θωνου λερθεξεναξ̄ σουελωσω θνεμαρβα. οὔτος ὁ λόγος ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ λέγεται β: λόγος τοῦ ἀρτοτύρου· ἔρχου μοι λισσων ματερνα μαυερτη πρεπτεκτιουννιτικους ολοκοτους περικλυσαι τὸ ἀπολόμενον ἀγάγης μοι καὶ τὸν κλέπτην ἐμφανῆ ποιῆσαι ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα. ἐπικαλοῦμαι δὲ Ἐρμῆν κλεπτῶν εὐρέτην καὶ Ἥλιον καὶ Ἥλιου κόρας ἀθεμιστων πραγμάτων δύο φωταγωγούς καὶ Θέμιν καὶ Ἐρεινυν καὶ Ἀμμωνα καὶ Παράμμωνα, ἐπικρατῆσαι τὴν τοῦ φωρὸς κατάποσιν καὶ ἐμφανῆ θεῖναι ἐν τῇ σήμερον ἡμέρα, ἐν τῇ ἄρτι ὥρα. πόλεις: ὁ αὐτὸς λόγος ἐπὶ τοῦ καθαρμοῦ, λαβὼν ἄγγος καλλάινου βάλε ὕδωρ καὶ ζυμύρην καὶ κυνοκεφαλικὴν βοτάνην καὶ ἐμβρέχων κλάδου δάφνης ἕνα ἕναστον ἀποκαθαλωρων . . τριποδα ἐπίθεις ἐπὶ (Hd. επιθεις) βωμὸν γῆινον.

Das andere Formular lautet¹⁾ . . . νον ἐπίθνε ζυμύρην καὶ λίβανον καὶ γλωῦτταν βατράχου καὶ λαβὼν σελιγνιον (= σιλιγνιον) ἕναλον καὶ τυρὸν αἴγιον δίδου ἐκάστῳ σελιγνιου δρ. ἡ', τυροῦ δρ ἡ', ἐπιλέγων τὸν ἐξῆς λόγον. ἐπίγραφε δὲ τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ ὑποκόλλησον τῷ τριποδι: δέσποτα Ἰάω φωσφόρε παράδος φῶρον ὄν ζητῶ. ἐάν δέ τις αὐτῶν μὴ καταπιῇ τὸ δοθὲν αὐτῷ, αὐτός ἐστιν ὁ κλέψας.²⁾

Wir haben damit den Nachweis, daß die Probe mit Brot und Käse in die ausgehende Antike gehört, und zwar zunächst nach Ägypten. Ägyptisch sind einzelne Götternamen Ammon und Parammon, auch das Epitheton *αιωνόβιος*, das dem ἠὲ dt der Texte entspricht. Hermes, ehemals der Gott und Schützer der Diebe, ist nun als mit ihrer Kunst vertraut, selber zum Diebsfänger geworden, zugleich die Allgöttheit, der Lichtbringer, der echt ägyptisch auf dem Schiff erscheint. Wie in den *iudicia Dei* des Abendlandes werden Brot und Käse mit dem Gottesnamen beschrieben. Selbst solche Übereinstimmung

¹⁾ *Denkschriften* 134 Zeile 297 ff.

²⁾ Glotz *L'ordalie dans la grèce primitive* S. 111 f., worauf mich Wünsch freundlichst aufmerksam machte, wie auch auf Dieterichs Behandlung des Textes, spricht nicht von dieser Formel.

findet sich, wie die, daß der Käse Ziegenkäse sein soll. Das Brot ist Weizenbrot (siligo). Von den mystischen Bräuchen fällt die Besprengung mit dem Weihwasser auf, das auch die abendländischen Formeln vorschreiben. Zur Verwendung der Froschzunge sei bemerkt, daß Plinius hist. nat. XXXII, 18 berichtet: Democritus quidem tradit, si quis extrahat ranae viventi linguam nulla alia corporis parte adhaerente ipsaque dimissa in aquam imponat supra cordis palpitationem mulieri dormienti quaecumque interrogaverit vera responsuram; man schrieb also der Froschzunge offenbarende Wirkung zu. Pradel hat wohl mit Recht das in Zusammenhang gebracht mit einer Keuschheitsprobe, vgl. Nicolaus Myreps. 505 C: mulier ut confiteatur a quot viris sit stuprata.¹ Indessen ist uns von Qazwîni eine interessante Notiz neben jener oben aus Plinius bereits erwähnten berichtet: „was nun die spezielle Eigentümlichkeit der einzelnen Teile des Frosches betrifft, so sagt Belinâs folgendes: thut man seine Zunge in das Brot und gibt es nun dem zu essen, den man im Verdacht eines Diebstahls hat, so gesteht er diesen ein,“ also eine regelrechte Form der offa iudicialis mit der Froschzunge statt des Käse.²

In den hellenistischen Proben, die vielleicht zusammengehören und ein Stück bilden, das im Papyrus auseinandergerissen ist, ist wie in den mittelalterlichen Formeln das Erkennungszeichen des Diebes, daß er die Elemente nicht verschlucken kann.

Es ergibt sich also, daß im hellenistischen Ägypten, wohin ja auch die Paradigmengebete letztlich weisen, die Probe mit Brot und Käse in der bekannten Weise in heidnischen Kreisen gebraucht wurde zur Entdeckung von Diebstählen. Von da verbreitete sich die Übung nach dem griechischen und römischen Kirchengebiet, ein Stück antiker Magie im Christentum.

¹ a. a. O. 379. ² *Kosmographie übers. v. Ethé* I, 286.

6

Der Gang der bisherigen Untersuchung hat erwiesen, daß in der Tat Abendmahlsprobe und Probe mit dem geweihten Bissen in enger Verwandtschaft stehen. Das bestätigt sich nun auch noch von einer andern Seite her, wenn wir auf die Verwendung von Brot und Käse unsere Aufmerksamkeit richten.

Man hat, wenn man nach der Herkunft des Ordals der proba offae fragte, dem nicht Rechnung getragen, daß gewisse Kreise der alten christlichen Kirche Brot und Käse als Abendmahls-elemente brauchten. Nach diesem Brauch wurde eine Abart der ekstatischen Sekte der Montanisten in Kleinasien die Artotyriten, Käsebrötler, genannt.

Epiphanius zählt in seiner Ketzerbeschreibung¹ Quintillianer, Pepuzianer, Artotyriten und Priscillianer aus Phrygien, also die Montanisten auf. Von den Artotyriten sagt er *ἀρτοτυρίτας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιτιθέντας ἄρτον καὶ τυρὸν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια*. Sie feierten also das Abendmahl mit Brot und Käse.

Das gleiche berichtet, zugleich mit Berufung auf Epiphanius, Augustin de haeres. 28²: artotyritae sunt, quibus oblatio eorum hoc nomen dedit; offerunt enim panem et caseum, dicentes a primis hominibus (Gen. 4, 3. 4) oblationes de fructibus terrae et ovium fuisse celebratas. Hos Pepuzianis jungit Epiphanius. Augustin gibt über Epiphanius hinaus die Schriftbegründung der Sitte, die natürlich eine nachträgliche Rechtfertigung derselben ist. Nach diesen Nachrichten Augustins war der Käse offenbar Schafskäse, was unwillkürlich an die Bestimmungen der proba offae erinnert.

Von Philastrius³ erfahren wir weiter, daß diese Leute ihr Ausbreitungsgebiet vornehmlich in Galatien gefunden hatten: alii sunt artotyritae nomine in Galatia, qui panem et caseum

¹ Migne S. Gr. XLI, I, 879.

² Ausgabe der Mauriner 1797, X, 11.

³ *Corpus script. eccl. latin. der Wiener Akademie* XXXVIII, 38 n° 74.

offerunt, non illud quod ecclesia catholica et apostolica celebrat offerendo. Und nach des Hieronymus Vorrede zum Kommentar des Galaterbriefs II¹ waren sie zu seiner Zeit in Galatien noch vorhanden und lebendig.

Es gibt nun freilich noch eine spätere Nachricht aus der Schrift des Presbyters Timotheos von Konstantinopel, de receptione haereticorum², nach der die Artotyriten nicht Montanisten, sondern Marcioniten wären. Zahn hat sich diese Anschauung, die allerdings den vier anderen Berichterstattern widerspricht, zu eigen gemacht.³ Timotheos sagt: *Μαρκιωνισταί ἤγουν Ἀρτοτυρίται — οἱ οὖν Ἀρτοτυρίται ἐκ τῆς αἰρέσεως τούτου τοῦ Μαρκίωνος κατάγονται, παραμείβουσι δὲ τὴν κλήσιν προσθήκαις ἐπινοιών. γάλακτι γὰρ φυρῶντες ζύμην τοῖς οἰκείοις μύσταις ὀρέγουσιν. οὗτοι νόμον καὶ προφήτας καὶ πατριάρχας ἀποβάλλονται, δοκῆσει μᾶλλον τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον προσιέμενοι. τὴν δὲ ἀνάστασιν τῶν σωμάτων γελῶσιν ὡς ἄτοπον. καὶ αὐτὸς ὁ Μαρκίων ὕδωρ ἐν τοῖς μυστηρίοις προσφέρει. ἐξ αὐτοῦ λοιπὸν παρέλαβον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Man kann nicht leugnen, daß eine Reihe der Züge unbedenklich als marcionitisch in Anspruch genommen werden können. Dennoch halte ich Zahns Annahme nicht für richtig. Die Bemerkung über den mit Milch gemischten Sauerteig scheint mir nichts weniger als besonders klar und von guter Kenntnis zeugend. Auf Tertullian c. Marc. I, 14 darf man sich nicht berufen, da dort von Wasser, Öl, Honig, Milch und Brot als im marcionitischen Kultus verwendet zwar die Rede ist, aber die Milch, wie es auch sonst bezeugt wird, in der Mischung mit Honig auftritt, nicht wie bei den Artotyriten als Käse. Endlich weist uns eine andere Stelle ebenfalls auf montanistische Spuren. Denn trotzdem dies gelegentlich bestritten worden ist,

¹ Migne S. Lat. XXVI, 7, 382.

² Cotelarius *Eccles. graec. monum.* III, 378.

³ *Geschichte des Neutest. Kanons* II, 436 fg. Die gleiche Meinung vertritt übrigens auch Forcellini *Onomasticon* I, 1, 495.

bezieht sich doch wohl auf diese Sitte eine Nachricht aus Nordafrika. Die auch Tertullian bereits bekannten montanistischen Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas¹ erzählen, daß Perpetua in einer Vision den himmlischen Hirten Christus sah, der am Melken der Schafe war und ihr „de caseo quod mulgebat dedit quasi bucellam“, sie nimmt den Käse „junctis manibus et manducavi: et universi circumstantes dixerunt Amen. et ad sonum vocis experrecta sum, commanducans adhuc dulcis nescio quid.“ Soll man daraus schließen, daß Timotheos oben meint, die Milch sei durch Sauerteig zum Gerinnen gebracht worden und daß es sich um eine Vermischung und Verwechslung zweier Sekten, der Montanisten und der Marcioniten, bei dem Presbyter handelt?

Leider scheint uns sonst über diese merkwürdigen Abendmahlsgebräuche nichts Näheres bekannt zu sein, denn was z. B. der sogenannte Praedestinatus I, haer. 28, bietet, ist nur eine Kopie des Augustin.² Aber das ist doch wohl außer allem Zweifel, daß zwischen den Zaubertexten der Papyri und dem Brauche der Montanisten ein Zusammenhang anzunehmen ist. Wer ist nun der Schöpfer, wer der Entlehner der Übung? Die zeitlichen Umstände sind so geartet, daß eine Beeinflussung des Zaubebrauchs durch montanistische Sitten durchaus im Bereich der Möglichkeit liegt. Andererseits zeigen die Zauberpapyri verhältnismäßig wenig sichere Spuren christlicher Einwirkung und es wäre an sich nicht unmöglich, daß ein mystischer Brauch heidnischer Kreise vorliegt, der dann im Abendmahl der Artotyriten unter einer äußerlichen Begründung, wie Augustin sie bringt, Eingang gefunden hätte. Eine Parallele wäre etwa der Gebrauch von Milch und Honig in der Kirche

¹ Knopf *Ausgewählte Märtyrerakten* 47.

² Ebenso Isidorus *Etym. l. VIII c. V. 22*: Migne S. L. 82, 300. Nicetas Choniates *Thesaur. l. IV c. XXI*: Migne S. Gr. 139, 1285. Papias *Vocabularium*, Venedig 1485 fol. 17^r. Mansi XI, VI. Synode (III. Const., actio XI).

und in marcionitischen Kreisen, der im Rückblick auf die alttestamentliche Verheißung vom Lande, in dem Milch und Honig fließt, seinen Übergang ins Christentum gefunden hat.¹

Wenn Gregor von Tours in gloria confess. 2² von Opfern berichtet, die man zu heidnischen Zeiten an der Stätte des Grabes des heiligen Hilarius darbrachte, und dabei mitteilt, sie hätten dort geopfert *formas casei ac cerae vel panis diversasque species, unusquisque juxta vires suas etc.*, so können uns solche Nachrichten nicht weiterbringen, so wenig wie die des Augustinus³ über die Verwendung von Käse in der Magie, wonach Wirtinnen in Italien ihren Gästen Käse zu essen gaben und darnach sie in Zugtiere und nach Bedarf wieder in Menschen verwandelten.⁴ Die unten folgenden Untersuchungen werden m. E. die Wahrscheinlichkeit bringen, daß wir mit einem christlichen Ursprung des Brauches rechnen müssen.

Nicht richtig erscheint mir die Erklärung von Drews⁵, der in dem Brauch der Artotyriten den Rest einer ursprünglich vollständigen Mahlzeit sehen will, also auf die urchristliche Feier der Agape zurückgreift. Es ist wohl, wie Möller mit Recht aussprach⁶ und auch Zahns⁷ Meinung ist, an die asketischen Grundsätze der Montanisten (bzw. Marcioniten) zu denken, die keinen Wein tranken; so läßt Origenes den Montanisten sprechen⁸: *ne accedas ad me quia mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei (d. i. Nasiräer) non bibens vinum sicut illi.* Für den Wein benutzte man gelegentlich beim Abendmahl Milch und an die Stelle der Milch trat der Käse.

¹ Was Usener über diesen Brauch mit gewohnter Meisterschaft im *Rhein. Museum* 57, 190fg. schrieb, kann noch reichlich, z. T. durch wertvolles Material, ergänzt werden; davon anderwärts.

² *Monumenta Germ. hist. script. rer. Meroving.* I, 2, 749.

³ *de civitate Dei* XVIII, 17.

⁴ Geht auf *Odys.* X, 234 (vgl. Ovid, *Metam.* XIV, 275) zurück.

⁵ *Realencycl.* V³, 572.

⁶ *Realencycl.* IX¹, 760.

⁷ *Gesch. d. N.-T. Kanons* a. a. O.

⁸ *in Titum* IV, 690.

7

Bei der Feier der Eucharistie finden wir Milch in der Mischung von Milch und Honig, die neben Wein und Brot dem Neophyten bei der Taufkommunion gegeben wurde. Aber die Milch tritt auch ganz an die Stelle des Weins im Abendmahl.

In den Kanones des 4. Konzils zu Bracara (a. Chr. 675) can. 2 heißt es¹: *audivimus enim quosdam schismatica ambitione detentos, contra divinos ordines et apostolicas institutiones lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare . . . cessat ergo lac in sacrificando offerri quia manifestum et evidens exemplum evangelicae veritatis illuxit, quod praeter panem et vinum aliud offerri non sinit etc.* Drews² hat, offenbar im Anschluß an Hefele³, der bemerkt, Galläcien und Asturien erzeugten keinen Wein, die erwähnte Sitte auf die Weinarmut der Provinzen zurückgeführt. Davon sagen, soweit ich sehe, die Quellen nichts. Es ist aber, da alle diese Gebräuche eine mystische Grundlage hatten, an etwas anderes Anschluß zu suchen.

Der Wein, das Rebenblut, vertritt nach alter Symbolik schon im Neuen Testament das Blut. Auch die Milch, eine andere Form des Blutes, tritt an dessen Stelle.

Die Sage und Legende weiß das von alters her. So erzählt die Floamannasage, daß Thorgil, dessen Weib getötet ward, als sie ein Kindlein zu säugen hatte, sich in die Brustwarzen schneiden ließ; darnach kam zuerst Blut, dann Molken und endlich Milch, so daß nun der Vater sein Kind säugen konnte⁴. Der Nix, der sich droben bei den Menschen zu lang verweilt hat, weiß nicht, ob er noch zur Zeit bei seinem strengen Vater ankommen wird; den Zurückbleibenden soll das Wasser Kunde bringen: wird's nach seinem Untertauchen weiß von Milch, so ist er rechtzeitig in der Tiefe angelangt, wird's rot

¹ *Mansi Coll. conc.* XI, 155.

² *Realencycl.* V⁵, 578.

³ *Konziliengesch.* III², 118.

⁴ J. Grimm *Kindermärchen* III, 159. *Germania* VII, 395.

von Blut, so kam er zu spät. Als er im See verschwand, wurden die Wasser rot von seinem Blute¹. In dem zweiten Beispiel wechseln die Begriffe Schuld und Unschuld mit Blut und Milch.

Hierher gehört auch der oft berichtete Glaube, daß die Hexen durch ihre verderbliche Kunst die Milch der Kuh in Blut wandeln können, darum darf man auch nach polnischem Glauben Eidechsen nicht töten, weil sie gleichsam Schutzengel des Viehs seien, sonst könnte das Vieh sterben oder die Kühe Blut statt Milch melken².

Die christliche Legende berichtet vom Tode des Apostels in der *Passio S. Pauli Apostoli c. XVI*³: *spiculator vero brachium in altum elevans cum virtute percussit et caput eius abscidit. quod postquam a corpore praecisum fuit, nomen domini Jesu Christi hebraice clara voce personuit; statimque de corpore eius unda lactis in vestimento militis exiit et postea sanguis effluxit.* Lichtglanz und süßser unaussprechlicher Duft, „der Geruch der Heiligkeit“ umgaben die Stätte. Ähnlich geschah es mit der heiligen Katharina und dem heiligen Pantaleon u. a. m.; auch bei ihnen entströmte nach der Enthauptung dem Halse statt des Blutes Milch.⁴ Die Milch ist Zeichen der Unschuld, das Blut der Heiligen gleichsam, und Zeichen der Unsterblichkeit.

Es ist zwar nur eine bittere Satire, die Lucian in seinen „wahren Geschichten“ schrieb, aber schließlich läßt sie doch den Volksglauben seiner Zeit deutlich erkennen. Wenn er die Mondbewohner als die Seligen schildert, so muß ihm etwas Ähnliches wie diese christlichen Legenden vorgeschwebt haben; diese Seligen *ὄν ἀπορροῶσι καὶ ἀφοδεύουσιν*, aber sie schnäuzen Honig und schwitzen Milch.⁵

Als eines der gerechtesten und frömmsten Völker galt den Alten das Thrakische der Galaktophagen, die bereits Homer

¹ *Germania* VII, 396.

² *Am Urquell* III, 272.

³ *Acta apost. apocr.* ed. Lipsius-Bonnet I, 40.

⁴ *Migne S. Gr.* 116, 275 ff.

⁵ *Ver. hist.* I, 23, 24.

Iliad. XIII, 6 nennt. Strabo erzählt von ihnen nach Posidonius, sie enthielten sich aus Frömmigkeit alles Lebendigen, nährten sich von Honig, Milch und Käse und führten ein ruhiges Leben; einzelne lebten auch ohne Weiber, besonders Heilige.¹ Als einen berausenden und stärkenden Trank genossen die Troglodyten Milch und Blut, ebenso die Gelonen und Samländer.²

Denn wie von langer Zeit her dem Blute besonders heilkräftige und lebenverlängernde Kraft zugeschrieben wurde³, so auch der Milch. In China genießt man Milch junger Frauen, um das Leben zu verlängern und sich zu verjüngen⁴, wie auf der anderen Seite Blut, insbesondere Menschenblut, z. B. von Enthaupteten, wirksam ist. Euryphon von Knidos verordnete gegen Schwindsucht Esels- und Frauenmilch⁵, ebenso Herodotos.⁶ Die Kosmetik kannte Milchbäder, wie sie Blutbäder und Weinbäder zur Verjüngung kannte.

Aus diesen Anschauungen heraus erwuchs nun die mystische Bedeutung der Milch in der Religion als *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*.⁷ In Ägypten wird von Osiris in den Hymnen gesagt: „Du saugst das reinste Leben mit der Milch der Horsecha-Kuh ein“⁸, oder die tentyritische Hathor heißt „Die Spenderin des Lebens an den Anubis durch ihre Milch“.⁹ Das geht dann über auf die Grabstelen, wo es vom Toten heißt: „Dir gibt Isis Milch“ oder „Die Kuh Hesat gibt dir Milch“; damit ist die Unsterblichkeit gemeint.¹⁰ Als Heracles an der Hera gesaugt hatte, war er unsterblich geworden.¹¹ Auch nach eranischer Anschauung macht die Milch unsterblich. Als

¹ Strabos *Geographie* VII, 3.

² *Adam von Bremen* IV, 18. *Virgil Georg.* III, 461 ff. *Strabo* XVI, 17.

³ Vgl. die Literatur bei Strack *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit*.

⁴ Neuburger u. Pagel *Gesch. der Medizin* I, 29. Ploß-Bartels *Das Weib* II⁵, 408, 409 (Abbildungen).

⁵ Neub. u. Pag. a. a. O. 195.

⁶ a. a. O. 363.

⁷ Reitzenstein *Archiv f. Relig.-Gesch.* VII, 403.

⁸ Brugsch *Rel. u. Myth. der alten Aegypter* 629.

⁹ a. a. O. 314.

¹⁰ *Am Urquell* III, 266.

¹¹ a. a. O. 259 ff.

Zoroaster das Darunopfer verrichtete mit Wein, Wohlgeruch, Milch und Granatäpfeln, trank Gushtâsp den Wein und sah im Traum das Paradies. Die Milch erhielt Pashutan, der unsterblich ward. Jamâsp erhielt den Wohlgeruch und empfing damit Weisheit (hellenistisch ist *πνεῦμα* gleich Wohlgeruch). Isfendiâr ward durch die Granatapfelkerne unverwundbar.¹

Als himmlischer Trank für die Märtyrer erscheint die Milch z. B. in der *Passio Montani et Lucii*, die nicht ohne Ähnlichkeit mit der *Passio Perpetuae et Felicitatis* ist. Den Durst der Märtyrer stillt ein lichtglänzender Jüngling aus zwei Krügen mit Milch, die nicht leer werden.² Das berührt sich mit der Art, wie die Märtyrer wohl vor ihrem Tode die Eucharistie genießen.

Im Blute der Eucharistie schließen die Gläubigen einen Bund mit Gott und untereinander. Die Begriffe Blut, Opfer, Bund, die bei der Abendmahlsfeier ihre bedeutsame Rolle spielten, haben bekanntlich zu jenen grauenvollen Vorwürfen des Kindesmordes geführt, die der Heide im Octavius des Minucius Felix (wohl auf Fronto zurückgehend) schildert³: Die Christen lassen durch den Neuling, der aufgenommen werden soll in ihren Kreis, ein Kind, ohne daß er es weiß, töten und „sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuam pignerantur“. Die mißverständlichen Begriffe Bund (foedus) und Blut haben zu der weitverbreiteten Annahme eines Blutbundes geführt.

Nun ist es nicht ohne Interesse, daß auch durch die Milch wie durch das Blut ein solcher Bund geschlossen werden kann. Darüber hat wertvolles Material Alfred Wiedemann zusammengestellt.⁴ Philochorus erläutert das Wort *δημογάλακτες*

¹ Spiegel *Eranische Altertumskunde* I, 701. II, 162.

² Ruinart *Acta sincera* 232. ³ *Corpus script. eccl. latin.* Wien II, 13.

⁴ *Am Urquell* III, 259 ff. Vgl. Cosquin in *Revue des questions historiques* 83, 400 f. 406 f.

durch *γεννηται* Geschlechtsverwandte (Fragm. 91). Muhammedaner, Slaven, Armenier u. a. haben ein weit ausgebildetes System der Milchverwandtschaft. Besonders auffallend ist die Erzählung eines Afrikareisenden, der mit einem ostafrikanischen Sultan einen Bund schloß, indem beide von der gleichen Milch tranken und zwar der eine aus dem Munde des andern. Dadurch wurden sie Brüder, gleich als ob sie eine Mutter gehabt und wie leibliche Brüder eine Muttermilch getrunken hätten. So schließt auch in Ägypten der König mit der Göttin oder dem Menschen einen Milchbund. Wie beim Blutbund ist die volkspysiologische Grundlage die heute noch vielfach verbreitete und geglaubte Meinung, mit der Milch der Amme sauge der Säugling deren Natur ein.

Wer Gottes Blut genießt, wird ihm blutsverwandt, unsterblich; wer seine Milch in sich aufnimmt, tritt mit ihm in Milchverwandtschaft, wird unsterblich. Das ist der allgemeine Boden des Volksglaubens, auf dem nun die Verwendung der Milch im Sakrament sich versteht.

Den Übergang in das christliche Sakrament macht uns aber eine Ausführung des Clemens Alexandrinus im Paedagogus vor allem deutlich. In dem Abschnitt *πρὸς τοὺς ὑπολαμβάνοντας τὴν τῶν παιδίων καὶ νηπίων προσηγορίαν τὴν τῶν πρώτων μαθημάτων ἀνίτιτεσθαι διδαχὴν*¹ erläutert der Alexandriner mit Beziehung auf 1. Cor. 3, 2 *γάλα ὑμᾶς ἐπότισα κτλ.* und Exod. 3, 8 *εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν τὴν ῥέουσαν γάλα καὶ μέλι* die lebenspendende Kraft der Milch *ὥσπερ τῷ γάλακτι αἱ τιτθαὶ τοὺς παῖδας τοὺς νεογνοὺς ἐκτρέφουσιν, καὶ γὰρ δὲ οὕτω τοῦ Χριστοῦ τῷ γάλακτι λόγῳ πνευματικὴν ὑμῖν ἐνστάξων τροφήν. οὕτω γοῦν τελεία τροφή τὸ γάλα ἐστὶ τὸ τέλειον καὶ εἰς τέλος ἄγει τὸ ἀκατάπανστον. Διὸ κὰν τῇ ἀναπαύσει τὸ αὐτὸ τοῦτο ἐπήγγελται γάλα καὶ μέλι.* Nach einer Berufung auf Homers Galaktophagen, die gerechte Menschen seien, folgen Ausführungen über das Blut, das der

¹ Migne S. Gr. VIII, 1, 291 ff.

Herr den Seinen gibt, und über Milch, ein Spiel mit den Begriffen weich und fest, Trank und Speise, den Logos, Predigt und Glaube. Das Blut der Mutter verwandle sich in Milch μεταβάλλει τὸ αἷμα εἰς γάλα und dient dann als Nahrung. τοῦ δὲ αἵματος νοστιμώτερον τὸ γάλα καὶ λεπτομερέστερον. Die Veränderung ist nur eine Änderung der Qualität (ποιότης), nicht der Substanz (οὐσία). ἀμέλει γοῦν οὐ τροφιμώτερον ἄλλο τι, οὐδὲ μῆν γλυκύτερον, ἀλλ' οὐδὲ λευκότερον εὖροις ἂν γάλακτος. πάντη δὲ ἔοικε τοῦτο τῇ πνευματικῇ τροφῇ· γλυκεία μὲν διὰ τὴν χάριν ὑπάρχουσα, τρόφιμος δὲ ὡς ζωή· λευκὴ δὲ ὡς ἡμέρα Χριστοῦ· καὶ τὸ αἷμα τοῦ Λόγου πεφανέρωται ὡς γάλα. Interessant ist auch die Ausführung über das Manna mit der Bemerkung ἀμέλει καὶ νῦν αἰ τιθαὶ τὸ πρωτόχυτον τοῦ γάλακτος πόμα ὁμωνύμως ἐκείνη τῇ τροφῇ μάννα κεκληκάσι. Ich übergehe einiges; dann heißt es weiter: εἰ τοίνυν ἢ μὲν κατεργασία τῆς τροφῆς ἐξαιματοῦται, τὸ δὲ αἷμα ἐγκαλακτοῦται, παρασκευὴ γὰρ τὸ αἷμα τοῦ γάλακτος, ὥσπερ αἷμα ἀνθρώπου, καὶ γίγαρτον ἀμπέλου. τῷ οὖν γάλακτι, τῇ κυριακῇ τροφῇ εὐθὺς μὲν ἀποκνηθέντες τιθηνούμεθα. Er bezieht sich wieder auf das himmlische Jerusalem, ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγράφεται. — Τὰ μὲν γὰρ βρώματα καταργεῖται ἢ φησιν ὁ ἀπόστολος (1. Cor. 6, 13) αὐτός, ἢ δὲ διὰ γάλακτος τροφή εἰς οὐρανούς καθηγείται πολίτας οὐρανῶν καὶ συγχορευτὰς ἀγγέλων ἀναθρεψαμένη. Er sagt dann vom Logos, er sei πηγὴ ζωῆς βρῦουσα καὶ ποταμὸς εἴρηται ἐλαίου, εἰκότως ἀλληγορῶν ὁ Παῦλος καὶ γάλα αὐτὸν ὀνομάζων, „ἐπότισα“ ἐπιφέρει. πίνεται γὰρ ὁ Λόγος, ἢ τροφή τῆς ἀληθείας. ἀμέλει καὶ τὸ ποτὸν ὑγρὰ καλεῖται τροφή. Δυνατὸν δὲ τὸ αὐτὸ καὶ βῶμα εἶναι πως ἔχον, καὶ ποτὸν πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο νοούμενον· καθάπερ καὶ ὁ τυρὸς γάλακτός ἐστι πῆξις ἢ γάλα πεπηγός. Clemens spielt dann wieder mit den Begriffen Blut, Wein, Brot, Fleisch, bis er sagt οὕτω πολλαχῶς ἀλληγορεῖται ὁ Λόγος καὶ βῶμα καὶ σὰρξ καὶ τροφή καὶ ἄρτος. καὶ

αἷμα καὶ γάλα. ἅπαντα ὁ κύριος εἰς ἀπόλαυσιν ἡμῶν τῶν εἰς αὐτὸν πεπιστευκότων. Niemand wundere sich über den allegorischen Gebrauch des Wortes Milch für das Blut des Herrn, der durch den allegorischen Gebrauch des Wortes Blut für den Wein gedeckt wird, vgl. Gen. 49, 11. Die folgenden Zeilen enthalten eine bedeutsame medizinisch-physiologische Auseinandersetzung über das Entstehen des Embryo, die ich ausführlich wiedergebe, weil sie zu dem noch anzuführenden Tertullian eine Parallele bildet. ἀλλὰ καὶ ἡ σὰρξ αὐτῆ καὶ τὸ ἐν αὐτῇ αἷμα τῷ γάλακτι, οἷον ἀντιπελαργούμενον, ἄρδεται τε καὶ αὖξεται. καὶ δὴ καὶ ἡ διαμόρφωσις τοῦ συλληφθέντος, τῷ τῆς ἐπὶ μῆνα καθάρσεως ὑπολειμμένων καθαρῶ περιπτώματι κιρναμένον τοῦ σπέρματος· ἡ γὰρ ἐν τούτῳ δύναμις θρομβοῦσα τοῦ αἵματος τὴν φύσιν, ὃν τρόπον ἡ πυτλία συνίστησι τὸ γάλα, καὶ οὐσίαν ἐργάζεται μορφώσεως· εὐθαλεῖ γὰρ ἡ κρᾶσις· σφαλερὰ δὲ ἡ ἀκρότης εἰς ἀτεχνίαν. καὶ γὰρ αὐτῆς ἤδη τῆς γῆς ὑπὸ μὲν ἐπομβρίας κατακλυσθὲν ἀποσύρεται τὸ σπέρμα· διὰ δὲ αὐχμὸν νοτίδος, ἀποξηραίνεται· κολλώδης δὲ ὁ χυμὸς ὧν συνέχει τὸ σπέρμα καὶ φύει. Τινὲς δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζώου ἀφρὸν εἶναι τοῦ αἵματος¹ κατ' οὐσίαν ὑποτίθενται· ὃ δὴ τῇ ἐμφύτῳ τοῦ ἄρσενος θέρμη παρὰ τὰς συμπλοκάς ἐκταραχθὲν ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται, κὰν ταῖς σπερματίσι παρατίθεται φλεψίν· ἐντεῦθεν γὰρ ὁ Ἀπολλωνιάτης Διογένης τὰ Ἀφροδίσια κεκλήσθαι βούλεται. Συμφανὲς τολύων ἐκ τούτων ἀπάντων, αἷμα εἶναι τοῦ ἀνθρώπου σώματος τὴν οὐσίαν. Καὶ δὴ καὶ τὸ κατὰ γαστρός, τὸ μὲν πρῶτον ὑγροῦ ἔστι σύστασις γαλακτοειδῆς· ἔπειτα ἐξαιματομένη σαρκοῦται ἡ σύστασις αὕτη· πηγνυμένη δὲ ἐν τῇ ὑστέρα ἀπὸ τοῦ φυσικοῦ καὶ θερμοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ διαπλάττεται τὸ ἔμβρυον, ζωογονεῖται. Ἀλλὰ καὶ μετὰ κύσιν αὖθις ἐκτρέφεται τὸ παιδίον αἵματι τῷ αὐτῷ· αἷματος γὰρ φύσις τοῦ γάλακτος ἢ φύσις καὶ πηγῆ

¹ Vgl. Vindicianus Afer (364—375 Arzt unter Valentinian I) nach Diogenes spumam sanguinis eius (seminis) essentiam dixit. Neuburger u. Pagel *Gesch. d. Med.* I, 293.

