

**ARCHIV**  
**FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT**

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD  
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

**ALBRECHT DIETERICH UND THOMAS ACHELIS**

SIEBENTER BAND



LEIPZIG  
VERLAG VON B. G. TEUBNER  
1904



444



# Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorwort . . . . .	1
<b>I Abhandlungen</b>	
Mythologie Von Hermann Usener in Bonn . . . . .	6
Zwei Rechtsriten bei den Hebräern Von Julius Wellhausen in Göttingen . . . . .	33
Die Anfänge des römischen Larenkultes Von Georg Wissowa in Halle a. S. . . . .	42
Sakramentliches im Neuen Testamente Von H. Holtzmann in Straßburg . . . . .	58
Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion By Lewis R. Farnell, Oxford . . . . .	70
Ein Dankopfer an Asklepios Von Richard Wünsch in Gießen .	95
Altkretische Kultstätten Von Georg Karo in Bonn . . . . .	117
Wu Tsung's Persecution of Buddhism By J. J. M. De Groot, Leiden	157
Panislamismus Von C. H. Becker in Heidelberg . . . . .	169
Heilige Handlung Von Hermann Usener in Bonn . . . . .	281
Sieben Brunnen Von Theodor Nöldeke in Straßburg . . . . .	340
The Double Nature of the Iranian Archangels By Louis H. Gray, Newark, N. J. . . . .	345
Die geistlichen Ehen in der alten Kirche Von Ad. Jülicher in Marburg . . . . .	373
Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo Von Adolf Deiß- mann in Heidelberg . . . . .	387
Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius Von R. Reitzenstein in Straßburg i. Els. . . . .	393
Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte Von Hermann Osthoff in Heidelberg . . . . .	412
Über Ursprung und Bedeutung des <i>βοῦς ἑβδαμος</i> (Eine Verteidigung) Von W. H. Roscher in Würzen . . . . .	419
Über Ursprung und Bedeutung des <i>βοῦς ἑβδαμος</i> Von Paul Stengel in Berlin . . . . .	437
St. Phokas Von Ludwig Radermacher in Greifswald . . . . .	445
Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer Von Karl Sapper in Tübingen . . . . .	453

## II Berichte

	Seite
1 Babylonisch-Assyrische Religion Von C. Bezold in Heidelberg	193
2 Indische Religion (1903) Von H. Oldenberg in Kiel . . . . .	212
3 Religionen der Naturvölker (1902/03) Von K. Th. Preuß in Berlin	
I Allgemeines . . . . .	232
II Nordamerika . . . . .	237
III Mexiko und Mittelamerika . . . . .	253
4 Ägyptische Religion Von A. Wiedemann in Bonn . . . . .	471
5 Religionen der Naturvölker (1903)	
IV Afrika Von B. Ankermann in Berlin . . . . .	487
V Indonesien Von H. H. Juynboll in Leiden . . . . .	494

## III Mitteilungen und Hinweise

- Von F. v. Duhn (Sarkophag aus Hagia Triada) 264; R. Wünsch (sultan des tholbas in Marokko) 274; H. Usener (Steinhaufen usw. in Marokko) 275; C. H. Becker (Orientalische Feldzeichen) 276; H. Hepding (Tiermumien) 277; A. Deißmann (Wellhausen, Ev. Marci) 277; F. Niebergall (Pfeiderer, Christusbild) 277; (W. Nestle, Mithrasreligion) 278; A. Dieterich (Gunkel, Zum relg. Verständnis d. N. T.) 278; H. Hepding (Litauische Religion, Bibliographie) 279; Mitteilung der Redaktion 280.
- C. H. Becker (Sven v. Hedin, Im Herzen von Asien) 517; K. H. E. de Jong (Joh. 9, 2 und die Seelenwanderung) 518; G. A. Gerhard (Syrische Göttin in Ägypten) 519; (*IEPOS ΠΩΛΟΣ*) 520; G. Knaack (*Mās vads ev 'Edéssq Μακεδονίας*) 524; A. Dieterich (Abdenkmäler) 524; Selma Skutsch-Dorff (Faour-spelsekko) 529; L. Messerschmidt (Zeitschr. f. Missionsk. und Religionsw. XV—XVIII) 532; O. Knoop (Hölzernes Kreuzifix zu Danzig) 534; L. Deubner (Aen. IV 244) 535, (Mathews über Initiations Zeremonien) 535, (Abbott, Macedonian Folk-lore) 535, (Blinkenberg, Morgenl. Götterdarstellungen) 535, H. Hepding (Bibliographie böhmischer usw. Volksüberlieferung) 535, A. D. (Ebstein, Medizin im N. T.) 536, (Stiaßny, Pfählung) 536; Mitteilungen der Redaktion 536.

Register von G. A. Gerhard . . . . . 538

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. USENER H. OLDENBERG C. BEZOLD  
K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH UND THOMAS ACHELIS

---

SIEBENTER BAND

ERSTES UND ZWEITES HEFT

MIT 38 FIGUREN IM TEXT UND AUF EINER TAFEL

AUSGEGEBEN AM 29. JANUAR 1904



LEIPZIG  
VERLAG VON B. G. TEUBNER  
1904

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Albr. Dieterich** und **Th. Achelis**

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

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

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen alljährlich wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke u. Fr. Schwally), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (H. Usener, A. Dieterich, A. Furtwängler), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die verborgene Erscheinungen, wichtigere Entdeckungen, auch abgelegene und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Notizen zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

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

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse der Herausgeber (Prof. Dr. Albr. Dieterich in Heidelberg oder Prof. Th. Achelis in Bremen) erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mk. 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.

## Vorwort zum siebenten Bande

---

Für die mit diesem Doppelhefte begonnene Neugestaltung des Archivs für Religionswissenschaft hat die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner in Leipzig den Verlag übernommen und ist Albrecht Dieterich in Heidelberg in die Redaktion eingetreten.

Die neue Verlagsbuchhandlung wie der neue Mitherausgeber haben sich trotz schweren Bedenkens entschlossen, die Aufgabe zu übernehmen, weil sie sich verpflichtet fühlten, die Gelegenheit nicht vorübergehen zu lassen, für religionsgeschichtliche Forschung durch ein dazu berufenes Organ die rechten Wege zu ebnen, und weil sie auf die tatkräftige Hilfe und fördernde Sympathie der vielen an jener Forschung nahe und lebhaft beteiligten Philologen und Theologen, Historiker und Ethnologen vertrauten.

Eine Religionswissenschaft kann nur in den Grundsätzen und mit den Mitteln der philologischen Geschichtswissenschaft aufgebaut und gefördert werden. Uns allen ist klar geworden, daß die einzelnen Zweige der Geschichtswissenschaft und die einzelnen Philologien, die die Kultur einzelner Nationen oder bestimmter Völkergruppen erforschen, aus den in ihrem Einzelgebiete zugänglichen Quellen allein eine richtige, tiefere Erkenntnis der Formen religiösen Denkens nicht zu schöpfen vermögen, daß die einzelnen „Mythologien“ überall da stehen bleiben oder in die Irre gehen müssen, wo die Mittel anderweit gewonnener Analogien nicht zu Hilfe gerufen werden. Darum wird immer notwendiger ein Zentralorgan, das die Arbeit der verschiedenen Philologien, vor allem der klassischen, semitischen, indischen, germanischen, zur Lösung

der gemeinsamen und in jeder einzelnen dieser Philologien immer neu sich aufdrängenden Probleme zu verbinden oder wenigstens deren Hauptfortschritte von der einen zur anderen Gruppe mitzuteilen behilflich ist.

Soll der ungeheuren Weite der Aufgaben und Bestrebungen eine festere Grenze und ein sichtbarer Zielpunkt gegeben werden, so kann es sich zunächst nicht so sehr um die Erforschung aller besonderen geschichtlichen, von einzelnen Persönlichkeiten bestimmten religiösen Entwicklungen handeln, als vielmehr vor allem um die Erforschung der überall in so augenscheinlich gleichen Formen erkennbaren Unterschicht religiöser Vorstellungen, um die Aufdeckung (wenn ein brieflich angewandter Ausdruck Wellhausens hier übernommen werden darf) des uralten, ewigen und gegenwärtigen, allgemein ethnischen Untergrundes alles Historischen. Jene Formen sind auf keine andere Weise als durch vergleichende Untersuchung wissenschaftlich zu erfassen. Und keine geschichtliche Religion kann ohne das Verständnis der „volkstümlichen“ Unterschicht, mit einem Worte der „Volksreligion“ verstanden werden. Das zeigen die religionsgeschichtlichen Untersuchungen von Jahr zu Jahr deutlicher.

Die Religionen der Völker ohne Kultur und unter der Kultur, der sog. Naturvölker, müssen herangezogen werden, und der Zustand muß ein Ende nehmen, daß die Philologien und die Ethnologie (Völkerkunde, Anthropologie) in gegenseitiger Ablehnung oder Geringschätzung falsche Wege gehen. Philologie und Ethnologie müssen ernstlich bereit sein, voneinander zu lernen und einander zu helfen zur Lösung der für sie so brennend gewordenen Fragen. Daß große Massen ethnographischen Materials, so vieles in vieler Hinsicht zu wünschen bleibt, bereits zur Verwendung brauchbar vorliegen und zur Ausnutzung drängen, kann kein Sachkundiger leugnen.

Die verschiedenen Gruppen wissenschaftlicher Arbeiter einander zu nähern, ihr Koalitionsrecht und ihre Koalitionspflicht zum Bewußtsein zu bringen, muß eine der vornehmsten Aufgaben des Archivs sein. Eine Verbindung französischer und vor allem englischer Arbeit in Ethnologie und Anthro-

pologie mit der unseren und mit derjenigen der einzelnen Philologien muß hier möglichst zur Tatsache werden. Im Archiv, dessen wissenschaftliche Ziele international sind, ist selbstverständlich die englische, französische, italienische und neugriechische Sprache neben der deutschen gleichberechtigt.

Die Volkskunde, im engeren Sinne, der hier in Betracht kommt, die Kunde der Volksreligion der heutigen Kulturvölker, ist die selbstverständliche dritte Bundesgenossin. Die Anschauungen, von denen unsere Zeitschrift in diesem Gebiete sich leiten lassen wird, sind im wesentlichen die in den „Hessischen Blättern für Volkskunde“ I 169 ff. dargelegten. Erst wenn wir auch das Analoge kennen, was von Glaube und Brauch und Sitte im eigenen Volke lebt, können wir Fremdes in Wahrheit begreifen.

Die Verbindung dessen, was von „Volksreligion“ nachweisbar noch lebte in den Religionen der geschichtlichen Kulturvölker, dessen was in unserem eigenen Volksleben für uns erkennbar ist, und dessen was die Völker ohne geschichtliche Kultur besitzen, wird allein imstande sein, sichere Grundlagen für eine Entwicklungsgeschichte des religiösen Denkens zu geben.

Der philologische Historiker kann ohne die Analogien der Volkskunde und Völkerkunde religionsgeschichtlich nicht zu neuen Erkenntnissen gelangen, der Volkskundige und Ethnologe ohne die Hilfe der geschichtlichen Philologien haltbare Resultate nicht gewinnen. Wird das heute zugegeben, so sind für beide die Forderungen, die daraus folgen, selbstverständlich, auch wenn sie dem traditionellen Zunftbetrieb der einzelnen Wissenschaften noch so unbequem und unsympathisch sind. Den Weg zur Wahrheit kennen und ihn doch nicht gehen, wenn man zu dieser Wahrheit will, ist unsittlich.

Die unmittelbarsten Äußerungen des Volkslebens hat die vergleichende Sprachwissenschaft zu ihrem Objekt gemacht. Die Gruppe der nächst der Sprache unmittelbarsten Äußerungen des menschlichen Denkens, Glaube, Sage, Sitte, ist das Objekt der vergleichenden Religionswissenschaft. Ihr eine festere Organisation wissenschaftlicher Arbeit zu schaffen, ver-

langt die Zeit gebieterisch von uns. Wenn es richtig ist, daß gewisse Probleme gewissen Zeiten vor anderen gestellt sind, so wird von Tag zu Tag sichtbar, daß die religionsgeschichtlichen recht eigentlich die Probleme unserer Zeit sind.

Unter den verschiedentlichen Hauptaufgaben der eigentlichen Geschichte der Religionen wird ganz von selbst außer der bisher näher bezeichneten Erforschung des „ethnischen Untergrundes“ aller historischen Religionen in den Mittelpunkt gestellt sein die Erforschung der Genesis des Christentums, des Untergangs der antiken und des Werdens und Wachsens der neuen Religion. Das ist die andere mit jener ersten engverbundene große Aufgabe, die unserer Zeit vornehmlich gestellt scheint, an der sich die klassische und die semitische Philologie mit der Theologie in glücklichem Verein gleicherweise bemüht haben. Diese Vereinigung, die schon so vieles erreicht hat, wird, so hoffen wir, auch für unser Archiv mannigfach fruchtbar sein. Wir kennen in religionsgeschichtlicher Arbeit keine anderen Grundsätze als die geschichtlicher Wissenschaft und wissen uns darin eins mit einer ganzen Reihe theologischer Forscher. Wir erbitten und erhoffen deren tätiges Interesse und hilfreiche Teilnahme. Wahrhafte geistige Befreiung auch aus den religiösen Fesseln und Nöten der Zeit wird dem wissenschaftlich Gebildeten nicht durch Negation oder Position, durch Vermittelung oder Umdeutung gewonnen, sondern allein durch geschichtliche Erkenntnis.