τροφῆς τὸ γάλα· ᾧ δὴ καὶ γυνὴ δῆλη τεκοῦσα ἀληθῶς καὶ μήτηρ· δι' οὗ καὶ φίλτρον εὐνοίας προσλαμβάνει. διὰ τοῦτο ἄρα μυστικῶς τὸ ἐν τῷ Ἀποστόλῳ ἄγιον πνεῦμα, τῇ τοῦ κυρίου ἀποχρώμενον φωνῇ, Γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, λέγει. εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστὸν ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ. πᾶν γὰρ τὸ γεννηθῆσαν ἔοικεν εὐθὺς παρέχειν τῷ γεννωμένῳ τροφήν κτλ. . . τὸ αὐτὸ ἄρα καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ κυρίου πάθους καὶ διδασκαλλίας σύμβολον . . . ὡς δὲ ἐξ αἵματος γάλα κατὰ μεταβολὴν γίνεται, ἥδη μὲν σαφές; das zeige sich auch an dem Vieh, das im Frühjahr die saftigen Kräuter genieße und daher mehr Blut, darum auch mehr Milch habe; im heißen Sommer trocknet Blut und Milch aus. Clemens bringt dann Milch und Taufe in Verbindung und, da es sich offenbar um jenen alten Taufbrauch handelt, der oben erwähnt wurde, spricht er von der Mischung von Milch und Honig ἐπὶ καθάρσει, auch von Milch und Wein gemengt, ἐπωφελής δὲ ἢ μίξις· καθάπερ ἀνακινησθέντος τοῦ πάθους εἰς ἀφθαρσίαν. Auch dies wird nun allegorisiert, endlich auch die Butter, die man in den Laternen brauche, die dem Worte gleiche, das die Kinder erleuchte. Dabei bezieht sich der Alexandriner auf Deut. 32, 13. 14 und Jes. 7, 15.

Lesen wir diese gewiß allegorisierenden Gedankengänge, denen aber bestimmte sakramentale Bräuche zugrunde liegen, so darf uns der Gebrauch der Milch nicht verwundern; sie kann dem physiologischen Glauben nach vollständig an die Stelle des Blutes treten. Sie ist ferner nichts anderes als das Sinnbild des Logos Christi, lebenzeugend und erneuernd. Auch in dem bekannten Hymnus am Ende des *Paedagogus* heißt Christus γάλα οὐράνιον μαστῶν γλυκερῶν νύμφης χαρίτων, Σοφίας τῆς σῆς ἐκθλιβόμενον, οἱ νηπιαχοὶ ἀταλοῖς στόμασιν ἀτιταλόμενοι, θηλῆς λογικῆς πνεύματι δροσερῷ ἐμπιπλάμενοι κτλ.¹ Auch sonst begegnet uns die Milch als Bild christlichen Werdens.²

¹ Clemens Alex. am Schlusse des *Paedagogus* M. S. Gr. VIII, 1, 684.

² Tertullian *ad Scap.* 4: lacte christiano educatus.

Der Käse aber ist festgewordene Milch, Substanz dieser. Das sagt eben auch Tertullian¹ in einer Ausführung über Joh. 1, 13, wo auch der Vergleich mit dem Blute nicht fehlt: *negans autem ex carnis quoque voluntate natum, cur non negavit etiam ex substantia carnis: neque enim quia ex sanguine negavit, substantiam carnis renuit, sed materiam seminis, quam constat sanguinis esse calorem: ut despumatione mutatum in coagulum sanguinis feminae. Nam ex coagulo in caseo vis est substantiae, quam medicando constringit, id est, lactis.* Damit läßt sich jene Probe alter Physiologie bei Hiob X, 11 vergleichen, wo die Entstehung des Embryo mit den Worten geschildert wird: „Hast du mich nicht wie Milch hingegossen und wie Rahm mich gerinnen lassen?“ Und nicht mit Unrecht hat dazu Rochholtz Homers Verse gestellt, in denen Paieon dem verwundeten Ares lindernden Balsam auf die Wunde legt und das Blut gerinnen macht:²

Schnell wie die weiße Milch vom Feigenlabe gerinnet,
Flüssig zuvor, wann in Eil' umher sie dreht der Vermischer:
Also schloß sich die Wunde* sofort dem tobenden Ares.

Die zuletzt gegebenen Zeugnisse sollen zeigen, wie der Gedanke, daß der Käse die festgewordene Substanz der Milch sei, zu dem Vergleich von Käse und geronnenem Blute führte auf dem Grunde der alten physiologischen Vorstellung, daß Milch und Blut wesenseins seien und eins aus dem andern entstehe. Ist Milch ein Trank der Unsterblichkeit und kann an die Stelle des Blutes treten, so ist auch Käse Speise der Unsterblichkeit. Es ist in dem Abendmahlsbrauch der Montanisten nur eine konsequente Weiterbildung solcher Gedanken zu sehen.

Noch eins sei erwähnt als Frage. Von den Paulicianern wird erwähnt, daß sie auch in der von ihnen anerkannten Fastenzeit Käse und Milch genossen, *κατὰ δὲ τὸν καιρὸν τῆς*

¹ *De carne Christi* 19 ed. Semler III, 386.

² *Ilias* V, 902—904. *Germania* VII, 395.

δοκούσης αὐτοῖς τεσσαρακοστῆς τυροῦ τε καὶ γάλακτος ἐμφορουμένοις.¹ Und das trullanische Konzil von 692 verbot den in Armenien üblichen Brauch, in der Quadragesimalzeit Eier und Käse zu essen.² Hängt das noch weitläufig mit den oben untersuchten mystischen Ideen zusammen?

Eine Segnung von Käse und Eiern enthält das Sacramentarium Gregorianum³, eine solche für Käse der ordo Romanus.⁴

8

Daß der Milch und damit auch dem Käse als elementaren Nahrungsmitteln im Sakramentalwesen eine bedeutungsvolle Stelle eingeräumt wurde, das lag nahe. Eine Anzahl weiterer Zeugnisse mögen das noch ausführen.

Diogenes Laertius schildert die Lebensart der persischen Magier mit den Worten⁵): ἐσθῆς μὲν λευκή, στιβάς δὲ εὐνή, καὶ λάχανον τροφή, τυρός τε καὶ ἄρτος εὐτελής, καὶ κάλαμος ἢ βακτηρία ᾧ κεντοῦντες, φασί, τοῦ τυροῦ ἀνηροῦντο καὶ ἀπήσθιον. Seine Kenntniss hat Diogenes aus Clitarchs XIII. Buch.

Daß in der That diese Speisen geheiligt waren, geht auch daraus hervor, daß sie den Parsen während der Fasten erlaubt waren. Bei einem Todesfalle dürfen nach parsischer Vorschrift die Verwandten des Verstorbenen durch drei Tage und Nächte hindurch kein Fleisch essen und nichts kochen; nur Milch, Käse, Früchte und Eier sind ihnen gestattet.⁶ Sollte damit nicht die altchristliche, armenische Gewohnheit der Paulicianer und die Segnung von Käse und Eiern zusammenhängen?

Zoroaster selbst soll von Käse gelebt haben: tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis XXX ita temperato

¹ Jacobus Trollius *insignia itinerarii Italici* 146. Neander *Kirchengeschichte* V, 343. ² Hefele *Konziliengeschichte* III, 337.

³ *Opp. Gregorii*, Venedig 1773, X, 404.

⁴ Hittorpius *de divin. eccl. cathol. off.* 1610, 84.

⁵ *Vitae philos.* ed. Cobet 2.

⁶ Kaegi *Die Neunzahl bei den Ostariern*, Philol. Abhh. H. Schweizer-Sidler dargebracht 1891, 59.

ut vetustatem non sentiret.¹ Ähnlich erzählt auch Plutarch², nur berichtet er, leicht verständlich, statt von Käse von Milch. Der Arzt Philo bringt dem Philinus und dessen Sohne trockene Feigen und Käse mit der Begründung *οὐ γὰρ ἐμεινήμεν, ὅτι Σωσάστρον ἡμῖν ὑποτρέφει ὁ Φιλίνος, ὃν φασὶ μήτε ποτῶ χρησάμενον ἄλλω μητ' ἐδέσματι πλήν ἢ γάλακτος διαβιῶσαι πάντα τὸν βίον*. Auch Menipp, der von Mithrobarzanes zur Hadesfahrt vorbereitet wird, darf während der ganzen Zeit der Initiation nur Obst, Milch, Honiggemisch oder Choaspeswasser genießen.³

Am wichtigsten aber ist die Mitteilung Plutarchs⁴ über die Einweihung des Artaxerxes in heimische Mysterien (die βασιλικὴ τελετή): *ἔστι δὲ θεᾶς πολεμικῆς ἱερὸν ἦν Ἀθηναῶν ἅν τις εἰκάσειεν. εἰς τοῦτο δεῖ τὸν τελούμενον παρελθόντα τὴν μὲν ἰδίαν ἀποθέσθαι στολήν, ἀναλαβεῖν δὲ ἦν Κῦρος ὁ παλαιὸς ἐφόρει πρὶν ἢ βασιλεὺς γενέσθαι καὶ σύκων παλάθης ἐμφαρόντα τεριμίνθου κατατραγεῖν καὶ ποτήριον ἐκπιεῖν ὀξυγάλακτος. εἰ δὲ πρὸς τούτοις ἕτερα ἄττα δρῶσιν, ἀδηλόν ἐστι τοῖς ἄλλοις*. Nach diesem Bericht gab es also in Persien Mysterien, bei denen eine Art Kommunion unter doppelter Gestalt vom König gefeiert wurde: er mußte Feigenkuchen essen (vgl. oben die Feigen, die der Arzt Philo bringt) und Sauermilch trinken (vgl. oben den Käse). Es ist natürlich schwer, aus dieser Notiz Schlüsse von weittragender Bedeutung zu ziehen; immerhin kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß zwischen dieser Mysterienfeier und den Abendmahlsbräuchen der Artotyriten und der *offa iudicialis* ein Zusammenhang anzunehmen ist.

9

Kurz möchte ich auch noch die Vorschriften über das verwendete Brot streifen. Die *judicia offae* schreiben vor, daß

¹ Plinius *h. n.* XI, 42, 97. ² *Sympos.* IV, 1, 1.

³ *Necyomant.* 3. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 172.

⁴ *Vitae parall.* ed. Sintenis V, 106.

panis ordeaceus zur Verwendung komme. Nun wird beim Abendmahl seit alters Weizenbrot gebraucht, so daß man hieraus einen Grund gegen unsere Annahme, proba offae und Abendmahl seien ursprünglich eng verwandt, konstruieren könnte. Allein es unterliegt keinem Zweifel, daß die alte Kirche auch gewöhnliches gesäuertes Brot zur Feier benutzt hat. So redet z. B. Pseudo-Ambrosius de sacram. IV, 4 von meus panis usitatus.¹ Daß aber auch Gerstenbrot gebraucht wurde, trotzdem dies das minderwertige Brot war und von Clemens Alexandrinus² symbolisch als das Judentum gegenüber dem göttlichen Weizen des Christentums gedeutet wurde, dafür mag eine Stelle der Acta Petri et Pauli 45 fg. dienen.³ Petrus verlangt in seinem Streit mit Simon Magus, um zu beweisen, daß er dessen Gedanken lesen könne, einen ἄρτος κριθίνος (im lat. Paralleltext panis ordeaceus) und segnet das Brot (εὐλογεῖ αὐτόν),⁴ dann zerbricht er es heimlich und als nun Simon durch seine Künste zwei Hunde, in Wahrheit böse Geister, gegen Petrus erregt, da hält der Apostel den Tieren die beiden Brotstücke vor, worauf die Hunde sofort verschwinden. Das ist ja klärlich eins der zahlreichen Wunder, wie man sie der Hostie und dem Abendmahlsbrote zuschrieb.

Gerstenbrot benutzte auch nach Joh. 6, 9. 13 Jesus bei der Speisung der Fünftausend, worauf sich im Azymitenstreit

¹ Migne S. Lat. XVI, 439. ² Strom. VI, II M. S. G. VIII, 2, 315.

³ Acta apostolorum apocr. ed. Lipsius-Bonnet I, 198 fg.

⁴ Die Segnung εὐλογεῖν geschieht beim Abendmahl, sodaß dieses εὐλογία heißt. εὐλογία ist ursprünglich die konsekrierte Hostie (τροφή εὐλογηθεῖσα vgl. Suicerus, Thes. s. v.), dann später Bezeichnung für das zum Opfer gebrachte Brot, von dem die Hostie genommen wird und das auch denen, die zum eigentlichen Abendmahlsgeuß nicht zugelassen wurden und nicht zugegen sein konnten, gereicht wurde. Das ist auch, was oben in dem vor dem Konzil zu Konstantinopel 1372 verhandelten Fall ἀντιδώρον genannt wird. So oder so aber muß bei der Eucharistie auch Gerstenbrot zur Verwendung gekommen sein. Das Übliche war freilich Weizenbrot. Vgl. Irenaeus adv. haes. V, 1. 3 u. a. m.

Theophylakt von Achrida¹ bezog, um den Nachweis zu liefern, daß man eine Einheitlichkeit und genaue Nachahmung der Feier Christi nicht erreichen könne und brauche.

Eine Beziehung zur Abendmahlsfeier liegt vielleicht auch darin, daß die *judicia offae* gelegentlich bestimmen, das Brot solle sein *absque fermento*.² Vom 9. Jahrhundert ab wurde im Abendland ungesäuertes Brot für die Abendmahlsfeier durchgängig üblich, zum ersten Mal durch Rhabanus Maurus *de cleric. instit.* I, 31 bezeugt.³

Freilich ist diese Übung, ungesäuertes Brot zu benutzen, im Anschluß an die synoptische Tradition von der Abendmahlsfeier am Tag der süßen Brote, in gewissen Kreisen der alten Christenheit bereits bekannt gewesen. Nach Epiphanius haben die Ebioniten, also judenchristliche Kreise, jährlich bei der Kommunion ungesäuertes Brot und Wasser (als Asketen) genossen.⁴ Natürlich liegt da eben ein Anknüpfen an das jüdische Passah vor mit seinen süßen Broten.

Die süßen Brote wurden auf folgende Weise gebacken. Am Abend vor dem 14. Nisan, ehe die Nacht hereinbrach und die Sterne erschienen, schöpfte der Hausvater in neue Wasserkrüge das durchgeseigte Wasser, das am folgenden Tage gebraucht werden sollte. Der Rabbiner weihte das Wasser unter feierlichen Gebeten zum Gebrauch. Auch der Osterweizen wurde unter besonderen Vorsichtsmaßregeln gekauft und von der Erntezeit ab aufbewahrt, zuletzt vor dem Feste genau Korn für Korn ausgelesen, ebenfalls unter Beobachtung von allerlei Vorsichtsmaßregeln, Antun neuer Kleider, Verschleierung des Mundes u. a. m.⁵

Dies ganze Verfahren erinnert auffallend an die Art, wie Hostien gemacht werden. Auch da werden unter allerlei Gebeten, in bestimmten Gewändern die Körner einzeln aus-

¹ Cotelarius *Monumenta ecclesiae graec.* II, 273.

² MGH F 631, 40. ³ Migne S. Lat. CVII, 317.

⁴ Haeres. XXX, 16. ⁵ Vgl. Ersch u. Gruber, *Allg. Enc.* III, 13, 97.

gelesen (*granatim eligantur*) und gewaschen, gemahlen, endlich die Hostien aus dem reinen Weizenmehl ohne Salz gebacken.¹ Azymiten waren übrigens bereits in der alten Kirche auch die Syrer.

Es hängt wohl mit diesen Bräuchen, speziell auch mit der Wasserweihe für die süßen Brote zusammen, wenn in einem der *judicia offae* vorgeschrieben wird, das Brot zu backen aus *panis ordeacea* und *aqua benedicta*², wo nur das Gerstenmehl wieder einen wahrscheinlich künstlichen Unterschied vom Abendmahl selber konstruieren soll. Doch betone ich, daß dies nur eine Vermutung ist, wie auch die nächste Folgerung.

Denn nicht bedeutungslos erscheint es nun unter diesen Umständen, daß die Formeln der Zauberbücher sich einerseits dem altkirchlichen Brauch anschließen, anderseits dem der Ebioniten und Azymiten. Sie sprechen von *σελλίγνιον ἄναλον*, also süßen Broten aus Weizenmehl. Auch das dürfte wohl mit Recht auf einen Zusammenhang mit christlichen Eucharistiebräuchen gedeutet werden. Zugleich ist es ein neuer Beleg für die spätere römische Praxis, aus alter Zeit, und es wäre nicht ganz unmöglich, daß die Ausbreitung der *proba offae* und der Abendmahlsprobe im Abendland bei der Übernahme dieser Praxis eine gewisse Rolle spielte. Zeitlich fällt das Auftreten der Probe mit dem Aufkommen des ungesäuerten Brotes im VIII. und IX. Jahrhundert zusammen. Doch ist das natürlich unsicher. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit für den Gebrauch ungesäuerten Brotes in den montanistischen Kreisen, die also demnach Azymiten gewesen wären, ergibt sich aus dem Ganzen.

10

Wie ist nun wohl dieser ganze Ritus entstanden? Die bisherigen Ausführungen haben mit ziemlicher Sicherheit ge-

¹ *Constit. Hirsaug.* II, 32. Migne S. Lat. CL, 1086, vgl. unten *σελλίγνιον ἄναλον*. ² MGHF 691.

zeigt, daß es sich um eine Form der Eucharistie handelt. Dann aber gehört dieses merkwürdige Mittel, Diebe zu entdecken, in den Rahmen des Aberglaubens, der an die Abendmahlselemente und ihren Genuß anknüpfte.

Die Entwicklung beginnt bekanntlich bereits bei Paulus. Wenn er 1. Cor. 11, 29. 30 die Krankheiten und Todesfälle in der Gemeinde auf unwürdigen Abendmahlsgenuß zurückführt, so ist das eine in dem ursprünglichen Sinne der Feier gewiß nicht mit eingeschlossene, unter den Einflüssen jener mit mystischen Ideen geschwängerten Welt entstandene magische Anschauung.

Die Opfergaben nehmen an der göttlichen oder dämonischen Natur teil und haben daher eigene Kräfte. So kann Paulus 1. Cor. 10, 20 von einer Gemeinschaft mit den Dämonen beim Genuß des Götzenopfers reden, eine Vorstellung, die parallel geht der von Simplicius¹ uns berichteten, nach der die Opfergaben durch ihre göttliche Kraft z. B. Kranke heilen können. Wenn daher Augustin² einmal um seine Meinung befragt wurde, ob es richtig sei, daß kranke Kinder, wenn sie vom Dämonenopfer äßen, genesen würden, so entsprach diese Frage nur dem Volksglauben heidnischer und christlicher Kreise, denn auch der Hostie schrieb man die nämlichen Kräfte zu.

Es ist nicht nötig, auf die verschiedenartigen Wunder, die durch die Abendmahlselemente geschahen, einzugehen.³ Aber wichtig ist, daß schon frühzeitig der Glaube sich ausbildete, daß das Abendmahl zur Entdeckung geheimer Sünden und Frevel dienen könne. Gleich der Beginn der Vercellenischen Akten des Petrus und Simon c. 2⁴ enthält eine Erzählung, die hierhergehört. Paulus spricht über Brot und

¹ Komm. zu Epiktet 38. Lobeck, *Aglaophamus* 708.

² Migne S. Lat. XXXIII, epist. 98.

³ Man könnte hier mancherlei aufführen, z. B. Evagrius IV, 3. Gregor von Nazianz *orat.* 8, 18 (Migne, S. Gr. XXXV, 809). Ambrosius *de excessu fratris sui Satyri* I, 43 (Migne, S. Lat. XVI, 1360 f.).

⁴ Lipsius-Bonnet, *Acta ap. apocr.* 1, 46.

Wasser das Gebet und teilt die Elemente aus. Als auch Rufina die Eucharistie aus des Apostels Händen entgegennehmen wollte, verkündigte ihr Paulus, daß sie, eben von der Seite eines Buhlen aufgestanden, nicht als Würdige nahe und auf seine Worte bricht sie auf der linken Seite gelähmt zusammen. Klarer noch ist das andere, einer ebenfalls volkstümlichen, altchristlichen Schrift, den Akten des Thomas sect. 48 bzw. 51¹ entstammende Beispiel. Ein Jüngling, der einen Frevel (*πρᾶγμα ἀθέμιτον*) begangen hat, erlebt, daß ihm im Augenblick, da er die Eucharistie mit dem Munde empfängt, beide Hände verdorren, so daß er sie nicht mehr zum Mund emporführen kann. Der Apostel, herbeigerufen, fragt sofort: „Sag’ mir, mein Sohn, ohne Scheu, was du getan hast, bevor du hierher kamst. Denn die Eucharistie des Herrn hat dich überführt. Diese Gnadengabe, die zu vielen gekommen ist, heilt zumeist die im Glauben und in der Liebe Herantretenden, dich aber hat sie verdorren lassen, und das Geschehene ist nicht ohne eine besondere Kraft geschehen.“ Der Jüngling bekennt denn auch einen Mord und wird vom Apostel durch Waschung mit geweihtem Wasser wieder geheilt.

In solchen Erzählungen haben wir die Grundlage für die uns beschäftigenden Gebräuche zu erkennen. In mancher Beziehung aber das wichtigste Beispiel hat uns Cyprian de lapsis 25² bewahrt, der mitteilt, daß ein Kind, dem nach der damaligen Sitte der Kinderkommunion der Abendmahlswein eingefloßt wurde, diesen wieder ausgebrochen habe. Der Grund zu der Erscheinung war, daß das Kind zuvor vom Götzenopfer genossen hatte und damit eben mit den Dämonen in Verbindung getreten war.

Nun war es Anschauung der alten Kirche, daß der Sünder einen Dämon habe, vom bösen Geiste besessen sei. Origenes

¹ a. a. O. 2, 2, 167.

² *Corpus scriptorum eccl. lat.* der Wiener Akademie III, 255.

in Num. hom. 27 n. 8 erklärt, wer einen Ehebruch begeht oder vom Zorne sich hinreißen läßt oder stiehlt, hat einen Dämon. Daher wird im Exorzismus der *judicia offae* ausdrücklich gesagt: *exorcizo te, immunde spiritus, qui hominem suadis et constrictas, ut furtum faciat etc.* Mehr darüber in einer Geschichte des Exorzismus; die beiden charakteristischen Stellen mögen genügen. Diebstahl bedeutet also Gemeinschaft mit dem bösen Geiste; die Wunderkraft der Hostie kann daher in Wirkung treten!

Das Kind kann in dem Falle, dessen Cyprian Erwähnung tut, den Abendmahlswein nicht bei sich behalten, weil es mit den Dämonen in Verbindung getreten ist. Es beruht auf der gleichen Vorstellung, wenn der Dieb, der gleichfalls mit den bösen Geistern verbunden ist, der Abendmahlsprobe oder der Probe mit Brot und Käse unterworfen, die Elemente nicht hinunterschlucken kann oder, wie es öfters heißt, wieder ausbrechen muß.

Ein Fortschritt gegenüber den vereinzelt Wundererzählungen der alten Literatur zeigt sich nur darin, daß, was dort Wunder ist, nun zum systematischen Beweisverfahren erstarrt, eine Erscheinung, die nicht auf die Probe mit Abendmahl und Käsebrot sich beschränkt.

11

Noch eine Frage bleibt nun übrig: nach dem Erfolg des Brauchs. Es kann doch keinem Zweifel unterliegen, daß eine Übung, die eine so zähe Existenz und eine so weite Ausbreitung gewonnen hat, nicht erfolglos angewendet wurde; um so mehr, wenn unsere Vermutung recht hat und heidnische Kreise den christlichen Brauch übernahmen, eine Tatsache, die sich um so wahrscheinlicher machen läßt, wenn der Brauch durch Erfolge zur Nachahmung reizte. Mit dem Worte Aberglauben und Priestertrug ist hier nichts zu machen.

Die Übung läßt sich auf die Gesetze der menschlichen Psyche zurückführen und von da aus zugunsten der Wirklichkeit des Erfolgs beantworten. Ich will dies an der Hand einiger aus den verschiedensten Gebieten der Erde zusammengestellter Beispiele erläutern.

Die japanischen Bergmönche beschrieben Papiere mit mystischen Schriftzeichen und Vogelbildern und ließen diese Zettel dann vom Obereremiten der Provinz Kumanno unterzeichnen. Holte man sich bei ihnen wegen eines Diebstahls Rat, so verfahren sie ähnlich wie die Priester des Mittelalters und des alten Christentums: sie rissen von einem solchen Zettel ein Stück ab und gaben es dem Verdächtigen, der es verschlingen mußte. Das Papier sollte des Inkulpaten Herz und Gemüt mit unerträglicher Angst erfüllen und ihn zwingen, zu bekennen. Das Schuldbewußtsein und die Furcht vor der geheimnisvollen Macht und Kunst der Mönche rief gewiß in vielen Fällen ein Geständnis hervor.¹

Wenn in Mexiko ein Diebstahl vorkam, so nahm man seine Zuflucht zum Schlangenzauberer. Der Beschädigte rief die Nachbarn zusammen, gegen die er Verdacht hatte, und der Zauberer hielt folgende Rede an sie: „Ihr sitzt hier, meine Kinder, weil einer eurer Nächsten, der in Bedrängnis ist, diesem seine Habe, sein Gut gestohlen hat, weil er in meiner, in deiner Abwesenheit, ihm seine Habe, sein Gut genommen hat. Er möge es ruhig hergeben, der Unglückliche, denn es wird jetzt kommen der Zauberer, der wird dich entlarven.“ Folgt auf diese eindringliche Ermahnung kein Geständnis, so läßt er die Schlange aus ihrer Schüssel und sie bezeichnet den Schuldigen, indem sie an ihm emporkriecht. Kehrt sie ohne solches Tun in ihre Schüssel zurück, so ist der Schuldige nicht unter den Anwesenden. Seler macht dazu die richtige Bemerkung: „Es ist klar, daß die Kunst dieses Zauberers einzig in der Abrichtung der Schlangen bestand, und die

¹ Kämpfer *Amoenitates exoticae* 463—465.

Wirksamkeit seiner Kunst in dem Glauben an sie, der den Schuldigen sich irgendwie verraten ließ.“¹

Wie richtig Seler gesehen hat, das beweist die Praxis, die uns aus Masuren erzählt wird. Wenn ein Hausgenosse sich des Diebstahls verdächtig gemacht hat, läßt der Haushalter die Leute zusammenkommen und verteilt unter sie Strohhalme von gleicher Länge; nach einer Viertelstunde werden die Halme wieder untersucht, wo dann der Halm des Diebes gewachsen sein soll. In einem Falle sei auch der Dieb gefunden worden, weil er aus Furcht vor Entdeckung ein Stück von dem Strohhalme abgebissen habe.²

Instruktiv ist auch folgende Geschichte aus ganz anderer Gegend. 1854 war Ismaël in Safita im Libanon Gouverneur. Von ihm erzählte man: *une autre fois, on avait dévalisé une boutique en pratiquant un trou dans le mur. Ismaël réunit comme de coutume les gens du village. „Je vais lire, dit-il, une prière devant le trou et celui qui a volé ne pourra pas y passer.“* Puis quand il eut fini sa prière: *„Ce n'est pas la peine, dit-il, le trou vient de me parler: le coupable a de la poussière sur le tarbouch.“* Aussitôt il aperçut dans un coin le voleur qui époussetait son tarbouch.³

So keck dieses Verfahren ist und so sehr es einem Scherze gleicht⁴, so viel spricht es für die feine Psychologie und Beobachtungsgabe des Gouverneurs. Böses Gewissen und Schuldbewußtsein, auf der anderen Seite Glaube und starke, vom Nimbus der Heiligkeit und übernatürlicher Kraftbegabung umgebene Persönlichkeiten wirken ungeheuer. Es sind die Ge-

¹ *Veröffentlichungen aus den Königl. Mus. f. Völkerkunde* Bd VI, Seler, *Zauberei und Zauberer im alten Mexiko* 46.

² Wuttke a. a. O. 239.

³ Dussaud *Histoire et religion des Nosairis* 36.

⁴ Ich sehe nachträglich, daß es sich in dieser Erzählung tatsächlich um einen Schwank aus dem Morgenland handelt, der indessen für unsere Frage doch seinen Wert behält; vgl. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* V, 51.

setze der Suggestion und Autosuggestion, die den eigentümlichen Praktiken der Ordale mit dem geweihten Bissen und der Abendmahlsprobe ihren ersten Hintergrund gegeben haben. So gut heute noch unter dem Einfluß einer Verbalsuggestion im wachen Zustand Lähmungs- und ähnliche Erscheinungen hervorgerufen werden können, so gut konnten die Priester der Vergangenheit, auch ohne bewußte Kenntnis der zugrunde liegenden Erscheinungen der menschlichen Psyche, durch ihre Formeln und Exorzismen eine Art der Verbalsuggestion, Erfolge zeitigen. Lehmann hat es durch Verbalsuggestion fertiggebracht, daß ein Student monatelang in seiner Gegenwart kein Streichholz entzünden konnte¹, und die verblüffenden Versuche von Bernheim, v. Schrenck-Notzing, Kraft-Ebing, Forel u. a. überheben mich weiterer Nachweise. Wo der im Geruche geheimnisvoller Macht stehende Priester — auch das evangelische Volk holt den katholischen Priester wie eine Art Hexenmeister, um Diebe zu entdecken² — auf die rechte Disposition der Psyche durch Schuldbewußtsein und Glauben an die Wunderkraft der heiligen Worte oder der geweihten Elemente traf, da aß der Schuldige überhaupt den Bissen nicht (siehe oben Abschn. 4) oder es konnten auch unter dem psychischen Eindrucke richtige Würge- und Erstickungserscheinungen oder Brechreiz sich auslösen. An der Wirklichkeit mancher Erfolge, die den Glauben neu stärkten, wird man nicht zweifeln können, und das erklärt die Zähigkeit und Verbreitung unseres Ordals.

¹ Lehmann *Zauberei und Aberglaube*.

² Wuttke a. a. O. s. Register unter „Geistliche, katholische“.

Marica

Von Franz Boll in Heidelberg

Vor mehreren Jahren fiel mir bei der Durchsicht einer Augustinhandschrift eine Randnotiz auf, die über die durch Marius' Flucht bekannte Göttin von Minturnae neue Nachricht bringt. Meine — allerdings von vornherein wenig zuversichtliche — Hoffnung, daß sich in der weitverzweigten Überlieferung der Civitas Dei diese Randnotiz irgendwo noch etwas ausführlicher finden möge, hat sich bis jetzt, nach Durchsicht von etwa 30 Augustinhandschriften, nicht erfüllt; so möchte ich nun nicht länger zögern, von dem kleinen Funde Mitteilung zu machen, wenn ich auch nur einen guten Bruchteil der älteren Augustinhandschriften heranziehen konnte.¹

Die Randbemerkung, von der ich spreche, ist mir zuerst in einer Freisinger Handschrift von Augustinus de civitate Dei, Cod. lat. Monac. 5251 saec. XIII, aufgefallen. Der Kodex enthält auch sonst eine ziemliche Anzahl von Randnoten, alle von erster Hand, über die ich einiges in Kürze bemerken muß, da sie sonst noch nicht beachtet zu sein scheinen. Die Noten sind in den ersten Büchern nicht ganz selten; von Buch IV werden sie sehr spärlich, um dann von Buch XIII ab zeitweise wieder an Zahl zuzunehmen. Die meisten lehren uns nichts, sondern geben lediglich an, was im Text steht, oder kennzeichnen den Inhalt nach seinem Wert für den Schreiber und Besitzer: z. B. steht am Rand: *Consolatio*, oder *Iocunda comparatio* oder *Assertio resurrectionis pulchra*. Gelegentlich werden Bibelsprüche angemerkt, auch einmal zu den Virgilversen in I 19 die Fundstelle angegeben: *Hoc liber sextus Virgilio narrat*. Auf Antikes im Text wird mit Vorliebe auf-

¹ Die Bemerkungen über die Tifatina, die ich früher mit dieser Abhandlung unter gemeinsamem Titel zu vereinigen beabsichtigte, gedenke ich einmal in größerem Zusammenhang zu verwerthen.

merksam gemacht, z. B. f. 15^v *Unde Romani anserem colerent*, und vieles andere der Art; f. 112^v steht *non est credendum esse antypodas*. Bemerkenswert ist die f. 6 notierte Textvariante zu I 18 (p. 30, 10 Domb.³, zu *quod eius membra sunt integra*): *aliter quod quamvis integra membra*; sie findet sich weder bei den Maurinern, noch bei Hoffmann oder Dombart, ist übrigens vielleicht durch das in Zeile 17 folgende *quamvis membri illius integritate iam perdita* beeinflusst. Zu dem Wort *intercapedo* steht f. 52 am Rand: *i. e. interspaciium interuallum uel interiectio temporum*, was aus Glossaren exzerpiert ist (vgl. Götz Thes. gloss. emend. s. v.).¹ Erwähnen möchte ich außerdem noch eine Randnotiz f. 4: *O diuites qui timidi estis de uestra opulencia, demonstrantem uerbis Augustinum esse gazophilatium intendite, ubi uestras recondatis opes ubi fur et tinea accessum habere nescit*. Die gleichen Worte sind auch im Cod. Colon. eccl. 75 saec. IX von der gleichen Hand wie der Text an den Rand geschrieben.² Das liefert den erwünschten Beweis, daß auch die übrigen Randnotizen recht wohl älter sein können als die Handschriften, in denen ich sie bis jetzt bemerkte. Außer der gleich folgenden Nachricht über Marica habe ich übrigens nichts von Belang finden können.

F. 15 steht in der Freisinger Hs das Kapitel II 23, wo Augustin des Marius und seines Verstecks in den Sümpfen von

¹ Auch in der ältesten aller Hss der Civitas Dei, dem Kodex von Lyon no. 607 der Stadtbibliothek (früher 523 bis), einer Halbunziale des VI. Jahrhs., die L. Delisle (Not. et Extr. XXIX 2, p. 367) beschrieben hat, steht eine Randnotiz, die sich gleichlautend in Glossaren findet (*helluones dicuntur glutones*; vgl. die Glossae Cod. Sangall. 912 s. VII/VIII (CGL IV 243, 36) und Glossae nominum ed. Loewe p. 154).

² Jaffé und Wattenbach, Eccles. Colon. codd. p. 111. Die Altersbestimmung der Hs — Jaffé schrieb sie dem VIII. Jahrhundert zu — stammt von L. Traube (vgl. auch die demnächst erscheinende 2. Auflage seiner Textgeschichte der Regeln S. Benedicts S. 77, 1); die Glossen stammen aber wie der Text aus einer Vorlage saec. VIII. — Über derartige Randbemerkungen in mittelalterlichen Hss vgl. L. Traubes Vorlesungen und Abhandlungen II 68 f.

Minturnae und der ihm angeblich von der Göttin geleisteten Hilfe gedenkt: *nec Maricae nescio cui tribuo Marii sanguineam felicitatem, sed occultae potius providentiae Dei*. Dazu steht am Rand von erster Hand eine Bemerkung, die sich gleichlautend nachher noch in einer ganzen Anzahl anderer z. T. älterer Hss finden ließ. Es sind dies zunächst eine Anzahl von Hss der Münchener Staatsbibliothek: Cod. lat. 2532 (Aldersbach) s. XI ex., 4514 (Benediktbeuren) s. XII, 13024 (Regensburger Stadtbibliothek) s. X, 17051 (Schäftlarn) s. XII, 18020 (Tegernsee) s. XI/XII, 22218 (Windberg) s. XII, die wohl zum Teil in direktem Abhängigkeitsverhältnis voneinander stehen mögen. In allen stehen auch sonst Randnotizen derselben meist wertlosen Art wie in 5251, am wenigsten in 13024. Von den Hss der Pariser Nationalbibliothek hat lat. 11638 s. XI (so Omont; s. X gibt Dombart an) f. 19^v die Randbemerkung, *d'une écriture un peu postérieure*. Endlich hat sie auch Vatican. lat. 426, s. IX/X nach Heegs Angabe, f. 35^v.¹

Ich gebe die Notiz nun mit den wenigen Abweichungen, die sich in den mir bekannten Hss finden:

Maricam deam Dianam dicit. Minturnenses enim Cumanis subreptum sigillum Dianae sibi que datum, quoniam mari venerat, Maricam vocaverunt Dianam, sicut etiam eadem vocitatur Fascilina eo quod intra ligni fascem sit occultata.

¹ Die Notiz fehlt dagegen in den genannten sehr alten Hss von Lyon (auch in ihrer Abschrift Lyon, Stadtbibliothek n. 608, früher 523, s. IX) und Cöln, in dem Berliner Cod. theol. fol. 337 (s. Roses Verzeichnis II 1 n. 302), sowie in vier weiteren Münchener (Clm. 3831, 5385, 6267, 26907) und vier weiteren Pariser Hss (darunter dem alten Corbeiensis aus St. Germain, jetzt lat. 12214 der Nationalbibliothek s. VII und in den codd. lat. der gleichen Bibliothek 2050, 2051, 2053, alle saec. X; sodann in zahlreichen Augustinhandschriften der Vaticana außer der obengenannten. Für freundliche Auskunft über die Hss habe ich den Herren L. Clédat und G. Guigue in Lyon, J. Hansen in Cöln, H. Omont in Paris, J. Heeg und E. Petzet in München zu danken.

Statt *deam Dianam dicit* steht in den sechs genannten Münchener Hss außer 5251 *deam dicunt Dianam*, während die Lesart von Monac. 5251 mit der Pariser und der Vatikanischen Hs übereinstimmt. Statt *subreptum* geben alle Münchener Hss (auch 5251) *surreptum*; statt *quoniam* haben alle außer 5251 *quod*; statt *sicut* steht in 5251 *sic*. In der Pariser Hs sowie durch Korrektur in der Vatikanischen steht *fascilina*; alle übrigen haben *fasilina*, was bei der gegebenen Etymologie Folge falscher Aussprache sein muß. In der Überlieferung der letzten Zeile gehen die Hss auseinander: *intra lignum fasce* haben die sämtlichen Münchener Hss, *intra ligni fasces* die Vatikanische und die Pariser, wonach ich im Text *intra ligni fascem* hergestellt habe; möglich wäre auch *intra lignorum fascem* wie bei Servius Aen. II 116. — Bemerkt sei noch, daß in lat. Monac. 17773 (Stadtamhof) saec. XV über dem *Marica* des Textes in kleiner Schrift *i. e. dyane* steht, in Übereinstimmung mit dem Scholion.

Während der am Schluß gegebene Hinweis auf die Diana Fascilina, d. h. *Φακελίτις* nebst der Etymologie von *fascis* nur Bekanntes wiederholt und daher keiner näheren Besprechung bedarf, ist die Kultlegende und Identifizierung der Marica allem Anschein nach neu; ich habe sie nirgendwo abgedruckt oder erwähnt gefunden.¹ Marica² ist vor allem als Göttin der an der kampanischen Grenze gelegenen alten Aurunkerstadt Minturnae bekannt, wo ihr heiliger Hain an den Sümpfen der Lirismündung lag. Außerdem wurde sie noch in Pisaurum von den Frauen verehrt (CIL I 175) und von Virgil (Aen. VII 47) auch nach Laurentum versetzt, was wenigstens nicht notwendig mit Servius als poetische Lizenz oder Ersatz für latina zu

¹ Gleich den Maurinern schweigen auch die beiden neuen Herausgeber der Civ. Dei völlig von ihr.

² Die Nachrichten über sie findet man zusammengestellt bei Preller-Jordan, Röm. Myth. I 386; 412 f.; R. Peter in Roschers Myth. Lex. II 2373; G. Wissowa, Relig. und Kult. der Römer 44,4; Hild im Dict. des antiqu. s. v. Der Aufsatz von M. Bang, Marius in Minturnae, Klio Bd X (1910) 178 ff. berührt diese Fragen nicht.

erklären ist.¹ Von den Alten wurde sie teils mit Venus gleichgesetzt, da eine Kapelle der Venus mit der Inschrift *ΠΟΝΤΙΗ ΑΦΡΟΔΙΤΗ* sich dicht neben dem Heiligtum in Minturnae befand,² teils mit Circe, die nicht fern in Circeji ihr altes Heiligtum besaß. Preller hat sie mit Fauna oder Bona Dea verglichen, der auch die Circe in Circeji nahe verwandt gewesen sei; dafür sprach ihm, daß sie nach Virgil die Gattin des Faunus war.

Hier erscheint nun eine neue Identifikation. Marica wird zur Diana, und wir erfahren zum ersten Male etwas von einer Kultlegende. Der Kultus der Göttin wird danach mit ihrem geraubten Bilde von Kyme nach Minturnae eingeführt. Bei einer „Diana“, die von der griechischen Kolonie Kyme herkommt, muß natürlich an die griechische Artemis gedacht werden. Damit tritt die neue Kultlegende in die nächste Parallele zu der Kultsage von Aricia, wonach das Bild der Diana Nemorensis das von Orestes und Iphigenia geraubte Bild der taurischen Artemis ist: (*Orestes*) *occiso Thoante simulacrum sustulit abscon-*

¹ So auch W. Otto im Artikel Faunus in Pauly-Wissowa R. E. VI 2071. Für das Vorkommen der Namen Maric(c)us, Marica, Marici (Plin. N. H. III 124) auf keltischem Boden genügt der Hinweis auf A. Holders Keltischen Sprachschatz II 427. Woher Holder die Anschauung hat, die Marica von Laurentum sei die Stammesgottheit jener ligurischen Marici in Gallia Transpadana gewesen, ist mir nicht bekannt; doch vgl. die unten S. 574, 2 zitierte Bemerkung von W. Schulze.

² Die Hauptstelle bei Servius zur Aen. VII 47 [*Hunc* (scil. *Latinum*) *Fauno et nympha genitum Laurente Marica accipimus*] sei hier wiederholt: *Est autem Marica dea litoris Minturnensium iuxta Lirin fluvium. Horatius 'et innantem . . Lirin'. quod si voluerimus accipere uxorem Fauni Maricam, non procedit: dii enim topici i. e. locales ad alias regiones non transeunt. Sed potest dictum esse per poeticam licentiam 'Laurente Marica' cum sit Minturnensis. dicunt alii per Maricam Venerem intellegi debere, cuius fuit sacellum iuxta Maricam, in quo erat scriptum Ποντική Ἀφροδίτη. Sane Hesiodus Latinum Circes et Ulixis filium dicit quod et Vergilius tangit dicendo (XII 164) 'Solis avi specimen'. sed quia temporum ratio non procedit, illud accipiendum est Hygini, qui ait Latinos plures fuisse, ut intellegamus poetam abuti ut solet nominum similitudine.*

ditum fasce lignorum unde et Facelitis dicitur . . et Ariciam detulit (Servius Aen. II 116). Gerade so wie in dieser Kultsage oder auch in der von Rhegion oder Tyndaris¹ wird nach unserem Scholion ein Kultbild der Artemis geraubt und nach Minturnae gebracht, wo es nun als Marica verehrt wird.

Die Anknüpfung einer solchen griechischen Kultlegende gerade an Kyme hat gewiß nichts Auffallendes.² Aber sie setzt allerdings voraus, daß dort ein Artemiskult bestand. Der einzige Dianentempel, von dem wir in Kampanien wissen, ist freilich der der Tifatina bei Capua, und mit einem angeblichen *Tempio di Diana* in Baiae, der wahrscheinlichen alten Hafenstadt von Kyme, ist es nichts.³ Dennoch spricht alles dafür, daß in Kyme einmal ein Artemiskult bestand. Artemis ist die Hauptschutzgottheit von Euboea, und von Eretriern und Chalkidiern ist Kyme gegründet (Dionys. Halic. VII 3, 1); auf Münzen von Eretria und wiederum von Neapolis, der Pflanzstadt von Kyme, findet sich der Artemiskopf.⁴ Diese sicheren Tatsachen, denen andere angereicht werden könnten, sind doch wohl Beweis genug, daß auch in Kyme Artemiskult neben dem des Apollon, des Hauptgottes von Kyme, nicht gefehlt haben kann, wenn wir auch zufällig keine Spur mehr davon besitzen.⁵

¹ Vgl. im allgemeinen über diese gräzisierungenden Kultlegenden italischer Artemiskulte Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1399 f.; Höfer im Art. Orestes bei Roscher III 998 ff.; F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum (RGVV Bd V, 1909) 344 f. Die alte Abhandlung von F. Schneidewin, *Diana Phacelitis et Orestes apud Rheginos et Siculos*, Diss. Gott. 1832, die ich mir nicht ohne einige Mühe verschaffte, ist neben den neueren Darstellungen ohne Schaden zu entbehren.

² Übertragung des Oresteskultus von Kyme nach Aricia vermutet Reitzenstein, Ined. poet. Graec. fragm. II (Ind. lect. Rost. 1891) p. 10.

³ Vgl. Beloch, *Campanien* ² 187.

⁴ Ebenso auf Münzen des äolischen Kyme, das vielleicht auch von Euboea aus besiedelt ist, s. Ed. Meyer, *Gesch. d. Alt.* II 234. — Vgl. jetzt auch F. v. Duhn, *Der Dioskurentempel in Neapel* (Sitzgsber. der Heidelb. Akad. 1910, Abh. 1) S. 14.

⁵ Der Gedanke, die Sage von dem Raub des Artemisbildes aus Kyme solle gerade das Fehlen eines Artemiskultes in Kyme erklären

An Kyme also, die älteste griechische Gründung auf italischem Boden, knüpft die Kultsage der Marica an; von hier soll das Bild der Göttin geraubt sein: leider erfahren wir nicht durch wen, und können daher nur sagen, daß es die Minturnenser selbst nach dem Wortlaut unserer Quelle (*sibique datum*) nicht gewesen sein können; vielleicht ist an einen Heros zu denken, ähnlich wie in der Orestessage. Sicherlich aber ist die Überführung mit Willen der Göttin geschehen.

Was hat nun aber die Gleichsetzung der Marica mit Diana oder zunächst vielmehr Artemis veranlaßt? Nach dem wenigen, was wir von Marica wissen, konnte eine solche Identifizierung nicht ferner liegen als die bisher bekannte mit Venus. Marica besaß einen heiligen Hain, wie Artemis in Aricia und an vielen anderen Orten; und die *λίμνη*, der Sumpf an der Lirismündung, der ihr zu eigen war, konnte wohl an Artemis Limnatis und viel Verwandtes¹ erinnern: als *δέσποινα λίμνης* verglich sich Marica von selbst der Artemis. Daß ein Tempelchen der Venus unmittelbar neben ihrem Heiligtume lag, brauchte die Deutung auf Artemis durchaus nicht zu beeinträchtigen: Aphrodite *Ἐνόπιος* und Artemis *Ἵφθια* waren im spartanischen Kult vereinigt, und auch sonst stehen Tempel der beiden Göttinnen oft nebeneinander. Sodann ist Marica auch als Nymphe aufgefaßt und bezeichnet worden: auch das konnte sie der Artemis nahebringen, die „in ihrem Wesen alle Nymphen zusammenfaßt, die auf Fluren und Bergen, in Wäldern und Quellen hausen“.² So war die Deutung auf Artemis bei Marica gewiß nicht befremdender als die auf Venus. Unsere neue Quelle behauptet freilich noch mehr: die Minturnenser

oder wenigstens daran anknüpfen, würde schon durch die oben angeführten Tatsachen widerlegt und widerspricht auch dem Typus dieser ganzen Legendenklasse, die sogar das gleiche Bild an vielen Orten lokalisiert.

¹ Vgl. Wernicke bei Pauly-Wissowa II 1343; Gruppe, Griech. Myth. 1280 f; Nilsson, Gr. Feste 210.

² Nilsson a. a. O. 181, nach Otfried Müller.

selbst sollen das Bild als Marica Diana oder besser Diana Marica bezeichnet haben. So häufig der Übergang von ursprünglichen Einzelgötternamen in Beinamen größerer Gottheiten ist, durch die sie aufgesogen wurden — Parallelen sind z. B. Artemis Diktyнна, Anaitis, Angelos, Iphigeneia, Britomartis, Eileithyia usw. —, so müßte doch, wenn wirklich die Göttin Diana Marica genannt worden wäre, ihre Identifizierung auch mit Venus und Circe und das Schweigen aller andern Quellen befremden; so wird es wohl besser sein, dieser Angabe unseres allzu knapp gefaßten Scholions gegenüber Zurückhaltung zu bewahren, zumal die Auffassung von Marica als Adjectivum offenbar mit der Etymologie (von mare) zusammenhängt.

Die Göttin ist nach der neuen Kultsage auf dem Seewege von Kyme nach Minturnae gekommen: *mari venerat*, wie Asklepios und die Magna Mater nach Rom und zahlreiche andere Kultbilder in ähnlichen Legenden¹, und von diesem Wege hat sie den Namen Marica erhalten. Diesen Namen hat man neuerdings, zunächst auf die Etymologie gestützt², als Bezeichnung einer Meergöttin gefaßt; der Kult der *Πορτία Ἀφροδίτη* dicht daneben ließ sich zur Bestätigung anführen und auf die Verehrung der Marica in der Seestadt Pisaurum und, wenn man dem Virgil glauben will, in dem ebenso gelegenen Laurentum hinweisen. Diese bisher nur von den Modernen gegebene Deutung erfährt nun durch das Augustinscholion eine Bestätigung, die freilich nicht überschätzt

¹ Vgl. darüber jetzt die Untersuchung von Ernst Schmidt, Kultübertragungen, Gießen 1910 (RGVV Bd VIII 2).

² Peter a. a. O. II 2375 und ebenso Hild in dem genannten Artikel. Corssen Ausspr.² I 405 stellt Marica zur Wurzel *mar* = glänzen, schimmern ebenso wie *mare*, während Vaniček im Etym. Wörterbuch der latein. Sprache 124 zwar Marica zu dieser Wurzel stellt, aber *mare* davon trennt. Vgl. ferner Norden, Rh. Mus. 48, 544. W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen 552, 2 erklärt alle mythologischen Kombinationen, die sich an den Namen der Marica heften, für ganz unsicher, da ein Ortsname ganz gut das Primäre sein könne.

werden darf. Ja, man könnte sogar vermuten, daß gerade die im Namen wirklich oder dem Anschein nach gegebene Beziehung der Marica zum Meere ihrer Gleichsetzung mit Artemis, die auch als *Παραλία*, *Ἐκβατηρία*, *Ἐμπορία*, *Ἐϋνοστος*, *Λιμενίτις*¹ angerufen wurde und mehrfach Tempel am Meere besaß, förderlich gewesen sei. Indes auf die Art des Kultes der Marica, etwa durch Seefahrer und Fischer, daraus einen Schluß ziehen zu wollen, wäre bedenklich; der Text selbst hat ja für den Namen ein anderes *ἄτιον*. Unser Material reicht wohl überhaupt nicht hin, über die Vorstellungen, die man von dem Wesen der Göttin sich machte, mehr als ziemlich vage Vermutungen zu äußern; und die antiken Identifizierungsversuche mit verschiedenen Gottheiten sprechen nicht für die Fortdauer einer ausgeprägten Sonderart bei der alten Göttin. Das Eigentümlichste, was uns von dem heiligen Hain berichtet wird, ist das Verbot, irgend etwas, was in ihn hineingeschafft worden war, wieder herauszubringen (Plut. Mar. c. 39). Läßt sich das etwa vergleichen mit der Funktion der *ἐνοδία δαίμων* (Artemis) bei Plato legg. XI 914 B, wonach das, was einer freiwillig oder unfreiwillig liegen läßt, von dem, der es findet, liegen gelassen werden muß in dem Glauben, *φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῆ θειῆ καθιερωμένα*?²

¹ Vgl. Wernickes reiche Zusammenstellungen bei P. W. II 1393f.; Gruppe a. a. O. 1294; Farnell, *Cults of Greek States* II 427f. Die Benennungen der Aphrodite als Göttin des Meeres (Usener, *Legenden der Pelagia*, in *Vortr. u. Aufs.* 211 ff.) stehen wieder in genauer Parallele dazu.

² An die Stelle der Gesetze wurde ich durch Gruppe S. 1295,2 erinnert. Für die ganze Anschauungsweise ließe sich an die von Tylor, *Anfänge der Kultur* I 108f. besprochene weitverbreitete Scheu erinnern, einen Ertrinkenden zu retten, als dem Wassergeist verfallen. Verwandt ist auch die Sitte *ὄκ ἐκφορά*, an die mich Wünsch erinnert (vgl. Ada Thomsen im *Archiv* XII 466 ff.; bes. CIL VI 1, 576 = Dessau II 4915: *Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est*). — Ein Verbot des Eintretens in den heiligen Hain ist aus der Plutarchstelle entgegen dem ersten Anschein nicht zu folgern, also die Unzugänglichkeit des Haines der Soteira in Pellene (Paus. VII 27, 3) als Parallele nicht zu gebrauchen.

Die antike Herkunft unseres Scholions wird schwerlich jemand bezweifeln wollen; aber die genauere Bestimmung der Quelle ist durch die isolierte Art der Überlieferung sehr erschwert. Soweit meine Kenntnis der Hss der *Civitas Dei* reicht, muß die Notiz spätestens in Karolingischer Zeit an den Rand des Kapitels gekommen sein.¹ Die nächste Quelle kann ein Glossar gewesen sein, zumal auch andere Randbemerkungen solchen Ursprung haben (vgl. o. S. 568): in den uns erhaltenen und im CGL vereinigten Glossaren ist jedoch die Notiz nicht zu finden. Als Quelle für die Maricaglosse, die, wie wir gesehen haben, singuläre und beachtenswerte Nachrichten bringt, hatte mein verstorbener Freund L. Traube zuerst auf Festus geraten; die Form mancher Festusglossen paßt auch wirklich nicht übel zu der unseres Scholions (vgl. die ähnliche Verwendung eines Satzes mit *enim* nach der Definition unter den Worten *Mercurius praecives puls Peligni procincta* usw.; auch *vocitare* wird bei ihm in solchen Glossen öfter verwendet, was natürlich nicht viel besagt). Dagegen dachte G. Wissowa, dem ich die Notiz vor drei Jahren mitteilte, lieber an ein Virgilscholion nach Art der Einleitung des Probuskommentars zu den *Bucolica*. Hier steht p. 3, 20 (*Orestes*) *iuxta Syracusas simulacrum deae quod secum de Taurica advexerat, templo posito consecravit, quam appellavit Facelitim sive [Fascelinam]² quod fasce lignorum tectum de Taurica simulacrum extulissent*. Das steht dem Schlußsatz

¹ Nach Dombarts Versuch eines Stemmas der ihm näher bekannten Hss in seiner 3. Ausg. p. XXXIII käme man bis ins VIII. Jahrhundert zurück; indes hat er nur zwei von unsern Hss (Monac. 13024 und Paris. 11638) dabei berücksichtigt, und auch aus anderen bekannten Gründen wird man sich vor Folgerungen hüten müssen.

² Die Ergänzung wird durch das *sive* unbedingt notwendig; sie wird in der obigen Form durch die Exzerpte des Cynthius (Pietro Leoni), der den Bobiensis benutzt hat, empfohlen (*templum illi erexit cum titulo Dianae Phaselitis sive Phaselinae*). Die Form Facelina hat auch Silius Italicus XIV 260 (*Thoanteae sedes Facelina Dianae*). 'Lucil. v. 104 M. schwanken die Hss zwischen Facelina und Fascelina, s. Serv. III p. 326 H.' (Wünsch).

unseres Scholions noch etwas näher als die oben S. 572 angeführten Worte des Servius Aen. II 116, weil bei diesem nur der Name Facelitis (oder Fascelitis) vorkommt, nicht die Form Fascelina oder Fascilina. Man würde allerdings, wenn das Scholion aus einem Virgilkommentar stammte, irgend welche Anlehnung an den Virgilvers, in dem die Göttin genannt ist (Aen. VII 47), erwarten und darf zweifeln, ob das über dem Umweg durch die Glosse ganz verloren gehen konnte. Servius hat jedenfalls von der Herkunft der Marica vom Meer und aus Kyme nichts gewußt, sonst hätte er sie nicht so bestimmt als 'topica', als lokal und unverpflanzbar bezeichnet. So scheint mir doch etwas mehr für eine andere Quelle als für einen Virgilkommentar zu sprechen. Wie dem auch sei, so kann doch die Sache schwerlich in später Zeit ausgedacht sein; denn nach Virgil, der die Marica zur Mutter des Latinus macht, konnte die Gleichung mit Diana nicht leicht mehr erfunden werden.

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

5 Der indische Buddhismus (1907—1909)¹

Von H. Oldenberg in Göttingen

In der Erforschung des indischen Buddhismus in den letzten Jahren tritt energisches Fortschreiten gleichermaßen im Sammeln wie im Verarbeiten der Materialien hervor, dazu — wenigstens an vielen Stellen — ein durch solche Arbeit naturgemäß befördertes Sichabschwächen alter Gegensätze der von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehenden Richtungen, die zu unvereinbaren Resultaten zu gelangen schienen. Unter der kaum erschöpfbaren Fülle des Vorliegenden kann hier natürlich nur eine Auswahl getroffen werden.

Ich stelle ein kleines Meisterwerk voran, das als solches würdigen wird auch wer sich nicht ohne Einschränkungen überzeugen läßt: Senarts Vortrag über den Ursprung des Buddhismus². S. ist ernstlich bemüht, in dem Dilemma zwischen dem geschichtlichen und dem einst von ihm so energisch

¹ Abgeschlossen Januar 1910.

² E. Senart *Origines bouddhiques* (*Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, T. XXV). Paris 1907.

betonten mythologischen Buddha dem ersteren sein Recht nicht zu verkürzen. „On ne peut guère douter que le Bouddha n'ait enseigné vers la fin du VI^e siècle avant notre ère; on ne peut douter davantage que, dans toutes leurs lignes maîtresses, sa doctrine et sa légende n'aient rapidement achevé de se fixer telles qu'elles nous sont accessibles.“ Wenn er dann andererseits darauf Gewicht legt, daß der geschichtliche Buddha „est cependant dans la tradition le héros de récits mythiques d'origine et de caractère“ so werden dies auch „les esprits justement prévenus contre certains enivements de la mythologie comparative“ nicht in Abrede stellen. Natürlich zwar werden Meinungsdivergenzen über das Maß, in dem die verschiedenen Elemente in die Mischung des altbuddhistischen Vorstellungskreises eingegangen sind, doch zurückbleiben. Mit großem Recht legt Senart Gewicht auf eins dieser Elemente, das in seiner vollen Bedeutung zu würdigen er selbst der erste gewesen ist¹, auf den Yoga² mit seiner Theorie und Praxis der Konzentrationen und Ekstasen. Kein Zweifel, daß die Entwicklung des werdenden Buddha sich in einer mit Elementen des Yoga gesättigten Atmosphäre vollzogen hat, und daß dieselben Elemente auch in nicht geringer Intensität dem Dasein des von ihm gestifteten Ordens innegewohnt haben. Minder überzeugend scheinen mir Senarts Ausführungen über ein zweites Element, das er im Werden des Buddhismus zu konstatieren sucht; er findet daß „un certain héritage vishnouïte surnage emporté dans les courants bouddhiques“; „entre le bouddhisme et le vishnouïsme, le Yoga fait le pont“. Diese These von dem im entstehenden Buddhismus latenten oder sichtbaren Vishnutum scheint mir durch die Quellen kaum hinreichend gestützt. Ist es wirklich — um nur dies eine

¹ Ich erinnere an seinen höchst wichtigen Aufsatz *Bouddhisme et Yoga*, *Revue de l'histoire des religions* 42, 345 ff.

² Diesen, nicht die Sāṅkhyalehre, stellt Senart mit Recht in den Vordergrund.

hervorzuheben — ein so bemerkenswertes Faktum, daß Buddha und Viṣṇu-Kṛṣṇa beide mit der Benennung *bhagavant* geehrt werden? Daß diese Benennung durch lange Jahrhunderte eine allgemein gangbare für höherstehende, geistlich-religiöse, auch wissenschaftliche Persönlichkeiten war, zeigen uns doch Zeugnisse in hinreichender Menge, von den *brāhmaṇā bhagavantah* des Śatapatha Brāhmaṇa bis zum *bhagavān Pāṇiniḥ* und *bhagavān Kātyāḥ* der Grammatiker. Auch wer über diese Dinge anders urteilte, würde übrigens, wie ich glaube, den Wunsch übrig behalten, daß andere Elemente, welche Senart keineswegs vergißt (siehe S. 25f., 38), doch in seiner Darstellung nachdrücklicher betont wären. Im Zentrum des Gesichtsfeldes stehen für den alten Buddhismus doch nicht jene legendarischen Züge, in denen S. eine Annäherung an Viṣṇu-Kṛṣṇa findet, auch nicht die ekstatischen Kontemplationen, die er vom Yoga übernommen hat. Sondern im Zentrum stehen die Gedankenkreise, die in den „vier Wahrheiten“ vom Leiden des Daseins und von der Erlösung niedergelegt sind, und die Lebensordnungen der Gemeinde, wie etwa das Pātimokkha sie zeichnet. Kein Zweifel, daß auch der Yoga sich mit Daseinsleiden und Erlösung beschäftigt. Aber sind diese Gedanken und Ideale darum Besitz des Yoga allein? Haben wir Grund anzunehmen, daß sie gerade nur vom Yoga dem Buddhismus übermittelt seien? Gibt der Buddhismus ihnen nicht in vieler Beziehung eine durchaus andere Wendung als der Yoga? Wir stoßen da, scheint mir, auf sehr viel breitere Strömungen, die von der Zeit der alten Upaniṣaden an das geistige Dasein Indiens durchfluten. Die seelische Struktur des Buddhisten ist nicht erklärt, wenn wir den Yogin in ihm und den gläubigen Erzähler von solchen Mirakeln wie den 32 körperlichen Kennzeichen des großen Mannes (*mahāpurisa*) konstatiert und geschichtlich abgeleitet haben. Ich wiederhole: übersehen ist, was außerhalb dieser Grenzen liegt, von Senart nicht. Aber mir scheint, daß eine Schilderung der Ursprünge des

Buddhismus jenen Elementen größere Aufmerksamkeit widmen sollte, als der hervorragende Forscher, von dem ich spreche, es hier getan hat.

Aus Vorlesungen — sie sind am Pariser *Institut Catholique* gehalten — ist auch ein Buch hervorgegangen, in dem L. de la Vallée Poussin die buddhistischen Forschungen vielseitig bereichert hat.¹ Die energische, durchaus auf eigenen Wegen vorgehende Behandlung alter Probleme und das auf unermüdlichem Durchforschen reicher Materialien beruhende Aufwerfen neuer gibt seiner Arbeit hohen Wert. Auch bei diesem Forscher begegnen wir einem entschiedenen — wenn ich mich nicht täusche, im Laufe seiner Entwicklung sich steigernden — Glauben daran, daß wir nichts Aussichtsloses betreiben, wenn wir mit unseren Fragestellungen in ein sehr altes Stadium des Buddhismus zurückstreben. Den „scepticisme stérile de Minayeff“ — ein durchaus zutreffendes Wort (S. 45) — macht er nicht zu dem seinen. „Les découvertes positives de ces dernières années donnent à penser aux sages“ (S. 44). Der Pālikanon enthält „une forme très archaïque de la doctrine“ (S. 47 A. 2). So trägt der Verfasser denn auch kein Bedenken, in Untersuchungen, in denen er der ursprünglichen Gestalt wichtigster Vorstellungsmassen nachforscht, sich ganz überwiegend auf die Pālitexte zu stützen. Einen Hauptgegenstand dieser Untersuchungen bildet die Frage, wie sich die Leugnung eines Ich, die dem Buddhismus zugeschrieben wird, zu seinem Glauben an die Vergeltung der Taten verhält. Ein anderes Thema der Erörterung ist das Verhältnis zwischen passiv-gläubigem Annehmen der Lehre und selbsttätigem Erkennen. Neben der Doktrin der ältesten Texte wird diejenige der vom Verfasser sorgfältig durchgearbeiteten philosophischen Systeme des Buddhismus herangezogen; dem Mahāyāna und dem Tantrawesen werden Erörterungen gewidmet, die auf umfassender Quellenkunde beruhen. Ich verschweige

¹ L. de la Vallée Poussin *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris 1909.

den Eindruck nicht, daß das Temperament La Vallée Poussins ihn hier und da zu Mißgriffen geführt hat. Dem Wunsch, mit dem einen oder anderen von ihnen mich auseinanderzusetzen, muß ich wenigstens für jetzt widerstehen; nur zu der von ihm in den Jüngern des Buddha entdeckten *anima naturaliter christiana* (S. 6) sei schon hier ein gelindes Fragezeichen nicht unterdrückt. Alle Meinungsverschiedenheiten aber können der Schätzung eines Forschens keinen Eintrag tun, dem, wenn nicht alles trägt, noch mancher Erfolg gelingen wird.

Edv. Lehmann, dessen Auffassung des Buddhismus im ganzen schon aus seiner Behandlung Indiens in Chantepie de la Saussaye's „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ bekannt war, behandelt jetzt den Buddhismus in einem eigenen kleinen, sehr dankenswerten Buch¹, unter Voranstellung des ältesten indischen Buddhismus (besonders Sutta Nipāta und Dhammapada werden benutzt), mit kurzer Berücksichtigung der späteren, auch der außerindischen Geschichte. Lehmanns Buch führt die Sprache nicht des philologischen Detailarbeiters, sondern des mit weitem und gesundem Blick begabten Religionshistorikers, der auch in seinen Bedenken gegenüber mancher gegenwärtig eifrig verfochtenen These (man lese die Ausführungen über die buddhistisch-christlichen Legendezusammenhänge und über die christliche Liebe im Buddhismus) sein treffendes Urteil bewährt. Der Verfasser ist weniger darauf gerichtet, den leisen, inkommensurablen Nuancen buddhistischen Fühlens nachzugehen, als die Gebilde, die er schildert, mit dem Maßstab frischer und freudiger nordischer Energie in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung zu bewerten, als hinwirkend „både til en stor oprejsning og til en slem nedbrydelse af det menneskelige“ (S. 171). —

Kurz behandelt den indischen Buddhismus Deussen in seiner Allg. Geschichte der Philosophie.² —

¹ Edv. Lehmann *Buddha, hans lære og dens gerning*. København 1907. (Deutsche Übersetzung steht in Aussicht.)

² P. Deussen *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*. Bd I, Abt. 3, S. 115—189. Leipz. 1908.

Hackmanns schönes, ursprünglich kleines Buch über den Buddhismus (deutsch erschienen 1905) liegt jetzt in einer wesentlich erweiterten englischen Ausgabe vor¹. Sein Ziel ist, den Buddhismus in seiner Gesamtheit darzustellen, wobei, der persönlichen Situation des Verfassers entsprechend, das Hauptgewicht nicht auf den alten indischen Buddhismus (S. 1—63) fällt, sondern auf den modernen Buddhismus, zu dessen Darstellung langjähriger Aufenthalt in buddhistischen Ländern ihn hervorragend befähigt hat. „Living in the monasteries, watching the monks and the lay-devotees, inquiring about rituals and institutions, he learnt thoroughly what Buddhism as a practical religion of the present day really is“ (S. VIII). Doch von diesen wertvollen Ermittlungen eingehender zu sprechen, liegt außerhalb der Grenzen des gegenwärtigen Berichts.

Unter den Untersuchungen über einzelne Dogmen und anderweitige einzelne Elemente des buddhistischen Vorstellungskreises steht, neben einer wichtigen Arbeit von Windisch, über die ich an anderem Orte eingehender berichtet habe², der Aufsatz Oltramares über die Nidānaformel voran³. Dies ist bekanntlich die aus zwölf Gliedern, welche durch Kausalnexus

¹ H. Hackmann *Buddhism as a religion: its historical development and its present conditions. From the German, revised and enlarged by the author (Probsthain's Oriental Series, vol. II).* London 1910.

² E. Windisch *Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung* (Abh. der K. Sächs. Ges. der Wiss.; Phil.-hist. Kl. XXVI, 2). Leipzig 1908. Vgl. Deutsche Literaturzeitung 1909, Sp. 408f.