---

Zu abschließenden wissenschaftlichen Leistungen auf dem weiten Gebiete der Religionswissenschaft ist es noch lange nicht an der Zeit. Darum ist hier die Forderung vorbereitender Arbeiten, wie sie eine Zeitschrift leisten und zusammenfassen kann, in besonderem Maße berechtigt. Den oben angedeuteten wissenschaftlichen Allianzen der Philologen und Theologen und Ethnologen zu religionsgeschichtlichen Zielen sollen im Archiv von vornherein besonders dienen die II. und III. Abteilung jedes Heftes. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Ab-**

**teilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Nicht auf bibliographische Häufung von Titeln und auf Vollständigkeit nach allen Seiten hin auf einem im ganzen unabsehbaren Gebiete kann es ankommen, sondern auf präzise Orientierung und Charakterisierung des Wichtigsten auf einigen festumgrenzten Hauptgebieten. Regelmäßig sollen alljährlich wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen, ägyptischen, indischen, klassischen, germanischen Philologie und der Ethnologie. Die Berichte aus semitischer Philologie hat C. Bezold, unterstützt von Th. Nöldeke und Fr. Schwally, übernommen, aus indischer H. Oldenberg, aus ägyptischer A. Wiedemann, aus klassischer Philologie H. Usener und A. Dieterich und aus klassischer Archäologie A. Furtwängler, aus germanischer Philologie F. Kauffmann, aus der Ethnologie K. Th. Preuß, der selbst über amerikanische Völker berichten, im Referat über afrikanische und asiatische Völker von Fachgenossen unterstützt werden wird. Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden. Weiterhin hat z. B. Berichte über keltisch-germanische Religion Max Siebourg, über slawische Volksreligion Javorsky in Rzeszov, über die bisher fast gänzlich unbekannt, entlegene Literatur russischer Volksreligion Ludwig Deubner übernommen. Eine **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen. Von irgendeiner Vollständigkeit kann auch hier keine Rede sein. Verborgene Erscheinungen, wichtigere Entdeckungen (z. B. wird über Ausgrabungen aus klassischen Gebieten G. Karo regelmäßige Nachrichten geben), auch abgelegene und vergessene Publikationen früherer Jahre sollen in kurzen Notizen zur Kenntnis gebracht werden.

A. D.

# I Abhandlungen

---

## Mythologie

Von **Hermann Usener** in Bonn

Über Wesen und Ziel mythologischer und religionsgeschichtlicher Forschung eine Verständigung zu suchen, scheint mir an der Zeit zu sein. Allenthalben regt sich neues Leben, und an Interesse kann es auch weiteren Kreisen in einer Zeit nicht fehlen, die schwere religiöse Kämpfe sich vorbereiten sieht. Da wird es rätlich, sich enger zusammenzuschließen und die Kräfte vor Zersplitterung zu behüten. Ich folge gern der Aufforderung, den neuen Anlauf, den die Zeitschrift in dem gegenwärtigen Bande nimmt, mit einer solchen Betrachtung zu begleiten.

### I

Daß die griechische Mythologie, wie sie in den vorzüglichen Handbüchern betrieben wird, mit denen wir seit 1854 versehen worden sind, nicht Wissenschaft heißen könne, wäre überflüssig, förmlich zu beweisen, so viele auch heute noch des entgegengesetzten Glaubens leben. Sie löst eine schwere und verwickelte Aufgabe, indem sie die Gestalten der Götter und Heroen, wie sie im Kultus, in der Dichtung und bildenden Kunst hervortreten, wieder vor uns aufrichtet und den verschlungenen Wegen der Mythographie nachgeht, um Wachstum und Umbildung der Sagen zu ermitteln. Aber über diese vorbereitende Tätigkeit hinauszugehen, dazu fehlen ihr die Mittel und Voraussetzungen. Bei den meisten namhafteren

Göttern des Kultus ist es ein vergebliches Bemühen, den Punkt zu suchen, von dem sich alle übrigen Züge des Bildes un-gezwungen und folgerichtig ableiten ließen: die Erfahrung sollte das lehren. Götter und Heroen sind nicht Persönlichkeiten, von denen sich gleichsam eine Biographie entwerfen ließe. Kann überhaupt bei solcher isolierenden Betrachtung von einem mehr als äußerlichen Verständnis die Rede sein? Kann die Mythologie ein ausreichendes Bild der antiken Religion liefern? Sie beschäftigt sich doch nur mit dem Glauben: von dem Gottesdienste, in dem die Religion lebendig ist, berücksichtigt sie im besten Falle die Kultusstätten und die Feste, die Hauptsache überläßt sie den sog. gottesdienstlichen Altertümern. Ein Lehrbuch der Altertümer mag so vorzüglich sein wie es wolle: der Wissenschaft gegenüber bezeichnet es sich selbst als eine Rumpelkammer. In Lobecks Händen würde daraus etwas anderes geworden sein. Eine rühmliche Ausnahme haben bisher Oldenberg und Wissowa gemacht, indem sie, jener in seiner Religion des Veda, dieser in seinem Buch über Religion und Kultus der Römer bestrebt waren, beides, Glaube und Gottesdienst, zu einem abgerundeten und geschlossenen Bilde der Religion zusammenzufassen.

Nur wenn sie in die Geschichte der Religion eines Volkes einbezogen ist, vermag dessen Mythologie wissenschaftliche Bearbeitung zu finden. Das wird leicht zugestanden werden. Schwerer beantwortet sich die Frage, welcher Art diese Geschichtsforschung zu sein habe.

Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen bei dem Eintritt des Volkes in die bezeugte Geschichte fertig vor. Seine Götter und Sagen bringt das Volk als väterliches Erbe in sein geschichtliches Leben mit. Was quellenmäßig festgestellt werden kann, das ist die Geschichte ihres Verfalls: ihr Wachstum und ihre Entstehung liegt jenseits der Geschichte. Anläufe zu Neubildungen, wie sie gelegentlich hervortreten, pflegen selbst Tatsachen des

Verfalls zu sein. Daß wir Gewordenes und Fertiges nicht verstehen können, ohne das Werden zu kennen, wird nicht bezweifelt werden, gilt aber von nichts in höherem Maße als von Mythen und Götterbegriffen. Ihre Deutung ist daher seit dem Altertum bis heute ein Steckenpferd des Dilettantismus gewesen. Die von Theagenes und Antisthenes angebahnte allegorische Deutung der Stoiker legte Göttern und Heroen Begriffe der Physik und Ethik unter, der Rationalismus eines Palaiphatos und Euhemeros setzte die Mythen zu menschlichen Geschichten herab. Bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts blieb man in denselben Bahnen, nur daß die christliche Theologie inzwischen den zureichenden Grund für alles entdeckt hatte: die Völkertrennung beim Turmbau zu Babel, welche für alle außer den Juden die Verleugnung des einen Gottes und den Beginn des Götzendienstes bedeutete. Noch für Schelling ist das eine Grundwahrheit geblieben. Aber seit K. O. Müller und Jakob Grimm haben sich diese Nebel allmählich zerstreut. Die Sprachvergleichung wuchs heran und legte dem Mythologen eine Wünschelrute in die Hand. Nachdem Eugène Burnoufs sicherer Blick im Zendavesta alte Götter des Veda in eranischer Umbildung entdeckt hatte, folgte Adalbert Kuhn mit einer Reihe glänzender Forschungen, und in regem Wettbewerb vieler anderer wurde eine kühne Brücke geschlagen, welche von den östlichen Völkern zu den europäischen hinüberführte. Jetzt hatten Donner und Blitz, Morgenröte, 'Sonne, Mond und Sterne' ihre Modezeit. Die Absonderlichkeit und Einförmigkeit der Deutungen und die unwahrscheinliche Gewaltbarkeit sprachlicher Vergleichen hat dieser Methode der Mythenforschung trotz mancher bleibender Ergebnisse eine nur kurzlebige Herrschaft gestattet. Auch die Voraussetzung selbst, auf der sie ruhte, war unhaltbar. Die Begriffe von Göttern und Heroen haben mit nichten schon in der Zeit der Völkereinheit ihre sprachliche Prägung empfangen, sondern pflegen Sonderbesitz der einzelnen Volksstämme und Völker zu sein.

Ich mag nicht wiederholen, was ich anderwärts<sup>1</sup> ausgeführt habe. Nicht die Namen und Worte, sondern die Vorstellungen können der Hauptgegenstand der Vergleichung sein. Damit fällt denn auch die Möglichkeit, auf dem Wege der Wortvergleichung die Vorgeschichte einer Religion herzustellen. Es wäre so schön gewesen, wenn man nur die indogermanischen, dann die allgemein europäischen, weiter die griechisch-italischen, sodann die bithynisch-makedonisch-hellenischen Übereinstimmungen zu sammeln brauchte, um die vorgeschichtlichen Epochen der griechischen Religion mit gesichertem Inhalt zu erfüllen und die Grundzüge der Entwicklung zu erhalten. Aber auch wenn dieser Weg an sich betretbar wäre, würde er ein schweres Bedenken gegen sich haben. Er setzt voraus, daß für alle Epochen die Akten ungefähr vollständig vorliegen und nur mit Hilfe der Vergleichung zu ordnen sind. In Wahrheit ist unser Wissen nur zufällig und mehr als lückenhaft. Jene Konstruktion würde sich also auf die kindliche Annahme gründen, daß, was wir nicht wissen, auch nicht gewesen sei. Wer bürgt uns dafür, daß, was wir beispielsweise erst für die dritte Stufe ermitteln, nicht schon auf der zweiten vorhanden gewesen ist?

Also auf diesem Wege läßt sich die Vorgeschichte unserer Volksreligionen nicht herstellen. Um uns darüber zu verständigen, auf welchen anderen Wegen dies Ziel erreicht werden kann, bedarf es zunächst einer Vereinbarung über die wichtigsten Vorbegriffe.

## II

Alle tieferen Eindrücke unseres Gemüts vermögen sich noch heute zu religiöser Empfindung zu verdichten. Und diese Empfindung äußert sich gleichsehr nach innen wie nach außen, in Vorstellungen und in Handlungen, in Glauben und Gottes-

---

<sup>1</sup> *Götternamen* S. 323 ff.

dienst. Nach beiden Seiten ist es unerläßlich, die Grenzen genauer zu bestimmen.

Die Vorstellungen sind der Gegenstand der Mythologie. Aber diese erfüllt nicht die Erwartung, daß sie die religiösen Vorstellungen mit möglichster Vollständigkeit zu sammeln bemüht sei. Sie berücksichtigt dieselben nur so weit, als sie an Götternamen geknüpft sind. So alt auch die mythologischen Namen sein mögen, ihre Wertung und meist auch ihre Prägung gehört erst einer verhältnismäßig weit vorgeschrittenen Zeit an. Den Hintergrund vermögen sie nicht zu erhellen.

Der Umfang der religiösen Vorstellungen ist unvergleichlich ausgedehnter, als man gewöhnlich annimmt. Er ist so weit, als der Vorstellungskreis mythisch denkender Zeiten überhaupt reicht. Alles Fremdartige in der Außenwelt, alles Übermächtige, was er im eigenen Innern spürt, erregt dem Menschen das Gefühl eines göttlichen Wesens so lange, bis der Eindruck abgestumpft und der Gegenstand ihm vertrauter geworden ist. Alle Erkenntnis der äußeren und inneren Welt ist von der Vorstellung göttlicher Wesen ausgegangen. Man darf sagen, daß der ursprüngliche Mensch nur religiös apperzipiert. Berg und Fels, Quell, Fluß und Meer, Bäume und Kräuter, die Tiere vom überlegenen Raubtier bis herunter zu Maus und Käfer, Vögel und Fische — man muß fragen, was nicht mit göttlicher Persönlichkeit ausgestattet worden ist. Krankheiten, die den Menschen plagen, Mut und Liebe, die Sehergabe des Propheten und die schöpferische Kraft des Dichters sind die Wirkungen von Dämonen und Göttern, die in den Menschen eingegangen sind und Besitz von ihm ergriffen haben: der Mensch ist, wie wir noch heute sagen, von ihnen 'besessen'. Selbst Erzeugnisse menschlichen Kunstfleißes sind dieser göttlichen Geltung und Verehrung fähig. Schiffe werden noch heute feierlich getauft und erhalten ihren Namen: ehemals mußten es göttliche Wesen sein, denen die Hut von Leben und Gut durch Wogen und Sturm anvertraut werden sollte.

Die Verehrung von Schwert, Speer und Schild ragt in geschichtliche Zeit hinein; Glocken und Kanonen haben langhin wenigstens als beseelte Wesen gegolten, man legte ihnen Namen bei, Glocken erteilte man auch die Taufe. In abgelegeneren Orten Ostindiens hat man beobachtet, wie die Eingeborenen sich das Rätsel des Briefkastens durch die Annahme eines darin hausenden Geistes deuten, dem sie ihr Gebet und ein kleines Geldopfer darbringen, auch wohl den Bestimmungsort des Briefes laut zurufen, wenn sie ihn einwerfen. Langsam steigen alle diese Wesen von der Höhe göttlicher Unnahbarkeit, die sie umgab, in das Flachland natürlicher Erkenntnis herab und nicht ohne sichtbare Spuren der Stufen, die sie durchlaufen. Die Sühnbräuche, womit im nordwestlichen Sibirien, wer einen Bären erlegt hat, den Geist des gefallenen Tieres zu versöhnen hat, die abergläubischen Maßregeln, welche der Kräutersammler ergreift, wenn er das Zauberkraut aus der Erde hebt, und manche Gepflogenheiten des Opferrituals zeigen uns Tier und Pflanze noch im vollen Besitz ihrer Göttlichkeit. In den Tiersagen sind Tiere und Pflanzen wenigstens noch mit Vernunft und Rede begabt wie der Mensch, nicht erst durch dichterische Willkür: der Tierprozeß, wie er bis ins XVIII Jahrhundert geübt worden ist, schließt jeden Zweifel an der ernsten Wirklichkeit jener Vorstellungen aus. Die Personifikation der Natur, wie sie Dichtung und bildende Kunst scheinbar in freiem Spiele übt, vermag uns zu zeigen, wie die alten Vorstellungen in die Zeit verständiger Naturerkenntnis hineinspielen: ununterscheidbar läuft oft der überlieferte Kultusbegriff und die dichterische Naturempfindung ineinander.