³ P. Oltramare *La Formule bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique. (Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève).* Genève 1909. — Ich möchte hier, obwohl außerhalb der Zeitgrenze dieses Berichts fallend, nicht unerwähnt lassen die denselben Gegenstand betreffende Auseinandersetzung von L. de la Vallée Poussin *Deux notes sur le Pratītyasamutpāda* (Actes du XIV. Congr. intern. des Orientalistes I, 193 ff.) Paris 1905; ebenso denselben Gelehrten wertvolle Bemerkungen zu der Schrift Oltramares, Journ. R. Asiatic Soc. 1910, 201 ff. Leider nicht vorgelegen hat mir C. Puini *Le origini della vita (Pratītyasamutpāda sūtra — Śālisambhava sūtra)* Riv. degli Studj Orientali, vol. I, Fasc. 3.

miteinander verbunden sind, bestehende Formel, die in den buddhistischen Texten zu unzähligen Malen wiederholt wird, um die Entstehung (und entsprechend, so zu sagen mit negativem Vorzeichen, die Aufhebung) des Daseinsleidens zu erklären: 1. Das Nichtwissen. 2. Die „Gestaltungen“ (*saṃkhārā*). 3. Das Erkennen. 4. Name und Körperlichkeit. 5. Die sechs Gebiete (der sechs Sinne und ihrer Objekte; zu den fünf Sinnen kommt das Denken). 6. Berührung (zwischen Sinnen und Objekten). 7. Empfindung. 8. Durst. 9. Ergreifen. 10. Werden. 11. Geburt. 12. Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kümmeris und Verzweiflung. Es war ein sehr dankenswertes Unternehmen Oltramares, diese schwierige, dem Fundamentalbestand der buddhistischen Dogmatik zugehörige Formel mit ihren Varianten samt ihrer Geltung in der späteren buddhistischen Philosophie, unter Prüfung der zahlreichen Deutungsversuche moderner Forscher¹ zum Gegenstand dieser eingehenden und feinsinnigen Untersuchung zu machen. Das Hauptinteresse richtet sich natürlich auf seinen eignen Erklärungsversuch (S. 10 ff.). Eine wesentlichste Schwierigkeit, die es zu überwinden gilt, liegt meines Erachtens darin, daß um die Mitte der Reihe offenbar das Wesen, dessen Daseinslauf beschrieben wird, so weit gekommen ist, daß es in Berührung mit den Objekten der Außenwelt steht, Durst nach deren Genüssen empfindet, nach ihren Gütern greift — und daß dann in Nr. 11 erst das Stadium der Geburt erreicht wird, welche doch vielmehr vor den in der Formel ihr vorangehenden Gliedern liegen zu müssen scheint. Die schon im Alter-

¹ Ich vermisste bei Oltramare unter diesen Walleser (*Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*) und verweise auch auf die Note in der 3. Auflage meines *Buddha* (später nicht wiederholt) S. 447 f. sowie auf meine Ausführungen ZDMG. 52, 684 ff. Bei dieser Gelegenheit bemerke ich, daß ich den Begriff des *nāmarūpa* (Nr. 4) in einer neuen Arbeit (*R̥gveda-Noten* zu III, 38, 7; V, 43, 10) bis in ṛgvedisches Altertum zurückzuverfolgen versucht habe.

tum gegebene, auch von mir¹ angenommene Lösung der Schwierigkeit — daß nämlich das Stadium der Geburt (resp. Empfängnis) hier, wo dem Denken eine Folge vieler Geburten vorschwebt, zweimal berührt wird: das eine Mal in einer auf den ersten Blick deutlichen Ausdrucksweise bei Nr. 11, das andere Mal, für die Alten wohl deutlicher als für uns, in Nr. 3 und 4 — erscheint Oltramare (S. 28) als „une hypothèse gratuite et presque désespérée“. Ich kann mich hier nicht überzeugt bekennen. Zunächst reichen die alten Materialien, auf denen jene Deutung beruht, tief in die kanonischen Texte selbst hinein², in denen sie in ganz verschiedenen Formen, das eine Zeugnis das andere bestätigend, auftreten. Weiter aber scheint mir Oltramares eigene Erklärung im Grunde doch dem von ihm verworfenen Gedanken selbst außerordentlich nahe zu kommen. Die Geburt (Nr. 11 der Formel) „ponctue l'existence ou, pour mieux dire, la série des existences d'un individu“ (S. 10). Ihr voran liegt das Dasein des Wesens, das in die vergängliche Welt verwoben durch die Verkettung der Kausalität jener neuen Geburt entgegengeführt wird. So muß, meine ich, auch Oltramare das Sterben jenes Wesens, das dann wiedergeboren werden soll, als vor Nr. 11 latent gedacht annehmen, während doch der Tod — nämlich der die nächstfolgende Existenz beendende — ausgesprochenermaßen erst in Nr. 12 erscheint. Also auch hier im Grunde zweimaliges Berühren desselben Stadiums. Und wenn jenes vor Nr. 11 der Wiedergeburt entgegengehende Wesen sich in Nr. 4 mit „Namen und Körperlichkeit“ bekleidet, dieser Vorgang aber die Folge eines „Nichtwissens“ (Nr. 1) ist — auch nach Oltramare (S. 16) wie nach der kanonischen Überlieferung eines Nichtwissens um die vier heiligen Wahrheiten —: liegt nicht wieder die Folgerung nah, daß der Nichtwissende und der Namen und Körperlichkeit Annehmende in zwei aufeinander folgenden Wiedergeburtstufen vorzustellen sind — genau wie es die

¹ Siehe meinen *Buddha*, 5. Aufl., 275 f.

² Ebendas. 276.

sehr eingehende und bestimmte Auffassung der Tradition über den Sinn von 3 und 4 (s. meinen „Buddha“, 5. Aufl., 259f.) mit sich bringt? —

An Darlegungen Pischels in seinem Buch „Leben und Lehre des Buddha“ (1906, vgl. dies Archiv 1907, 138) knüpft eine von mir gegebene Besprechung des altbuddhistischen Begriffs der Maitrī (Mettā) an.¹ Pischel hatte in dieser die christliche Liebe wiedergefunden. Neben ihr stehe und aus ihr fließe das Traurigsein mit den Traurigen, das Sichfreuen mit den Fröhlichen. Sie selbst aber, die Liebe, sei der „Grundgedanke des Buddhismus.“ Eine Prüfung der Materialien über die Mettā liefert mir das Ergebnis, daß diese weder ein zentrales Element des Buddhismus bildet noch der christlichen Liebe gleichgesetzt werden kann. Sie ist eine Übung freundlichen Fühlens gegenüber allen Wesen, die gleichberechtigt mit einer andern Übung, in der man alle Wesen als nicht Freund nicht Feind empfindet, systematisch und pedantisch betrieben wird, nicht um des Andern willen, sondern um im Geiste yogahaft-asketischen Zauberwesens die eigene Vollendung zu fördern.

Eine anspruchslose und doch recht eigentlich meisterhafte kleine Arbeit, die niemand als eben ihr Verfasser so, wie es geschehen, auszuführen imstande war, ist Fouchers Aufsatz über die Liste der Taten Buddhas.² Vielmehr über zwei einander ergänzende Listen, die eine dem nordbuddhistischen Text Divyāvadāna entnommen, die andre der ceylonesischen Chronik Mahāvamsa. Die Erlebnisse, Taten, Wunder des Buddha werden in 64 Nummern aneinandergereiht: „un cadre commode, et l'on serait presque tenté d'y voir . . . comme une amorce

¹ H. Oldenberg *Der Buddhismus und die christliche Liebe*. Deutsche Rundschau (Berlin), März 1908, wiederholt in H. O., *Aus dem alten Indien*, S. 1—22 (Berlin 1910).

² A. Foucher *Une liste indienne des actes du Bouddha. Avec un rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1907—08*. (École pratique des hautes études.) Paris 1908.

de futurs 'synoptiques' du Buddha.“ Bei jeder Nummer — und dies verleiht der Arbeit einen so ungewöhnlichen Wert — ist zur Angabe der Textzeugnisse die der monumentalen Darstellungen gefügt, deren Kenntnis der Verfasser in langjährigen Arbeiten in Indien wie in Europa zu unerreichter Vollständigkeit und Vertiefung gebracht hat. Darf ich doch aussprechen, daß ich in den Bemerkungen, mit denen F. seine Liste begleitet, und in denen er der monumentalen Überlieferung ihre Stelle anzuweisen sucht, mich ihm nicht überall anschließen kann? Die Denkmäler, sagt er (S. 29), welche ein Wunder des Buddha darstellen, lehren uns „qu'en un temps donné une notable portion de l'Inde croyait à la vérité de ce miracle. Dès lors nous sommes pleinement assurés que les relations que nous en possédons ne sont pas de purs exercices de littérature, mais l'expression de la conscience populaire et la manifestation d'un vaste mouvement religieux.“ Nichts liegt mir ferner, als den Wert dessen, was wir an diesen Denkmälern besitzen, verkleinern zu wollen. Aber ich frage, ob wir all das, wovon F. in jenen Sätzen spricht, wirklich erst aus den Denkmälern lernen. Trägt nicht die Literatur in sich selbst die absolut sichere Gewähr dafür, daß sie eben nicht bloß Literatur ist? Würde die Gewißheit, mit der wir das wissen, geringer sein, hätten noch unglücklichere Zufälle, als sie in der Tat gewaltet haben, uns auch die letzten Reste der Gandhārakunst samt den Stupas von Barhut, Sanchi und allen übrigen entrissen? Mir will scheinen, daß der mit seiner ganzen Arbeit vorzugsweise in der monumentalen Überlieferung lebende Forscher ein wenig zu sehr dem mißtraut, was wir nicht „sous nos yeux et même sous nos doigts“ haben. Über die Pāli-redaktion des Kanons sagt er: „il ne fait pas de doute que le rédacteur du Mahāvamsa ne la possédât mieux que nous.“ Ich finde nicht, worauf sich dieser Zweifel — nein, diese zweifelfreie Behauptung — stützt (ein Kenner des Mahāvamsa wie Geiger autorisiert mich, seine Übereinstimmung mit mir auszusprechen);

ich glaube vielmehr, daß für das Gegenteil stärkste Wahrscheinlichkeitsgründe vorliegen. Ohne daß ich die Gradunterschiede der auf den verschiedenen geschichtlichen Gebieten geltenden Erreichbarkeiten verkenne, frage ich schließlich: ist, was wir vom Leben und der Lehre Jesu oder des Paulus wissen, von den Tatsachen der altchristlichen Archäologie abhängig? Gilt, was dort gilt, *mutatis mutandis* nicht auch hier?

Die Gestalt des Māra versucht Charpentier¹ — meines Erachtens mit nicht zutreffender Argumentation — als buddhistische Darstellung des Rudra-Śarva zu erweisen.

Hier verzeichne ich weiter Normans dankenswerte Zusammenstellung von Überlieferungen über die *gandhakūṭi*², das Wohnzimmer des Buddha im Jetavana und überhaupt den zentralen Raum in Mönchshäusern; weiter Hopkins' Untersuchung über den Fleischgenuß bei den Buddhisten.³ Nicht unerwähnt darf schließlich Mrs. Rhys-Davids' feinsinniger Aufsatz über die buddhistischen Gleichnisse bleiben⁴, der sich auf das von derselben Forscherin entworfene Register dieser Gleichnisse⁵ stützt.

Ich wende mich zu den Übersetzungen und sonstigen Behandlungen von Texten zunächst des südlichen Kanons. Hier ist zuvörderst zu bemerken, daß die Bearbeitung buddhistischer Texte in dem von Bertholet herausgegebenen religionsgeschichtlichen Lesebuch in den Händen von Winternitz gelegen hat.⁶ Dieser hat sich grundsätzlich auf die beiden älteren Piṭaka

¹ J. Charpentier *Über Rudra-Śiva*: II. *Rudra-Śiva bei den Buddhisten*. Wiener Zschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIII (1909), 166 ff.

² H. C. Norman *Gandhakūṭi the Buddha's Private Abode*. Journ. of the As. Society of Bengal, New Ser. IV, 1 ff. (1908).

³ E. W. Hopkins *The Buddhistic rule against eating meat*. Journ. Amer. Or. Soc. XXVII (1907), 455 ff.

⁴ Mrs. Rhys-Davids *Buddhist Parables and Similes*. The Open Court vol. XXII, p. 522 ff. Chicago 1908.

⁵ Dieselbe, Journ. of the Pāli Text Society 1907, 52 ff.; s. auch 1908, 180 ff.

⁶ A. Bertholet *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. B.: *Buddhismus* von M. Winternitz (S. 214—322). Tübingen 1908.

des Pāli-Kanons beschränkt und — mir scheint nicht ganz im Einklang mit den Bedürfnissen religionsgeschichtlicher Studien — darauf verzichtet, die späteren Entwicklungsstadien des Buddhismus in seine Arbeit einzubeziehen. Mit Recht aber hat er der Versuchung widerstanden, dem Leser eine Auswahl von „Perlen“ aus der buddhistischen Literatur darzubieten, vielmehr das Charakteristische geschickt zusammengestellt — das Leben des Buddha durfte mit Rücksicht auf das Buch Dutoits („Leben des B.“ 1906) in den Hintergrund geschoben werden — und in einer Weise, der sich meist bestimmen läßt, übersetzt.

Von Behandlungen einzelner Texte erwähne ich zuvörderst den ersten Band von K. E. Neumanns groß angelegter, übrigens in demselben Stil wie die früheren derartigen Arbeiten Neumanns ausgeführter Übersetzung des Dīgha Nikāya: ich habe darüber bereits an anderem Orte berichtet.¹ — Vom Dhammapada, über dessen neugefundene nördliche Rezensionen weiter unten (S. 607) gesprochen werden wird, liegt eine mit feinsinniger Sorgfalt verfaßte italienische Übersetzung von Pavolini vor.² — Von Normans wichtiger Ausgabe des Kommentars zu dieser Sentenzensammlung besitzen wir jetzt den ersten Band (bis v. 59 reichend) vollständig.³ — Über den Sutta Nipāta habe ich einen für weitere Leserkreise bestimmten Essay veröffentlicht.⁴ Der genannte Text schien durch sein hohes Alter wie seinen vielseitig reichen Inhalt sich dazu zu eignen, daß eine Beschreibung seiner poetischen Form und seines Gefühls- und

¹ *Die Reden Gotamo Buddhas aus der längeren Sammlung Dīghanikāyo des Pāli-Kanons*, übersetzt von K. E. Neumann. Bd I. München 1907. Vgl. H. O. *Theologische Literaturzeitung* 1907, Sp. 321.

² P. E. Pavolini *Il Dhammapada, Antologia di morale buddistica. Prima traduzione italiana* (Estr. da „Il Rinnovamento“). Milano 1908.

³ *The Commentary on the Dhammapada*, ed. by H. C. Norman, vol. I (Pāli Text Society). London 1906—1909.

⁴ H. Oldenberg *Eine Sammlung altbuddhistischer Dichtungen*. Deutsche Rundschau (Berlin) Jan. 1910, wiederholt in *Aus dem alten Indien* (Berlin 1910), S. 23—64.

Gedankengehalts erweitert wurde zu einer Darlegung der Rolle, welche überhaupt der Poesie innerhalb der altbuddhistischen Gemeindetexte zufällt, und zu dem Versuch, auf engstem Raum von den Grundlinien altbuddhistischer Weltbetrachtung und von dem sie durchklingenden Gefühlston zu sprechen. — In einer Übersetzung der Therigāthā¹ kehrt Mrs. Rhys Davids zu einem Text zurück, an den vor Jahren Miß Foley geistvolle und eindringende Erörterungen geknüpft hatte (*Women leaders of the Buddhist reformation*. Transact. of the 9th Congress of Orient. I, 344). Ihre Übertragung der Verse der Nonnen, denen sie die zugehörigen Kommentarerzählungen beigelegt hat, stellt mit berechtigter Freiheit den Geist über den Buchstaben und wird hoffentlich vielen den Genuß dieser „little cameos of thought“ vermitteln. Die Einleitung, ohne die notwendige Skepsis gegenüber der Authentizität der Angaben über die Verfasserinnen und gegenüber den „legends woven out of legends“ des Kommentars außer acht zu lassen, analysiert mit vieler Feinheit „the historical fact that we here have and hold . . . : the record, that just the sentiments and the aspirations, which are expressed in this work, have been for so many centuries . . . attributed to saintly men and women co-operating in the building up of certain ideals.“ Nicht ganz gläubig bin ich in bezug auf das, was S. VII (vgl. XXXVIII f.) als „matriarchal survivals“ benannt, übrigens mit aller Reserve von der Verfasserin behandelt wird. Es ist sehr erfreulich, von deren Hand eine ähnliche Übersetzung auch der Theragāthā erwarten zu dürfen. — Obwohl der betreffende Text außerhalb des Kanon steht, sei hier das von Rud. Fuchs veröffentlichte Specimen des Peṭakopadesa erwähnt², der Vorläufer, wie gehofft werden darf, einer Ausgabe des vollständigen Textes, der sich in Abhidhamma-artiger Ausdrucksweise bewegt und

¹ Mrs. Rhys Davids *Psalms of the early Buddhists*. I. *Psalms of the Sisters* (Pāli Text Society). London 1909.

² Rud. Fuchs *Specimen des Peṭakopadesa*. (Berliner Doktordissertation). 1908.

von der Tradition — selbstverständlich mit Unrecht — dem Mahākaccāyana zugeschrieben wird. Erst die Ausgabe wird in das „große Dunkel, das über dem Werk schwebt“, Licht bringen können; für jetzt muß ich mich begnügen, betreffs desselben auf Hardys Einleitung zu seiner Ausgabe des Nettipakarāṇa zu verweisen. Das jetzt vorliegende erste Kapitel handelt von den vier „heiligen Wahrheiten“. —

Hier darf der Vollendung der großen englischen Jātaka-Übersetzung gedacht werden, deren letzter Band von dem ehrwürdigen, über diesem Werk hingegangenen Leiter des ganzen Unternehmens und demjenigen seiner Mitarbeiter, der den Plan des Ganzen angeregt hat, bearbeitet worden ist.¹ — Über die Anfänge einer deutschen Jātaka-Übersetzung habe ich an anderem Orte berichtet.² — Mit Anklängen des Jātaka (I p. 134f. ed. Fausböll) an die Śakuntalāsage beschäftigt sich ein Aufsatz von Pavolini.³ — Über Fouchers Behandlung der plastischen Illustrationen zum Jātaka s. S. 605. — Großenteils auf dem Boden der Jātakas bewegen sich auch die Studien eines Forschers, dessen Eintritt in die Mitarbeit an den unerschöpflichen Problemen der indischen Märchenkunde wir mit Wärme willkommen heißen dürfen, Jarl Charpentiers.⁴ Der auf seinem Titel figurierende

¹ *The Jātaka or stories of the Buddha's former births*. Translated from the Pāli by various hands under the editorship of Professor E. B. Cowell. Vol. VI. Transl. by E. B. Cowell and W. H. D. Rouse. Cambridge 1907. Der erste Band war 1895 erschienen. Ich kann mir nicht versagen, auf die Würdigung des so wichtigen Werks hinzuweisen, die Mrs. Rhys-Davids im Journ. R. As. Society 1908, 593 ff. in anmutigster Weise gegeben hat.

² *Jātakam*. Das Buch der Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas. Aus d. Pāli übersetzt von Dr. J. Dutoit. Leipzig, von 1907 an. Vgl. H. O., Deutsche Literaturzeitung 1907, Sp. 1379 f.

³ P. E. Pavolini, *Tracce della leggenda di Śakuntalā nel libro dei Jātaka* (Giorn. Soc. As. Ital. XX, 1907, 297 ff.).

⁴ Jarl Charpentier *Studien zur indischen Erzählliteratur*. I. *Paccakabuddhageschichten* (Uppsala Universitets Årsskrift 1908). Uppsala 1908. — Untersuchungen verwandter Art hat derselbe Verfasser auch ZDMG 62, 725 ff., 63, 171 ff. vorgelegt.

theologische Begriff des Paccekabuddha spielt im Buch selbst kaum eine Rolle; es handelt sich vielmehr um die märchengeschichtliche Analyse einiger Erzählungen bez. Erzählungsgruppen, in denen Paccekabuddhas hervortreten — des Sonakajātaka (Nr. 529) und vor allem des Kumbhakārajātaka (Nr. 408), in dem es sich um vier zu Paccekabuddhas werdende Könige handelt. Die Päliformen der Geschichten werden ihren Parallelen gegenübergestellt; namentlich der enge Zusammenhang buddhistischer und jainistischer Novellistik tritt in der reichhaltigen Darstellung Charpentiers sehr klar zutage. Speziell sei auf die überzeugenden Ausführungen S. 106ff. hingewiesen, die sich in bezug auf das Verhältnis zwischen den poetischen und prosaischen Bestandteilen der Jātakas gegen Frankes Hyperkritik richten; „arglosere Lektüre“ (S. 110) dürfte hier in der Tat am Platz sein. Doch darf ich nicht versuchen, dem sehr mannigfaltigen Inhalt des Buchs näher nachzugehen; so wichtig dieses für die Geschichte der Märchenliteratur ist, in so losem Zusammenhang steht es mit religionsgeschichtlichen Fragen.

Von der schon oben (S. 589) erwähnten Dichtungssammlung Sutta Nipāta geht eine Arbeit Frankes¹ aus, die der Erforschung des altbuddhistischen Kanons dankenswerteste Förderung verspricht. Es handelt sich um ein Unternehmen, das, wenn seine Durchführung, wie gehofft werden darf, gelingt, geradezu neben der großartigen Vedakonkordanz Bloomfields wird genannt werden dürfen. Die Gāthās (Strophen) aller kanonischen Pälitexte sollen unter Beibringung der Parallelstellen verzeichnet werden, mit Heranziehung auch nordbuddhistischer (Mahāvastu, Lalitavistara usw.) und außerkanonischer (Milindapañha, Dipavamsa usw.) Texte. Bei der großen Anzahl von Fällen, in denen Stichworte, Klangreminiszenzen, Assoziationen verschiedenster Art die Dichter beeinflußt und den Gang, den ihr Ausdruck genommen hat, aus der Bahn gelenkt haben, wird für Grammatik

¹ R. Otto Franke *Die Suttanipāta-Gāthās mit ihren Parallelen*. ZDMG 63, 1ff., 225 ff., 551 ff.

wie Metrik, für Exegese wie für die Fragen nach Geschichte und Aufbau des Kanons eine solche Zusammenstellung von erheblicher Wichtigkeit sein. Dem Gelehrten, der die große und entsagungsvolle Arbeit zu unternehmen kein Bedenken getragen hat, seien die wärmsten Wünsche dafür ausgesprochen!

In sehr viel kleineren Maßstäben bewegt sich eine Arbeit von mir, die ebenfalls vom Sutta Nipāta ausgeht.¹ In ihrem Mittelpunkt stehen Zählungen über die metrische Struktur der Ślokas der beiden Schlußabschnitte jenes Textes (Aṭṭhakāni, Pārāyanam), deren besonders hohes Alter feststeht. Um diese Zählungen lagert sich der Versuch, die Grundzüge der, wie ich meine, sehr deutlich verfolgbaren schrittweisen Entwicklung des Śloka-(Anuṣṭubh-)Metrum von den Anfängen durch die Vedazeit hindurch bis zu der altbuddhistischen und dann der epischen Stufe darzustellen. Ich hoffe, daß die gefundenen Ergebnisse für die literargeschichtliche Chronologie und damit schließlich auch für die Religionsgeschichte nicht wertlos sein werden. Insonderheit möchte ich Gewicht darauf legen, daß — entgegen der Ansicht von Simon (ZDMG 44, 96) — der Śloka der altbuddhistischen Texte sich verglichen mit dem epischen in jeder Hinsicht als altertümlicher herausgestellt hat. — Mit der Metrik eines verwandten Textes — nicht, wie ich es tat, sich auf den Śloka beschränkend — beschäftigt sich J. H. Moore.²

Ich erwähne weiter Schraders Übersetzung von Hauptabschnitten jenes merkwürdigen Dialogs, in dem ein griechischer König und ein buddhistischer Heiliger die Klingen ihrer Dialektik kreuzen: des Milindapañha³.

¹ H. Oldenberg *Zur Geschichte des Śloka*. Nachr. d. Gött. Ges. der Wiss., phil. hist. Kl., 1909, 219 ff.

² J. H. Moore *Metrical Analysis of the Pāli Iti-vuttaka*. Journ. American Oriental Society 28, 317 ff.

³ *Die Fragen des Königs Menandros*. Aus dem Pāli zum ersten Male ins Deutsche übersetzt von Dr. phil. F. O. Schrader. Berlin (ohne Jahreszahl, erschienen 1907).

Unter den rüstig fortschreitenden Publikationen der Pāli Text Society, die wir gelegentlich schon berührten, sei hier noch eine hervorgehoben, die an Wichtigkeit unter allen Darbietungen nichtkanonischer Werke, von denen ich zu berichten habe, weit voransteht: Geigers Ausgabe des Mahāvamsa¹, des, wenn auch nicht an Alter, so doch an Wichtigkeit weitaus ersten unter den buddhistischen geschichtlichen Texten von Ceylon. Dem geradezu schreienden, durch Turnours Werk (1837!) erweckten Bedürfnis nach einer auf der Höhe philologischer Forschung stehenden Ausgabe dieses Textes hatte auch die Arbeit von Sumangala und Batuwantudawa (Colombo 1883) nicht abgeholfen. E. Hardy, der sich diese Aufgabe gestellt hatte, war darüber hingegangen. Nun hat Geiger auf Grund sehr reichhaltiger handschriftlicher Materialien und einer mit minutiösester Sorgfalt vorgenommenen kritischen Durcharbeitung derselben eine Ausgabe geschaffen, die einen so wesentlichen Schritt vorwärts, wie nur gehofft werden konnte, darstellt und auf wärmsten Dank Anspruch hat.

Wenden wir uns vom Süden zum Norden, so sind wir seit dem Erscheinen von Nanjios Catalogue of the Buddhist Tripitaka gewohnt, wichtigste Aufschlüsse über den in chinesischen Übersetzungen vorliegenden Bestand buddhistisch-kanonischer Texte vor allem von unsern japanischen Mitarbeitern zu erhalten. Unter diesen ist — neben J. Takakusu — namentlich M. Anesaki zu nennen, der durch eine längere Reihe von Jahren seine Arbeitskraft der Vergleichen der Sūtrasammlungen des Kanon (der Nikāya oder Āgama) in ihren chinesischen Übersetzungen mit den Pāli-Äquivalenten gewidmet hat. Neben Beiträgen, die er auf Grund dieser Untersuchungen zu dem Werk von Edmunds (s. u. S. 614,4) geliefert hat, ist hier vor allem sein

¹ *The Mahāvamsa* edited by Wilh. Geiger (Pāli Text Society). London 1908. — Hier sei erwähnt, daß Geigers Buch *Dīpavamsa und Mahāvamsa* jetzt auch in englischer Übersetzung erschienen ist (*The Dip. and Mah.*; translated by Ethel M. Coomaraswamy. Colombo 1908).

vergleichender Überblick über die vier großen Sūtrasammlungen (im Pāli Dīgha-, Majjhima-, Samyutta- und Aṅguttara-Nikāya) zu nennen.¹ Die fünfte Sammlung (Khuddaka-Nikāya) liegt in China nicht als ein Ganzes vor; die Verzeichnung ihrer hier und da zerstreut in den chinesischen Texten begegnenden Elemente (S. 9 ff.; vgl. auch Journ. Pāli Text Soc. 1907, 50 f.) würde schon allein hinreichen, ein Bild von dem außerordentlichen Fleiß zu geben, mit dem A. gearbeitet hat. Die detaillierte Vergleichung der chinesischen und der Pāli-Redaktion wird zweifellos einen Hauptgegenstand buddhistischer Studien der nächsten Jahrzehnte ausmachen. Die ausführlichen Indices, welche zu liefern Anesaki vorhat (S. 14), werden dabei aller Voraussicht nach wertvolle Dienste leisten.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, daß nach dem Buddhacarita und andern Texten von neuem ein bedeutendes Wort des großen Aśvaghōṣa seine Auferstehung erlebt hat: der Sūtrālamkāra, in einer chinesischen Übersetzung aus dem Anfang des 5. Jhd. vorliegend. E. Huber hat diese ins Französische übersetzt², und Sylv. Lévi hat sie zum Gegenstand einer eingehenden, höchst inhaltreichen Analyse gemacht.³ Das Werk des Patriarchen, welchen glaubliche Überlieferungen in Verbindung mit König Kaniska setzen, ist, wie Lévi mit der ihm eignen lebensvollen Anschaulichkeit darlegt, ein Denkmal jener Wahl, welche der Buddhismus zwischen der alten Richtung und einer neuen zu treffen hatte. Dort das alte Asketenideal des Hinarbeitens auf die eigene Erlösung. Hier die Tendenzen eines in Weltweite hinausstrebenden Aposteltums,

¹ M. Anesaki *The four Buddhist Āgamas in Chinese. A Concordance of their parts and of the corresponding counterparts in the Pāli Nikāyas* (Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. XXXV, part 3). 1908.

² *Aśvaghōṣa Sūtrālamkāra traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva*, par Ed. Huber. Paris 1908.

³ Sylvain Lévi *Aśvaghōṣa, le Sūtrālamkāra et ses sources*. Journ. asiatique 1908, II, 57 ff.

die Bedürfnisse einer „*église ouverte, active, instruite, mondaine enfin*“. Schon durch seinen Titel drückt der *Sūtrālamkāra* aus, daß es diese Richtung ist, zu der er sich bekennt: „*les sūtras mis en littérature, comme nous dirions: La Bible pour les gens du monde*“. Gerade einen Dichter wie *Aśvaghōṣa*, an dessen Stellung in der literargeschichtlichen Entwicklung sich ein so eigenartiges Interesse knüpft, wird man besonders lebhaft bedauern, nur durch zwei Übersetzungen hindurch lesen zu können, selbst wenn die zweite von diesen alle die Vorzüge besitzt, die der Huber's allem Anschein nach eigen sind, über die indessen selbstverständlich nur ein Sinolog zu urteilen kompetent ist. Einen gewissen Ersatz geben die nach einer Entdeckung Huber's im *Divyāvadāna* wiederkehrenden Stücke des *Sūtrālamkāra*. Und auch die chinesisch-französische Übersetzung erlaubt zu erkennen — man kann das nicht anschaulicher, als Lévi tut, zeigen — wie *Aśvaghōṣa* die trockene Schwerfälligkeit seiner Vorlagen (es handelt sich um den chinesisch erhaltenen *Vinaya* der *Mūlasarvāstivādins* und um nördliche *Āgamas*) künstlerisch zu beleben weiß. „*Aśvaghōṣa expose comme un dramaturge et peint comme un lyrique*.“ Freilich ihn neben Tertullian und Bossuet stellen — heißt das nicht einen Zug monumentaler Größe in sein Bild hineinragen, der über die Dimensionen des klugen und geschickten, doch ständig mit allzu großem Behagen in den Gewässern wortreicher Rhetorik umherplätschernden Erzählers weit hinausgeht? Lévi (S. 90) findet im Werk des *Aśvaghōṣa* auch „*des pièces nouvelles à la révision d'un procès qu'on croyait tranché*“: es handelt sich um das Verhältnis der ceylonesischen (*Pāli*-) Tradition des Buddhismus und der nördlichen der sanskritischen, quasi-sanskritischen, chinesischen, tibetischen Texte. Ich werde an späterer Stelle mit einigen Worten auf dies große Problem zurückzukommen haben. Hier sei nur ausgesprochen, daß ich Tatsachen, die in dem Glauben an das hohe Alter und den sehr hohen Wert — ich sage nicht, an die Unfehlbarkeit — der

Pälitradiation irre machen könnten, in den hier vorliegenden Ausführungen Lévi's nicht zu finden weiß. Daß beispielsweise der nördliche Madhyamāgama einige auf Vorschriften über die Ernährung bezügliche Abschnitte zusammenstellt, welche im Majjhimanikāya des Südens zerstreut erscheinen („ordre dans le Madhyama, désordre dans le Majjhima,“ S. 137), scheint mir gegen den letzteren keinerlei Verdacht der minderen Ursprünglichkeit zu begründen; handelt es sich doch in den Sūtrasammlungen nicht wie im Vinaya darum, eine derartige die Gemeindeordnungen betreffende Materie systematisch abzuhandeln; ihre Erwähnungen in diesen Texten tragen von Natur den Charakter des Zufälligen. Im übrigen würde, wenn man fragt, wo Ordnung und wo Unordnung ist, die Vergleichung wohl kaum zu Ungunsten des Pälikanon ausfallen.

Oder weiter: man halte die Päliversion der Bekehrung des Upāli (Cullavagga VII, 1) gegen die Erzählung des Āsvaghoṣa und die anderen nördlichen Überlieferungen (S. 125 ff., Huber's Übersetzung S. 222 ff.). Mir scheint, daß Lévi den schlichten südlichen Text nicht ohne eine gewisse Ironie behandelt: „ici tout se passe sagement, pieusement, dans un monde idéal de moines et de dévots.“ Werden wir von der alten Literatur der weltentsagenden buddhistischen Mönche nicht eben das erwarten? Oder ferner: man vergleiche die harmlose Weise, in der das „Prosit“sagen beim Niesen im Pāli-Vinaya (Cullavagga V, 33, 3) verboten wird, mit den Zutaten, welche der Vinaya der Mūlasarvāstivādin zu dieser Vorschrift gibt, und mit der Erzählung, die Āsvaghoṣa auf dem betreffenden Kapitel dieses Vinaya aufbaut (S. 160 ff., Huber's Übersetzung S. 386 ff.) Man soll nicht dem niesenden Buddha langes Leben wünschen — so erklärt Buddha in dem nördlichen Vinaya, als Gautamī ihm auf sein Niesen das gewünscht, und 500 Nonnen samt Geistern und Göttern von Erde, Luft, Himmel diesen Wunsch wiederholt hatten —; man soll wünschen, daß Eintracht in der Gemeinde herrscht. Gautamī, an welche

diese Belehrung gerichtet ist, beschließt in das Nirvāna einzugehen; die 500 Nonnen beschließen dasselbe. Sieben Tage predigen sie noch die Lehre, dann tun sie die gewaltigsten Wunder, werden von magischem buntem Feuerwerk und Wasserkünsten umspielt, gehen durch alle Stufen der Ekstase hindurch und erreichen endlich unter Erdbeben und himmlischen Wunderklängen das Nirvāna. Buddha selbst und König Pradyota samt einem ungeheuren Gefolge heiliger und vornehmer Persönlichkeiten ehren die irdischen Reste der Hingegangenen. Buddha zeigt auf Gautamī's Leiche: „Seht, sie war 120 Jahre alt und gleicht einem Mädchen von 16 Jahren“ — worauf die Leichen auf wohlriechenden Hölzern verbrannt werden. Irre ich mich oder zeigt die Gegenüberstellung des südlichen und des nördlichen Textes eine geradezu typische Figur — dieselbe, die ich einmal früher bei Gelegenheit des Vinaya-Verbots, die Lehre nur auf gehörige Aufforderung vorzutragen, beschrieben habe (ZDMG 52, 650 A. 2)? Was hat größere Chance ursprünglich zu sein, jene einfache Darstellung, die eben das sagt, was diesen geistlichen Männern wesentlich und ausreichend scheinen mußte, oder das Mirakelmärchen, in dessen Stil sich das Streben späterer Zeiten zu verraten scheint, so viel Schmuck, Pomp und Herrlichkeit wie nur möglich über die schlichte Schöpfung des Altertums zu häufen? Doch ich will die Betrachtungen nicht wiederholen, die ich früher (ZDMG 52, 643ff.) über diesen Kreis von Problemen vorgelegt habe und die sich mir auch jetzt im wesentlichen als haltbar zu bewähren scheinen. Ich muß nur noch in bezug auf die eben in Rede stehende Erzählung ein sehr bemerkenswertes Faktum berühren, auf das Lévi aufmerksam macht: der Pālitext Apadāna enthält einen Bericht über das Ende der Gautamī, welcher die engsten Berührungen mit der Fassung des Aśvaghoṣa zeigt. Man weiß — und Lévi hat nicht versäumt, auch seinerseits es hervorzuheben —, daß das Apadāna ein *ἀντιλεγόμενον* von streitiger kanonischer Authentizität, von schwerlich streitiger jüngerer

Herkunft gegenüber den Hauptwerken des Kanon ist. Sehr bezeichnend, daß es gerade diese Stelle der Pāliüberlieferung ist, wo sich dieselbe der Art des Āsvaghoṣa vergleicht. Welcher Text nun ist das Original, das Werk Āsvaghoṣa's oder das Apadāna oder ein dritter Text neben diesen beiden? Lévi's Argumentation für die Originalität Āsvaghoṣa's (S. 174) überzeugt mich einstweilen nicht. Es wäre erwünscht, wenn die Vergleichung der verschiedenen Exemplare in allem Detail vorgenommen würde, wozu hier nicht der Ort ist. Bis jetzt — um von der speziellen Frage zu der allgemeinen zurückzukehren — kann ich nichts entdecken, was uns die klare und schlichte Einfachheit des Pāli-Kanon (ich meine den wirklichen Kanon; das Apadāna mag preisgegeben sein) gegenüber der ausschweifenden Überfülle solcher nördlicher Gegenstücke, wie der hier berührten, verdächtig machen könnte; man möchte das Verhältnis dem des Stils der Barhutreliefs oder der Asoka-Schriftcharaktere zu dem Stil, der in der bildenden Kunst und der Schrift späterer Jahrhunderte geherrscht hat, vergleichen. Doch werde ich nicht müde, immer wieder zu betonen, daß damit nur in großen Linien das Verhältnis der Texte im ganzen charakterisiert sein soll, ohne daß die Möglichkeit — hier und da wird man schon jetzt von Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit sprechen können — der Korrekturen in Abrede gestellt werden darf, welche die Pāli-Überlieferung an manchen Stellen aus dem Norden zu empfangen hat (vgl. meine schon vor mehr als zehn Jahren veröffentlichte Bemerkung, Zeitschr. der D. Morgenl. Ges. 52, 664 Anm.).

Windisch, der in seinen Arbeiten über Māra und über die Geburt des Buddha so wichtige Beiträge zur Vergleichung der nördlichen und südlichen Überlieferung gegeben hat, läßt ähnliche Fragestellungen in seiner Arbeit über das Mahāvastu¹ hervortreten. In Übereinstimmung mit einer von

¹ E. Windisch *Die Komposition des Mahāvastu. Ein Beitrag zur Quellenkunde des Buddhismus.* (Abh. der phil.-hist. Klasse der K. Sächs. Ges. d. Wiss., Bd XXVII, Nr. 14). Leipzig 1909.

mir vorgetragenen Auffassung (ZDMG 52, 645 A. 1) erkennt er im Mahāvastu die erweiterte Fassung der Erzählungen, mit denen der Mahāvagga des Pāli-Vinaya anhebt. Er konfrontiert in nützlicher Gegenüberstellung die beiden Texte. Die Weise, wie im Mahāvastu fortwährend die Grunderzählung durch eingelegte Jātakas unterbrochen wird, scheint ihm — ich meine durchaus zutreffend — in der Entwicklungsgeschichte des Mahābhārata eine Parallele zu haben: auch dort ist die Grunderzählung durch episodische Erzählungen und didaktische Zutaten auf den ungeheuren Umfang gebracht und zu der Formlosigkeit entstellt worden, in der sie uns vorliegt.

Eine Ergänzung findet Windisch's Mārabuch durch eine Untersuchung von Charpentier¹, der den Pālitext des Mārasamyutta den im Mahāvastu erscheinenden Parallelen gegenüberstellt. Wenn dieser Forscher hier kleine Dramen des Typus vermutet, den v. Schroeder („Mysterium und Mimus im R̥gveda“ 1908) im R̥gveda gefunden zu haben glaubt — so Buddhas Versuchung durch Māras Töchter —, kann ich mein Bedenken nicht unterdrücken; ich verweise auf meine an das Buch v. Schroeders anknüpfenden Erörterungen, Gött. Gel. Anz. 1909, 66 ff.

Zum Abschluß seiner Ausgabe des Lalita Vistara² haben wir die Freude Lefmann zu beglückwünschen.

Mit den Quellen des Divyāvadāna haben sich etwa gleichzeitig S. Lévi³ und — in Fortsetzung früherer Untersuchungen — E. Huber⁴ beschäftigt. Als Hauptquelle erweist sich der Vinaya der Mūlasarvāstivāda-Schule, der in chinesischer

¹ J. Charpentier *Das Mārasamyutta im Mahāvastu*. Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morg. XXIII (1909), 33 ff.

² S. Lefmann *Lalita Vistara, Leben und Lehre des Çākya-Buddha, Textausgabe mit Varianten-, Metren- und Wörterverzeichnis. T. 2, Var. Metr. u. Wörterverz.* Halle 1908.

³ Sylvain Lévi *Les éléments de formation du Divyāvadāna*. T'oung Pao, Série II, Vol. VIII (Leiden 1907), 105 ff. — Vgl. auch denselben, *Le Népal* vol. III, p. 184 (Paris 1908).

⁴ Éd. Huber *Études de littérature bouddhique. V. Les sources du Divyāvadāna (Suite)*. Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, vol. VI, 1 ff.

Übersetzung, dazu auch in tibetischer (im 'Dul-va) vorliegt. Huber gibt sehr instruktive Zusammenstellungen einer Reihe von Abschnitten dieses Vinaya, die Stücken des Pāli-Sutta-vibhaṅga entsprechen, mit den Pāli-Parallelen. Wir finden das Verhältnis der beiden Exemplare von Huber in Ausdrücken wie den folgenden beschrieben: (die im Pāli-Vinaya vorliegende Fassung) „a fourni aux rédacteurs du Vinaya sanskrit un canevas sur lequel ils ont brodé un long roman“ — „nous allons voir comment, de ces données sobres, le Vinaya des Sarvāstivādin a tiré tout un roman“. Man kann sich, scheint mir, nicht zutreffender ausdrücken. Dann aber sagt, zum Schluß seiner Auseinandersetzungen, Huber: „En réalité les rédacteurs du Canon sanskrit n'ont rien inventé, en ce sens qu'ils étaient aussi fidèles à la tradition que ceux du Canon des Theravādin. Seulement, tandis que ces derniers ont habituellement laissé ou rejeté dans les commentaires les contes pieux qui servaient couramment d'illustration aux préceptes de la règle, ces *avadāna* ont au contraire complètement envahi le texte même chez les Sarvāstivādin“. Haben wir wirklich Grund anzunehmen, daß diese Überfülle von Geschichten, die dem Pālikanon fehlen, sich aber zum großen Teil in den Kommentaren finden, den Redakteuren des Kanon zur Verfügung gestanden haben, aber von ihnen beiseite gelassen bzw. in den Kommentar verwiesen sind? Huber zitiert zustimmend die Bemerkung von Windisch (Māra und Buddha 300), daß Buddhaghosa mit der nördlichen Literatur vertraut gewesen sein müsse. War das der Fall, liegt es dann nicht nahe, daß seine (oder seiner Quellen?) Kenntnis der betreffenden Erzählungen eben auf Zusammenhängen beruht, die sich nach dem Norden erstrecken? Ergibt sich dann aber irgend etwas über die Stellung der Redaktoren des Pālikanons zu jenen Geschichten? So bleibe ich auch — wenigstens was die Pāli-Redaktion anlangt — unüberzeugt, wenn Lévi (S. 116), an Äußerungen von Wassilieff anknüpfend, mit der Möglichkeit rechnet — sie scheint ihm eine Wahrscheinlichkeit zu be-

deuten —, daß die Redaktion der uns vorliegenden Vinayas noch an die Zeit heranreicht, in der Buddhaghosa seine Kommentare verfaßt hat oder verfaßt haben soll. Doch kann ich natürlich meine Meinungsverschiedenheit den ausgezeichneten französischen Forschern gegenüber hier nur aussprechen, nicht begründen.

Von sonstigen Publikationen auf dem Gebiet des nördlichen Buddhismus hebe ich hervor S. Lévi's Ausgabe von Asaṅga's (4.—5. Jhd. n. Chr.?) *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*¹, „un exposé scolastique des doctrines mahāyānistes sur le Bodhisattva, au point de vue de l'école des Yogācāras“. Von einem anderen Werk desselben Asaṅga handelt die Dissertation von U. Wogihara.² Mit einem in tibetischer Übersetzung erhaltenen logischen Werk des Dignāga beschäftigt sich Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa.³ La Vallée Poussin⁴ gibt eine Übersetzung — „tout au moins partielle“ — von Candrakīrti's (etwa um 600 n. Chr.) Einleitung in Nāgārjuna's *Madhyamaka* (*Madhyamakāsāstra*, *Mūlamadhyamakākārikā*), das religiös-philosophische Grundwerk der Mādhyamika-Schule. Derselbe Forscher übersetzt in anziehender Form Śāntideva's (7. Jhd.) *Bodhicaryāvatāra* (Kap. 1—9)⁵: ein Werk,

¹ Asaṅga, *Mahāyāna-Sūtrālamkāra, exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Éd. et trad. par S. Lévi. Tome I. Texte. (Bibl. de l'École des Hautes Études, 159). Paris 1907.

² U. Wogihara, *Asaṅga's Bodhisattvabhūmi, ein dogmatischer Text der Nordbuddhisten nach dem Unikum von Cambridge im Allgemeinen und lexikalisch untersucht* (*Indica* hrsg. von Leumann, Heft 6, S. 1—45). Leipzig 1908.

³ Mahāmahopādhyāya Satis Chandra Vidyābhūṣaṇa, *Nyāya-praveśa, or the earliest work extant on Buddhist Logic by Dignāga*. Journ. and Proceed. of the As. Soc. of Bengal, New Ser. vol. III, 1907 (Calc. 1908), 609 ff.

⁴ L. de la Vallée Poussin, *Madhyamakāvatāra, introduction au traité du milieu de l'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur traduit d'après la version tibétaine*. (Muséon, 1907). — Eine Ausgabe der Mādhyamikasūtras mit dem Prasannapadā-Kommentar des Candrakīrti gibt derselbe Gelehrte in der von der St. Petersburger Akademie veröffentlichten Bibliotheca Buddhica (von 1903) an.

⁵ *Bodhicaryāvatāra. Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, poème de Śāntideva*. Trad. du sansc. et annoté par L. de la Vallée Poussin (Extr. de la Revue d'hist. et de littérature religieuses, t. X. XI. XII). Paris 1907.

das die Laufbahn eines Bodhisattva (eines künftigen Buddha) beschreibt und ein Ideal entwickelt, welches das Element tatkräftiger Liebe und Barmherzigkeit — den Buddhismus des Mahāyāna vom ursprünglichen Buddhismus tief unterscheidend — in sich schließt. —

Über die archäologischen Funde in Indien werden wir jetzt rasch und ausgezeichnet, wenn auch unvermeidlicherweise zunächst nur kurz, durch die Berichte orientiert, welche Mr. Marshall selbst, der Director-General of Archaeology, alljährlich im *Journal of the Royal Asiatic Society* erscheinen läßt¹. Wie in der Natur der Sache liegt, kommen diese Funde zu einem verhältnismäßig recht großen Teil den buddhistischen Forschungen zugute. Ich hebe hervor die wichtigen Ausgrabungen von Kasiā — dem Ort, dessen Identifikation mit dem Ort von Buddhas Tode, Kusiṅārā, zur Debatte steht² — und von Sārnath bei Benares, weiter die von Sahēṭh-Mahēṭh, dessen längst von Cunningham aufgestellte Identifikation mit dem alten, in der Lebensgeschichte des Buddha so hervortretenden Śrāvāstī jetzt nicht mehr bestritten werden kann³, und wo man den zu so unzähligen Malen in den kanonischen Texten erwähnten Park Jetavana, den Lieblingsaufenthalt des Buddha, wiedergefunden hat. Alles andre aber wird an Interesse überragt durch den glänzenden Fund, der im äußersten Nordwesten gelungen ist. In der Nähe von Peshawar, an der Stelle, welche durch die Untersuchungen Fouchers angezeigt war, hat Dr. Spooner den großen Stūpa Kanīskas ausgegraben, des gefeierten königlichen Beschützers des Buddhismus, den wir wohl — der Streit hierüber ist freilich

¹ J. H. Marshall *Archaeological Exploration in India* 1906—7, 1907—8, 1908—9. *Journal of the R. Asiatic Soc.* 1907, 993 ff.; 1908, 1085 ff.; 1909, 1053 ff. — Die ausführlichen Veröffentlichungen im *Annual Report of the Archaeological Survey of India* erscheinen selbstverständlich langsamer; die beiden neuesten vorliegenden Bände (Calcutta 1908—09) betreffen die Arbeiten von 1904—05, 1905—06.

² Siehe dazu Vogel, *JRAS* 1907, 1052.

³ Siehe denselben ebendas. 1908, 971 ff.

noch nicht verstummt — um das Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. anzusetzen haben werden. Man versäumte natürlich nicht, nach der Reliquienkammer selbst zu suchen und fand in der Tat dort, wo es vor achtzehn Jahrhunderten hingestellt war, ein Metallgefäß: auf dem Deckel die Rundfiguren eines sitzenden Buddha, zu beiden Seiten stehende Bodhisattvas (so nach Marshall; doch wird an dieser Deutung zu zweifeln erlaubt sein; vgl. Foucher JAs. 1909, I, S. 34); auf dem Gefäß selbst in Hautrelief zwischen guirlandentragenden Eroten und Buddhafiguren die Gestalt Kaniskas, ganz wie wir ihn aus seinen Münzen kennen. In dem Gefäß, in einem Behälter von Bergkrystall, die Reliquien: vier Knochenfragmente. Inschriften nennen die wohlbekanntete Sekte der Sarvāstivādinās; auch der Name des Kaniska selbst erscheint und der eines seiner Beamten Agisāla (Agesilaos?). Die Skulpturen erweisen sich ihrem Stil nach als der auf die Blüte der Gandhārakunst folgenden Dekaden angehörig; so trägt der Fund dazu bei, die ohnedies bedenkliche Ansetzung der Entwicklung und Blüte dieser Kunst unter Kaniska hinfällig zu machen.

Von den einzelnen Untersuchungen, die diesem Gebiet archäologischer Arbeit angehören, sei hervorgehoben die Vogels über jene rätselhafte, auf den Reliefs der Gandhārakunst den Buddha häufig begleitende Gestalt des Donnerkeilträgers (vajrapāṇi), in der Grünwedel früher Māra den Bösen erkennen wollte¹; sodann die meisterhafte Arbeit, in der Foucher Darstellungen des großen Wunders von Śrāvastī durch die ganze indisch-buddhistische Kunstgeschichte hindurch verfolgt²; weiter der graziöse Vortrag desselben Forschers über die Darstellungen von Jātakas in Barhut³ (neben der Einleitung über Seelen-

¹ J. Ph. Vogel *Études de sculpture bouddhique* IV: *Le Vajrapāṇi gréco-bouddhique*. Bull. de l'École fr. d'Extr.-Orient IX, Nr. 3 (1909).

² A. Foucher *Le „grand miracle“ du Buddha à Śrāvastī*. Journ. Asiatique 1909, I, 5 ff.

³ A. Foucher *Les représentations de „Jātakas“ sur les bas-reliefs de Barhut* (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXX). Paris 1908.

wanderungsglauben und Jātakas fände man dort gern eine kurze kunstgeschichtliche Einführung in jene Epoche der indischen Plastik); die mehrfach auch buddhistische Altertümer berührende Erörterung V. A. Smiths betreffend Fa-hiens Angaben über Asoka¹; die Mitteilungen Blochs über Altertümer von Nālandā²; endlich die kurzen Bemerkungen desselben über Züge, die von bildlichen Darstellungen von Buddhalegenden in deren dichterische Gestaltung eingedrungen sind³.

Neben den von englischer Seite geleiteten Arbeiten in Vorderindien und Birmah stehen die französischen in Hinterindien. Können diese ihrer Natur nach nicht in demselben Maße wie jene die zentralen Fragen der buddhistischen Archäologie treffen, so verdienen sie in ihrer musterhaften Klarheit und Sachlichkeit — ich nenne den Namen Fouchers — doch nicht minder gerühmt und mit Dank betrachtet zu werden. Ich muß mich damit begnügen, hier auf die Bulletins der École française hinzuweisen⁴, die uns über diese Arbeiten orientieren, und etwa noch den großen Aufsatz des eben genannten Gelehrten über den Stūpa von Boro-Budur (Java) und über dessen Basreliefs hervorzuheben⁵.

Ein Überblick über die Arbeiten auf dem Gebiet des indischen Buddhismus darf die archäologischen Expeditionen nach Zentralasien nicht unberührt lassen, deren mit höchster Bewunderung zu begrüßende Erfolge auch das indische Gebiet so vielseitig und tief berühren.

¹ Vincent A. Smith, *Asoka notes*. Indian Antiquary XXXVIII (1909), 151 ff.

² T. Bloch, *The modern name of Nālandā*. Journ. R. Asiatic Soc. 1909, 440 ff.

³ T. Bloch *Einfluß der altbuddh. Kunst auf die Buddhalegende*. ZDMG 62, 370 ff. (1908).

⁴ Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Bd VII, VIII, IX. Hanoi 1907, 08, 09.

⁵ A. Foucher *Notes d'archéologie bouddhique*. Bulletin de l'Éc. fr. IX, 1 ff.

Stein hat über seine Khotan-Expedition von 1900/01, von der eine vorläufige Beschreibung schon vorlag¹, neuerdings einen glänzend ausgestatteten ausführlichen Bericht erscheinen lassen². Und schon folgt ein kurzer Bericht über eine zweite an Funden nicht weniger reiche Expedition (1906—08) desselben unermüdlichen Forschers, die ihn wiederum nach Khotan, diesmal außerdem viel weiter nach Osten, nach Lop-nor und zur chinesischen Mauer geführt hat³. Unterdessen hat nach der ersten deutschen Expedition unter Grünwedel nach Turfan (Winter 1902/03), veranlaßt durch den Eindruck, den deren Erfolge hervorriefen, bekanntlich eine zweite, beginnend 1904, unter v. Le Coq stattgefunden, bei deren Vorbereitung Pischel leitenden Einfluß übte und die so mit dem schmerzlichen Andenken an den früh Hingegangenen unlösbar verknüpft ist⁴; sie verschmolz dann mit einer dritten wieder von Grünwedel geleiteten. Eine französische Expedition wurde von Pelliot geleitet; seit dieser Bericht geschrieben ist, ist der glänzende Erfolg dieses Unternehmens allgemein bekannt geworden.⁵ Über die von russischer Seite getane Arbeit bin ich nicht imstande, Angaben zu machen⁶.

¹ M. Aurel Stein *Sand-buried ruins of Khotan*. London 1903. Vgl. mein Referat: Deutsche Rundschau, Dez. 1903.

² M. Aurel Stein *Ancient Khotan. Detailed Report on archaeological explorations in Chinese Turkestan*. 2 Bde (ein Bd Text, ein Bd Tafeln). Oxford 1907. Ich weise auch hin auf O. Franke in diesem Archiv XII (1909), 211 ff.

³ M. A. St. *Explorations in Central-Asia 1906—08* (Geographical Journal, July and Sept. 1909).

⁴ A. v. Le Coq *A short account of the origin, journey, and results of the first Royal Prussian (second German) expedition to Turfan in Chinese Turkestan* (Journal of the R. Asiatic Society 1909, 299 ff.).

⁵ Eine Zusammenstellung der Mitteilungen Pelliot's über seine Expedition gibt S. Lévi in den *Annales de Géographie*, 15. Mai 1910.

⁶ Das Comité central de l'Association internat. pour l'exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême Orient, welches seinen Sitz in St. Petersburg hat, veröffentlicht Bulletins, die mir nicht vorgelegen haben.

Auf den geradezu unabsehbaren archäologischen und linguistischen¹ Ertrag aller dieser Expeditionen kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur auf den Fortschritt hingewiesen, den schon jetzt die Untersuchung der von Grünwedel und v. Le Coq mitgebrachten Handschriften unserer Kenntnis des Sanskritkanons des Buddhismus bringt. Pischel, dem wir bekanntlich schon über die hier einschlagenden Ergebnisse der ersten deutschen Expedition wichtige Mitteilungen verdanken, bearbeitete nunmehr die auf das Dhammapada — oder, wie wir bei diesem nördlichen Text sagen werden, Dharmapada — bezüglichen Materialien². Im Innern einer ungeheuren Buddhastatue, die in einer Höhle zu Šorčuq stand, fanden sich 35 mehr oder weniger gut erhaltene Blätter, die einem Sanskrit-Dharmapada — genauer, verschiedenen Rezensionen dieses Textes — angehören. Verglichen mit der tibetischen, als Udānavarga bezeichneten Übersetzung der Dharmapada ist trotz mancher Abweichungen, wie Pischel festgestellt hat, „die Übereinstimmung doch so groß, daß kein Zweifel daran möglich ist, daß unsere Sanskritrezension die Quelle der tibetischen Übersetzung ist“. Pischel bezeichnet die Rezensionen, deren Zugehörigkeit zum Hinayāna oder Mahāyāna nicht — oder noch nicht — feststellbar ist, als die Turfan-Rezensionen, denen gegenüber der Kharoṣṭhī-Text des Dharmapada (Senart, *Le Manuscript Kharoṣṭhī du Dhammapada*, Paris 1898) als Khotan-Rezension zu benennen wäre. Wir verfügen also, wenn wir noch die Zitate in nordbuddhistischen Texten dazu nehmen, für das Dharmapada über außerordentlich reichhaltige Materialien. Nach Pischels Ermittlungen hat die Pālirezension eine andere Anordnung der Kapitel und in diesen

¹ Ich hebe hervor: E. Sieg und W. Siegling *Tocharisch, die Sprache der Indoskythen*. Vorläufige Bemerkungen über eine bisher unbekannte indogermanische Literatursprache (Sitzungsberichte der K. Preuß. Akad. d. Wiss. 1908, 915 ff.).

² R. Pischel *Die Turfan-Recensionen des Dhammapada* (Sitzungsberichte d. K. Pr. Ak. 1908, 968 ff.).

durchweg weniger Verse als der Turfanfund und die tibetische Übersetzung, deren im Pāli-Dharmapada nicht wiederkehrende Elemente übrigens teilweise an anderen Orten des Pālikanon sich finden. Als Probe teilt Pischel den Yugavarga (Yamakavagga des Pālitextes) mit; eine Gesamtausgabe hatte er vor als dritten Band der „Ergebnisse der Kgl. Pr. Turfanexpeditionen“ darzubieten. Die Ausführung des Planes ist ihm und der Wissenschaft versagt worden.

Auch hier werden wir zu einem schon oben berührten Problem zurückgeführt. Was ergeben diese neuen Entdeckungen über die alte Streitfrage nach der höheren Authentizität des „südlichen“ und des „nördlichen“ Kanon? Sie scheinen mir die Anschauung, die ich vor mehr als einem Jahrzehnt dargelegt habe („Buddhistische Studien“. Zeitschr. der D. Morg. Gesellsch. 52 [1898], 643 ff.), als zutreffend zu bewähren. Der Typus der Texte, der einst den Streitenden der südliche hieß, kann jetzt nur allenfalls noch der Kürze wegen so genannt werden. Denn immer stärker mehren sich die aus dem Norden kommenden Materialien, welche zeigen, daß Texte von wesentlich diesem Typus auch dort der Literatur, mit der wir früher als mit der „nördlichen“ operierten — Werken wie dem Lalita Vistara u dgl. — zugrunde liegen. Es scheint mir bedenklich, die Einfachheit jenes nunmehr im Norden wie im Süden bezeugten Typus dem Aussehen jener bunteren literarischen Schichten gegenüber als eine nachträglich hergestellte zu betrachten. Und unter den Exemplaren des bezeichneten Typus bewähren sich, so weit sich bis jetzt übersehen läßt, meiner Überzeugung nach die Pālitexte, wie sie vor allen anderen gut erhalten sind, so auch als der ursprünglichen Gestalt besonders nahe kommend. Werden künftige Entdeckungen an dieser Schätzung etwas ändern¹? —

¹ Wie diese Zeilen niedergeschrieben sind, erhalte ich Kenntnis von einer neuen wertvollen, leider sehr kurzen Schrift von Sylv. Lévi, welche eben diese Frage berührt: *Les Saintes Écritures du bouddhisme*.

Auch auf epigraphischem Gebiete haben die hier besprochenen drei Jahre vielerlei gebracht, wovon einiges Hauptsächliche hier verzeichnet werden soll. An die Spitze ist die Inschrift des Reliquiengefäßes von Piprahwa zu stellen, vielleicht die älteste aller bekannten indischen Inschriften. Gegen Ende 1906 hatte Barth (*Journ. des Savants*, Oct. 1906, 541 ff.) einen kritischen Überblick über die versuchten Deutungen gegeben und war zu dem Resultat gelangt, daß zu übersetzen ist: „Ce dépôt de reliques du Saint Buddha des Çākya est (l'oeuvre pieuse) des frères de Sukīrti, conjointement avec leurs soeurs, avec leurs fils et leurs femmes.“ Fleet, der schon früher an der Diskussion über die Inschrift hervorragenden Anteil genommen hatte, kommt jetzt auf sie in eingehender Erörterung zurück.¹ Er übersetzt: „This is a deposit of relics of the brethren of Sukīti, kinsmen of Buddha the Blessed One, with their sisters, with their children and wives.“ Von der entscheidenden These Fleets, der Erklärung von sakiyanam nicht als Name des Sakya-Stammes, sondern als Äquivalent des Gen. pl. von skt. svakīya „own, one's own man, a kinsman“ gelingt es mir auch jetzt nicht, mich zu überzeugen. — Was die den Buddhismus spezieller berührenden Asoka-In-

Comment s'est constitué le Canon sacré (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet t. XXXI). Paris 1909. L. sieht in der Feststellung eines Kanon „un fait tardif qui s'est vraisemblablement produit dans les diverses écoles vers la même période, un peu avant l'ère chrétienne“ (S. 19). Im Lauf seiner Darlegungen, die sich in der Hauptsache mehr den nördlichen als den südlichen Texten zuneigen, stellt er für die Vergleichung der beiderseitigen Exemplare die Regel auf: „il ne faut comparer entre eux que des ouvrages qui, de leur propre aveu, sont foncièrement analogues“. Gegen die Berechtigung der letzteren Forderung habe ich ebenso wie gegen die Skepsis, die dem ersterwähnten Satz zugrunde liegt, mancherlei Bedenken. Doch muß ich, wie schon oben angedeutet, meinen Wunsch, über diese Fragen eingehender meine Überzeugungen darzulegen — ähnlich wie ich es früher in meinen „Buddhistischen Studien“, *Zschr. der D. Morg. Ges.* LII, getan habe — der Zukunft vorbehalten.

¹ J. F. Fleet *The inscription on the Piprahwa vase.* *Journ. R. As. Soc.* 1907, 105 ff.

schriften anlangt, so wird des in Sahasrām und an andern Orten gefundenen Edikts, bei dem eine Zeitangabe Buddhas Nirvāṇa betreffend in Frage kommt, unten S. 611 gedacht werden. Mit der an die buddhistische Gemeinde gerichteten Inschrift von Bhabra (Bairat) beschäftigen sich Hultsch¹ und Bloch², welcher letztere — mir nicht überzeugend — in ihr die Verewigung einer frommen Stiftung des Königs zum Besten der Gemeinde sieht: der Zweck sei gewesen, daß gewisse kanonische Texte regelmäßig Mönchen und Laien vorgelesen werden sollten. Von der Asokainschrift an Buddhas Geburtsstätte, speziell von dem Passus derselben, welcher der Dorf-gemeinde des heiligen Orts Steuerfreiheit verleiht, handeln F. W. Thomas und Fleet.³ — Über die neugefundene, wohl von Asoka herrührende Inschrift von Sārṇāth, die zuerst Vogel veröffentlicht hat (Epigr. Ind. VIII, 166 ff.), mit Vorschriften für die Mönchs- und Nonnengemeinde und die Laien gläubigen, handeln A. Venis und Boyer.⁴ — Unter den Inschriften der folgenden Zeiten gehe ich rasch über die des Löwenkapitells von Mathurā hinweg, die durch die Nennung der Schulen der Sarvāstivādin und Māhāsaṃghika für die Geschichte des Buddhismus von Interesse sind; wir verdanken eine neue Ausgabe dieser Inschriften Mr. Thomas.⁵ — Aus der Zeit Kanīṣkas ist neben den neuentdeckten Inschriften des Reliquiengefäßes im Stūpa jenes Königs (s. oben S. 603) die Inschrift von Manikiala mit der Erwähnung der Errichtung eines Stūpa für mehrere Buddhas (nanabhagavabudhaṭhuvam) hervorzuheben: um die seit lange bekannte, neuerdings scharfsinnig von Senart behandelte Inschrift hat sich Lüders in einer eingehenden

¹ E. Hultsch *A note on the Bhabra Edict*. Journ. R. As. Soc. 1909, 727 f.

² T. Bloch *Zur Asoka-Inschrift von Bairat*. ZDMG 63, 325 ff.

³ F. W. T(homas), Journ. R. As. Soc. 1909, 466 f.; J. F. Fleet ebendas. 760 f.

⁴ A. Venis, Journ. As. Soc. Bengal 1907 (Calc. 1908), 1 ff.; A. M. Boyer, Journ. asiatique 1907 II, 119 ff.

⁵ F. W. Thomas *The inscriptions on the Mathura Lion-capital*. Epigr. Indica IX, 135 ff. (1907).

Untersuchung¹ verdient gemacht. — Wickremasinghes *Epigraphia Zeylanica*², von der mehrere neue Hefte erschienen sind, hat mir nicht vorgelegen. —

Von chronologischen Untersuchungen ist an erster Stelle die Fleet's zu nennen, welche sich mit dem Datum von Buddhas Tode beschäftigt.³ Gegenüber der, wie es scheint, künstlichen Ansetzung auf den Vollmond des Vaisākha (März - April) wird die Ansetzung der Sekte der Sarvāstivādins auf den achten Tag des zunehmenden Mondes in Kārttika (September-Oktober) scharfsinnig verteidigt. Doch verlangen, scheint mir, die Daten, die in dem alten Bericht über Buddhas letzte Zeiten (Mahāparinibbāna Sutta) enthalten sind, eine nicht unbedenkliche Zusammenpressung der in Frage kommenden Zeiträume, um jenen Ansatz als eben — nur gerade als eben — denkbar erscheinen zu lassen. Fleet faßt das Ergebnis seiner Untersuchung in dem Ansatz von Buddhas Tod auf den 13. Oktober 483 vor Chr. zusammen. Es ist gut dabei nicht zu übersehen, daß die Zahl 483 die Voraussetzung in sich schließt, daß die traditionellen Angaben über die Entfernung der Könige Candragupta und Asoka von Buddhas Tode richtig sind: eine Voraussetzung, die m. E. selbst dann gewagt bliebe, wenn die in einem inschriftlichen Edikt Asokas enthaltene Zahl 256 mit Recht auf die Zahl der seit Buddhas Tode verflossenen Jahre gedeutet würde.⁴ Der Charakter der Angaben über die Königsherrschaften des ersten Jahrhunderts nach Buddhas Tode erweckt, wie ich vor langer

¹ H. Lüders *The Manikiala inscription*. Journ. R. As. Soc. 1909, 645 ff.

² *Archaeol. Survey of Ceylon. Epigraphia Zeylanica*. Ed. and transl. by Don Martino de Silva Wickremasinghe. London, von 1904 an.

³ *The day on which Buddha died* (Journ. of the R. Asiatic Soc. 1909, 1 ff.). — Nicht erhebliche Förderung scheint mir zu bringen V. Gopāla Aiyer *The Date of Buddha*. Ind. Antiquary XXXVII (1908), 841 ff. Er setzt das Nirvāna in 487 vor Chr.

⁴ Von neuerer Literatur über diese vieldiskutierte Zahl führe ich an: A. Venis, Journ. and Proc. As. Soc. Bengal, N. S. III, 4 f. (1907; Calc. 1908). Norman, Journ. R. As. Soc. 1908, 13; Fleet ebendas. 495, 811 ff. und in seinem Aufsatz *The last words of Asoka*, ebendas. 1909,

Zeit ausgeführt habe¹, kein sehr starkes Vertrauen zur Authentizität der betreffenden Chronologie.

Eine zweite sehr förderliche Untersuchung Fleets² beschäftigt sich mit der Zeitrechnung der Ceylonesen vom Tode Buddhas. Es ergibt sich, daß aus älterer Zeit dahin gehörige Datierungen bis zur Zeit des Asoka und Devānampiya Tissa vorliegen. Dann bricht die Reihe ab, um im 12. Jahrhundert nach Chr. unter Parakkamabāhu I von Ceylon wieder anzuhängen: wie Fleet wohl mit Wahrscheinlichkeit vermutet, im Zusammenhang mit der unter diesem Herrscher eingetretenen Neubelebung des Buddhismus. Der nachweisbare Fehler von ungefähr 60 Jahren, der nach Ausweis der griechischen Nachrichten über Candragupta, den Zeitgenossen Alexanders d. Gr., in dem Anfangsdatum der Aera (544 vor Chr. = Buddhas Tod, statt etwa 480, nach Fleet 483) enthalten ist, muß nach Fleet auf Irrtümern der ceylonesischen Ansätze über die Zeit zwischen Devānampiya Tissa und Parakkamabāhu I beruhen. Die hier erforderliche Revision — ich fürchte, sie wird nur sehr bruchstückweise möglich sein — bereitet Fleet durch eine dankenswerte Tabelle der älteren ceylonesischen Königsdaten nach den Chroniken Dipavamsa und Mahāvamsa vor. Ich möchte dazu bemerken, daß, so erwünscht eine Aufdeckung der die bezeichnete Zeitperiode betreffenden Irrtümer sein wird, doch die weitere Frage offen bleibe, wie es um die Korrektheit der Bemessung der Entfernungen steht, die zwischen Candragupta, Asoka, Devānampiya Tissa auf der einen Seite, dem Tode Buddhas auf der anderen Seite liegen. Daß ich hier

981 ff.; V. A. Smith und F. W. Thomas, *Indian Antiquary*, 1908, 19 ff.; Hultzsch, *Journ. R. As. Soc.* 1909, 728 ff.; denselben und Fleet, ebend. 1910, 142 ff., 146 ff.; V. Gopala Aiyer, *Ind. Antiquary* 1908, 345 ff. — Über die Spuren einer, wie es scheint, in Ceylon auftauchenden Ära, die auf der Datierung von Buddhas Tod auf 483 v. Chr. beruht, weiß ich bis jetzt nur auf die Mitteilung von A. B. Keith, *Journ. R. As. Soc.* 1909, 176 zu verweisen.