Aber diese Vergöttlichung alles dessen, was unverstanden an sie herantritt, ist nicht nur der ursprünglichsten Menschheit eigen. Alle wichtigeren Fortschritte der Kultur haben sich in Götterglauben und Mythos eingegraben. Prometheus, Agni, Hephaistos, Volcanus, Hestia, Vesta usw. sind bleibende Zeugen der Entdeckung und Nutzbarmachung des Feuers;

Demeter und Triptolemos, Erechtheus und Erichthonios und zahllose zurückgetretene Götter reden von der Umwälzung, welche Ackerbau und Brot brachte. Durch die Einführung der Rebzucht und der Weinbereitung ist der altgriechische Wuotan, Dionysos und Bakchos, samt seinem ganzen Schwarm umgebildet worden: das führt schon weit hinab in eine Zeit, als diese Götternamen längst feststanden. Mit dem Beginn rechtlich geordneter Zustände tritt Dike hervor, mit dem Staatsleben Eirene, Homonoia u. dgl., mit der Demokratie Demos und Bule. Und das setzt sich fort bis zu den blassen Abstraktionen der römischen Kaiserzeit.

Wenn man solche Erscheinungen ins Auge faßt, könnte man versucht sein, was wir die Mythologie an die Religionsgeschichte abgeben ließen, nun auch dieser zu nehmen und in der Kulturgeschichte oder, richtiger gesagt, in der Geschichte des menschlichen Geistes aufgehen zu lassen. Das letzte Ziel ist dies gewiß. Aber nicht bloß fürs erste, sondern auch noch wann dies Ziel erreicht sein wird, hat die Geschichte der Religion so gut wie die der übrigen Betätigungen des Menschengenies ihr besonderes Dasein als in sich ruhende Wissenschaft. Jene der Religion scheinbar fremden Gottesbegriffe der Außen- und Innenwelt stehen doch auf keiner anderen Stufe als Erde und Meer, Wind und Wetter, Himmel und Gestirne, kurz als die gewaltigen Erscheinungen der Natur, welche die allgemeinste Vergötterung gefunden haben. Bei den Eindrücken der großen Naturerscheinungen auf den Menschen dürfen wir also nicht stehen bleiben, wenn wir die Religion eines Volkes und deren Geschichte erforschen wollen. Jene allgemeine und grenzenlose Vergöttlichung des Außer- und Übermenschlichen ist eben der wesentliche Charakterzug aller nicht bloß ursprünglicher, sondern überhaupt selbstgewachsener Religion. Welche geschichtliche Erscheinung immer wir in höheres Altertum zurück verfolgen mögen, immer werden wir zuletzt auf Religion zurückgeführt. Alle

menschlichen Vorstellungen, sofern sie in den Gesichtskreis einer vorwissenschaftlichen Zeit fallen können, haben sich aus mythischen herausgebildet, den Inhalt aber oder doch das Gewand des Mythos bilden religiöse Vorstellungen. Und nicht bloß unsere Vorstellungswelt, auch das handelnde Leben, die Gestaltung des Hauses und der Gemarkung, die sittlichen Lebensordnungen: das alles war gegründet auf Gottesdienst. Wer von religionsgeschichtlicher Forschung herkommt, versteht nicht den alten Streit, ob die Ethik auf sich selbst stehe oder von der Religion abhängig sei. Es läßt sich der bündigste Beweis erbringen, daß alle unsere sittlichen Begriffe und Lebensordnungen aus ursprünglicher religiöser Bindung des menschlichen Eigenwillens hervorgewachsen sind. Keine menschliche Gemeinde, keine Genossenschaft, ihr Zweck sei so weltlich wie er wolle, ist je vereinigt worden ohne ein religiöses Band. Will man einen Endpunkt haben, so mag man mit der französischen Revolution den Strich ziehen. Aber noch heute begehen z. B. unsere Artillerieregimenter, ohne Ansehung der Konfession, am 4. Dezember den Tag ihrer Schutzheiligen, der heiligen Barbara, mit festlichem Spiele. Kurzum, der gesamte Inhalt unseres Bewußtseins ist einmal religiös gewesen und muß, soweit und solange er das gewesen ist, Gegenstand der Religionsgeschichte sein. Der Religionsgeschichte fällt somit die große Aufgabe zu, das Werden und Wachstum des menschlichen Geistes von den ersten Anfängen bis zu den Punkten aufzuhellen, wo mythische Vorstellung durch vernünftige Erkenntnis und religiös gebundene Sitte durch freie sich selbst bestimmende Sittlichkeit abgelöst wird.

Ihre Aufgabe ist damit noch keineswegs erschöpft. Der menschliche Geist arbeitet sich unendlich langsam aus mythischem d. h. unbewußtem Vorstellen hindurch zu vernunftgemäßem logischen Denken. Bei dem einzelnen kann es geschehen, daß plötzliche Erleuchtung oder von außen heran-

getragene Erkenntnis ihm wie mit einem Ruck die Bande sprengt, in denen er befangen war. Die Gesamtheit kennt keine Sprünge der Entwicklung. Auch das Licht einer offenbarten Religion wie der christlichen konnte nur langsam und fast unmerklich den Völkern, denen es zukam, den dunklen Schacht des Bewußtseins erhellen. Die Heiden haben das Evangelium übernommen, so gut sie es konnten. Sie konnten es aber nur so, daß sie es mit dem Inhalt ihres Bewußtseins vermittelten und ausglich: sie mußten es verheidnischen. Was aus dem Urchristentum geworden ist, die christliche Kirche, ist ein Kompromiß zwischen Heidnischem und Christlichem. Legenden, Feste, liturgische Bräuche, auch einzelne Dogmen, sind Gebilde, in denen antikes Heidentum teils unmittelbar fortlebt teils neue Sprossen getrieben hat. Die Religionsgeschichte der antiken Völker darf an diesen Ausläufern der antiken Welt so wenig vorübergehen als beispielsweise die deutsche Mythologie an den auf deutschem Boden entstandenen Legenden. Sie muß alle Spuren der Religionen, die sie erforscht, verfolgen. Und das nicht nur darum, weil die Lebenskraft und Dauer an sich eine wesentliche Eigenschaft der Vorstellungen und Bräuche ist, denen sie nachgeht. Die Dürftigkeit unseres Wissens macht es zur gebieterischen Pflicht, eine Fundgrube nicht zu vernachlässigen, aus welcher sich Tatsachen oft von überraschender Genauigkeit hervorholen lassen. Die christlichen Heiligen, die an die Stelle von Göttern gesetzt worden sind, gestatten uns in ihrem Gedenktage die Zeit des ursprünglichen Götterfestes mit Sicherheit zu erkennen und dadurch das Wesen des Festes und der Gottheit zu ermitteln. Die Schwierigkeit, uns den antiken Gottesdienst und seine Formen vorzustellen, können wir mit Hilfe der römischen und griechischen Liturgie überwinden, die wir noch heute mit eigenen Augen schauen und mit Hilfe einer ausgedehnten Literatur bis ins vierte Jahrhundert und gelegentlich darüber zurück verfolgen können.

## III

Auch in bezug auf die religiösen Handlungen bedarf es außer dem in den obigen Andeutungen Berührten noch einer Grenzbestimmung. Hervorragende Vertreter der Volkskunde haben der Ansicht Bahn gebrochen, daß Zauberei oder Magie, die bei unzivilisierten Völkern eine so große Rolle spielt, an sich der Religion fremd und von ihr abzutrennen sei. Wie sehr sie recht oder unrecht haben mögen, ein Bedenken muß sich sofort aufdrängen: das Volk, das den sprachlichen Ausdruck für den Begriff geschaffen, war entgegengesetzter Ansicht. Uns Deutschen fallen alle jene Praktiken unter den Gattungsbegriff des Aberglaubens. Echter Aberglaube ist stets einmal Glaube gewesen. Erst dadurch, daß ein besserer Glaube oder wissenschaftliche Erkenntnis ihn verdrängte, ist der alte Glaube zum Aberglauben herabgesunken. Die Griechen nennen die Gemütsverfassung, welche an diesem alten Glauben und seinen verrotteten Hilfsmitteln festhält, 'Deisidaimonie', Götterangst: es ist die nicht durch bessere, aus der Wissenschaft fließende Erkenntnis in ihre Schranken gewiesene Furcht vor den übernatürlichen Mächten, die an dem altererbten Besitz von Mitteln zur Beschwichtigung und Gewinnung der Götter und Dämonen festzuhalten nötig. In dem deutschen wie im griechischen Sprachgebrauch ist das Bewußtsein des Zusammenhangs mit Götterglauben festgehalten. Man wird das nicht als Gegenbeweis gelten lassen. Aber eine einfache geschichtliche Erwägung bestätigt, was der Sprachgebrauch lehrte.

Es ist ein ungeheurer Weg, den die Gottesverehrung seit ihren ersten Anfängen bis heute zurückgelegt hat. Wenn man die fast unüberwindliche Zähigkeit bedenkt, mit welcher die einmal geschaffenen Formen der Verehrung festgehalten werden, so mag man die Ausdehnung der Zeiträume erahnen, welche zur Durchmessung dieses Weges erforderlich waren.

In der protestantischen Kirche ist, wenn man das Wesen der Sache in Betracht zieht, der Gottesdienst lediglich eine Veranstaltung, die Mitglieder der Gemeinde über die Schranken des Irdischen und Selbstischen hinaus zur Gottwürdigkeit zu erheben. Das ist der Zweck der Erbauung, welche die Kirche durch Liturgie, Gebet, Gesang und Predigt gewähren will. Fürbitte bei schwerer Volksbedrängnis und Dankesfeier nach Errettung aus Not sind nicht ausgeschlossen, aber sie sind vollkommen losgelöst aus dem Gedankenzusammenhang, der die alte Menschheit einst zu Gebet und Gelübde und zur Auslösung des Gelobten antrieb.

Wir müssen uns gänzlich frei machen von den Vorstellungen unserer Zeit und Kirche, wenn wir ältere Stufen verstehen wollen. Der ursprüngliche Mensch wendet sich an die Gottheit nur, wenn er ihrer bedarf. Und er bedarf ihrer in dem Gefühl der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, um Übel von sich und dem Seinen abzuwehren oder um sich Vorteile zu verschaffen. Er unternimmt es in der naiven Überzeugung, den Willen der Gottheit zwingen und beugen zu können. Symbolische Handlungen, die er mit der ganzen Inbrunst seines ungezügelten Willens erfüllt und durch die gebundenen Worte des Zauberspruches zu heiligen sucht, sollen ihm die Gewährung seiner Wünsche sichern. Das ist gewiß kein Gottesdienst in unserem Sinne; und wenn die Gelehrten, welche Zauberei und Religion trennen, nichts anderes meinen, könnten wir ihnen nur zustimmen. Aber es ist die erste Stufe und der geschichtliche Ausgangspunkt des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott.

Es ist lediglich ein selbstisches Interesse, was diese ursprüngliche Religion an ihren Göttern nimmt. Ihre Formen sind durchaus sakramental. Das Gebet ist eine Beschwörung der Gottheit, wodurch die begleitende symbolische Handlung zu übernatürlicher Wirkung erhoben und das Wollen in Geschehen umgesetzt wird. Wenn wir uns erlauben dürfen, es

rein nach seiner Form zu betrachten, unterscheidet sich das kirchliche Sakrament in nichts von zauberischer Handlung. Nach dem Katechismus verstehen wir unter Sakrament 'ein äußeres, von Jesus Christus eingesetztes Zeichen, wodurch uns innere Gnade erteilt wird'. Schärfer und allgemeiner dürfen wir sagen: Sakrament ist eine äußere gottesdienstliche Handlung, welcher das Gebet übernatürliche Wirkung verleiht. Durch das Wasser der Taufe werden wir neugeboren als Kinder Gottes, durch das Chrisma der Besiegelung empfangen wir den heiligen Geist usw.

Ich habe nur die beiden äußersten Spitzen zusammengestellt. Wenn wir die Zwischenstufen betrachten, können wir oft noch deutlicher wahrnehmen, wie Zauberei und gottesdienstliche Handlung ununterscheidbar ineinander laufen. Besonders lehrreich ist dafür das hoch entwickelte altindische Opferritual. Auch die Wertung der Götter selbst hängt von ihrer sakramentalen Bedeutung ab; das ist auch wohl der Hauptgrund, weshalb der Mensch von der Verehrung der faßbaren Naturobjekte, wie der Tiere und Pflanzen, zeitig zurückkommt.