¹ *Zeitschr. der Deutschen Morg. Ges.* 34, 751 ff.

² *The Origin of the Buddhavarsha, the Ceylonese reckoning from the death of Buddha* (*Journ. of the R. Asiatic Soc.* 1909, 323 ff.).

den Glauben Fleets an die Überlieferung nicht teilen kann, ist oben S. 611 angedeutet.

Von Arbeiten zur Kirchengeschichte des Buddhismus verzeichne ich — neben manchem früher Erwähnten, das, wie leicht ersichtlich, auch dies Gebiet berührt — zunächst Fleets Artikel, der dessen Untersuchung über die körperlichen Reliquien Buddhas zu Ende führt¹, und Puinis Aufsatz², in welchem chinesische Versionen des Berichts über die Verteilung jener Reliquien behandelt werden. Mit den beiden ersten Konzilien beschäftigt sich O. Franke.³ Die Kapitel Cullavagga XI. XII, auf denen das Wissen von diesen Konzilien zu beruhen schien, sind nach ihm nur Luftblasen (S. 79). Was man seit den Tagen des Dīpavaṃsa für Berichte über Konzilien hielt, sind in Wahrheit „more or less readings in ‘good form’ for bhikkhus in all events and circumstances“ (S. 44), erfunden, um die Etikettenfragen, die sich beim Zusammentreffen älterer und jüngerer Brüder ergaben, zu illustrieren. „It is only when the reason for it becomes clear, that one can afford to enjoy the ingenuity of the construction. The enjoyment is caused, be it said, more by the humour of the procedure than by historical or aesthetic reasons“ (S. 37). Am ersten Konzil ist, scheint mir, allerdings nicht viel zu halten; daß auch das zweite eine Luftblase sei, davon wird Fr., wie ich glaube, unbefangene Leser des betreffenden Berichts schwerlich überzeugen. Verwandt mit den hier besprochenen Untersuchungen dieses Forschers, sind die, welche derselbe in seinem Aufsatz über die großen Pāli-Chroniken niedergelegt

¹ J. F. Fleet *The tradition about the corporeal relics of Buddha*. JRAS 1907, 341 ff.

² C. Puini *Le reliquie del Buddha*. Giorn della Soc. As. Italiana vol. XXI (1908), 59 ff.

³ R. Otto Franke *The Buddhist councils at Rājagaha and Vesālī as alleged in Cullavagga XI. XII*. Journal of the Pāli Text Society, 1908, 1 ff. — Leider hat mir nicht vorgelegen C. Puini, *Il Mahāparinirvāṇa-sūtra nella traduzione cinese di Pe-fa-tsu, e il primo Concilio di Rājagṛha* (Riv. degli Studj Orientali, vol. I, Fasc. 1).

hat.¹ Wir geben ihr Ergebnis am kürzesten mit den Worten wieder, mit denen Fr. selbst dies in seinem Aufsatz über die Konzilien (S. 1) tut. Es handelt sich um die Widerlegung davon, „that the authors of the *Dīpavaṃsa*, *Mahāvāṃsa*, and *Samantapāsādikā* had any chronicles contained in the old Sinhalese Commentary on the Canon . . . in their possession“. Vielmehr schrieben *Mahāvāṃsa* und *Samantapāsādikā* den *Dīpavaṃsa* aus, und „in the absence of any sources (doch wird WZKM XXI, 350 immerhin die Frage offen gelassen, ob der *Dīpavaṃsa* eine Quelle hinter sich hat), the last-named work must be considered as standing unsupported on its own tottering feet“. Mir scheint diese These zutreffend von Geiger widerlegt.² —

In einem interessanten Aufsatz³ sucht Kern, auf Grund der Bezeichnung *vaitulyasūtra*, die anstatt *vaipulyasūtra* dem *Saddharmapundarika* in Handschriftenfragmenten beigelegt wird, welche aus Kashgar stammen, eine Brücke einerseits zwischen den *vetulla*-, *vetulyaka*-Ketzern der ceylonesischen Chroniken sowie des *Kathāvattu*-Kommentars und anderseits dem *Mahāyāna* herzustellen. Die scharfsinnige Kombination wird meines Erachtens noch weiterer Prüfung bedürfen. —

Neue Erscheinungen betreffend die etwa in Frage kommenden Zusammenhänge zwischen dem Buddhismus und der altchristlichen Literatur habe ich an anderem Orte besprochen.⁴

¹ R. Otto Franke *Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa*. Wiener Zschr. f. d. Kunde des Morgenlandes XXI (1907), 203 ff., 317 ff.

² Wilh. Geiger. *Noch einmal Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa*. ZDMG 63, 540 ff.

³ H. Kern *Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka*. Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterk. 4° R., D. VIII, 312 ff. Amsterdam 1907. Vgl. dazu L. de la Vallée Poussin, JRAS 1907, 432 ff.; Windisch Abh. der Sächs. G. d. W., phil. hist. Kl. XXVII, 470 ff.

⁴ van den Bergh van Eysinga *Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen*. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. E. Kuhn. 2. vermehrte Auflage. Göttingen 1909. — A. J. Edmunds, *Buddhist and Christian Gospels. Now first compared from the Originals*. 4th Edition (mit Beiträgen von Prof. M. Anesaki). 2 Bde. Philadelphia 1908—1909. — Vgl. H. O., Theol. Literaturzeitung, 1909, Sp. 625 ff.

6 Der Jainismus

Von H. Jacobi in Bonn

In dem letzten Jahrzehnt sind die Bekenner dieser Religion aus ihrer bisherigen Ruhe herausgetreten. Die Jainas, konservativ aufs äußerste, soweit ihre religiösen Satzungen in Betracht kommen, sind trotz alledem nicht unberührt geblieben von dem Einfluß, den westliche Ideen und Einrichtungen in immer wachsendem Maße auf die Gestaltung der Gesellschaft in Indien ausüben. Die früher fast isolierten Gemeinden sind in engeren Verkehr und Ideenaustausch getreten, und in einzelnen Gemeinden übernehmen hervorragende Laien sowie lokale Vereine die Leitung der fortschrittlichen Bewegung. Die Jain Swetambar Conference, deren Organ die Monatsschrift 'Herald' (in Guzerati) ist, berät in jährlichen Wanderversammlungen seit 1902 die gemeinsamen Interessen der Jainas und disponiert über Fonds zur Unterstützung von Tempeln und Schulen, von Armen und 'Lebewesen' (Tierasyle), sowie von literarischen Unternehmungen (ein detailliertes Verzeichnis, *granthāvali*, aller bis jetzt bekannten Jainawerke bzw. Handschriften derselben in öffentlichen Bibliotheken und lokalen Sammlungen, *bhāṇḍārs*). Die Vereinigung der akademisch Gebildeten, the Jain Graduates Association, vertritt besondere Interessen und hat z. B. die Berücksichtigung der Jaina-Literatur im Universitätsstudium erreicht. Mancherorts haben die Jainas eigene Schulen, in Benares ein besonderes College (Yashovijaya Jain Pathashala), das unter der Leitung des gelehrten und eifrigen Muniraj Dharmavijaya Zöglinge nach einheimischen Methoden und Zielen ausbildet und auch Texte herausgibt in einer eigenen Serie, neuerdings auch in einer Monatsschrift, *granthamālā*. Überhaupt ist die publizistische Tätigkeit der Jainas eine ungemein rege. An manchen Orten geben wohlhabende Patrone die Mittel her zur Veröffentlichung von Texten, meist mit Guzerati Übersetzung, sowohl einzelner Werke als auch kleinerer Serien (am umfang-

reichsten die Rāyachandra Sāstramālā). Auch Gesellschaften haben sich zu dem gleichen Zwecke gebildet, von denen besonders die Jain Dharma Prasāraka Sabhā in Bhavnagar und der Jain Dharma Vidyā Prasāraka Varga in Pālītāṇa wegen Publikation einer größeren Reihe von wichtigen und interessanten Sanskrit- und Prākṛit-Werken hervorgehoben zu werden verdienen. Endlich sei noch erwähnt, daß in Ahmedabad ein Unternehmen hervorgetreten ist zur Veröffentlichung der kanonischen Schriften in zuverlässigen Ausgaben, soweit solche bisher noch nicht erschienen sind. Einige dieser Texte haben europäische Gelehrte zur Bearbeitung übernommen, und dem Berichterstatter ist die Werbung von weiteren Herausgebern übertragen.

Übergehend zu den eigentlich gelehrten Arbeiten auf dem Gebiete des Jainismus glaubt der Berichterstatter einerseits auf die Nennung von reinen Textausgaben im allgemeinen verzichten zu können als außerhalb des Interessenkreises des Archivs für Religionswissenschaft liegend, andererseits auch die in Guzerati und Hindi geschriebenen Aufsätze jainistischer Zeitschriften beiseite lassen zu dürfen.

Eine umfangreiche Bibliographie der Jainas hat A. Guérinot veröffentlicht: *Essai de Bibliographie Jaina*. Paris, Ernest Leroux 1906. Nach einer orientierenden Einleitung über den Jainismus, werden in 12 Abteilungen nicht nur alle auf denselben bezüglichen selbständigen Werke und Abhandlungen, sondern auch alle irgendwie interessanten Ausführungen über einzelne Punkte der Lehre und Geschichte desselben in anderen Werken, überall mit knapper Inhaltsangabe, in 852 Nummern behandelt. Ergänzt wird dieses große Werk durch das von demselben Verfasser in demselben Verlage 1908 erschienene *Répertoire d'Épigraphie Jaina, précédé d'une esquisse de l'histoire du Jainisme d'après les inscriptions*, das mit derselben Gründlichkeit bearbeitet noch ein besonderes Interesse durch die ausführliche historische Einleitung beanspruchen darf.

Eine Übersicht des Glaubenssystems der Jaina gibt eine vom Berichterstatter übersetzte und erläuterte Schrift des alten und berühmten Kirchenlehrers Umāsvāti (Eine Jaina-Dogmatik Umāsvāti's Tattvārthādhigamasūtra, übersetzt und erläutert von H. Jacobi ZDMG LX). Diese Dogmatik, die von den beiden Abteilungen der Jainas, den 'Svetāambaras und Digambaras, anerkannt wird, umfaßt die Psychologie, Kosmographie, Metaphysik und Ethik im engsten Anschluß an den Kanon. Von einem anderen Kirchenlehrer, Haribhadra (9. Jhd.), besitzen wir eine Behandlung der Jaina Ethik, den Dharmabindu. Dr. Luigi Suali hat im *Giornale della Società Asiatica Italiana* 1908 eine Bearbeitung dieses Werkes begonnen (*La Legge jainica*), von welcher bisher der die Laienpflichten behandelnde Teil erschienen ist.¹ Verwandten Inhalts ist das *Yogaśāstra* des Polyhistor Hemaçandra (12. Jhd.), der auch einen Kommentar dazu geschrieben hat; mit diesem beschäftigt sich Belloni-Filippi (*La Yogaśāstra vṛtti*, GSAJ 1908).

In einem Vortrage auf dem Oxforder Internationalen Kongreß für Religionswissenschaft „the Metaphysics and Ethics of the Jaines“ hat der Berichterstatter das Verhältnis der Jaina-Philosophie zu der Lehre der Upaniṣads, dem Buddhismus und Sāṅkhya-Yoga näher zu bestimmen versucht. Satis Chandra Vidyabhusana hat in seiner Doktorschrift: *History of the Mediaeval school of Logic*, Calcutta 1909, die Entwicklung der Logik bei den Jainas behandelt, nachdem er vorher schon das älteste Kompendium der Jaina-Logik herausgegeben und übersetzt hatte. (*Nyāyāvatāra, the earliest Jaina work on pure Logic* by Siddha Sena Divākara, Calcutta 1908).

1) Hier möge noch auf eine Reihe philosophischer Abhandlungen desselben ausgezeichneten Forschers hingewiesen werden. *Contributi alla conoscenza della Logica e della Metafisica Indiane* GSAI 1906, die eine Übersetzung des jainistischen Werkes *Ṣaḍḍarsanasamuccaya* mit Kommentar enthalten. Die bisher erschienenen Teile behandeln *Nyāya* und *Vaiśeṣika*.

Von Kanonischen Schriften liegt die englische Übersetzung des 8. und 9. Angas vor (L. D. Barnett, *Antagada-dasāo and Anuttarovavāiya-dasāo. From the Prākṛit. Roy. As. Soc. Publications—Orient. Transl. Fund London 1907.*) Über die im 6. Anga enthaltenen Erzählungen hat gehandelt Dr. Wilhelm Hüttemann. Die Jñāta-Erzählungen im sechsten Anga des Kanons der Jinisten. Straßburg 1907. Damit sind wir zu dem Gebiete gelangt, das stets ein besonderes Interesse für die Forschung gehabt hat, die jainistische Erzählungsliteratur. Dr. Jarl Charpentier behandelt in seiner Dissertation solche Legenden, von denen sich Reflexe bei den Buddhisten und anderswo finden (Studien zur indischen Erzählungsliteratur 1. *Paccakabuddhageschichten. Uppsala Universitets Årsskrift 1908, ferner ZDMG 1908.*) Johannes Hertel hat als ersten Band der 'Bibliothek morgenländischer Erzähler' eine Übersetzung von Märchen und Legenden aus dem Sanskrit herausgegeben: *Ausgewählte Erzählungen aus Hemacandras Parīśiṣṭaparvan, Leipzig 1908, und J. J. Meyer bietet unter dem Titel 'Hindu Tales' an english translation of Jacobi's ausgewählte Erzählungen in Māhārāshṭrī, London 1909, reiches Material zu unserer Kenntnis der jainistischen Erzählungsliteratur. Bildet in allen diesen Erzählungen der Jainismus das Milieu, so ist er Zweck und Ziel in Siddharṣi's Upamitibhavaprapancā Kathā (906 n. Chr.), die ein allegorisches Weltbild von jainistischem Standpunkt bietet. Eine italienische Übersetzung davon hat Ambrogio Ballini begonnen (GASJ 1904 5. 7.) und über das Werk in *Contributo allo studio della Up. Kathā di Siddharṣi. R. A. d. L. 1907* gehandelt. Derselbe Verfasser gibt in mehreren Artikeln der *R. d. St. Or. 1907. 8* eine detaillierte Inhaltsangabe von Vardhamāna Sūri's *Vāsupūjya caritra* im Anschluß an seine Ausgabe dieses Werkes. Der 12. Tīrthakara ist ein reines Gebilde der Sage, dessen Vorgeschichte und schematisches Lebensbild den Rahmen bieten für erbauliche und belehrende Geschichten.*

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 und 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.

Lautes und leises Beten

Über die Praxis des lauten und leisen Betens hat aus großer Belesenheit heraus im IX. Bande dieser Zeitschrift (1906, SS. 185 bis 200) Siegfried Sudhaus ein Füllhorn lehrreichen Materiales ausgeschüttet. Wer dem Herrn Verfasser für diesen seinen Beitrag Dank gewußt, dem ist vielleicht auch mit der folgenden ergänzenden Mitteilung gedient, die ich freilich füglich hätte etwas früher darbieten können.

Das im Archiv für Religionswissenschaft behandelte Thema findet sich erörtert in einem um 1300 in Japan geschriebenen, bislang noch in keine andere Sprache übersetzten Werke, das seitdem bis auf den heutigen Tag bei den Anhängern der Jōdo-Sekten, die die weit überwiegende Zahl der Buddhisten in Japan bilden, in höchstem, man darf sagen kanonischem Ansehen steht. Das Werk trägt den Titel Sai-yō-shō d. i. das Wichtigste der Lehre von dem Paradies im Westen. Sein Verfasser ist ein eingeborener Priester, Kōa Shōnin, der sich hier in 20 Dialogen über die Doktrin des Reinen Landes, d. i. über den, geradezu frappante Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen mit dem paulinischen Evangelium darbietenden, Sola Fide-Buddhismus und die Wirksamkeit der Anrufung des Namens Amidas (Amitābha Buddha), des sogenannten Nembutsu, des Aussprechens des formelhaften Gebetes Namu Amida Butsu, ausläßt. Ein ganzer Dialog des Sai-yō-shō beschäftigt sich mit dem vorliegenden Probleme. Das Wesentliche seines Inhalts mag hier in Übersetzung stehen.

Ein Gläubiger fragt: „Ist es wohl gleichgüt, ob man das Namu Amida Butsu bloß im Herzen denkt oder ob man es laut ausspricht? oder aber ist die eine dieser beiden Weisen als besser

anzusehen als die andere?“ Ihm wird als Antwort: „Zendō Daishi (d. i. der chinesische Patriarch Shân-tào, die Hauptautorität der Buddhisten des „Reinen Landes“; er lebte um 600—650) hat, indem er erklärte »zehn Anrufungen, eine einzelne Anrufung oder ein einmaliges Gedenken« eine jede gleicherweise gelten lassen. Und so läßt sich auch von keiner von beiden sagen, sie sei ungenügend uns zum Eingang zum ewigen Leben zu verhelfen. Indes, wenn es denn einerlei ist, für welche von ihnen man sich entscheiden will, so ist es doch besser, man ruft mit gesprochenen Worten an. Was nun aber diese letztere Übung anlangt, so spricht man von einem stillen Nembutsu, worunter ein solches Aussprechen zu verstehen ist, das nur dem eigenen Ohr vernehmbar ist. Das als lautes Nembutsu bezeichnete Aussprechen wird hiernach ein solches sein, das auch für die Ohren anderer hörbar ist. Es wird nun aber gelehrt, daß in diesem nicht weniger als zehn verschiedene Segenswirkungen beschlossen sind. Vor allem die, daß es der Pein der drei schlimmen Wege ein Ende setzt. Eine jede dieser drei Existenzformen, das Leben als Höllenbewohner wie als Preta wie auch als Tier ist ja über alle Maßen leidvoll. Man darf sich das Dasein in der einen oder anderen dieser drei Regionen nur einmal in Ruhe vergegenwärtigen, die bloße Vorstellung davon schon muß einem körperlichen Schmerz verursachen. Und wie erst sollte man sich bei dem Gedanken an sie der Trauer erwehren können, da man sich doch sagen muß: Welches von den Wesen, die dort hausen, ist nicht am Ende gar mein eigener Vater oder meine Mutter? Daß sie jetzt also der Pein verhaftet sind, wofür ist's die Vergeltung? Am Ende gar nur dafür, daß sie mit solcher Liebe an mir, ihrem Kinde, gehaftet? Bei solchen Gedanken faßt einen erst recht tiefster Schmerz. Man möchte ihrer Seele so gerne, und wär's auch nur für eine Weile, Erholung schaffen, ihre Qualen stillend. Nur daß man leider nicht imstande ist, solches zu tun. Aber siehe da, vermittelt der Stimme unseres Nembutsu-Anrufens vermögen wir's, ihre Pein zu enden. Des freuen wir uns über alle Maßen. — Eine andere Segenswirkung ist die, daß das laute Anrufen den Sinn vor Zerstreuung bewahrt. Spricht man nämlich das Nembutsu mit lauter Stimme, so werden die irrenden Gedanken zum Aufhören gebracht und die Seele ist der Verwirrung entrückt. Darum hat Junshiki Hōshi in seiner Schrift über die rechte Weise des Nembutsu gesagt, man solle hurtig und mit lauter Stimme rufen, indem man die einzelnen Worte (na-mu-A-mi-da-but-su) deutlich ausspreche. — Da ist weiter besonders köstlich die Segenswirkung, welche darin besteht, daß alle Buddhas sich darüber freuen. Verlangen ja doch alle die zehntausend Buddhas samt und sonders nach nichts so sehr wie eben nach Nembutsu. Nun denn,

so werden sie sich doch um so mehr freuen, wenn sie hören, wie jemand es mit lauter Stimme betet. Und so oft man darum anruft, ist man voll Zuversicht in dem Gedanken daran, was Freude doch nun wieder bei ihnen sein werde. — Ein Priester (es war Eikwan Rishi) hat weiter gesagt: „Jemand, der zuhört (wenn andere zu Buddha beten), dessen Vergehungen werden ausgewischt werden.“ Auch das ist doch wohl ein außerordentlicher Segen. Es sind deren nur allzuviele, die so tief in der Sünde stecken, daß man gar nicht anders kann als Erbarmen mit ihnen haben, den Armen, die immerfort in die schlimmen Wege (d. i. Hölle, Preta- und Tierwelt) gebannt bleiben, einem nichtausgeheckten Ei vergleichbar, das unberührt im Neste verbleibt. Sie selber aber lassen sich's nicht einfallen, auch nur einmal das Wort „künftiges Leben“ in den Mund zu nehmen. Wie könnte es da anders sein, als daß ihr Sündenkarma sich auswächst? Lassen wir sie's denn wenigstens hören, wenn wir unser Namu Amida Butsu sprechen! Ihre Sünde wird dann doch wenigstens in etwas ausgelöscht. Und ist das nicht eine große Sache? — Ein viel größerer Gewinn noch freilich ist es, daß eben dadurch auch unsere eigenen Verfehlungen beseitigt werden. Engo Hoshi sagt in seinem Kommentar: „Horch jemand nur recht auf, wenn der wunderbare Klang an seine Herzenstüre klopft, alsbald wird er auch der Schmutzumstrickung ledig sein und frei wird sich sein Herz, der Bande los, ergehen können.“ Damit meint er, daß, wenn die Laute, mit denen wir selbst vernehmlich beten, an unser eigenes Ohr tönen, wir sie vernehmen zu eigenem großen Gewinn, indem unser Inneres davon getroffen und bewegt werde; alsbald wir sie vernehmen, sei auch schon unser Sündenkarma hinweggeräumt, und freier werde uns die Brust, und leichter werde es uns ums Herz, indem alle die falschen Gedanken, in die wir verstrickt gewesen, hinweggefegt würden. So ein Großes ist es um das Anrufen des Buddhanamens. Betet jemand mit vernehmlicher Stimme und hört also sich selber beten, so schmilzt seine Sünde vor beidem zugleich dahin, sowohl vor seinem Anrufen als unter seinem Hören der Stimme seines eigenen Betens. Und so wird, dieweil er mit einer Stimme zu dem Buddha ruft, zwiefach die Sünde von ihm abgetan. Was unter dem Himmel könnte wirkungskräftiger sein? — Da es solcher Segenswirkungen aber mehr sind, die ich dir nicht alle so einzeln aufzählen will, so soll man gefissentlich mit vernehmbarer Stimme sein Namu Amida Butsu erschallen lassen, nur aber immer dabei auch wohl darauf bedacht sein, daß man nicht zum Gespötte der Menschen wird, durch die Art seines Betens nicht Kritik herausfordert.“

Heidelberg

Hans Haas

Engastrimythen

Bei antiken Schriftstellern begegnet uns nicht selten die Vorstellung, daß Seher die Gabe der Weissagung durch einen Geist erhalten, der in sie eingeht und aus ihnen heraus Zukünftiges verkündet¹. Ebenso hören wir aber auch von Lügenpropheten, die sich jenen Glauben zu nutze machten, als Bauchredner durch allerlei Kunststücke das leichtgläubige Volk hintergingen und sich dadurch einen lohnenden Erwerb sicherten; man nannte sie *ἔγγαστροίμυθοι*, späterhin *Πύθωνες*, einer der bekanntesten ist der von Aristophanes verspottete Eurykles².

Christliche Schriftsteller wissen ähnliches zu erzählen³, und bis in neuere Zeiten finden wir derartige Berichte. So greift z. B. Rabelais auf, was er vom antiken Material kennt — das ist nicht wenig⁴ — und ergänzt es aus zeitgenössischen Nachrichten im *Pantagruel* IV 58, wo er seinen Helden an den Hof des Herrn „Gaster“ führt. Pantagruel ärgert sich da über zwei Arten von lästigen Gesellen, die zudringlichen „Gastrolater“ und vor allem über die Engastrimythen oder Ventriiloquisten, die sich von des alten Eurykles Geschlecht herleiteten; *c'estoient divinateurs, enchanteurs et abuseurs de simple peuple, semblans, non de la bouche, mais du ventre parler et répondre à ceux qui les interrogeoient*⁵. Es scheinen auch Frauen darunter zu sein — wie ja auch das Altertum Prophetinnen und das Christentum Pseudopphetinnen kannte, aus denen die *Πύθωνες* sprachen⁶ —, denn Rabelais erzählt

¹ Die Zeugnisse sind jetzt übersichtlich vereinigt bei J Tambornino *De antiquorum daemonismo*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, hrsg. v. Wünsch u. Deubner VII 3 S. 59f.

² Tambornino aaO.

³ Tambornino S. 93f.

⁴ Vgl. den Rabelais-Kommentar von Gottlob Regis, Band II (Leipzig 1839) S. 730f.

⁵ *Oeuvres de Rabelais par Burgand des Marets et Rathery*, Band II (Paris 1873) S. 274.

⁶ Vgl. Wetstein zu *Apostelgeschichte* XVI 16; Tambornino S. 93f. Eine derartige Lügenprophetin scheint, wie Regis aaO. bemerkt, die in Mailand begrabene Guillelmina gewesen zu sein, von der Pater J. Mabillon in seinem *Museum Italicum* Band I (Lutetiae Paris. 1687) S. 19f. spricht. Sie hatte es verstanden, sich in den Schein großer Heiligkeit zu versetzen und eine Sekte um sich zu sammeln, von der Johannes Petrus Puricellus behauptete: *Guillelminae sectam non fuisse spurcitiis, uti Donatus ante omnes vulgavit, infamem: sed impiis deliramentis, quae mentem tantum, non etiam corpus afficerent ac inficerent: idque probat Puricellus ex publico instrumento, quod Inquisitores anno MCCC confecerunt*. Aus demselben *instrumentum* geht hervor *Guillelminam aut certe eius asseclas primarios (nam id ipsa ex ficta modestia pernegare visa est) . . depraedicasse, Quod ipsa Guillelmina csset Spiritus-sanctus in sexu femineo incarnatus e Constantia Boëmiae Regis uxore*. Diese *impudentissima praestigiatrice* galt noch längere Zeit nach ihrem

weiter: *Telle estoit, environ l'an de nostre benoist Servateur 1513, Jacobe Rodogine, Italiane, femme de basse maison.* Ihre Geschichte verdankt Rabelais einem Landsmann der Jakobaea, dem Caelius Rhodiginus, der, ohne allerdings das Jahr 1513 zu nennen, folgendes berichtet¹:

Philochorus in tertio de vaticiniis² etiam mulieres vocat ἔγγαστριμύθους. Id ne quis, ut fabulosum, risu excipiendum putet, testatum volumus, tempestate hac, immo vero haec prodente me, fuisse in patria mea mulierculam humili loco, Jacobam nomine. Ex cuius ventre immundi spiritus vocem, praetenuem quidem, sed tamen, ubi vellet, dearticulatam et prorsus intelligibilem, audivi ipse, sed et innumeri alii, non Rhodigii modo, verum et toto fere Italia, Quando futuri avida potentum mens saepe accersitam ventri loquam, ac omni exutum amictu, nequid fraudis occultae lateret, inspectare, ac audire concupivit. Cincinnatulus daemone nomen erat. Hac ille appellatione gestiens inclamanti subinde respondebat. Si de praeteritis, aut praesentibus scitareris, quae reconditissima forent, responsa dabat saepe mirifica. Si de futuris, semper mendacissimus, sed et inscitiam suam nonnunquam murmure incerto, vel bombo verius ignoratilibi retegebat.

Diese Erzählung, die Rabelais ziemlich getreu übersetzt, enthält manchen bemerkenswerten Zug: In der Zukunft liegende Dinge pflegt der Geist falsch anzugeben; das gehört zum Wesen dieser Dämonen, sie sind *mendaces*³. Auch daß er sich zuweilen unanständig aufführt (*et souvent sembloit confesser son ignorance, en lieu de y répondre faisant un gros pet*), nimmt nicht Wunder; der *foetor intolerabilis* der unreinen Geister, besonders der aus den Besessenen ausfahrenden, ist ja bekannt⁴. Und daß dieser „Nuschler oder Cincinnatulus“ manchesmal unverständliche oder barbarische Worte murmelt (*marmonant quelques motz non intelligibles, et de barbare termination*) ist ganz nach Geisterart: der Dämon, dessen Austreibung Lukian im Philopseudes cap. 16 berichtet, antwortete bisweilen βαρβαρίων.

Heidelberg

Otto Weinreich

1281 erfolgten Tod als Heilige, Festtage waren ihr geweiht, bis endlich 19 Jahre nach ihrem Tod, als man ihr Treiben durchschaut hatte, jener *superstitio* ein Ende gemacht wurde.

¹ *Lectionum Antiquarum lib. V cap. X, Basiliae apud Frobenium* 1517 S. 212. ² Wohl nach Suidas, s. Müller FHG I p. 416 frg. 192.

³ Tambornino S. 49; 95.

⁴ *Acta Sanctorum Julii* V S. 152D droht der Dämon: *obscoenum... foetorem in exitu meo tibi tuisque relinquam*; das geschieht auch so: *cum magno eiulatu et foetore, quem ipse praedixerat, immundus spiritus exire compellitur* (152E). Vgl. z. B. noch 148F; *Juni* V 497F; die Beispiele lassen sich leicht mehren.

Zu dem Zaubergesang in der Nekyia

(Archiv XII S. 2 ff.)

V. 22f.: Bei Anubis darf man wohl an den mit ihm so oft gleichgesetzten chthonischen Hermes (vgl. *Ἐρμάνουβις*) denken, zumal dieser in Totenbeschwörungen (z. B. Aischylos Cho. 1. 124; Pers. 628f.) gerade an erster Stelle angerufen wird. Dann könnte man Vers 23 lesen:] *Κυλληναῖε, παρευνέτα Λαοθοε[ας. Κυλλήνιος (Κυλληναῖος)* als Beiwort des Hermes ist bekannt; zum folgenden vgl. Orph. Arg. 133ff.: (*Ἐρποντα καὶ . . . Ἐχίονα, τοὺς . . .*) *Λαοθόη Μενέτοιο παρευνηθεῖς ἐλόχευσεν Κυλλήνης μεδέων.* Den Anfang wage ich nicht zu ergänzen; um aber eine Möglichkeit anzudeuten, so hat man ja bei der Annahme, daß mit dem Erhaltenen ein neues Wort beginnt, zur Ausfüllung der Lücke von neun Buchstaben nicht viel Auswahl, und es könnte etwa *στρογγύλε* (vgl. Wessely, Denkschr. d. Wiener Ak. XXXVI A 415) dagestanden haben.

V. 24: *ἔλθ' Ἐρ[μ]εῖ* konnte leicht statt *Ἐρμῆ* geschrieben werden. Daß *ἄραξ* für den *ψυχοπομπός* Hermes-Anubis ebenso paßt, wie für den chthonischen Zeus, mit dem er hier vielleicht gleichgesetzt wird, ist klar.

V. 25: *καὶ με] αἰδεσσάμενοι κρηήνατε κτλ.* Der Beschwörer hat die Geister in seiner Gewalt und droht ihnen.

V. 26: *Αἰθρίη καὶ χθών;* vgl. die häufige Parallelisierung von *αἰθήρη* und *χθών* oder *γαῖα*: Hymn. Orph. 33, 11 f.; 57, 5; Fragm. III 1, von *αἰθέριος* und *χθόνιος*: Wessely a. a. O. 2916; A 170f.; Pap. mag. ed. Dieterich (in Fleck. Jb. XVI. Suppl. 747 ff.) II 28.

V. 28: *Ἀβλαναθώ* ist wohl nicht als Kurzform von *Ἀβλαναθαναλβα* zu fassen, sondern als das hebräische *ablan atha* „Vater komm (zu) uns“ (vgl. Kopp, Palaeographica critica III u. IV § 580ff.); hieraus wird erst die Zauberformel, die von hinten wie von vorn zu lesen ist, entstanden sein. *Ἀβλαναθώ* konnte dann als Name gebraucht werden wie Gotthilf, Gottseibeius. So könnte man daran denken, an den Anfang das durch I. Kor. 16, 22 bezugte *μαρὰν ἀθά* „Herr komm“ als *Μαραναθώ* zu setzen (vgl. Kopp § 581); Buchstabenanzahl und Quantität würden entsprechen.

V. 29: *εβηκαρειη* nach Dieterichs Konjektur = *ἰβηκαρεῖε* ibisköpfiger, d. h. Thoth-Hermes (vgl. Erman, aeg. Rel. 91. 104).

V. 33: Mit *Ἵρμιεῦ* könnte, wie Dieterich meinte, Orion gemeint sein (*ι* in *Ἵρμιων* ist bei Epikern und Theokrit lang). Herr Professor Boll macht mich freundlichst darauf aufmerksam, daß die Form Hyrius als (Pflege-)Vater des Orion (Hygin astron. II 34) auf die Form *Ἵρμιεύς* = Orion eingewirkt haben könnte, zumal neben *Ἵρμιεύς* auch *Ὀῦρμιεύς* vorkommt, wie *Urion* neben *Orion* bei Hygin.

V. 34: χαῖρε] νέα, κεδνή, βιοτά usw. Anrufung der Nyx? νέα heißt sie auch bei Wessely 2789. Da αἰ in später Zeit wie ε gesprochen wurde, so könnte das ΚΑΙΑΠΗΒΙΟΤΑ leicht aus ΚΕΔΝΗΒΙΟΤΑ verderbt sein; vgl. Hymn. Orph. 28 (auf Persephone) 3: κεδνή, βιοδῶτι.

V. 35f.: Wiederum Anrufung der Nyx, etwa zu ergänzen: ἡμιτελή]ς, χθονία καὶ οὐρανία καὶ ὄνειρων [μήτηρ, ἦ]ς καὶ σείριοι αἰστέρες ἐξεγένοντο. Vgl. Hymn. Orph. 2 (auf Nyx) 8: ἡμιτελής, χθονίη ἢδ' οὐρανίη πάλιν αὐτή; ib. 5: μήτηρ ὄνειρων. Zu V. 36 vgl. Hymn. Orph. 6, 3: αἰστέρες οὐράνιοι, Νυκτὸς φίλα τέκνα μελαίνης. Zu σείριοι ib. 5: πυρόεντες.

Heidelberg

Ernst Schmidt

Bildopfer bei Empedocles

Im 128. Fragment des agrigentischen Sehers scheint mir Diels (Fragm. d. Vorsokr. 2 p. 210 Z. 42) in seiner Übersetzung einen bezeichnenden sacralen Ausdruck nicht ganz klar wiedergegeben zu haben. Der Dichter schildert den milden blutlosen Kult der göttlichen Liebesmacht in der Welt durch die Menschen des goldenen Zeitalters:

τήν (sc. Κύπριον) οἷ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλασιν ἰλάσκοντο
γραπτοῖς τε ζῴοισι μύροισί τε δαιδαλεόμοις κτλ.