Erst als feste Rechtsordnungen längst das Leben beherrschten und die Götter mit Persönlichkeit bekleidet waren, konnte das Verhältnis des Menschen zur Gottheit sich in der Weise verschieben, daß die selbstische Begehrlichkeit des Menschen auch gegenüber der Gottheit durch rechtliche Normen gebunden wurde. Der Gott steht dem Menschen nun als unabhängige höhere Persönlichkeit gegenüber; was er von Gott erbittet, muß er verdient haben; von seiner Leistung ist die Gegenleistung des Gottes abhängig. Das für den einzelnen Fall dargebrachte Opfer oder Gelübde kann nicht genügen, wenn der Gott ein Recht hat dem Menschen zu zürnen. Der Mensch muß fromm und gerecht sein, um das Wohlwollen Gottes zu verdienen. So erwachsen die Begriffe des *fas* und *nefas*, der *pietas*, der *δσιότης* und *εὐσέβεια*, und wirkliche Religion kann nun im menschlichen Gemüt Wurzeln schlagen. Es ist nicht



dieses Orts zu zeigen, wie zu diesem Ziele die täglichen Gebete und Opfer des Familienkultus, die Beobachtung festlicher Zeiten im Monat und Jahre, die Verehrung heiliger Orte, die Ausbildung eines Priesterstandes mitgewirkt haben. Aber alle diese Einrichtungen mußten sich in gewissem Sinne ausgelebt haben, ehe man den großen Schritt tun konnte, der zur regelmäßigen gottesdienstlichen Versammlung führte, wie sie in der Synagoge und in der christlichen Kirche üblich wurde. Damit erst war eine Gestalt des Gottesdienstes geschaffen, welche die Forderung echter, von den alten selbstsüchtigen Beweggründen losgelöster Religiosität in sich schloß, und erleuchtete Geister haben die neue Form in diesem Sinne auszugestalten gewußt. Aber mit der Masse der Gemeindeglieder ist auch die Kirche mit dem einen Fuß im Alten stehen geblieben. Die Kirche, so geistig und geistlich sie gegenüber den Dingen dieser Welt sich fühlen mag, ist doch eine weltliche Anstalt, weil sie eine menschliche ist, von Menschen getragen, von Menschen geleitet. Für die Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts, welche den Massen neubekehrter Heiden Einlaß gewähren mußte, war es eine Notwendigkeit, den neuen Gläubigen alle die Gnadenmittel bereit zu halten, welche sie gewohnt waren in ihrem früheren Gottesdienst zu suchen. Abgesehen von den Opfern zog das ganze Heidentum ein in die christliche Kirche. Nur Namen und Formen wurden gewandelt. Sogar Tempel der Götter wurden durch Exorzismen und Weihwasser in christliche Kirchen umgewandelt. Vieles Heidnische ist zeitig durch den Eifer der Geistlichkeit mittels Predigt und Beichtmahnung ausgemerzt worden. Das meiste blieb, es war rasch fester Bestandteil der Kirche und des kirchlichen Lebens geworden. Nur zu schnell hatte sich diese Verschmelzung vollzogen, die gleichbedeutend war mit Erstarrung. Aus dem inneren Widerspruche und der Unwahrheit, wodurch die Verschmelzung des Christlichen und Heidnischen Lehre und Sitte der Kirche vergiftet hatte, besaß

die hierarchisch geordnete Kirche nicht mehr die Kraft, nicht einmal die Neigung, sich herauszuarbeiten, so gut sie es konnte, durch Bekämpfung und allmähliche Ausscheidung störender heidnischer Elemente. Ihre Pflicht, das Volk von seinen Wahnvorstellungen zu befreien und aufzuklären, hat die Kirche im Kampfe wider das Heidentum erfolgreich geübt, aber in der Zeit unbestrittener Herrschaft früh vergessen. Noch in der Karolingerzeit konnte Agobard von Lyon gegen den Wahn auftreten, daß Unwetter und Hagel durch böswillige Menschen gezaubert werde. Aber bis ins achtzehnte Jahrhundert haben die Hexenprozesse fortgedauert, in denen weltliche Gerichte mit den geistlichen erbarmungslos wetteiferten. Wie ein wüster Traum mutet uns das an. Aber dem hellen Licht des Tages hat bis heute die Kirche den alten Glauben an Dämonen und an Zauberei entgegengehalten. Es gilt als untrügliches Mittel, einen Mann zeugungsunfähig zu machen, wenn man während seiner Trauung einen Knoten zuzieht oder ein Schloß schließt: Nestelknüpfen heißt das; wendet sich nun ein junger Ehemann, der sich impotent fühlt und verhext glaubt, an den Geistlichen, so hat dieser die Pflicht, die ganze Reihe von Exorzismen und Gebeten, die seine Agende ihm vorschreibt, zur Entzauberung anzubieten.<sup>1</sup> Eine ähnliche Liturgie gibt es zur Befreiung eines Hauses von Gespensterspuk: da ist man etwas vorsichtiger geworden; die Konstanzer Agende von 1781 verpflichtet den Geistlichen vor kirchlichem Einschreiten sich gewissenhaft zu versichern, ob nicht der vermeintliche Spuk natürliche Ursachen habe, und das Augsburger Ritual von 1870 verlangt bereits vorgängige Einholung bischöflicher Erlaubnis.<sup>2</sup> Was soll ich noch von all den anderen Arten von Geisterbannungen, von Exorzismen und Benediktionen reden? Ich habe nie davon

<sup>1</sup> *Benedictionale Constantiense* (1781) S. 278—283, vgl. (Theodosius Schöpfer) *De iniuriis quae haud raro novis nuptis . . . inferri solent* (Quedlinburg 1699) S. 94 ff.

<sup>2</sup> *Benedictionale Constantiense* S. 283 f. *Rituale August.* S. 297.

gehört, daß die Kirche einem Geistlichen die Anwendung von Exorzismen untersagt und ihn zu verständiger Aufklärung des unwissenden Volkes angehalten hätte. Im Gegenteil melden ab und zu die Zeitungen von erfolgten Teufelaustreibungen in Oberbayern, und noch im Jahre 1897 ist zu München an einem Hause der Parkstraße der kirchliche Exorzismus vorgenommen worden. Es ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Kirche nicht so leicht mit dem Exorzismus brechen kann, der mit dem grundlegenden Sakrament der Taufe so fest verknüpft ist. Wo soll nun die Grenze sein zwischen Religion und Zauberei? Der Grenzstrich müßte mitten durch die Kirche gezogen werden, und das kann nur ein Häretiker oder wer es werden will.

Wer also Zauberei von Religion trennt, verschließt sich selbst das Verständnis der Religion. Die unterste Stufe der religiösen Praxis war nicht nur der Ausgangspunkt alles Gottesdienstes, sondern ist auch immer die Grundlage aller ernsteren sakralen Handlungen geblieben, bis die reformierte Konfession auch die letzten zwei Sakramente, welche der Protestantismus festhält, ihres sakramentalen Charakters tatsächlich entkleidete. Ohne jene unterste Stufe der Religionsübung würden wir nie das Wesen des Sakraments, nie die Formen des polytheistischen Gottesdienstes verstehen, nie in die Geheimnisse christlicher Liturgie eindringen.

Im Gottesdienst zeigt sich das religiöse Leben. Seine Formen stellen gegenüber den beweglicheren Vorstellungen das Feste und Beharrende dar. Wenn also die Religionsgeschichte den gottesdienstlichen Ordnungen eine hervorragende Bedeutung beimessen muß, so hat sie den größten Nachdruck auf die grundlegende niedrigste Stufe zu legen und wird sich hüten, die Erscheinungen der sog. Zauberei als fremdartig beiseite zu schieben.

#### IV

Durch Vergleichung soll der leere Raum geschichtloser Zeit ausgefüllt werden. Es sind darüber oft noch wenig klare

Vorstellungen verbreitet, vielleicht gerade darum, weil Vergleichung für uns alle ein so unentbehrliches Hilfsmittel des Denkens ist. Auch in der Wissenschaft wenden wir gern dies Mittel an, indem wir Gleichartiges und Verwandtes heranziehen, um eine auffallende Tatsache uns verständlicher zu machen oder aus ihrer Vereinzelung herauszuheben. Wir fragen hier nur nach der kunstmäßig und nach festem Plan in der Wissenschaft angewendeten Vergleichung.

Sprache, Religion, sittliche Lebensordnung (Recht und Sitte) sind Funktionen des gesellschaftlichen Daseins, welche vor dem Eintritt des Volkes in die Geschichte ihre aufsteigende Entwicklung durchlaufen zu haben pflegen. Die Verschiedenheiten der Beanlagung und des äußeren Geschicks bedingen auch für nahe verwandte Völker eine große Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Gestaltungen. Eine Einrichtung, die von einem Volk wert gehalten und lange fortgesetzt wird, kann von einem anderen zeitig abgestoßen und nur in dürftigen bald nicht mehr verstandenen Resten fortgeführt worden sein.<sup>1</sup> Man muß die Erscheinung bei dem Volk aufsuchen, bei welchem sie zur vollsten Entfaltung gekommen ist. Von dem einzelnen, was wir da wahrnehmen, mag manches erst in geschichtlicher Zeit sich herausgebildet haben: aber wir haben ein Recht zu erwarten, daß da, wo die Erscheinung am längsten und vollsten sich erhielt, auch der erzeugende Trieb am nachhaltigsten gewaltet habe. So wird die Stufe religiöser Begriffsbildung, welche die Sondergötter schafft, uns anschaulich an der römischen und litauischen Religion; das Institut der Hausgemeinschaft suchen wir bei den Südslawen auf usw. Das Verfahren besteht darin, die Tatsachen des typischen oder exemplarischen Volkes mit möglichster Vollständigkeit und urkundlicher Treue zu sammeln, um dann nach Abstrich der zeitlichen und örtlichen Besonderheiten das Gemeinsame und Stehende herauszuarbeiten.

<sup>1</sup> Mehr s. in den *Hess. Blättern für Volkskunde* 1, 199f.

So wird ein klares und lebendiges Bild gewonnen, das uns dazu verhilft, auch die trümmerhaften und unverständlichen Überlieferungen anderer Völker zu verstehen und zu verwerten. Diese finden meist leicht und sicher in jenem Bilde die Stelle, die ihnen zukommt, und werden, nun sie darin eingetragen sind, sofort als organische Bestandteile eines ursprünglichen Ganzen lebendig und verständlich. Das typische Bild leistet uns hier zur Wiederherstellung verschütteter und trümmerhafter Überlieferung den gleichen Dienst, wie Reagentien bei den verblaßten Zügen eines Palimpsest.

Die beschriebene Methode der Vergleichung ist anwendbar nur auf nahe verwandte Völker. Um der vermehrten Aufgabe der Religionsgeschichte gerecht zu werden, bedürfen wir einer freieren, nicht an Verwandtschaft gebundenen Methode.

Die Geschichte einer Volksreligion soll jetzt von den allerersten Anfängen menschlichen Vorstellens über die Höhe hinaus zum Verfall, ja bis ins Nachleben nach dem Tode durchgeführt werden. Verfall und Nachleben sind Gegenstand regelrechter geschichtlicher Untersuchung. Die Schwierigkeiten liegen in der aufsteigenden Entwicklungsreihe. Sie scheint eine Schöpfung aus nichts zu verlangen. In Wahrheit ragen aus allen Stufen und Schichten der religiösen Entwicklung zahlreiche Trümmer bis in die geschichtliche Zeit hinein. Von den gottesdienstlichen Handlungen geht ohnehin dem Volke so leicht nichts verloren, die niedere Stufe wird in der höheren aufgehoben, und selbst das gänzlich Abgestoßene und Verworfenene wird von den tieferen Schichten des Volkes zähe festgehalten und weitergeführt. Auch die beweglicheren Vorstellungen pflegen in dem Maße ihrer jugendlichen Frische unverkennbare Spuren zu hinterlassen. Eine Volksreligion von so reicher Überlieferung wie die griechische trägt in sich selbst die Bausteine, aus denen das Gebäude ihrer Vorzeit herzustellen ist. Es gilt nur, was uns zunächst wie auf einer Fläche erscheint, stereoskopisch auseinander zu schauen, das Nebeneinander in ein Nacheinander

aufzulösen. Das ist eine schwere Kunst, aber durch Arbeit läßt sie sich erlernen. Eine gute Vorschule dazu ist die Scheidung der verschiedenen Schichten in einem liturgischen Ganzen, wie z. B. der Taufe. Das wichtigste Hilfsmittel bleibt die Erforschung des volkstümlichen Untergrundes, der Vorstellungswelt der niederen Volksschichten, und die planmäßige Heranziehung der Anthropologie und Ethnologie, genauer der allgemeinen Religionsgeschichte. An den Erscheinungen kulturloser Völker muß der Blick geschärft sein für die Religion der niedrigsten Stufen. Die Menge primitiver Religionsgebilde zeigt unverkennbare Unterschiede tieferen oder höheren Bildungsstandes. Wären die uns zur Verfügung stehenden Beobachtungen zuverlässiger und erschöpfender — zuweilen ist gerade unseren einsichtigsten Reisenden der Sinn für das Religiöse völlig fremd —, so würden wir die Religionen kulturloser Völker zu einer Reihe auseinanderlegen können, die uns den langsamen Weg von der niedrigsten Stufe des Fetischismus zu allmählichen Fortschritten veranschaulichte. Da gäbe es denn eine andere höhere Art der Vergleichung zu üben: die Haupttypen ursprünglicher Religionsbildung aneinander zu messen, um das Vollkommenere von dem Unvollkommenen, das Höhere von dem Niederen zu unterscheiden und so eine aufsteigende Reihe herzustellen, welche ungefähr sich decken könnte mit dem Wege der Entwicklung, den die weiter vorgeschrittenen Völker auf ihren niederen Stufen zu durchlaufen hatten. Um diesen letzteren Weg zu bestimmen, dazu müssen in der zur Untersuchung stehenden Religion die Niederschläge der frühen Epochen festgestellt und an den Typen jener Probereihe auf ihre Entwicklungsstufe geprüft sein.

Die höhere Form der Vergleichung, die durch die erweiterte Aufgabe der Religionsgeschichte erfordert wird, berührt sich nahe mit der Methode, welche der Zoologe und Botaniker bei vergleichender Anatomie und Morphologie anzuwenden hat.

## V

Eine Religionsgeschichte, wie sie eben umrissen wurde, ist und bleibt für lange Zeit nur ein frommer Wunsch. Aber es ist damit doch ein bestimmtes Ziel gesteckt, das unserer Einzelforschung Richtung und Weg zu weisen vermag.

Dies Fähnlein aufzuhissen kann freilich wenig nützen, solange über die Grundbegriffe und Methode religionsgeschichtlicher Forschung eine so beschämende Unklarheit unter den Mitforschern herrscht. Hier liegt ein brennendes Bedürfnis. Schon K. Ofr. Müller empfand es und wurde dadurch zur Abfassung seiner „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (1825) veranlaßt. Die Aufgabe ist inzwischen dringender und verwickelter, aber auch lohnender geworden. Denn die Methodenlehre, deren wir bedürfen, läßt sich nicht aufstellen ohne volle und richtige Einsicht in die üblichen Erscheinungen des religiösen Lebens und deren Gesetze, sie ergibt sich von selbst aus dieser oder fällt mit ihr zusammen. Ich habe die mir vorschwebende Disziplin gewöhnlich Formenlehre der religiösen Vorstellungen oder auch kurzweg, da ja dieser Ausdruck in seiner üblichen Verwendung verfügbar geworden ist, Mythologie (Lehre vom mythischen Vorstellen) genannt.

Ihre Aufgabe besteht darin, die gewöhnlichen Erscheinungen zunächst bei Begriffsbildung und Namengebung von Göttern erfahrungsmäßig, d. h. auf dem Wege der Beobachtung abzuleiten, wie ich das in den Götternamen<sup>1</sup> versucht habe. In ähnlicher Weise sind die verschiedenen Formen erst des Symbols, dann des Mythos und der Sage zu behandeln: die einzelnen Erscheinungsformen müssen in ihren Besonderheiten beobachtet werden. Es leuchtet ein und kann jedem an dem in den Sintflutsagen S. 181 ff. eingelegten Versuch deutlich werden, welchen Schutz vor Mißgriffen und Irrtümern das einfache Verständnis des mythischen Bildes, seiner Vielfältigkeit und Mehrdeutigkeit in sich schließt.

<sup>1</sup> Bonn 1896, mit dem Nachtrag im Rhein. Mus. 53, 329 ff.

Symbol und Mythos führen beide auf die gleiche Quelle zurück. Beide entspringen denselben Vorgängen unbewußten Vorstellens, deren grundlegende Bedeutung zuerst Giambattista Vico<sup>1</sup> erkannte (1725), ohne in fast zwei Jahrhunderten einen Nachfolger zu finden, der es verstanden hätte, die genialen Ahnungen Vicos in wissenschaftliche Errungenschaften umzusetzen. Jakob Grimm hat ganz im Sinne Vicos gearbeitet, aber die Grundprobleme hat er nicht in Angriff genommen.

Die beiden Hauptvorgänge alles mythischen Vorstellens sind Beseelung (Personifikation)<sup>2</sup> und Verbildlichung (Metapher). Tito Vignoli<sup>3</sup> war im Irrtum, wenn er durch die Personifikation den Mythos schon für gegeben ansah. Es muß gleichzeitig aus der Tiefe des Bewußtseins ein Bild aufsteigen und sich mit der beseelten Vorstellung zu einer bildlichen vereinigen. So entsteht das mythische Bild oder Motiv, so ein Symbol, so eine konkrete bildliche Gottesvorstellung. In diesen beiden meist vereinigten Vorgängen liegt der Ursprung aller religiösen Vorstellungen, also wie wir früher sahen, überhaupt aller Vorstellungen der älteren vorgeschichtlichen Menschheit. Aber auch Sprache und Dichtung strecken ihre Wurzeln in diesen geheimnisvollen Grund. Es handelt sich um nichts Geringeres als um die Erkenntnis der geistigen Verfassung und Bewegungsform, die ihren Gegensatz im verstandesmäßigen Denken und der Wissenschaft findet und der Kürze halber mythisch heißen mag. Diese Vorgänge verlaufen unwillkürlich und unbewußt wie Wirkungen physiologischer Reize, und stehen darum, mit Ausnahme der Analogetik, außerhalb aller Denkgesetze, während sie für den Geist unmittelbare Gewißheit und Wirklichkeit besitzen. Die Bilder lösen einander ab dem

<sup>1</sup> *Principj di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni.* Napoli 1725. 1730. 1744, am besten zugänglich in der deutschen Bearbeitung von W. E. Weber, Leipzig 1822.

<sup>2</sup> Darüber s. oben S. 9 f.

<sup>3</sup> T. V., *Mythus und Wissenschaft* (= Internationale wissensch. Bibliothek, Bd. 47) Leipzig 1880.

Bildungsstand und Gesichtskreis des Volkes entsprechend, um schließlich von der erwachten Wissenschaft abgetan und zu — den Mythen geworfen zu werden; aber die Dichtung hält ihnen immer eine Freistätte offen. Für das mythische Vorstellen fällt Ding und Bild vollkommen in eins zusammen, für das verstandesmäßige Denken treten sie bewußt auseinander zu Vergleichung und Gleichnis. Wer von Alfred Bieses Buch „Die Philosophie des Metaphorischen“ (Hamb. 1893) sich nicht durch den Titel zurückschrecken läßt, wird sich durch feine und anregende Bemerkungen belohnt fühlen; freilich die eigentliche Arbeit steht noch aus, und durch sie wird die Sache erst wahrhaft fruchtbar.

Eine Grundlegung für das Verständnis aller religiösen Vorstellungen, wie ich sie hier fordere, würde zugleich für unser eigenes religiöses Leben die Wohltat einer planmäßigen Befreiung bedeuten. Selbst die Philosophie wird es später vielleicht einmal Dank wissen, wenn der Erkenntnislehre dies verworfene Kapitel zugewachsen sein wird. Die Geschichte der Bilder, deren sich noch heute die Wissenschaft dem Unfaßbaren gegenüber bedienen muß, birgt tröstliche Beruhigung über die Erkennbarkeit der Außenwelt.

## VI

Das sind Aufgaben der Religionsphilosophie, höre ich manchen Leser sagen. Ich kann das aus guten Gründen nicht gelten lassen.

Die Naturwissenschaften haben in gerechter Auflehnung gegen die mit den Tatsachen selbst in Widerspruch geratene Spekulation Hegels und Okens Protest erhoben und die Unzulässigkeit einer „Naturphilosophie“ siegreich behauptet. Unvergleichlich schwerer ist es der Geschichtswissenschaft geworden, sich aus den Banden Hegelscher Philosophie zu lösen. In der Literaturgeschichte herrscht noch immer die Hegelsche Trias: Epos Lyrik Drama; sie gelten noch immer als die bei

natürlicher Entwicklung aus inneren Gründen sich folgenden und ablösenden Stufen der Dichtung. Zur Zeit Hegels mochte das angehen: man legte die griechische Literaturentwicklung als normale zugrunde — wie man sie eben kannte; daß hinter all diesen Formen das Kultuslied steht, daß auch das älteste epische Lied lyrisch sein mußte, daran dachte man nicht. Der Philosoph soll ein Prophet sein, aber alle persönliche Begabung kann daran nichts ändern, daß seine Spekulation stets abhängig bleibt von dem Inhalte seines Bewußtseins; mit anderen Worten: in allen Wissenschaften, in welche der Philosoph nicht selbst forschend einzugreifen vermag, hat er einfach die Ergebnisse der bisherigen Forschung hinzunehmen. Die vollständige Umbildung, in welcher sich gegenwärtig die geschichtlichen Wissenschaften befinden, kann für den Durchschnittsphilosophen nicht vorhanden sein. Er vermißt auch gar nicht ein besseres Wissen; denn er trägt in sich die Fülle der Anschauungen und Begriffe, die er nur zu ordnen braucht, um die Philosophie freilich nicht der Religion, des Rechtes usw. zu entwerfen, sondern eine Philosophie unserer Religion, unseres Rechtes usw. Zu dieser kann es genügen, den Schatz des eigenen Bewußtseins zu heben, zu einer allgemein gültigen Philosophie der Religion usw. bedarf es einer Kenntnis des ungeheuren Stoffes, den das geschichtliche Leben der Menschheit aufgespeichert hat, einer Ausdehnung in die Breite der Erdbevölkerung und in die Tiefe der Geschichte.

Von keiner Sphäre des menschlichen Geistes haben wir philosophische Spekulation ferner zu halten als von der Religion. Wir haben gesehen, daß die mythologischen Gebilde und religiösen Formen durchweg vorgeschichtlicher Zeit angehören; sie verdanken ihre Entstehung einer Richtung und Form des menschlichen Vorstellens, welche unvereinbar ist nicht nur mit dem Bildungsstand des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern überhaupt mit jeder höheren Kulturstufe. Die Wiedererkenntnis der geistigen Vorgänge, welche den Inhalt der Volksreligionen

schufen, ist eine Aufgabe von besonderer Schwierigkeit, zu deren Lösung der Philosoph nicht das geringste mit hinzu bringt; durch vorgreifende Spekulation aus gänzlich unzureichenden Voraussetzungen kann er nur stören und verwirren. Hier bedarf es philologischer Arbeit. Nur unablässige eindringliche Beschäftigung mit Sprache und Literatur eines Volkes vermag den Worten des Dichters und Schriftstellers das Geheimnis der Volksseele zu entlocken; nur philologische Vertiefung in den Stoff und ausdauernde Geduld mag hoffen, in unermüdetem Ringen mit diesen Problemen die fremde Sprache von Mythos und Gottesdienst zu erlauschen und mit den seit Jahrtausenden ruhenden Geschlechtern gleich empfinden, gleich denken zu lernen.

Vollends die dringende Aufgabe, die ich in dem vorhergehenden Abschnitt angedeutet habe, kann nicht durchgeführt, ja nicht einmal angegriffen werden ohne spezifisch philologische Arbeit. Den eigentlichen Mittelpunkt der geforderten Formenlehre der religiösen Vorstellungen sehe ich in dem Vorgang der Verbildlichung. Um die hierbei hervortretenden Erscheinungen und Gesetze zu ermitteln, sind durchgeführte Untersuchungen unerlässlich, durch welche die ganze Verzweigung einzelner besonders fruchtbarer Bilder bloßgelegt wird, die bis in die frühesten Zeiten der Menschheit zurückreichen. Solche Untersuchungen setzen ja freilich einen weiten geschichtlichen Blick voraus, aber ihre eigentliche Triebfeder ist doch die Feinfühligkeit philologischen Nachempfindens, die in der Blume des Wortes und im sprachlichen Niederschlag von Redensarten gleichsam den Erdgeschmack der ursprünglichen Bedeutung auszulösen vermag. Es ist eine der größten und schönsten Aufgaben der Philologie, wie die übrigen geschichtlichen Wissenschaften, die in vorgeschichtlicher Zeit wurzeln, so die Religionsgeschichte von der Einzelforschung aus hinauf zur Erkenntnis allgemeiner Gesetze zu führen. Da könnten die armen Leute, welche behaupten, die klassische Philologie sei

fertig und habe nichts mehr zu tun, noch lohnende Beschäftigung für sich und ihre Kinder finden.

## VII

Die Schwierigkeit, der unsere Versuche begegnen, ältere Religionsgebilde zu verstehen und vor unserem Auge wieder entstehen zu lassen, beruht im letzten Grunde darin, daß unser Bewußtsein nicht über Erfahrungen ähnlicher Art verfügt, an denen uns der Hergang deutlich werden könnte.<sup>1</sup> Die Geschichte ist damit beschäftigt, was Menschen gedacht und gesagt, gewollt und getan haben, wiederzuverstehen. Sie vermag das aber nur in dem Maße, als die Erfahrung ähnlicher Empfindungen und Gedanken in unserem Bewußtsein lebendig ist. Solange uns in diesem nichts Analoges entgegentritt, bleibt unser Verhältnis zu den Tatsachen ein äußerliches d. h. verständnisloses. Die Fortschritte, welche das Verständnis der römischen Geschichte von Montesquieu bis Mommsen gemacht hat, sind bedingt durch die politische und staatswirtschaftliche Erweiterung des modernen Horizonts.

Welche Mittel stehen uns zu Gebote, um jene Schwierigkeit zu überwinden? Ich habe schon auf philologische Arbeit hingewiesen. In den tiefen Schächten, die er gräbt, wird der Philologe auch zu den Wurzeln der Dinge herangeführt. Aber da Menschliches, so fern es auch uns liege, doch immer uns wesenverwandt bleibt, so müssen wir zu einem Verständnis uns auch zu erziehen und so das im Bewußtsein Ruhende zu wecken vermögen. Dazu leisten uns die älteren christlichen Kirchen, welche sich ihren Besitzstand heidnischer Elemente ungeschmälert erhalten haben, einen geradezu unschätzbaren Dienst.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Daß wir für die geheimnisvollen Vorgänge, welche bei Bildung und Verbreitung geoffenbarter Religion zusammenwirken, sorgfältig beobachtete Analogien neuerer Zeit besitzen, verdanken wir dem römischen Philosophen Giacomo Barzellotti, der diese Erscheinungen an David Lazzaretti, dem Heiligen des südostkanischen Gebirgslandes (Bologna 1885 u. ö.), studiert hat. <sup>2</sup> S. oben S. 14.