Duftende Salben, lautere Myrrhen, lieblicher Weihrauch und goldbraune Honigspenden erhält die Göttin. Tieropfer aber galten jenen höheren Menschen als verruchtester Frevel. — Die γραπτὰ ζῶια, mit denen Empedokles den Reigen erlaubter Opfergaben eröffnet, hat nun Diels mit „gemalte Bilder“ übersetzt, und wohl als Kunstwerke aufgefaßt, die der Göttin als Anathemata zugeeignet worden wären. Damit wäre aber der Sinn dieser Worte kaum getroffen. Gemeint ist wohl: „mit gemalten (Opfer)tieren“. Die 'pia fraus', die hier den Urmenschen zugemutet und damit den Jüngern des Weisen empfohlen wird, ist aus vielen Beispielen wohlbekannt. In Sonderheit im etruskischen und im ägyptischen Ahnenkult sind die kostspieligen Totenopfer im größten Maßstab dadurch abgelöst worden, daß man die ursprünglich in natura beizusetzenden Gegenstände an den Wänden der Grabkammern im Abbild verewigte (s. z. B. Walker *the Egyptian doctrine of funeral offerings*, Proc. Soc. Bibl. Archeol. XXVI 76 ff.). Es ist also durchaus einleuchtend, daß die Orphiker, denen der Gedanke an die Seelenwanderung einen furchtbaren Abscheu gegen die Tieropfer der Staatsreligion einflößte, bei ihren Bemühungen, der Opferpflicht gegen die Götter gerecht zu werden, ohne den Frevel der Ahnentötung und des Fraßes zu begehen, auf das Auskunftsmittel der Weihung — und natürlich auch Verbrennung — von gemalten Tieren verfallen mußten, zumal durch neupythagoreische Zeugen (Porphyr. vit. Pyth. 26 z. B.) feststeht, daß eine analoge *simulatio*

in sacris mit Hilfe von tierförmigen Formbroten (*σταθινοι βόες* etc.), wie sie bei allen Völkern nachzuweisen sind, in den *Θιασοι* jener Mystiker tatsächlich geübt wurde.

Feldafing a. Starnberger See

Robert Eisler

‘Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen’

Zu der früher von mir angeführten älteren Literatur, worin das Wegziehen des Kissens unter dem Kopf eines Sterbenden erwähnt oder besprochen wird (s. Archiv XI 151), ist noch hinzuzufügen: Casparis Questelii *Dissertatio academica de pulvinari morientibus non subtrahendo*, Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen, *Jenae* 1718 (zuerst 1678); zitiert von G. Lammert, Volksmedizin und medizinischer Aberglaube in Bayern und den angrenzenden Bezirken, Würzburg 1869, S. 101, Anm. 2. Questel schließt seine Abhandlung mit folgendem Satze: *Subtractio Pulvinaris est Actus moraliter malus, quo Moribundis Capitis Lectulus, non sine homicidii nota, ad doloris abrumpendi, festinandaeque mortis rationem tollitur* (p. 51).

Von den Bräuchen, die Questel beiläufig erwähnt, will ich hier hervorheben die *Superstitiosa capitis equini moribundis suppositio* (‘*uti quibusdam in locis id fieri ab Amico edocemur*’; p. 18) So berichtet Mussäus aus Mecklenburg: Phantasiert ein Schwerkranker, so legt man ihm zuweilen einen toten Pferdekopf unter das Kopfkissen; der Dunst macht ihn sofort ruhig (Jahrbücher des Vereins für mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde II, 128; zitiert von Grimm DM.² 626).

Vom Wegziehen des Kopfkissens handelt ausführlich auch Johann Heinrich Zedler in seinem Universallexikon XXXIX (1744), Sp. 1935ff. Halle a. S.

Theodor Zachariae

Totenmaske bei den Wogulen

In seiner Untersuchung über die Wogulen (Beilage zum VI. u. VII. Band d. učenyja zapiski d. Universität Kasan 1907) teilt W. Pawlowski unter anderem auch folgenden Bestattungsbrauch mit: das Gesicht eines toten Wogulen wird mit Hirschhaut bedeckt, indem man auf die Stelle der Augen und des Mundes Kupferknöpfe aufnäht. Wisocki sucht (in den Nachrichten d. Archäologisch-historisch-ethnographischen Gesellschaft an d. Univ. Kasan Band XXIV, 3. 1908, 254—257) nachzuweisen, daß es sich in diesem Falle um eine Totenmaske handelt. Bei dem in seiner Sammlung befindlichen Wogulenidol ist die Stirn und das Gesicht (mit Ausnahme der Nase) mit Hirschhaut bedeckt, auf der Stelle der Augen sind runde Öffnungen und auf der des Mundes ist eine ovale Öffnung gemacht.

Starodub

Or. Janiewitsch

Durstige Seelen

Daß die schon im Altertum weit verbreitete volkstümliche Anschauung, daß die sogenannten durstigen Seelen während der Dürre die Regenwolken aussogen und die Quellen austranken, auch heute noch in voller Kraft ist, ergibt sich aus folgendem Berichte der „Nowoje Wremja“ vom 27. Juli 1909 (N. 11957): im Dorfe Gromowka gingen die Bauern auf den benachbarten Friedhof, machten das Grab eines Selbstmörders, den sie als den Urheber einer großen Trockenheit betrachteten, auf und füllten den Sarg durch eine Öffnung mit Wasser, um den Regen herbeizuzaubern. Andere, in ihren Grundzügen ähnliche Berichte aus früheren Jahren wurden bereits in der „Kiewskaja Starina“ mitgeteilt. Als Urheber der Dürre betrachteten die Bauern die Gehängten (cf. O. Gruppe, Griech. Mythologie, p. 761,5). So wurden im Jahre 1859 die Leichen zweier Gehängten ausgegraben und, um den Regen herbeizuzaubern, mit Wasser begossen (1900, Band I, p. 2). Im Dorfe Warwarowka (Bezirk Konstantinograd) begossen die Bauern während der Dürre in der Nacht das Grab eines Gehängten mit Wasser und glaubten, je schneller das Wasser zu der Leiche kommt, desto schneller wird es regnen (1899, Band VIII, p. 201).

Starodub

Or. Janiewitsch

ΑΥΡΑ

Das aus dem XVIII. Jahrhundert stammende Euchologium N. 189 (aus der Handschriften-Sammlung d. Grigorović im Rumjanzewschens Museum in Moskau) enthält unter anderem (auf p. 36)¹ auch ein folgendes Gebet des heiligen Gregorius zur Beschwörung der *Αυρα* (*Ἀπορκίσμος* (sic) *του αγιου πατρος ημων Γριγοριου του θαυματουργου κατα της αυρα χαλεπου δαιμονος*)²: *Ορκιζο σε πασαν αβυσσον και δαιμονιον αυρα αρσενικον αυρα θηλυκον αβρα απο του υδατος αβρα απο του αιματος αβρα απο μνηματος α απο κρουσματος . . . α ψυξως α απο κτηνος . . . ορκιζο κοπτω χαλεπω δρεπανη . . . και ειπεν (αρχαγγελος) αυτη ποθεν ερχη και υπαγησ αυρα μελανη μαινομενη τριχειλε κεφαλε; και ειπεν αυτω εγω υπαγω ανθρωπου οστια φαγειν και τεκνα αυτων αφανιζειν και λεγει αυτη ο αρχαγγελος μιχαηλ ουκ εχεις εξουσιαν οστια ανθρωπων φαγειν και τους αρρενας αφανιζειν αλλ επιβροξει επι σε κς ο Θς πυρ εξ ουρανον και διασκορπισει επι ποταμον και επι θαλασσαν εξελθε και αναχορησων απο μελους . . . αλλ υπαγε σε εις το ορος τα υψιστα και κρυβους (κηρηφους) δρακοντος φαγε τα οστια αυτου και πιε το αιμα αυτου . . .*

¹ Auf p. 8 ein Gebet Basilius des Großen zum Schutze gegen „verschiedene Krankheiten und Dämonen“, Viktorov. Sobraniye rukopisei Grigoroviča. Moskau 1879 (= Jahresbericht des öffentlichen und Rumjanzewschens Museum. 1876—78 p. 46).

² Bei Mansvetov in den Drevnosti Trudy d. Kaiserlich Archäologischen Gesellschaft. Bd. IX, I 1881 p. 36.

Über die Form dieser Beschwörung und den Namen des Dämons, der hier angerufen wird, vgl. die Bemerkungen bei Fr. Pradel, Griech. u. süditalienische Gebete etc. p. 86f., 93f., 95f. (auch bei A. Abt, die Apologie des Apuleius von Madaura p. 183). Im Volksglauben erscheinen die Winde ziemlich oft als krankheits-erregende Dämonen. So z. B. bei M. Höfler, deutsches Krankheitsnamenbuch, München 1899 p. 221 s. v. Hauch, p. 775 s. v. Waht; bei Pradel (a. a. O. p. 10 8. 9) ἢ ὀθενδήποτε ἔσται ἐρχόμενά ταῦτα τῷ ἐμψυσθήματι τὰ ἐναέρια καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα. Im *Παρνασσός* XV (1892) p. 557¹ lesen wir folgende Beschwörung des „*Ἀερικό*“: *Ἀερικό κὶ ἀνεμικό κὶ γύρευες ὄω ποῦρθεες; Νὰ πᾶς νὰ βγῆς σὲ ὄρι, σὲ βουνό, σὲ ριζιμνὸ λιθάρι, Νὰ ξεραθῆ ἢ ὄλξα του, νὰ μαραθῆ ἢ κορφὴ του.*

Ἀνδρέας Μαρούλης bemerkt dazu: *ἀερικός πόνος λέγεται πᾶς πόνος προερχόμενος ἐκ τοῦ ἀέρος.* Im modernen Makedonien beschwört man die *Ἀνατολικούς καὶ Βορεινοὺς καὶ Ἀυτικούς καὶ Νοτικούς δαίμονες* (Abbott, Maced. Folklore Appendix V p. 366)². Auch bei den Türken finden wir denselben Volksglauben (Abbott, a. a. O. p. 224 2). Bei N. Vinogradov (Beschwörungen, Lfr. II. St. Petersburg. 1909. p. 11) ist ein Gebet „zum Schutze gegen alle Krankheiten“ mitgeteilt, da lesen wir: „Erzengel Michael, nimm du deine feurige Lanze und wehre von der Gottessklavin (der Name ist zu nennen) brausende Winde ab“, auf p. 48 (Vinogradov a. a. O.) ein anderes Gebet „des Furcht einflössenden Erzengels Michael, des Oberhauptes der himmlischen Mächte“ zum Schutze gegen „höllische, oder luftige Mächte“. Man vergleiche auch die „Erzählung“ (Povjest) „von der besessenen Solomonia“ (aus dem XVII. Jahrh., bei Afanasiev, Philolog. Annalen, Woronjež 1868, Bd III p. 275): „Ihr (der Solomonia) war einst, als ob jemand an die Türe ihres Zimmers (chrámina) käme, sie stand von ihrem Lager auf und öffnete die Tür, da brauste es ihr ins Gesicht, Ohren und Augen, als ob das ein großer Wirbelwind wäre; die ganze Nacht verbrachte sie ohne Schlaf, dann befahl sie ein Zittern und ein schrecklicher Schüttelfrost.“ — In verschiedenen Beziehungen berührt sich der Text unserer Beschwörung der *Αυρα* mit einigen slawischen Beschwörungen, die ich hier zum Vergleich heranziehe. So bei Miloradowitsch (Volksmedicin i. Bezirk Lubni, Gouvern. Poltava in der Kievsk. Starina 1900 V p. 170) lesen wir folgende kleinrussische Beschwörung des Fiebers: „Fieber, du bist scharfsichtig,

¹ Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich Herrn Dr. Wilhelm Drexler.

² Diese Stelle bei Abbott berührt sich aufs engste mit dem Gebete bei Vasiliev (Anecdota. Oratio in infirmos = in servam Dei Mariam p. 325) . . . *μὴ ἀπὸ οὐρανοῦ καθήλθεν ἢ ἀσθένεια ἢ ἀπὸ ἀστέρων ἢ ἀπὸ ἡλίου ἢ σελήνης, μὴ ἀπὸ ζόφου νεφέλης μὴ ἀπὸ κρυεροῦ ἀέρος.*

du rührst vom Wasser, vom Wind her, du kommst, sobald man an dich denkt, sobald man grübelt. Geh du zum Wasser, zu den Winden, zum Feuer und zum Rauch. Hier mußt du nicht stehen, (du mußt nicht) den gelben Knochen reißen. Geh du zum Feuer, zum Rauch, in die weiten Steppen. Dort kannst du schwärmen, und die Menschen frösteln machen.“ In einer anderen (kleinrussischen) Beschwörung des Fiebers (bei Afanasiev a. a. O. Bd V p. 343) wird diese Krankheit auf folgende Weise beschworen: „Ob du Drück-Fieber bist, ob du Zitter-Fieber bist, ob du vom Winde oder vom Sturme herrührst, doch geh' du dorthin, wo die Hunde nicht bellen, wo der Hahn nicht kräht (vgl. Pradel a. a. O. p. 166 ὄπου κύων οὐ ἕλαται ὃ τε ἀλέκτωρ οὐ φωνεῖ), wo man die Stimmen der Christen nicht hört.“ (In einer tschechischen Beschwörung des XIII. Jahrh. verbannt man die Krankheiten: „na púsci jděte, anikomu neškod'te“ oder (bei den Russen) gleich wie bei Pradel 106 εἰς ἄνυδρον καὶ ἀγεώργητον τὸν τόπον).¹ Ferner wird *Αυρα* in unserer Beschwörung *μελάνη* genannt. Das Beiwort scheint mir auf ein Fiebersymptom anzudeuten und kann möglicherweise hier als „dunkelblau“ erklärt werden² (*μέλανον πρόσωπον*, blau gewordenes Gesicht, bei A. Sobolewsky, d. römisch. Paterikon in der altslawischen Übersetzung „Izbornik Kiewskij“ p. 20). Auch bildlich wird das Fieber als eine nackte, blaue Frau dargestellt: auf einem Heiligenbilde (beschrieben bei Popov „Geistlich. Bote“ 1863 IV)³ wird ein Fels dargestellt, der aus einem See mit schwarzem Wasser hervorragt. Im See sieht man zwölf ganz nackte Jungfrauen mit zerzaustem Haar. Die einen sind rot, die anderen gelb oder blau. Auf einer Seite sieht man den heiligen Sisinnius mit über den See ausgestreckter rechter Hand, auf der anderen Seite den Erzengel Michael, der mit seinem Stabe den Jungfrauen einen Schlag versetzt. In den Beschwörungen wird der Fels durch den „Berg Golgatha“ ersetzt; vgl. bei Miloradowitsch (a. a. O. p. 170): „Auf dem Berge Golgatha stand eine Eiche. Unter dieser Eiche saßen sieben Märtyrer: Erzengel Michael, Gabriel, Uriel, Meotodimus, Sižonty, Klementy und Johann der Täufer, und sie sahen ein schreckliches Wunder: aus dem Meere kamen 17 nackte, ungegürtete Weiber mit zerzaustem Haar. Da fragte sie Johann der Täufer: wer seid ihr? wohin geht ihr? Wir gehen in die Stadt Christi, um die Leute zu quälen, ihr Blut zu trinken, ihren Leib zu ermüden und dem Tode zu übergeben. Da nahm Johann der Täufer seinen Stab und schlug jeder 100 Wunden an dem Kopf. Die Weiber sagten: wer ihre (d. h. der Märtyrer) Namen aussprechen wird und

¹ Vgl. Afanasiev a. a. O. Bd IV, V 343.

² Vgl. Meyers Konv. Lexikon u Fieber: „während des Schüttelfrostes ist die Haut kühl u. bleich, oder bläulich gefärbt“.

³ Vgl. A. Weselovskij, Journal Ministerstva Narodn. Prosw. 1886 VI.

das Wasser lesen (d. h. besprechen), den rühren wir nicht an. In einer anderen Beschwörung (bei Miloradovitsch) ist die Zahl der Weiber 22. Der heilige Basilius fragt die Weiber: was für Menschen seid ihr? Wir sind nicht Menschen, antworten die Weiber, wir sind Feindesbrut. Wir sind in die Welt geschickt, damit wir das rote Menschenblut trinken, den weißen Leib frösteln machen und die gelben Knochen reißen. Bei den Tschechen (Afanasiev a. a. O. Bd IV, V 337) begegnet Jesus (vgl. Pradel a. a. O. p. 92) den „Krämpfen und Zuckungen (psotnika)“ und fragt: „kam ty jdes, psotniku? — Ja jdu do života té a té osoby — maso jisti, krev piti, žilu trhati, kósti lámati chut' k jídlu a k piti brati, a spani mu odjímati“.

Starodub

Or. Janiewitsch

Zur Beschwörung des Geistes Bettzailerle (O. Meisinger, Archiv XII S. 579) vergleiche man K. Weinhold „Beschwörung des Alps“ i. d. Zeitschrift d. Vereins für Volkskunde VI (1896) p. 213—215 (auch Varianten dazu aus Böhmen, Mähren und Schlesien).

Starodub

Or. Janiewitsch

Genesisia oder Parentalia? — Dank des trefflichen Buches von Wilhelm Schmidt (Geburtstag im Altertum. Gießen 1908. p. 37) über griechische und römische Geburtstagfeierlichkeiten ist die Frage nach der Bedeutung des Wortes und der Bezeichnung γενέσια erledigt. Es sei uns gestattet, aus einer abseits liegenden Quelle und aus einem bisher wenig beachteten Schrifttum zu dieser Frage das Wort zu ergreifen. Es bedarf zwar keines Beweises mehr, nach der gründlichen Untersuchung Schmidts, daß zwischen Genesisia und Parentalia ein Unterschied bestand, es ist aber jedenfalls nicht uninteressant, die Wirkung dieses religiösen Festes in einem Milieu zu suchen, wohin des Forschers Blick sich sonst nicht verirrt.

Im Talmud, Aboda Zara (K. I Mišna 2) wird folgender Satz gelehrt: Das sind die Feste der Heiden: die Kalenden, Saturnalien, der Siegestag (nach der Erklärung: der Tag, an dem Rom die Oberherrschaft gewann, es ist der Sieg des Octavian bei Actium), die „Genesisia“ der Könige, der Geburtstag und der Todestag. Die Erklärer konnten sich das Wort יום גניסיה של מלכים nicht gut zurechtlegen; sie fragten daher: was ist unter Genesisia zu verstehen? R. Jehuda meinte: der Tag, an dem die Heiden die Könige installieren. Tatsächlich wurde die Einsetzung eines Königs feierlich begangen. Man nannte den Tag „natalis imperii“, (s. Schmidt, l. c. p. 2, ferner Heinrich Lewy, Philologus, Bd 52, p. 733). Allein gegen diese Erklärung wird der triftige Einwand erhoben, daß an einer „Stelle die Genesisia neben dem natalis imperii“ ruhig nebeneinander erwähnt werden, und sie werden als zwei voneinander verschiedene Feste behandelt. Die

zweite Erklärung identifiziert die Genesis mit Parentalia. Das kann doch auch nicht stimmen, dachten sich die Alten, dann wäre doch *יום גניסא* (der Genesiatag) oder *יום לידה* (Geburtstag) überflüssig. Da kommt wieder dieselbe Schwierigkeit zum Vorschein, welcher die erste Erklärung nicht standhalten konnte (b. Aboda Zara p.10a). Im palästinensischen Talmud (K 1 M 2) wollte man einen andern Ausgleich finden, der aber gar nicht glücklicher ist, als die Erklärungen im babylonischen Talmud. Unter Genesiatag soll man die Geburtstagsfeier der Fürsten verstehen, während das folgende Wort den Geburtstag von Privatpersonen bezeichnet. In Wirklichkeit sind auch die zuletzt erwähnten Feierlichkeiten auch auf Könige zu beziehen, wie aus einer Erklärung (b. A. Z. 10a: sein (des Königs) Genesiatag und der Genesiatag seines Sohnes, sein (des Königs) Geburtstag und der Geburtstag seines Sohnes) klar hervorgeht. Auch aus dem zweiten Teile der Misna, wo von Privatpersonen die Rede ist, geht deutlich hervor, daß dieser Unterschied nicht besteht, und ursprünglich wird gar nicht *של מלכים* gestanden haben, sondern weil man nicht wußte, daß zwischen Genesis und Parentalia ein Unterschied bestehe, hat ein Glossator oder Redaktor diese zwei Worte hinzugefügt. — Ebenso unannehmbar ist die Erklärung der Tosefta (ed. Zuckermann, p. 460, Zeile 27), *יום של כל מלך ומלך*, der Tag eines jeden Königs.

Wie Schmidt gezeigt hat, waren die Genesis Geburtstagfeierlichkeiten für verstorbene Personen, während die *γενέθλια* die Geburtstagfeier bei Lebzeiten bezeichnete. Diese Verwirrung in der Erklärung des Wortes ist durch die Vermischung beider Begriffe entstanden. Aber nicht nur bei den Juden geschah dieses, sondern auch bei den Griechen und Römern ist die wahre Bedeutung des Wortes *γενέσια* in Vergessenheit geraten (s. Schmidt p. 40). Im spätern jüdischen Schrifttum bedeutet *γενέσια* schlechtweg: Geburtstag (so Genesis rabba K. 88; Pseudo Jonathan targum zu Gen. 40. 20; Targum Enter I zu K. III. V. 8.: unsere Genesiatage beobachten sie nicht). Die frühe Bekanntschaft der Juden mit den wirklichen Genesisfestlichkeiten ist aus 2 Macc. 6, 7 ersichtlich. — Man trieb die Juden mit aller Gewalt alle Monate zum Opferschmaus, wann des Königs Geburtstag gefeiert wurde. Hier kann sowohl vom Geburtstage Antiochus Epiphanes wie vom Geburtstage seiner verstorbenen Vorgänger die Rede sein. Das Wort selbst zeigt uns, daß die Juden noch die richtige Bedeutung der Genesisfeier kannten, und die Erwähnung der Parentalia, daß sie zwischen beiden einen Unterschied kannten.

Diese Feste waren ihnen verboten wegen des heidnischen Charakters.

Daß die Rabbinen die richtige Genesisfeier ebenfalls kannten, geht mit Deutlichkeit aus der Mechilta (ed. Friedmann, p. 136)

hervor. Zur Stelle Ex. XII 30 Denn es gab kein Haus, in welchem nicht ein Toter war: „R. Natan sagt, gab es denn keine Häuser, in welchen keine Erstgeborene waren? Es war gebräuchlich, daß man das Bild (*εἰκόλιον*) der Verstorbenen im Hause aufstellen ließ und an diesem Tage — es muß der Geburtstag sein — zerrieben und zerstreuten sie es und dieser Tag war so düster, wie der Tag der Beerdigung.“ Diese nicht klare, allein ohne Zweifel wahrheitsgetreue Schilderung dürfte an die Sühngebräuche erinnern (vgl. Schmidt p. 90). Die Parentalia werden unter *γενέσια* noch j. Roš-hašana p. 59 Zl. 19 (an dem Geburtstage trifft den Menschen kein Leid und Unheil) und Exodus rabba K. 15 cf. Jalkut II 175 verstanden.

Nach Absendung des Mss. gelangte ich in den Besitz (Febr. 1910) von H. Blaufuß: Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst. Nürnberg 1909, wo S. 15—23 dieselbe Frage besprochen wird und der Verfasser zum Resultate gelangt, daß die zwei Worte Geburtstag—Todestag nach Nennung der Genusia bloß eine erklärende Ausführung zu dem Worte Genusia sei.

Vinkovce (Slavonien)

A. Marmorstein

Todsünden. Neben der uns jetzt ausschließlich geläufigen Zahl von sieben Todsünden hat Marie Gothein in ihrem interessanten Aufsatz über die Todsünden (Bd X dieses Archivs S. 416 ff.) auch ein Achtlasterschema verfolgt, das zuerst in dem jüdisch-hellenistischen 'Testament der XII Patriarchen' (hier deutlich sekundär gegenüber den sieben Todsünden), dann in christlichen Schriftstellern des Orients (Euagrios vom Pontus und Neilos) auftritt und von da durch Cassian in die abendländische Kirche übergeht. Im folgenden möchte ich auf eine Stelle hinweisen, die, wie sie schon durch ihr relatives Alter ein besonderes Interesse besitzt, so auch in lehrreicher Weise zeigt, daß auch in diesen Dingen wie so oft die Neunzahl mit der Siebenzahl konkurriert, während zugleich in der Neunzahl noch deutlich genug die ursprüngliche Achtzahl sich verrät. Die Stelle steht in den wegen ihrer unmittelbaren Lebendigkeit mit Recht gepriesenen, nach E. Fabricius (Bonner Studien für Kekulé S. 64) zwischen 260—247 vor Christus, nach Andern etwas später entstandenen Städtebildern des Herakleides Kretikos oder Kritikos, die in den Hss. anonym überliefert sind und früher unter dem Namen des Dikaiarch oder eines Athenaios herausgegeben wurden (abgedruckt FHG II 260, verbessert GGM I 104). Es ist die wohlbekannte böse Charakteristik der böotischen Städte (fr. I 25): *Ἰστοροῦσι δ' οἱ Βοιωτοὶ τὰ κατ' αὐτοὺς ὑπάρχοντα ἴδια ἀκλήρηματα λέγοντες ταῦτα. τὴν μὲν αἰσχροκέρδειαν κατοικεῖν ἐν Ὠρωπῶ, τὸν δὲ φθόνον ἐν Τανάγρα, τὴν φιλονεικίαν ἐν Θεσπιαῖς, τὴν ὕβριν ἐν Θήβαις, τὴν*

πλεονεξίαν ἐν Ἀνθηδόνῳ, τὴν περιεργίαν ἐν Κορωνείᾳ, ἐν Πλαταιαῖς τὴν ἀλαζονείαν, τὸν πυρετὸν ἐν Ὀρχηστῷ, τὴν ἀναισθησίαν ἐν Ἀλιάρτῳ. τὰδ' ἐκ πάσης τῆς Ἑλλάδος ἀκλήρηματα εἰς τὰς τῆς Βοιωτίας πόλεις κατεργήθη (an Archilochos' ὡς Πανελλήνων οἰζύς ἐς Θάσον συνέδραμεν wird man hier nicht zufällig erinnern). Ὁ στίχος Φερεκράτους: Ἄνπερ φρονῆς εὔ, φεύγε τὴν Βοιωτίαν. Es ist nicht uninteressant, diesen eigentümlichen Lasterkatalog mit den späteren zu vergleichen. Zunächst ist festzustellen, daß der Verfasser gewiß der Wahrheit gemäß seine Aufzählung nicht für seine eigene Schöpfung ausgibt; er hat in seinem Text vorher über Tanagra vielmehr sehr günstig gesprochen, Anthedons Fischergewerbe nicht getadelt, von Oropos das Wort *πλεονεξία*, nicht *αἰσχροκέρδεια* gebraucht, die ὕβρις der Thebaner allerdings erwähnt und genauer geschildert und die ewige Prahlerei der Platäer mit ihrer Perserschlacht in seiner wirkungsvoll knappen Art vorgeführt, dagegen wieder Thespiae rasch abgetan und Koronea, Onchestos und Haliartos überhaupt nicht erwähnt. • Auf Herakleides selbst geht also die Auswahl der neun Städte und der neun Übel nicht zurück, und es hätte daher keinen Zweck, etwa den Zusammenhang des Verfassers mit einer Philosophensekte, z. B. mit den Peripatetikern, falls er sich erweisen ließe, zur Erklärung heranzuziehen. Es scheint allem nach, daß es sich um eine volkstümliche Tradition handelt; mit hellenistischer Mystik fehlt augenscheinlich jede Spur von Berührung. Daß die Neunzahl durch die Verhältnisse von selbst gegeben wäre, kann man kaum sagen; man sieht zwar, daß nur südböotische Städte genannt sind, so daß das Fehlen von Orchomenos und Akraiphion und anderen nicht auffallen darf; aber Onchestos war nicht selbständig und ist doch in der Liste neben den selbständigen Städten des böotischen Bundes im 3. Jahrh. v. Chr. (s. ihr Verzeichnis bei Cauer in P.-W. II 657) aufgeführt. Ließe sich aber die Berücksichtigung von Onchestos etwa noch dadurch erklären, daß dort das den Mittelpunkt des Bundes bildende Poseidonheiligtum war und der erste Bundesbeamte daher auch ἄρχων ἐν Ὀρχηστῷ hieß, so weicht doch das ἀκλήρημα, das diesem Ort zugeschrieben wird, von dem übrigen Schema völlig ab, da hier nur von einem Unglück, nicht von einem menschlichen Laster die Rede ist. So scheint das Bedürfnis nach Ausfüllung der Neunzahl den grimmigen Witz wenigstens mitveranlaßt zu haben, der in der Einreihung des Fiebers unter die ursprünglichen acht Laster liegt.

Man kann fragen, ob dieser Lasterkatalog schon da war, ehe er auf Böotien angewendet wurde. Zwar ist ὕβρις (und ὑπερηφανία, was der Autor in seiner Charakteristik damit verbindet) für Theben, ἀλαζονεία für Plataeae, auch ἀναισθησία für ganz Böotien sehr bezeichnend; andererseits aber ist ὑπερηφανία bei Euagrios, und namentlich ἀλαζονεία und ἀναισθησία bei Horaz (laudis amore

tumes' und 'iners'), also alle drei in allgemeinen Lasterschemata, zu finden. Auffällig ist vor allem das Fehlen der neben der *ἀναιοθήςια* den Böotern besonders oft vorgeworfenen *γαστριμαργία*, der Schlemmerei: man sollte denken, ein Böoter oder auch ein Böoterfeind hätte sie nicht übergangen, wenn er dieses Lasterverzeichnis eigens für die Böoter erdacht hätte. Wie dem auch sein möge: jedenfalls erscheint hier wieder einmal die Neunzahl vor der Siebenzahl, etwa wie die böse Neun für die schlimmen Weiber bei Semonides von Amorgos der 'bösen Sieben' späterer Zeiten längst vorausging; und umgekehrt zeigt sie sich als die jüngere in der Auswahl der neun Städte gegenüber den sieben Städten des alten böotischen Bundes und dem sonst gerade in Bötien auffallend häufigen Vorkommen der Siebenzahl (Roscher, Sieben- und Neunzahl S. 47f.), ungefähr wie bei Roscher die neun Kykladen und wiederum die sieben größten Inseln der Welt als Beleg für die fortgesetzte Parallele von Sieben und Neun nebeneinandergestellt sind. Man lernt aus alledem vor allem große Vorsicht in der Behauptung der Priorität für die eine oder die andere der zwei wichtigsten Gruppenzahlen. Und im Perser des Plautus (IV 4 v. 554ff.) sind der Laster, die einer wohlgesicherten Stadt fern bleiben müssen, sogar zehn: so kommt hier zufällig gerade in einem älteren Zeugnis eine dritte und seltenere Gruppenzahl zu ihrem Recht.

Heidelberg

F. Boll

Nachtrag zu dem Aufsatz über die „Offa judicialis“.

(Siehe S. 525—566.)

Aus Isländischen Zauberbüchern hat in der „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde“ XIII Olafur Davidsson zwei hierher gehörige Formeln veröffentlicht, die beide den Gebrauch des Ordals im Zauber für Island erweisen.

Die erste S. 271 Nr. 10 lautet: „Wenn du bestimmt wissen willst, wer dich bestohlen hat: Ritze folgende Worte auf Brot oder Käse oder irgend eine Speise ein und gib sie dem zu essen, gegen den du Verdacht hast, so kann er sie nicht verschlucken und giebt sich also selber an oder gesteht es ein. Die Worte sind diese: makk, rakk, fenakk.“ Aus einer Kreddurhd., deren Grundlage nach S. 160 aus dem 17. Jahrhundert stammt; in der vorliegenden Form neuer.

Die zweite S. 274 Nr. 35 lautet: „Hast du jemanden in dem Verdacht, dich bestohlen zu haben, so schreibe diese Worte auf Käse oder Brot und lass es ihn essen: paxx magx x vix ax x. Kann er es nicht verschlucken, so ist er schuldig.“

Weitersweiler

A. Jacoby

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.