Dem geschichtlichen Schatzgräber hüpf't das Herz vor Freude, wenn er die alten fröhlichen Gestalten der Heidenwelt in der sittsamen Verkleidung der Kirche wiedererkennt, den Gartenhüter Priap im würdigen Bischofsmantel oder die ehemalige Aphrodite, wie sie es verdiente, im härenen Rock der Büberin. Die Sagen vom heiligen Nestor und vom heiligen Lukianos<sup>1</sup> mögen daran erinnern, wie unmittelbarer Gewinn aus christlichen Legenden für antiken Mythos und Gottesdienst geschöpft werden kann. Die bedeutsamste Fundgrube ist aber die alte Liturgie. Hier liegt ein fast ungehobener Schatz mittelbarer und unmittelbarer Belehrung über Wesen und Entstehung gottesdienstlicher Handlungen. Nichts scheint mir so sehr geeignet, den Blick für altertümliche Religionserscheinungen zu schärfen und die Fähigkeit des Nachempfindens zu beleben als die Tatsachen einer Liturgie, die zum großen Teile bis heute in Übung ist und jeden Augenblick durch Selbsterfahrung vergegenwärtigt werden kann. Die Wichtigkeit der aus dieser Quelle zu erwartenden Belehrung bedarf für alle die keines weiteren Wortes, welche den Ausführungen A. Dieterichs<sup>2</sup> über die liturgischen Bilder die gebührende Beachtung geschenkt haben.

### VIII

Scharf scheiden sich Religion und Wissenschaft. Schleiermacher hat das in den Reden über die Religion tiefsinnig begründet. Aber mit den Gegensätzen des Glaubens und Wissens, der Empfindung und der Vernunft ist der Unterschied nicht erschöpft. Auch die geistigen Vorgänge, durch welche der Inhalt von Religion und Wissenschaft in unser Bewußtsein gehoben wird, sind grundverschieden. Auf religiösem Gebiet vollzieht sich das durch unwillkürliche und unbewußte Vorgänge der Vorstellung, auf dem wissenschaftlichen durch

<sup>1</sup> Nestor: im *Rhein. Mus.* 53, 370 ff. Lukianos: *Sintflutsagen* S. 168 ff.

<sup>2</sup> *Eine Mithrasliturgie* S. 92 ff.

logische und dialektische Operationen. Nicht als ob es nicht schließlich doch einen gemeinsamen Einheitspunkt gäbe: das zeigt die schöpferische Tätigkeit des Dichters; und auch in der Wissenschaft sind neue durchschlagende Gedanken gewiß nur ausnahmsweise und zufällig einmal mit den Mitteln formaler Logik zustande gekommen; der Gedanke, der wie ein Blitz aus dem Geiste hervorbricht, ist die Frucht eines schöpferischen Aktes, wie die Konzeption des Dichters, und beide vollziehen sich durch dieselben geistigen Kräfte, wie die mythologische Vorstellung.

In diesem Betrachte kann denn auch kein wesentlicher Unterschied bestehen zwischen volkstümlicher und geoffenbarter Religion. Erkennen oder wissen wir etwa dadurch, daß uns überliefert ist, was wir glauben? Gott und das Jenseits vermag das Menschengeschlecht heute so wenig wie ehemals zu erkennen, und es wird so bleiben, wie hoch auch menschliche Erkenntnis steigen möge. Das geistige Auge dringt tiefer als das leibliche, es reicht hinter die Erscheinungen, aber Gott und Göttliches kann es nicht anders als im Bilde, wie im Spiegel schauen. Das hat schon in der ganzen Fülle überzeugten Glaubens der Apostel Paulus anerkannt. Alle unsere religiösen Vorstellungen sind Bilder, wie sie Christus, die Apostel und die alte Kirche teils geschaffen, teils aus dem Alten Testamente übernommen haben, und wie sie noch heute frommer Empfindung aus der Tiefe des Gemüts aufsteigen. Das scheint eine ganz triviale Wahrheit, und sie ist es. Und doch aus der Zahl derer, welche sie als trivial verachten, wie viele vermögen die selbstverständliche Konsequenz des einfachen Satzes zu ziehen? Wenn der Inhalt aller religiösen Vorstellungen nicht in Erkenntnissen, zu welchen man die Dogmen gern stempeln möchte, sondern in Bildern besteht, so hat die geschichtliche Wissenschaft das Recht und die Pflicht, die Glaubensvorstellungen auch unserer eigenen Religion als Mythologeme zu fassen. Diese Bilder haben lange für den

Glauben die volle Wirklichkeit der Wahrheit besessen und mußten in dem Schmelztiegel theologischer Dialektik sich zu Dogmen gestalten: die fortschreitende Naturwissenschaft und die geschichtliche Kritik haben an dem Gebäude dieser Dogmatik einen Stein nach dem anderen verworfen. Es hilft nichts zu klagen. Wir müssen erkennen, daß alles, was Menschen schaffen, auch das Herrlichste, nicht von ewiger Dauer und Geltung sein kann. Hier ist es die Form, dort der Inhalt, was dem fortschreitenden Geist auf die Dauer nicht genügt. Viele der religiösen Bilder, unter denen wir das Göttliche anschauen, sind veraltet und genügen uns nicht mehr. Seien wir ehrlich und offen: wie alter heiliger Festbrauch, der in der Vorzeit unsere Ahnen zu religiöser Handlung vereinigte, seit Jahrhunderten ein Spiel der Knaben geworden, wie die germanische Göttersage zum Märchen der Kinderstube herabgesunken ist, so sehen wir schon heute bedeutsame Bestandteile unseres Glaubens für die Kinderwelt wichtiger geworden als für die Erwachsenen.

Am Ende des sechzehnten Jahrhunderts, als drei Konfessionen sich befehdeten, konnte ein Gelehrter wie Scaliger alle kirchliche Spaltung auf Unkenntnis der Grammatik zurückführen<sup>1</sup> und das Heil der Kirche von gesunder philologischer Exegese erwarten. Heute fällt der Mythologie, wie ich das Wort fasse, die Aufgabe zu, die Reinigung und Klärung unseres religiösen Bewußtseins durchzuführen, ohne welche eine echte, den Widerspruch mit den Errungenschaften der Menschheit aufhebende Religion nicht erwachsen kann. Damals hatte der Glaube aus dem neu geöffneten Worte Gottes Jugendkraft gesogen: jetzt, wo wir an dies Wort den Maßstab geschichtlichen Entstehens und Überlieferens anzulegen gelernt haben, ist der Glaube gealtert und reif geworden, sich selbst zu erkennen.

<sup>1</sup> *Prima Scaligerana* (Gron. 1669) S. 86 „non aliunde dissidia in religione pendent quam ab ignoracione grammaticae“.

# Zwei Rechtsriten bei den Hebräern

Von Julius Wellhausen in Göttingen

## 1

Kostbare und zusammengesetzte Salben scheinen, ebenso wie der Weihrauch im Kultus, nicht früh bei den Hebräern im allgemeinen Gebrauch gewesen zu sein; auch das Wort für die Bereitung (מִיָּדָה) kommt erst verhältnismäßig spät vor. Uralt aber ist natürlich in Palästina die Olive, die neben der Feige im Koran (95, 1) als das Charakteristikum des Landes gilt, und das daraus gewonnene Öl, dessen hebräischer Name allerdings eigentlich nur Fett bedeutet und bei den arabischen Nomaden das Butterschmalz bezeichnet. Das Öl dient für die Küche, für die Beleuchtung, für die Behandlung von Wunden. Außerdem, wie bei den Griechen, für die Einreibung des Leibes. Denn es wird nicht bloß, wie das Parfüm, auf Haar und Bart gegossen, so daß es auf die Kleider herabfließt, sondern auch nach dem Baden oder Waschen des Leibes angewandt (2. Sam. 12, 20. Ezech. 16, 9). In der Trauer wird dieser Gebrauch, ebenso wie das Waschen, unterlassen (2. Sam. 14, 2), nach der Trauer setzt er wieder ein (2. Sam. 12, 20). Der Name für diese Art Salben ist: מִיָּדָה.

Ein anderes Wort für Salben, dasjenige, welches uns hier beschäftigen soll, ist מִשַּׁח. Es wird sehr selten in profanem Sinne gebraucht (2. Sam. 1, 21. Amos 6, 6), gewöhnlich dagegen für einen religiösen Ritus der Weihe. Die Geräte der Stiftshütte werden durch dieses Salben geheiligt. Ebenso der Stein von Bethel Gen. 31, 13, denn מִשַּׁח מִצְבֵּחַ ist ein einmaliger Initiationsakt und gleichbedeutend mit שֵׁם מִצְבֵּחַ Gen. 28, 22. Ursprünglich freilich sind es Personen, die durch Salbung in

ein heiliges Amt eingesetzt werden. So im Pentateuch der Hohepriester; er heißt darum im Buch Daniel der Gesalbte und noch in der älteren christlichen Literatur der *χριστὸς ἱερεὺς* oder *sacerdos unctus*. Namentlich aber der König. Der Hohepriester trat erst nach dem Exil an die Spitze der Theokratie und an die Stelle des Königs; in älterer Zeit heißt nur der König der Gesalbte, der Messias (משיח). Dagegen wird er nicht משיח genannt; dies Wort bedeutet für den Hebräer auch nicht den Gesalbten, sondern einfach den Fürsten und ist vielleicht aus dem Assyrischen entlehnt; das dazu gehörige Verb, das nur in Ps. 2 vorkommt, ist davon erst abgeleitet. Ausschließlich mit der Königssalbung haben wir es im folgenden zu tun.

Samuel gießt Öl auf das Haupt Sauls und sagt: Jahve hat dich zum Fürsten über sein Erbe gesalbt (1. Sam. 10). Ebenso verfährt der Jünger Elisas mit Jehu; er gießt Öl über sein Haupt mit den Worten: Jahve spricht: ich habe dich zum Könige über Israel gesalbt (2. Reg. 9). An Stelle des Propheten tritt 1. Reg. 1, 39 der Priester: Sadok nahm das Öl aus dem heiligen Zelt und salbte Salomo. Also ein Mann Gottes vollzieht die Salbung und schafft dadurch an Jahves Statt den legitimen König der Theokratie. Aus diesem Grunde fordert Samuel Gehorsam vom König (1. Sam. 15, 1). Danach richtet sich gewöhnlich unsere Vorstellung.

Wir werden aber aus dieser Vorstellung aufgerüttelt durch das, was der Prophet Hosea am Anfang des achten Kapitels sagt: „Sie machen Könige, nicht von meinen Gnaden, Fürsten, ohne mich zu fragen; aber ich will dem ein Ende machen, so daß sie ein wenig aufhören, Könige und Fürsten zu salben.“<sup>1</sup> Also auch die revolutionären Könige,

<sup>1</sup> So nach der Septuaginta 8, 10. Im überlieferten hebräischen Text ist gerade das Wort für Salben entstellt (משיח für משה) und dadurch der Satz unverständlich geworden. Vermutlich muß es auch 7, 3 ימשיחו für ימשיחו heißen: in ihrer Tücke salben sie Könige und in ihrer Falschheit Fürsten. Die zweimalige Entstellung des betreffenden Wortes kann kaum auf Zufall beruhen.

die in raschem Wechsel auf- und untertauchen, werden doch gesalbt. Salben ist vollkommen identisch mit Königsmachen. Und es geschieht nicht durch einen Propheten oder Priester, sondern durch das Volk selber, d. h. durch seine Repräsentanten oder durch diejenigen, welche sich als solche aufwerfen. Das Subjekt des Salbens ist nicht singularisch, sondern pluralisch — das ist das am meisten Bezeichnende.

Dies kommt nun nicht bloß durch Hosea zum Vorschein, sondern wird durch eine Reihe von Beispielen der historischen Bücher bestätigt, die ich vollständig aufführe.

Die Bäume gingen, um einen König über sich zu salben (Judic. 9, 8. 15). Die Männer von Juda kamen nach Hebron und salbten David zum König über Juda (2. Sam. 2, 4. 7). Die Ältesten von Israel kamen zu David nach Hebron, und er schloß mit ihnen einen Vertrag ab, und sie salbten ihn zum König über Israel (2. Sam. 5, 3. 17). Nach der Niederlage Absaloms sagten die Männer von Israel: Absalom, den wir gesalbt haben zum König über uns, ist in der Schlacht gefallen (2. Sam. 19, 11). Hirom von Tyrus hatte gehört, daß sie gesalbt hatten den Salomo an Davids Statt (1. Reg. 5, 15). Der Priester Jojada stellte den Jerusalemern den von ihm vor Athalia geborgenen Königssohn Joas vor und tat ihm das Diadem und die Armspangen an, und sie machten ihn zum König und salbten ihn und klatschten und riefen: es lebe der König (2. Reg. 11, 12). Nach dem Falle des Königs Josia bei Megiddo nahmen die „Leute des Landes“ (Juda) seinen Sohn Joahaz und salbten ihn und machten ihn zum König an Stelle seines Vaters (2. Reg. 23, 30).

Man könnte meinen, der Ausdruck sie salbten (d. h. die Männer oder die Ältesten von Israel oder von Juda) bedeute, sie ließen ihn salben, nämlich durch einen Propheten oder Priester. Indessen würde das nicht viel nützen; denn dann hätten sie, die Vertreter des Volkes, doch die Initiative und der Mann Gottes wäre nur das ausführende Werkzeug ihres

Willens. Außerdem kommt ein Prophet nicht in Betracht, denn er ist keine Amtsperson und weissagt in Wahrheit nur, wie wir bald sehen werden, den Beschluß Jahves, daß der und der gesalbt werden werde. Der Priester aber wird durch das angeführte Beispiel von 2. Reg. 11, 12 ausgeschlossen, wo er zwar den Königssohn im Ornat vorstellt, dann aber die Salbung anderen überläßt; vor der Salbung tritt ein Subjektswechsel ein und zwar wird das Subjekt pluralisch.

Mit der Salbung durch das Volk ist nun die Salbung durch einen Propheten nicht im Widerspruch, denn diese nimmt den wirklichen und öffentlichen Rechtsakt nur weissagend voraus. Elias erhält 1. Reg. 19 den Befehl, Jehu zu salben; aber wirklich zum König eingesetzt wird Jehu erst, nachdem Elias längst tot ist. Samuel salbt den kleinen David 1. Sam. 16 im voraus, zum Zeichen dafür, daß Jahve ihn zum König designiert habe; die wirkliche Salbung folgt erst viele Jahre später und geschieht durch die Männer von Juda (2. Sam. 2) und durch die Ältesten von Israel (2. Sam. 5). Derselbe Samuel gießt das Öl auf Sauls Haupt (ebenso wie der Jünger Elisas auf Jehus Haupt) nur zum Zeichen dafür, daß Jahve ihn gesalbt, d. h. seine Salbung beschlossen hat (1. Sam. 10, 1). Der Vorgang ist ganz heimlich und spielt unter vier Augen, nur zwischen dem Propheten und dem Designierten. Niemand weiter weiß etwas davon. Die wirkliche Einsetzung Sauls zum König erfolgt später davon ganz unabhängig durch einen freien Entschluß des israelitischen Heeres, nachdem er es zum Siege geführt hat (1. Sam. 11, 15<sup>1</sup>). Statt des masorethischen und sie machten Saul zum König (an der heiligen Stätte zu Gilgal) bietet dort zwar die Septuaginta: *καὶ ἔχρισε Σαμουηλ ἐκεῖ τὸν Σαουλ εἰς βασιλεία,*

<sup>1</sup> Die Bestimmung des Königs durch das Los 1. Sam. 10, 17—27 ist ein späterer Einsatz und 1. Sam. 11, 12—14 eine dadurch veranlaßte Interpolation, wie ich gezeigt habe und jetzt als zugestanden betrachten darf.

nennt also den Samuel nicht bloß bei dem weissagenden, sondern auch bei dem öffentlichen und rechtlichen Akte als Subjekt. Aber diese Änderung des Subjekts ist deutlich Korrektur aus naheliegenden Gründen. Nur hinsichtlich des Verbs könnte die Septuaginta das Richtige erhalten haben; sie salbten ihn ist vielleicht ursprünglicher als sie machten ihn zum König. Beide Verben sind indessen völlig gleichbedeutend, sie wechseln unterschiedslos in Judic. 9, 15. 16 und in Osee 8, 4. 10, sie stehen in verschiedener Reihenfolge nebeneinander in 2. Reg. 11, 12; 23, 30. Vgl. auch den Ausdruck 1. Reg. 5, 15: sie salbten den Salomo an Davids Statt.

Wenn demnach die Salbung durch einen Propheten sich mit der Salbung durch das Volk wohl verträgt, so steht es dagegen anders mit der Salbung durch den Priester, die 1. Reg. 1, 39 bei Salomo vorkommt. Sadok, der Ahnherr der Tempelpriesterschaft zu Jerusalem, nimmt hier das Öl aus dem heiligen Zelte und salbt damit den Salomo. Dies ist keine bloße Weissagung, sondern der definitive öffentliche Akt der Inthronisation. Aber in 2. Reg. 11, 12 vollzieht der Oberpriester von Jerusalem die Salbung des Joas nicht, obwohl er zugegen ist. Und Hirom weiß nach 1. Reg. 5, 15 nicht anders, als daß eine Mehrheit den Salomo gesalbt habe. Auch 1. Reg. 1, 45 wird ebenso wie 1, 34 ein pluralisches Subjekt genannt. Es wird zwar erklärt durch Sadok und Nathan, aber in der Folge sind nicht bloß diese beiden das Regens zu den pluralischen Verben.<sup>1</sup> In der Tat sind Sadok und Nathan 1, 45. 34 ein nachträglich eingesetztes Explicitum, das wahre pluralische Subjekt ergibt sich aus 1, 32. 33: Sadok, Nathan, Benaja und die Knechte (d. h. die stehenden Soldaten) Davids. Es erhebt sich also Verdacht gegen die Echtheit von 1, 39. Dieser Verdacht wird dadurch bestärkt, daß Sadok kein gewöhnliches Öl gebraucht, sondern heiliges, und daß

<sup>1</sup> Und auch schon der Dual enthält einen Widerspruch gegen 1, 39.

er es aus dem heiligen Zelte entnimmt: in der Stiftshütte wurde nach dem Priesterkodex das ganz besonders komponierte Öl aufbewahrt, welches ausschließlich zur Salbung angewendet werden sollte. Es steht mit dem heiligen Zelte in 1. Reg. 1, 39 nicht anders als in 1. Reg. 8, 4, beidemal ist es das Zeichen eines späteren Zusatzes; vgl. meine Prolegomena 1899, S. 44.

Die Propheten antizipieren die Salbung Jahves dadurch, daß sie Öl über das Haupt des von ihm designierten Königs ausschütten. Man sollte denken, daß diese prophetische Prozedur der bei der wirklichen Inthronisation angewandten nachgeahmt sei. Wie kann nun aber eine Mehrheit von Subjekten, wie können die sämtlichen Vertreter des Volkes dem Könige Öl über den Kopf schütten? In der ältesten Zeit scheinen sie das auch nicht getan zu haben. Denn  $\text{משח}$  heißt nicht eigentlich salben und am wenigsten Öl ausschütten, sondern ursprünglich nur mit der Hand streichen, bestreichen. Öl ist dazu nicht nötig und wird bei den Arabern nicht angewandt. Nämlich auch die Araber haben den Ritus des  $\text{משח}$ , der freilich gewöhnlich gegenseitig geübt wird, wie bei uns der Handschlag; vgl. meinen Vakidi (1882) S. 340 n. 3. Bei ihnen ist Recht und Pflicht immer gegenseitig und auch die Huldigung ein „Handel“, wie das dafür gebrauchte Wort beweist. Doch leisten die Weiber dem Muhammed die Huldigung einseitig, indem sie mit der Hand über seinen Arm fahren; ich erinnere mich dessen genau, finde aber im Augenblick keine Belege. Übrigens kommt auf den Unterschied der gegenseitigen und einseitigen Handlung hier nicht viel an. Man wird annehmen dürfen, daß auch die Hebräer ursprünglich das  $\text{משח}$  in dieser Weise ausübten, und daß sie also ihrem erwählten Haupte mit der Hand über den Kopf oder über den Arm strichen. Das konnten beliebig viele tun, alle, die zur Huldigung kamen.

Was das Streichen bedeuten soll, ist klar. Überall in der Alten Welt wird durch körperliche Berührung geistiges

Fluidum übertragen. Jesus heilt die Kranken durch Berührung, oder sie selbst berühren ihn, sogar nur sein Gewand, und werden gesund durch die Kraft, die von ihm sogar unwillkürlich ausgeht. Durch Handauflegung entsteht eine geistige Ansteckung und Zeugung; der Geist des Höheren und Heiligen geht über auf den Schwachen und Unheiligen und wird ihm zum Segen. Eine gegenseitige Vereinigung geschieht durch den Handschlag und in stärkerem Maße noch durch das Küssen.

So bewirkt auch das Kontagium durch das  $\pi\omega\omega$  eine geistige Communitio beider Teile. Daß daraus dann eine Huldigung, eine mehr einseitige Verpflichtung des untergeordneten Teiles zur Communitio entstehen kann, läßt sich begreifen. Selbst das Küssen wird zum Huldigungsakte des Niederen gegen den Höheren; Samuel küßt den Saul, nachdem er ihn gesalbt hat. Nicht nur bei den Persern war es *ἐπιχώριον φιλεῖν οὗς ἂν τιμῶσι* (Xenoph. Agesil. 5, 4). Ebenso werden die Idole bei den Arabern gestreichelt und geküßt, letzteres auch bei den Hebräern.

Ist nun das Öl nur hinzugekommen, um das Streichen zu erleichtern, wie beim Massieren? Bei der Krankenölung vielleicht, aber schwerlich bei der Königssalbung. Denn dabei wird es nach dem prophetischen Ritus (und nach dem ägyptischen?) gar nicht gestrichen, sondern aus einem Gefäß ausgegossen und ohne Vermittelung der Hand auf das Haupt des Königs gebracht. Was das bedeuten soll, kann ich freilich nicht sagen. Man sagt nach Isa. 61, 1, das Öl symbolisiere den heiligen Geist. Damit ist aber gar nichts gesagt. Man kann es wohl verstehen, daß der Geist durch Handauflegung übertragen wird. Wie er aber im Öl sitzen soll, kann ich zurzeit noch nicht einsehen. Vielleicht ist Aufklärung über diesen Punkt von seiten der Ägyptologie zu erwarten.

## 2

Ruth bietet sich dem Boaz zur Frau an mit den Worten: Mögest du deinen Flügel über mich ausbreiten, denn du bist der Berechtigte (Ruth 3, 9). Bei Ezechiel 16, 8 sieht Jahve Sion in ihrer Jugend als schöne nackte Jungfrau und breitet seinen Flügel über sie aus, um den Bund, d. h. die Ehe mit ihr zu schließen. Der Flügel ist der Zipfel des Gewandes und steht synekdochisch für das Gewand selber. Es liegt eine Rechtssitte zugrunde, die sich auch bei den Arabern findet. Muhammed warf der kriegsgefangenen Jüdin Çafija seinen Mantel (Ridâ) über, um Beschlag auf sie zu legen und sie zu heiraten (Vakidi 291). Aber nicht bloß in diesem Fall, um sich eine Frau zu nehmen, wird der Brauch geübt, sondern auch allgemein, wenn man einen Eigentums- oder Schutzanspruch auf irgendeine Person erheben und den Anspruch dokumentieren will, damit er zu Recht bestehe. Es ist, was wir okkupieren oder (im Eisenbahnwagen) belegen nennen, nur angewandt auf Personen, nicht auf Sachen. Das Schützen ist der gewöhnliche Zweck, es ist aber erst aus dem Eigentumsanspruch abgeleitet. Einige Beispiele mitzuteilen scheint mir der Mühe wert, obwohl der Brauch nicht unbekannt und schon von Reiske in der Adnot. 66 zum ersten Teil des Abulfeda besprochen ist.

Duraid b. Çimma ist von den Kinâna gefangen und mit dem Tode bedroht, wird aber von einer kinanitischen Frau gerettet, dadurch, daß sie ihren Mantel über ihn wirft, zum Dank für die Großmut, die er einst ihrem längst gefallenem Manne erwiesen hat, obwohl er sein Feind war (Agh. 12, 27). Abu Chirâsch preist einen Unbekannten, der seinen in Feindeshand gefallenem Sohn in ähnlicher Weise gerettet hat: ich weiß nicht, wer seinen Mantel über ihn geworfen hat, nur daß es ein edler Mann gewesen sein muß (Hamasa 366. Agh. 5, 115). Bei der Eroberung von Mekka wirft Umm

Hâni, die Schwester Alis, ihren Mantel auf zwei von Muhammed proskribierte Mekkaner und schützt sie dadurch vor ihrem Bruder, der das Schwert gegen sie zückt (Vakidi 336). Diese Beispiele stammen aus heidnischer Zeit, der Brauch ist aber auch später in Kraft geblieben. Der Chalif Abdalmalik warf seinen Mantel über einen Flüchtling und gewährte ihm Sicherheit; er begnadigte damit einen Feind, dem er lange nach dem Leben getrachtet hatte, den Dichter Abdallah b. Haggag (Agh. 12, 27). Noch in abbasidischer Zeit nahm so der Statthalter von Medina einen verfolgten Aliden in Schutz vor dem grimmigen Chalifen Mançur, und dieser respektierte das (Tab. 3, 150. Agh. 18, 207).

Man stand dem Zelte, in dem man wohnte, den Eigenthumsachen, die man im täglichen Gebrauch hatte, namentlich denen, die man am Leibe trug, nicht fremd und äußerlich gegenüber, sondern betrachtete sie als zur eigenen Person gehörig, als seinen eigenen Schatten. Um das Verhältnis der Ehegatten zueinander auszudrücken, nennt Muhammed im Koran (2, 183) die Frau das Kleid des Mannes und den Mann das Kleid der Frau. Was das Zelt für die Familie bedeutete, bedeutete das Kleid für den einzelnen. Wenn man es einem anderen überwarf, nostrifizierte man ihn und machte aus einem Feinde einen Schützling. Die Sache hat einen breiten Hintergrund, ich habe nur ein einzelnes Beispiel herausgegriffen. Daß dasselbe, obwohl rechtlicher Natur, in einem Archiv für Religionswissenschaft besprochen ist, bedarf keiner Entschuldigung, da das Recht überall durch Formen geheiligt wird, die der Religion entstammen. Die alte Religion führte eben kein abgesondertes Sonntagsleben, sondern durchdrang alle Gebiete des Tuns und Treibens. Mit dem Salben oder Streichen aber verbindet sich das Überwerfen des Mantels dadurch, daß es sich auch dabei um eine Gemeinschaftsstiftung handelt, worauf nicht wenige Gebräuche des Kultus und des Rechtes hinauslaufen.

## Die Anfänge des römischen Larenkultes

Von Georg Wissowa in Halle a. S.