- Abendmahlsprobe 533; 561 ff.
Abendmahlsriten 543 ff.
Aberglaube 14 f.; 20 ff.; 75 ff.; 153 ff.; 388; 402 ff.; 466; 475 ff.; 526 ff.; 626 ff.
Ablanathanalba 624
Ablanatho 624
Abraham 100; 105 f.; 154; 181,0; 349,1; 353; 540
Abwehrzauber 27 ff.; 40 ff.; 77 ff.; 156 ff.; 193; 371; 408; 410; 412; 438; 454; 488; 496; 529; 532; 627 f.
Achtzahl 632 f.
Adam 104 f.; 109; 516; 518
acer 314; 331
Agni 145
Ahnengötter 420
Ahnenkult 111; 116; 118 ff.; 377; 379; 442; 625
Ahnenseelen 419 f.
Alexander 94 f.; 161 ff.; — u. Esau 109,4; — u. Moses 95; 223; 228 f.; — s Zug zum Land d. Seligen 182 ff.; — zum Paradies 199 ff.
Altchristliches 291 ff.; 533; 536 ff.; 558 ff.
Alttestamentliches 75 ff.; 473 f.; 529
Amaterasu 378; 385
Amazonen 204; 208; 245,1
Ammon 541
Amon 355 f
Amulett 14 f.; 30; 38; 83; 347; 370; 406 ff.; 428; 455
Anaitis 264 ff.
Analogiezauber 34,1; 414; 416; 434 f.; 466
Anaximander 306; 308 ff.; 330
Anaximenes 306; 308; 312 ff.; 330 f.
Angliederungszeremonien 449 ff.
Anhauchen 521 f.
Animismus 112; 119 f.; 401 ff.; 414 ff.; 426 ff.; 445; 456
Anubis 549; 624
Aphrodite 248; 252; 259; 261; 263; 265 f.; 317; 573
Apis 53,1; 64 ff.
Apollon 63; 324 f.; 478 f.
Arbeitsgesänge 413; 438 f.
Archäologisches 47 f.; 55 f.; 57,1; 61 f.; 68; 70,1; 72; 148; 159; 237; 334 f.; 354 ff.; 359 f.; 367 ff.; 509; 572; 587 f.; 603 ff.
Ares 261; 263; 317; 326
Artemis 248; 252; 254 ff.; 262; 264; 266; 268; 325; 571 ff.
Asklepios 58; 72 f.; 574
Astarte 84; 265,2
Astralmythologie 351; 460
Astrologie u. Christentum 304 f.
Aten 355
Athene 252; 254 ff.; 262 ff.; 317; 326
Äther 318; 323; 329; 331
ἀτόμιον 4 ff.; 13 ff.
Attis 253
Attribute d. Götter 378; 462; — d. Heiligen 334 f.; 338 ff.; — d. Mondwesens 463
Atumā 358
Auferstehung durch Tau u. Regen 46
Aura 627 ff.
Ba 366 f.
Baal 84
Babylonisches 28 f.; 96; 99,4; 185,5; 202 ff.; 224; 288; — in d. Lebensquellsage 195 ff.
Bat 356
Baumgötter 386
Begräbnisriten 40 f.; 43 f.; 354; 359; 362 f.; 368; 378; 626
Bél Zarbû 60
Bergdämon 173,6; 242,3
Berggötter 386; 420
Beschneidung 84; 451
Beschwörung 526 f.; 536; 624; 627 ff.
Beschwörungsformeln 173,6; 303; 627 ff.
Beschwörungswasser, Begießen mit B. 28
Besprenzung mit Blut 32,2; 79; 81; — mit Wasser 30 ff.; 89; 158; 542
Beten, leises u. lautes 619 ff.
Bilder apotropäisch 455
Bilderraub 571 f.
Binden u. lösen 499,2
Blick, böser 34 f.; 38; 453 f.
Blut beim Bündnis 550; — beim Eid 442; — i. Zauber s. unt. Zauber; — u. Milch 547 ff.; 555
Blutbund 550

- Blutfarbe 339 f.; 342 f.; 548
 Blutrache 328
 Brautbettbenediktion
 157 f
 Brettspiel i. ägypt. Gräb.
 369 f.
 Brot i. Kult u. Zauber
 526 ff.; — u. Käse als
 Abendmahlselemente
 543 f.
 Brote, süße 559 f.
 Buddha 282; 393 f.; 579 f.;
 582; 586 ff.; 597 ff.;
 603 ff.; 620 f.; — s. Tod
 611 f.; — Wunder 586 f.
 Buddhismus 112 f.; 115 f.;
 118; 132 ff.; 143 ff.; 152;
 276; 281; — in Indien
 578 ff.; — in Japan 375;
 379 ff.; 388 ff.; 397; —
 u. Christentum 582; 614
 Bündnisriten 75; 550 f.
 Buto 357
- Chadhir** 92 ff.; 191,1; 225;
 229 ff.; —, Abstammung
 103; —, Engel 106; —,
 Name 95; 231 ff.; 474 f.;
 —, Retter in Not 97;
 —, Schutzgottheit d.
 Schiffer 238 ff.; — u.
 Abraham 105 f.; — u.
 Adam 109; — u. Ahas-
 ver 110; — u. 'Amil
 108; — u. Chasisatra
 99,4; — u. d. Christen-
 tum 99 ff.; — u. d.
 heil. Georg 110; — u.
 d. Messias 107 f.; — u.
 d. Synkretismus 93;
 234,4; 474; — u. Elias
 96 ff.; 103; 241; 243,2;
 — u. Elisa 97; 241; —
 u. Esau 109; — u. Glau-
 kos 235 ff.; — u. Henoch
 108; — u. Jeremia 108,4;
 — u. Lot 105,6; — u.
 Malkisedek 100; 103 f.;
 — u. Moses 109; 240;
 474; — u. Seth 109;
 — u. Thomas 475; —,
 Wassergottheit 238
- Chadhirlegende, Ursprung**
 94 ff.
Charaktere 9
- Christentum in China 114;
 117; 138; 152; — i.
 Japan 375; — u. Bud-
 dhismus 582; 614; — u.
 d. ägypt. Relig. 348 f.
 Christus 282 ff.; 348 f.;
 533; — u. Pan 467 ff.
 Circe u. Marica 571; 574
- Dämonen** 27 ff.; 35 ff.; 40 ff.;
 75 ff.; 81 ff.; 112; 156 f.;
 173 f.; 189 ff.; 271 f.; 329;
 358; 365; 370 f.; 402;
 407; 411 f.; 415; 426;
 428 ff.; 490; 519; 561 ff.;
 623; 628 ff.
 Daniel 538 f.
dea dia 484
 Demeter 55; 63 f.; 326
 Diana 248; 250; 569 ff.
 Dike 326; 476
 Dionysos 50; 53; 59; 71;
 324 f.
 Dioskuren 62
 Dis pater 58; 73
 Donnergötter 386
 Dreiheit d. Götter 248 ff.;
 263 ff.; 275
 Dreiteilung d. Seele 248 ff.;
 305,1
 Dreizahl 34; 37; 164;
 166; 463 f.; 495; 530;
 534; 556
 Dyaus 120
- Ea** 198,3
 Echelos 61; 63
 Eid 441 f.; —, Sünden-
 bockidee beim E. 155;
 —, von d. Sektierern
 nicht geleistet 274
 Eingeweideschau 90
 Ekstase 276 ff.; 579 f.; 598
 Elemente 264; 307 ff.; —
 als *Æsol* 313; 321
 Elias 96 ff.; 103; 106 ff.;
 241 ff.
 Elisa 97; 241
 Engastrimythen 622 f.
 Engel 84; 106; 286; 523
 Ephesia grammata 533;
 536
 Erddämonen 75 ff.
 Erde, Element 307; 310 ff.;
 — i. Eid 442
- Erdgötter 386
 Erdkult 121 f.; 125
 Erinyen 326
 Eros 263
 Erstgeburt, Weihung d.
 E. 82
 Eschatologisches 46; 290;
 364 f.
 Essen d. Gottes 445 f.; —
 d. Opfers 453; — u.
 Trinken d. Eides 442;
 — — von mag. Formeln
 529
 Ethik i. Jainismus 617;
 — i. Jap. 383; 396 f.;
 — i. Konfuzianismus
 127; 130; — i. Taois-
 mus 130; —, sexuelle E.
 bei d. Griechen 1 ff.
 Exorzismus 29; 527; 532;
 536
 Eva 353; 516; 518
- Familienkult** 378
 Fascilina 569 f.; 576 f.
 fasten 193; 426; 452 f.;
 528; 534; 536
 Faunus 483; 486 ff.; 498
 Faldgeister 79
 Fernzauber 403; 434 f.
 Fetisch 406 ff.; 415; 422;
 424; 485,2
 Fetische, Formen 410 f.
 Fetischismus 112; 288;
 408; 414
 Feuer, Element 249; 259;
 263 f.; 307 ff.; — i. Eid
 442
 Feuerdämon 84
 Feuergott 386
 Feuerverehrung 113; 249
 Fieberdämonen 629 f.
 Firmicus 247 ff.; 292 ff.
 Fisch als Seelenform 366 f.
 Fischesymbol 239
 Flußgötter 386
 Formeln, magische s. Zau-
 ber; —, rituelle 302 f.;
 362
 Fruchtbarkeitszauber 458
- Ganymedes** 477
 Gebete 291 ff.; 302,1; 338;
 414 f.; 426; 431; 489;
 495; 526 f.; 532; 536 ff.;

- 559; 619 ff.; 627 ff.; —
wirksam während d. Re-
gens 25 f.
Gebetsformeln 302 f.
Gebildbrote 446; 626
Geburt aus Steinen 510 ff.
Geburtsriten 145; 147
Geister 28; 30; 38; 77;
79; 84; 112; 407; 409 ff.;
414 ff.; 418 ff.; 426; 428;
430; 432 f.; 518 f.; 529;
558; 597; 630; — u.
Tiere 360
Genesis 630 ff.
Genita Mana 504
Georg, d. heil. G. 110; 273
Geschlechtliches 1 ff.; 84;
147; 156 ff.; 421; 446 f.;
450; 452; 454; 458;
493; 509 ff.
Gestirne als *θεοί* 321
Glaukos 96; 235 ff.
Glaukossage 191 ff.
Golgatha 629; — u. Adams
Grab 104,4
Gott u. Priester 285; 287
Götter 119 f.; 139; 145;
354 ff.; 378; 385 f.; 418 f.;
— als Abstraktionen
317; — als Menschen-
schöpfer 259; 263; —,
Beziehung zu den Ele-
menten 317; 331; —,
— zu Körperteilen 258;
260 ff.; —, — zu See-
lenteilen 248 ff.; 255 ff.;
—, Dreiheit 248 ff.;
263 ff.; —, getötet 415;
—, Schaden bringende
358; 423; —, semit. in
Ägypt. 358; — u. Men-
schen 444; —, Verhält-
nis zu Bild und Kult-
stätte 327 f.
Götterattribute 378; 462
Götterbilder 49 ff.; 65 ff.;
327; 360; 422; 534;
571 f.; 574
Götternamen 63; 323;
358; 365,5; 489; 574 f.
Götterzepter 366
Gottesurteile 525 ff.
Grabbeigaben 354; 367 ff.
Gräber 355; 367 ff.
Grenzriten 448
Hades 50; 53; 61; 63;
78; 324 f.
Hadesfahrt 557
Haine, heilige 430; 570;
573; 575
Hand 81 f.; 455 ff.; —,
Bestreichen mit d. H.
39; —, rechte 72 f.;
455 ff.; — u. Eid 442
Hände, Bezieh. zu d. Him-
melsrichtungen 455
Harn, Seele i. H. 513
Hathor 357; 371
Hauchseele 403 f.
Hauskult 378
Heilgesänge 440 f.
Heilgott 139
Heilige 333 ff.
Heiligenlegenden 336; 339
Heilungswunder, psychol.
Deutung 282 f.
Heilzauber 26; 30; 276;
282 f.; 336; 403; 434;
438 ff.; 492 f.; 561
Hekate 254 f.; 258; 266 ff.
Helios 319; 329; 476 f.; 541
Hera 70; 266,1; 549
Heraklit 306; 308; 315 f.;
320 ff.
Hermanubis 624
Hermes 61; 63; 259; 263;
317; 476 f.; 540 f.; —,
chthon. 624
Heroen 386
Heroenkult 442
Himmel, Begriff bei d.
Chin. 118 ff.; 122 f.; —
i. Eid 442
Himmelfahrt d. Dionysos
50
Himmeldämonen 411
Himmelsgötter 418
Himmelskult 118; 122
Hinayāna 136; 393; 607
Hochzeitsriten 31; 32,2;
145; 148; 156 ff.; 448 f.
Honig im Kult 544 f.
Horus 365
Hostien, Herstellung 559 f.
Hydrochoos 476 f.
Hymnen 126; 355; 549
Iao 540 f.
Initiationsriten 452
ira als Seelenteil 249;
251 f.; 256 f.; 262
Isis 57,1; 58; 60; 70 f.;
73 f.; 253; 352; 365 f.;
549; — Pharia 55
Islamitisches 20 ff.; 34,1;
— bei d. Chines. 114;
116; 152
Jahve 420
Jainismus 615 ff.
Jakob 349,1; 540
Jesua 154
Josua 95; 99; 226,3
Judentum in China 114
150 ff.
iudicium offae 525 ff.
Jüdisches 34,1; 41,4; 45 f.;
75 ff.; 96 ff.; 107,3; 520;
530; — i. d. griech. Me-
dizin 1; 18
Juno 496 ff.; — Moneta
248
Jupiter 50; 58; 304
Ka 366
Kaiserkult 379
Kale 173; 188,3; 190,0;
193,5; 194; 220; 242,3
Käse i. Kult 543 ff.; —
macht unsterblich 555
Keuschheit, kult. 265
Kindermythologie 271 f.
Knabenliebe 446 f.; 452
Knochen zerbrechen ver-
boten 153 f.
Konfuzianismus 112 f.;
115 f.; 123 f.; 126; 144;
— i. Japan 375; 380 f.;
388; 394 ff.; —, Ethik
i. K. 127; 130
Kopf, Verhüllen d. K. 449
Kore 63 f.; 74; 262
Körperseele 403; 405; 412
Körperteile, Bezieh. zu
Göttern 258; 260 ff.
Krankheitsdämonen 34 ff.;
438
Kreuz 479; 528; 531; 539
Kreuzzeichen 81; 83
Kultgründungen, mo-
derne 275
Kultstätten 124 f.; 378;
388

- Kultübertragungen 54 ff.; 571 ff.
 Kultus, Entstehung 277 f.; —, Verhältnis z. Mythus 275 ff.
 Kultvereine 360 f.
 Lachen i. Kultriten 498 ff.
 Lamaismus 142 ff.; 150
 Lao tsé 112 f.; 127 ff.; 387; 394
 Lebensbaum 207
 Lebensquellsage 94 ff.; 162 ff.; 179 ff.; 206 ff.; 221 ff.
 Lebensrute 496
 Lebensspeise 198,3
 Legenden, jainist. 618
 Legendenbildung 93; 196 f.; 341 ff.
 Liber 489
libido als Seelenteil 248 ff.; 257; 259
 Liebeszauber 38; 438
 Löwe als Symbol 73; 107,3
 Lucio, San 333 ff.
 Lupercal 486
 Lupercalia 481 ff.
luperci, Name 481 ff.
 Lupercus 489
 Lustratio 90; 497 f.; 502; 505
 Magna Mater 574
 Mahāyāna 132 ff.; 390; 392 ff.; 581; 603; 607
 Malkān 103 f.
 Malkisedek 100 ff.; 154
 Mana 421; 424 f.; 427 ff.; 435; 455; —, Bezieh. z. Animismus 427
 Manichäismus bei d. Chines. 113 ff.; 149
 Manna 552
 Maranatho 624
 Märchen 413; 459
 Marica 567 ff.; —, Nymphe 573; — u. Diana 573 ff.
 Mars 484; 486
 Mazdeismus bei d. Chines. 116
 Meineidszeremonien 154 f.
 Mêng tsé 125; 127
mens als Seelenteil 249; 251 f.; 257; 262
 Mensch aus 4, 7 u. 12 Teilen 258 ff.
 Menschen u. Götter 444
μηρία 86 ff.
 Messias 107 f.; 154; 271; 283; —, falscher 283 ff.
 Milch 498; — beim Bündnis 550 f.; — i. Kult 544 f.; 557; — macht unsterblich 549 f.; 555; — u. Honig als Abendmahlselem. 547; — u. Taufe 554
 Milchbund 550 f.
 Mithras 247; 249; 259; 264 ff.; 509
 Mond 82; 323; 329; 351; 453; 462 f.; —, Abnahme ominös 44,4
 Mondgott 386; 464
 Mondmythen 462 ff.
 Monotheismus i. d. ägypt. Rel. 355; 364
 Moses 95; 99; 109; 152; 222 ff.; 240; 242; 246; 349,1; 474
 Muhammed 96; 98; 223; 227,0,5; 228 f.; 243,2
 Mumienübertragung 360
 Musik, rituelle 126; 413; — u. heil. Zahlen 439; —, Ursprung 437
 Mylitta 265
 Mysterien 328; 353; 557
 Mythenbildung 270 ff.
 Mythus, Entstehung 276 f.
 Nachahmung i. d. Religion 280 ff.; — u. Eid 442
 Nacktheit 491; 629
 Nahrungsgöttin 386
 Namenberglaube 475 ff.
 Naturgötter 386
 Naturverehrung 116; 118; 377
 Neilos 61
 Neith 358,2
 Nekyia, Zaubersang i. d. N. 624
 Neleus 61; 63
 Nemesis 477
 Nereis 173
 Nereus 193,5
 Nestorianertum bei d. Chines. 114; 116; 149 f.
 Neunzahl 37; 463 f.; 632 ff.
 Neuplatonisches 247 ff.
 Neutestamentliches 153; 155
 Ngilingili 408 ff.
 Niesen 597
 Ningal 358
 Nukar 358
 Nymphen 62 f.; 573
 Nyx 625
 Okkultismus 436
 Opfer 85 ff.; 126; 193; 365; 414; 431; 446; 453; 489; — Ahnenopfer 121 f.; 146; — an Heilige 341; — Bildopfer 625 f.; — Eidopfer 85; — Erdopfer 121; 125; — Erlösungsopfer 153; — Götzenopfer 562; — b. Paulus 561; — Grenzopfer 86; — Haaropfer 239; — Himmelsopfer 503 ff.; — Löseopfer 81; — Menschenopfer 86 ff.; 119; 279; 360; 453; —, Ersatz 87 f.; 500; — Passahopfer 82; — Speiseopfer 88; — Sühnopfer 85; 453; — Tieropfer 80 f.; 85 ff.; 625; — Totenopfer 362,3; 625; — Türschwelleropfer 80 ff.
 Opferblut 79 ff.
 Opferschau 85; 90
 Opfertiere 86 ff.; 458; 489 ff.; 498; —, Ersatz 625 f.
 Orakel 258; 330; —, Ammonisch. 70; —, chaldäisch. 255; —, Delph. 54; 56; 58; 65; 71
 Orenda 404; 421 ff.; 435; 479
 Oserapis 53,1
 Osirapis 67
 Osiris 58 f.; 66 ff.; 73; 253; 273; 284; 347; 352; 361 ff.; 549; — u. Chentimententi 364; — u. Dionysos 50; 53; — u. Serapis 53; 58; 60
οὐλαί 89

- Pan** 489; —, Tod d. großen P. 467 ff.
Pananimismus 402
Pandora 259
Paradies 167, 10; 183, 6; 190, 0; 199 ff.; 211; 234, 0; 619
Paradiesströme 199, 3; 201; 206, 1; 207
Parammon 541
Parentalia 630 ff.
Parthenos 476 f.
Passahmahl 153
Paulus 281; 561 f.
Persephone 64; 254 ff.; 266
Persisches 186, 0; 249; 496; 518; 556 f.
Personifikationen 120; 382
Pflug, rel. Bedeutung 458
Pflugkultur, Entstehung 457 ff.
Phallus 83 f.; 357; 383; 404; 458
Pherekydes 317 ff.; 326; 330
φθορά 2 f.; 9; 17
φθόριον 4 ff.; 13 ff.; 17
Pluto 50; 52 ff.; 59; 63 ff.; 69; 71; 74; 256
Poseidon 263
Präanimismus 401 f.; 424 f.; 429; 433; 439; 441
Priester u. Gott 285; 287
Probe mit dem geweihten Bissen 526 ff.
Propheten 622 f.
Proserpina 50; 52; 54; 71
Prozessionen 34, 1; 338
Psychologie i. d. Religion 280 ff.
Ptah 357
Pubertätsriten 454
Quell entspringt an d. Märtyrerstätte 339; — heilkräftig 84
Ra 347; 350
Rechtfertigung i. Buddhismus 619; — i. d. japan. Relig. 391
Regen 25 ff.; 44, 4; 46
Regengötter 386; 418; 420; 436
Regenwunsch 20 ff.; 26 f.; 44 f.
Regenzauber 34, 1; 414; 438; 444; 627
Reinheit, kultische 328
Reisezauber 32; 80 f.
Reisprobe 533 f.
Reliquien 342, 1; 604; 613
Rennut 357
Resef 358
Riten bei d. Wiedergenesung 80; —, ihre psycholog. Entstehung 275 ff.; —, sexuelle 452
Robigus 505
rote Farbe 339 f.; 342 f.; 548
Safech 357
Salben z. Dämonenabwehr 371
Salz i. Eid 442
San Lucio 333 ff.
Sarapis 53; 65 ff.; 476
Satis 357
Saturn 477
Schadenzauber 411; 438
Schattenseele 403
scheren 32; 239, 4; 449
Schiffszauber 239; 466
Schlange 52; 72 f.; 353; 357; 522; — als Fetisch 411; — als Götterattribut 249; 268; —, Seelentier 405; 412; —, Totemtier 406
Schlangenzauber 564
Schüsselzauber 466
Sechem 366
Seele 111 f.; 131; 146; —, Dreiteilung d. S. 248; 305, 1; — i. Blut 403 f.; — i. Harn 513; — i. Sperma 447; — i. Nieren 403 f.; —, Siebenteilung d. S. 261; —, Ursprung 435
Seelen 329; 366; 370; 402 ff.; 433; 459; —, durstige 627
Seelenstoff 329
Seelenteile 249 ff.; 255 ff.
Seelentiere 405 ff.; 412 f.; 420
Seelenzauber 404 f.
Selene 476 f.
Sem 101 f.; 104 f.
Semitisches 28 f.; 34, 1; 41, 4; 45 f.; 630 ff.
Serapis 47 ff.; 53; 58 ff.; 352
Seth 109; 199, 3; 365
Shinto 375 ff.; 395; 397; — bei d. Chin. 114
Siebenzahl 13; 37; 39; 46; 68; 217; 259 f.; 304; 598; 629; 632 ff.
Simson 349, 1
Sol 304
Sondergötter 419; 430
Sonne 321; 323; 329
Sonnengott 418
Sonnengöttin 378; 385 f.
Sonnenkult 347; 351; 355
Sothis 357
Speien 521 ff.
Speiseverbote 406; 424
σπάγια 85 ff.
Spuckgeburt 521 ff.
Stäbe, heil. 366
Stein beim Bündnis 75; — i. Eid 442; —, magisch s. Zauber
Steingeburtsagen 509 ff.
Sterbende, Fortziehen d. Kissens b. St. 626; —, Riten b. St. 39 f.
Sterne 321; 323; 329; 351
Sterngott 386
Sühnriten 499; 507; 632
Synkretismus, astrologischer 476 f.; — i. Ägypt. 364 f.; —, relig. 304
Tabu 28; 358, 7; 399; 424; 443 ff.; 447
Tage, günstige u. ungünst. 366
Talismane 406
Tanen 357
Tao 128 ff.; 387
Taoismus 112 f.; 115 f.; 127 ff.; 142; 144 ff.; 152; 395
Thales 306; 308; 330
Themis 476 f.; 541
Thoth 366; 624
Tierdenkmäler 359 f.
Tiere als Seelenträger 405; —, heilig 359;

- 371; i. Kult 405; — u. Eid 442; — u. Geister 360
 Tierkult 347; 358 ff.; 399; 419
 Tiermumien 358 f.
 Tierzauber 371; 405 f.; 408
 Tobiasnächte 156 f.
 Todsünden 632 ff.
torāna 378
torii 378
 Totemismus 358, 7; 399; 405 f.; 422; 424 f.; 444 f.; 490; —, Ursprung 405 f.
 Totemtier 405 f.
 Totenbeigaben 354; 367 ff.
 Totenbuch 361 ff.; 370
 Totengebräuche 20 ff.; 30; 40 ff.; 111; 145 f.; 148; 159 f.; 368; 449 f.; 453; 556
 Totenseelen 370; 416; 421; 428
 Träume 49 ff.; 56; 65; 71; 86 f.; 132; 431 f.; 434 f.; 460 ff.; —, erotische 512; 516; 518 f.
 Trennungszereemonien 449 ff.
 Türe, Heiligkeit d. T. 448; —, Heimkehrende dürfen nicht durch die Tür gehen 80
 Türpfosten, Bestreichen d. T. 30; 81 ff.
 Tyche 55
 Typhon 253
 Uranos 120; 317
 Uschebti 368 f.
 Vampir 159 f.
 Varuna 120
 Vegetationsdämonen 411; 499
 Vegetationsgötter 365; 119 f.
 Venus u. Marica 571; 573 f.
 Verbote, religiöse 153; 406; 424
 Verhüllen d. Kopfes 449
 Vierzahl 539
 Vision 276 f.; 285; 545
 Vogel als Seelenform 366; — als Seelentier 412
 Vögel, göttliche 170 f.; 175; 177; 180, s; 183
 Wallfahrten 336 ff.
 Waschung 28; 448; 496; 562
 Wasser i. Abergl. 20 ff.; 27 ff.; 32 ff.; 336; 442; — i. Kult 32, 6; 544; 559 f.; s. a. Besprengung
 Wassergeist 84; 575, 2
 Wassergötter 28; 386
 Wasserzeremonien 28 f.
 Wein i. Grabritus 44, s; 45, 2
 Weissagung 622 f.
 Weissagungszauber 76 f.
 Wiedergeburt 80; 285; 452; 585
 Wiedergeburtzeremonie 501 ff.
 Winde als Krankheit erregende Dämonen 628 f.
 Windgötter 386
 Wolle i. Kult 501
 Wunder 48 f.; 56; 598; 604
 Wunderpflanze 76 ff.; 516; 518
 Wundersteine 201; 206; 515 ff.
 Wundertier 76 f.
 Wunschformeln 20 ff.; 45 f.
 Yen Hui 125
 Yoga 287; 579
 Zahl 40; 2; 17 f.; 518
 Zahlen, heil. u. Musik 439; —, mytholog. 284; — u. Eid 442; —, ungerade 37 f.
Zās 317 ff.
 Zauber 370 ff.; 383; 402; 414; —, Ursprung 404; 415 f.; 433; s. a. Abwehrzauber, Analogiezauber, Fernzauber, Fruchtbarkeitszauber, Heilzauber, Liebeszauber, Regenzauber, Reisezauber, Schadenzauber, Schiffszauber, Schlangenzauber, Schlüsselzauber, Seelenzauber, Tierzauber, Weissagungszauber; — Aufschriften 529 ff.; 538 f.; 541; — Blick 78; — Blut 32, 2; 77 ff.; 498 ff.; — Brot 526 ff.; 634; — Butter 531; — Engelnamen 536; 628; 630; — Feuer 535; — Formeln 346; 358; 361; 364; 370 ff.; 455; 499; 529; 532 f.; 536; 560; 634; — Gesänge 413; 437 f.; — Hauch 403 f.; — Hostie 558; 561 f.; 566; — Käse 526 ff.; 634; — Knochen 76; — Knoten 370; — Kraut 192; 198, 1; — Kreis 488; — Medizin 407; — Menschenblut 77; — Nacktheit 491; — Pflanzen 407; — Regenwasser 29 f.; — Speichel 522; — Spiegel 32, s; Sprüche 346; — Steine 175; 407; — Tänze 413; — Tau 46, 2; — Tierblut 78; — Umlauf 488; 490 ff.; — Urin 77; — Wasser 28 f.; 34 ff.; — Worte 276; 414; 426; 536; 566; 634; — Zeichen 530 ff.; 538 ff.; 564
 Zauberkraft 403
 Zehnzahl 202; 620; 634
 Zetzembrunnen 39 f.
Zḥv 324
 Zerubabel 154
 Zeus 47; 61; 63; 70; 120; 263; 272; 319; 324; 331; 420; —, chthon. 624
 Zucken 456
 Zwölfzahl 260

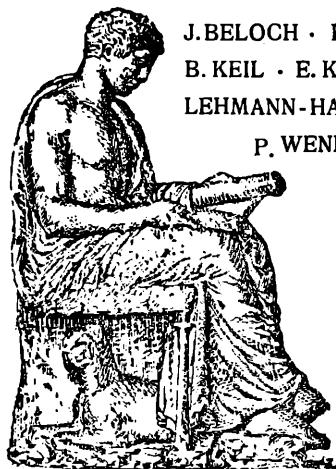


VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN

EINLEITUNG IN DIE ALBERTUMSWISSENSCHAFT

UNTER MITWIRKUNG VON

J. BELOCH · E. BETHE · E. BICKEL · J. L. HEIBERG
B. KEIL · E. KORNEMANN · P. KRETSCHMER · C. F.
LEHMANN-HAUPT · K. J. NEUMANN · E. PERNICE
P. WENDLAND · S. WIDE · F. WINTER



HERAUSGEGEBEN VON

ALFRED GERCKE
UND
EDUARD NORDEN

In 3 Bänden. Lex.-8

Das Werk will zunächst dem Studenten, aber auch jüngeren Mitforschern an Universitäten und Gymnasien ein Wegweiser durch die verschlungenen Pfade der weiten Gebiete der Altertumswissenschaft sein. Den Blick auf das Große und Ganze unserer Wissenschaft zu lenken, ihr die möglichst gesichert erscheinenden Resultate der

einzelnen Disziplinen sowie gelegentlich die Wege, auf denen dazu gelangt wurde, in knappen Übersichten zu zeigen, die besten Ausgaben wichtiger Autoren und hervorragende moderne Werke der Lektüre zu empfehlen, auf Probleme, die noch ihrer Lösung harren, aufmerksam zu machen und somit ein Gesamtbild unserer Wissenschaft, ihrer Hilfsmittel und Aufgaben zu liefern: das sind die Ziele des geplanten Werkes, das durch die Mitarbeit von Gelehrten, die sich einen Namen in der Wissenschaft erworben haben, zu einem Haupt- und Grundbuche der klassischen Altertumswissenschaft werden dürfte und das als Führer und Berater nicht bloß während der Studienzeit, sondern auch im praktischen Lehrberuf dazu beitragen wird, die sich leider immer vergrößernde Kluft zwischen Wissenschaft und Schule zu verringern.

I. Band. [XII u. 588 S.] Geh. M. 13.—, in Leinwand geb. M. 15.—

II. Band. [VII u. 432 S.] Geh. M. 9.—, in Leinwand geb. M. 10.50

III. Band. Geh. ca. M. 8.—, in Leinwand geb. ca. M. 9.50

Bei Bezug aller drei Bände ermäßigt sich der Preis für das ganze Werk von ca. M. 30.— geheftet und ca. M. 35.— gebunden auf ca. M. 25.— geheftet und ca. M. 30.— gebunden.

Diese Ermäßigung wird so gewährt, daß

Band II statt M. 9.— (geb. M. 10.50) nur mit M. 6.— (geb. M. 7.50) und

„ III „ ca. M. 8.— (geb. ca. M. 9.50) „ „ ca. M. 6.— (geb. ca. M. 7.50)

berechnet werden.

Zu dem Werk wird nach Drucklegung aller 3 Bände ein

GENERAL-REGISTER

hergestellt, das jedem der 3 Bände unberechnet beigegeben werden soll. Für die Bände I und II wird dieses Register den Besitzern gratis nachgeliefert; die Bände erhalten einen Falz angefügt, in den das Register leicht eingeklemmt werden kann.

Im Druck befindet sich:

Antiquar.-Kat. No. 336: Religionsgeschichte.

Die alten Religionen von Europa. Die oriental. Religionskreise. Aberglauben. Astrologie. Mystik. Okkultismus. ca. 5 Bogen.

==== Zusendung gratis und franko. ====

Otto Harrassowitz, Leipzig.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Die hellenistischen Mysterien-Religionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen. Von R. Reitzenstein. [IV u. 222 S.] gr. 8. 1910. Geh. *M.* 4.—, in Leinw. geb. *M.* 4.80.

Das Buch — in der Form ein Vortrag, mit längeren und kürzeren, die wissenschaftliche Rechtfertigung der einzelnen Behauptungen enthaltenden Exkursen — möchte eine Ergänzung zu A. Dieterichs bekanntem Werke „Eine Mithrasliturgie“ bieten, indem ausgehend von der Tatsache, daß Paulus die Scheidung der Menschen in Pneumatiker und Psychiker den hellenistischen Mysterienreligionen entnommen hat, andererseits der Beobachtung, daß wir die theologischen Abschnitte des XI. Buches der Metamorphosen des Apuleius nur ins Griechische zurück zu übertragen brauchen, um die Grundbegriffe und technischen Worte auch zahlreicher anderer Mysterien in ihrem ursprünglichen Zusammenhang wiederzufinden, es einerseits die Grundvorstellung schärfer hervorhebt, aus der die dort erklärten Kultgebräuche und Bilder hervorgewachsen, andererseits die Verinnerlichung der Mysterien von der rohen Zauberhandlung zur schriftlichen Darstellung rein seelischer Erlebnisse schildert. Sodann weist der Verfasser die Bedeutung des hellenistischen, der Mysterienfrömmigkeit entlehnten Elementes neben dem jüdischen in der Theologie des Apostels Paulus nach und zeigt an einzelnen Beispielen, was die Wortgeschichte zum Verständnis des Werdeganges des Apostels beitragen kann. Endlich bietet er noch philologische Beiträge zur Beantwortung der viel behandelten Frage nach dem Wesen des christlichen Gnostizismus.

Geschichte der römischen Literatur. Von W. S. Teuffel. 6. Auflage. In 3 Bänden bearbeitet von E. Klostermann, W. Kroll, R. Leonhard, F. Skutsch und P. Wessner. I. Band. Bis zum Jahre 31 v. Chr. (In Vorbereitung.) II. Band. Vom Jahre 31 v. Chr. bis zum Jahre 96 n. Chr. [VI u. 348 S.] Geh. *M.* 6.—, in Leinw. geb. *M.* 7.— III. Band. Vom Jahre 96 n. Chr. bis zum 8. Jahrhundert. (In Vorbereitung.)

Bei der Neubearbeitung des „Teuffel“ soll an dem Charakter dieses bewährten Handbuchs möglichst wenig geändert werden. Aber schon dadurch, daß die Literatur von fast 20 Jahren nachzutragen ist, ohne daß doch der Umfang merklich wachsen soll, sind Streichungen nötig geworden, die sich besonders auf die nicht zur eigentlichen Literaturgeschichte gehörigen Angaben der Anmerkungen erstreckt haben; daher wird man im neuen „Teuffel“ weniger Aufsätze, die Konjekturen enthalten, und weniger sprachliche Monographien zitiert finden. Schonender wurde der Text behandelt, aber auch hier Veraltetes und Falsches ohne großes Zagen gestrichen. Die Arbeit ist in der Weise verteilt worden, daß in der Hauptsache Skutsch die Literatur der Republik, Kroll die der Kaiserzeit übernommen hat; die christlichen Schriftsteller sind von E. Klostermann, die Juristen von R. Leonhard, die Grammatiker von P. Wessner bearbeitet.

Charakterköpfe aus der antiken Literatur. Von Eduard Schwartz. I. Reihe. 1. Hesiod und Pindar. 2. Thukydides und Euripides. 3. Sokrates und Plato. 4. Polybios und Poseidonios. 5. Cicero. 8. Auflage. [IV u. 128 S.] gr. 8. 1910. — II. Reihe. 1. Diogenes der Hund und Krates der Kyniker. 2. Epikur. 3. Theokrit. 4. Eratosthenes. 5. Paulus. [IV u. 136 S.] gr. 8. 1910. Geh. je *M.* 2.20, in Leinw. geb. je *M.* 2.80.

Die Vorträge wenden sich an ein größeres Publikum. In weiten Kreisen richtet sich die Beurteilung des Altertums noch immer nach dem Stande, den die Altertumswissenschaft vor etwa 60 Jahren einnahm. Demgegenüber wird in diesen Vorträgen der Versuch gemacht, an einzelnen Beispielen zu zeigen, wieviel bestimmter und schärfer das Bild der antiken Literatur durch die wissenschaftliche Arbeit der letzten Generationen geworden ist. Als Beispiele sind stark ausgeprägte Individualitäten gewählt, die sich mit präzisen Linien zeichnen lassen.

Hierzu Beilagen von Georg Reimer, Berlin und B. G. Teubner in Leipzig, die der Beachtung der Leser empfohlen werden.