Die Meinung, daß die Laren, d. h. sowohl die Lares familiares, deren zur Zeit des Plautus und Cato je einer am Herde eines jeden Hauses neben Vesta und den Penaten verehrt wurde, als die Lares compitales, die ihre Kultstätte an den Wegekrenzungen und Grundstücksgrenzen hatten und sich weiterhin zu Lares viales, semitales u. a. entwickelten, mit den Di manes identisch seien und die Seelen der abgeschiedenen Vorfahren darstellten, ist im Altertume, soviel wir sehen können, durch Varro zur herrschenden geworden. Wenn sie auch vereinzelt schon früher auftaucht<sup>1</sup>, so war sie doch bis dahin nur ein Erklärungsversuch unter vielen gewesen; wie überall, wo es an augenfälligen Parallelen aus der griechischen Götterwelt fehlte, befand sich den Laren gegenüber die Kombinationsgabe der römischen Gelehrten in Verlegenheit und griff zu allerlei mehr oder weniger gewagten und willkürlichen Ansetzungen, indem die einen die Laren mit den griechischen *δαίμονες* gleichsetzten, andere an Gruppen göttlicher Wesen von der Art der Kureten, Korybanten und idäischen Daktylen dachten, ein dritter die Identität des Lar familiaris mit dem Genius verfocht. Seit Varro und Verrius Flaccus treten alle diese Deutungsversuche zugunsten der Herleitung aus dem Seelenkulte zurück, die Gleichung von Lar mit griech. *ἦρας* erlangt von der augusteischen Zeit an allgemeine Geltung, und die konstruktive Theologie der Folgezeit gefällt sich darin, die

<sup>1</sup> Man könnte geneigt sein, schon Plaut. Merc. 834 *di penates meum parentum, familiai Lar pater* in diesem Sinne zu verstehen, doch paßt dazu weder V. 836 *ego mihi alios deos penatis persequar, alium Larem*, noch der Aululariaprolog.

Laren in ein kompliziertes System wirklicher oder vermeintlicher Repräsentanten der Ahnengeister möglichst scharfsinnig einzuordnen.<sup>1</sup> Daß die moderne mythologische Spekulation, insoweit sie in dem Animismus den Schlüssel zu allen Geheimnissen des religiösen Empfindens gefunden zu haben meint, sich dieses Kapitel nicht hat entgehen lassen, ist selbstverständlich. Solange ihre Vertreter sich damit begnügten, sich auf die angebliche „Überlieferung“ des Varro, Verrius, Apulejus usw. zu berufen, war es überflüssig und unmöglich, mit ihnen diese Frage zu diskutieren; nachdem aber neuerdings ein so ernsthafter Forscher wie Ernst Samter<sup>2</sup> mit ausführlicher Begründung für die Herleitung des Larendienstes aus dem Seelen- und Ahnenkulte eingetreten ist, scheint es mir geboten, seine Aufstellungen nicht unwidersprochen zu lassen, zumal mich die durch Samters Darlegungen veranlaßte erneute Prüfung aller in Betracht kommenden Gesichtspunkte dazu geführt hat, meine eigene Auffassung in manchen Punkten schärfer zu formulieren, stellenweise auch zu berichtigen; freilich war es hin und wieder unvermeidlich, schon anderweitig von mir Ausgeführtes zu wiederholen, doch wird man das mit Rücksicht auf die Bedeutung der Streitfrage entschuldigen.

Selbstverständlich wird kein Verständiger die Existenz antiken Seelenkultes überhaupt in Abrede stellen, nur gegen die Übertreibungen und falschen Anwendungen dieser Modetheorie richtet sich der Widerspruch. Die Römer besitzen tatsächlich einen wohlorganisierten Seelen- und Ahnenkult, der sich mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit von den benachbarten Vorstellungskreisen abhebt. Seine Träger sind

<sup>1</sup> Die Nachweise finden sich in meinem Artikel *Lares* in Roschers Lexik. d. Mythol. II Sp. 1888f., dessen Inhalt ich hier ebenso als bekannt voraussetze wie den meiner Ausführungen *Religion u. Kultus d. Römer* S. 148ff.

<sup>2</sup> In seinem verdienstvollen Buche *Familienfeste der Griechen und Römer* (Berlin 1901) S. 105—123; vgl. meine Besprechung: *Deutsche Lit. Zeit.* 1902 Sp. 1007ff.

die von den Vertretern des Animismus so gut wie gar nicht beachteten *di parentes*, die sich schon durch ihren Namen klärlich als die Ahnengeister zu erkennen geben<sup>1</sup>: ihnen widmen die Nachfahren einen Gottesdienst in der Form der *parentatio*, ihnen ist der Sohn verfallen, der frevelhaft die Hand gegen seinen Vater erhebt, ihnen gilt die alljährlich im Februar begangene häusliche Totenfeier der *dies parentales*.<sup>2</sup> Von den *di manes* sind sie der Wesenheit nach nicht verschieden, sondern die beiden Begriffe *di manes* und *di parentes* verhalten sich zueinander ähnlich wie unsere Ausdrücke „Seelenkult“ und „Ahnenkult“ oder wie die Termini *libertinus* und *libertus*, der eine Begriff bezeichnet die abgeschiedenen Seelen nach ihrer allgemeinen Stellung und Rechtslage, der andere in ihrem Verhältnisse zu den Überlebenden ihres Geschlechtes.<sup>3</sup> Neben diesen Gottheiten bleibt für die Laren als Ahnengeister kein Platz. Zudem zeigt auch der zur Genüge bekannte Ritus der *parentatio*, d. h. eben des Ahnenkultes, die Unmöglichkeit, den Herdkult mit der Verehrung der Ahnengeister zusammenzubringen. Für alle gottesdienstlichen Akte des Seelenkultes ist die gegebene Örtlichkeit das Grab; wenn man den Geistern der Verstorbenen, wie es z. B. an den Lemuria geschieht, vom Hause aus Opfergaben hinstreut, so geschieht es, um sie vom Hause fernzuhalten (*manes exite paterni* Ovid. fast. V 443): damit ist die Verehrung der Ahnengeister am Hausherde nicht zu vereinigen. Samter ist viel zu verständig, um den greulichen Schwindel von der angeblichen vorzeitlichen Bestattung

<sup>1</sup> Daß diese Bedeutung des Wortes noch in der Zeit der Antonine unvergessen war, zeigt die vereinzelte Ersetzung von *dis parentibus* durch *dis genitoribus* auf der Grabschrift des A. Plotius Sabinus CIL VI 31746.

<sup>2</sup> *Religion u. Kultus d. Römer* S. 187; vgl. auch R. Reitzenstein in der Straßburger Festschrift zur 46. Philol.-Versamml. (1901) S. 160 A. 1.

<sup>3</sup> Die *Religion u. Kultus* S. 192 gegebene Formulierung des Verhältnisses ist nicht scharf genug und nach dem oben Gesagten zu berichtigen. Später werden natürlich beide Ausdrücke als gleichbedeutend gebraucht und zuweilen sogar miteinander verschmolzen, so in der numidischen Inschrift CIL VIII 2185 *parentes manes estote boni*.

der Toten im Hause (Serv. Aen. V 64. VI 152) zu glauben und als Stütze für seine Meinung heranzuziehen; aber derjenige, der das erfand, dachte ganz folgerichtig und zog die notwendige Konsequenz aus einer falschen Voraussetzung: waren die am Herde verehrten Laren die Seelen der Vorfahren, so mußten diese auch unter dem Herde begraben sein; mit der Zulässigkeit letzterer Annahme steht und fällt die animistische Erklärung der römischen Herdkulte.

Aber es ist überhaupt nicht angängig, wenn von Herdkulten die Rede ist, die Laren in den Vordergrund zu rücken und die wirklichen alten Herdgottheiten zu ignorieren. Herdgöttin ist doch Vesta — zweifelt daran jemand? — und mit ihr stehen in engster Verbindung die Penaten, die göttlichen Beschirmer der Vorräte des Hauses, deren Altar der Herd ist, und denen täglich von der Mahlzeit ein Schüsselchen (*patella*) mit Mehl und Salz, später auch ein Stückchen Fleisch gespendet wird: diese Gabe als Zeichen der Erkenntlichkeit gegenüber den Gottheiten, deren Walten man es verdankt, daß man an Speise und Trank keinen Mangel leidet, ist doch recht wohl verständlich. Mit diesem Speiseopfer hängt aufs engste zusammen der Brauch, den bei der Mahlzeit zur Erde gefallenen Bissen nicht zu verzehren, sondern den Göttern des Herdes ins Feuer zu werfen; wenn Plinius, der davon erzählt (n. h. XXVIII 27), dafür den Ausdruck wählt *adoleri ad Larem*, so hätte er anstatt dessen ebensogut sagen können *adoleri ad deos penates* oder *in focum dari*, denn zu seiner Zeit ist es ganz geläufig, den ganzen Kreis von Herdgottheiten, zu dem damals die Laren längst gehören, ohne Unterschied bald als Laren bald als Penaten zu bezeichnen, wie ja auch Ovid (fast. II 634) als Empfänger des Opfers auf der *patella* statt der Penaten die Laren nennt.<sup>1</sup> Für die grundlegenden Vorstellungen des Larendienstes lehrt uns dieser Brauch also nichts,

<sup>1</sup> S. mehr darüber in Roschers Myth. Lexik. III Sp. 1883f.

und die von Samter S. 108 ff. angeführten Parallelen, wonach der heruntergefallene Bissen bei den Griechen den ἥρωες, im modernen Volksglauben mancher Gegenden den „armen Seelen“ zufällt, beweisen für unsere Frage nichts, so interessant sie an sich sind.

Die Laren gehören von Haus aus nicht an den Herd, sondern ins Freie, aufs Feld, wie noch Cicero weiß, wenn er den *delubra* der Städte die *Larum sedes in agris* gegenüberstellt.<sup>1</sup> Ich habe daher den größten Nachdruck auf den Hinweis gelegt, daß man, um zum Verständnisse des Larendienstes zu gelangen, von den Laren des Compitum, nicht von denen des Herdes ausgehen müsse, und daß die Laren ihrer ursprünglichen Bestimmung nach die Beschützer des ländlichen Grundstückes sind. Damit sollen sie keineswegs, wie Samter a. a. O. S. 114 es auffaßt, unter die Erdgottheiten eingereiht werden. Das ist überhaupt ein Begriff, dessen unvorsichtige Anwendung stark in die Irre führen kann. Samter zeigt die bedenkliche Neigung, die Grenzlinien zwischen verschiedenen Gottheiten zu verwischen und insbesondere die agrarischen und die Totenkulte durch den vermittelnden Begriff chthonischer Gottesdienste ineinander überzuführen<sup>2</sup>, ein Verfahren, das nirgendwo weniger berechtigt ist als in Rom. Wenn irgendwo, so herrscht in der ältesten römischen Götterordnung — und nur um diese handelt es sich hier — eine scharfe begriffliche Präzision: die römischen Indigetes sind zwar keine mit individuellem Leben

<sup>1</sup> De leg. II 19, vgl. 27 *posita in fundo villaeque in conspectu religio Larum.*

<sup>2</sup> z. B. a. a. O. S. 12: „denn der Totenkult ist mit dem Kulte der chthonischen Gottheiten, in deren Kreis die Toten ja eintreten, aufs engste verknüpft, so daß vielfach eine scharfe Scheidung ganz unmöglich ist . . . Aus diesem engen Zusammenhange zwischen der Verehrung der Toten und dem Kulte der Erdgottheiten erklärt es sich leicht, daß in späterer Zeit, als der Totenkult in den Hintergrund trat, die Riten, die man den unterirdischen Mächten weihte, sich statt an die Toten an die Erdgottheiten wandten.“

ausgestattete Persönlichkeiten, aber sie sind durchweg nach Sitz und Wirksamkeit klar gedacht und streng geschieden. Erdgottheit ist Tellus, und da der Schoß der Erde nicht nur die Aussaat aufnimmt und gedeihen läßt, sondern in ihn auch alles versenkt wird, was dem Tode anheimgefallen ist, so gehört sie in gleicher Weise in den Kreis der agrarischen wie der Totenkulte; Tellus und Ceres einerseits, Tellus und die Manen anderseits hängen zusammen wie einerseits Acker und Frucht, anderseits Grab und Leichnam. Die übrigen agrarischen Gottheiten aber, die in strenger Ressortteilung über den einzelnen Arbeiten des Landmannes (Saturnus, Consus) und dem Gedeihen und der Erhaltung der Feldfrucht in den Entwicklungsstufen des Wachsens und Blühens (Ceres, Flora), auf dem Halme und in der Scheuer (Robigus, Ops) usw. walten, haben mit dem Totendienste nichts zu tun<sup>1</sup>, und wenn gar der Charakter als „segenspendende“ Gottheit ausreicht, um auch den Liber den unterirdischen Gottheiten beizuzählen (Samter S. 77), so mag man nur gleich den ihm in der Grundidee nahe verwandten (vgl. *liberalis* und *genialis*) Genius mit in diese alles verschlingende Grube werfen, und es dürften nicht allzuvielen Götter übrigbleiben, die nicht mit demselben Rechte dem gleichen Schicksal verfallen müßten. Die Laren aber gehören gar nicht zu den agrarischen Gottheiten, sie haben mit der Feldarbeit und dem Gedeihen der Saat nichts zu tun, sondern sind die Schutzgottheiten des ganzen bäuerlichen Anwesens, wenn man will, eine Art göttlicher Flurhüter, wie es ähnlich nachher auch Silvanus war, dessen Wald der menschlichen

<sup>1</sup> Ein Zweifel ist nur bei Ceres möglich, weil nach Verrius Flaccus das Opfer der *praesentanea porca* ihr galt (Fest. p. 250) und der *mundus* auch als *mundus Cereris* bezeichnet wurde (Fest. p. 142). Doch glaube ich, daß in beiden Fällen ein (auch anderweitig nachweisbares) Eindringen der griechischen Ceres an die Stelle der römischen Tellus vorliegt (*Religion u. Kultus* S. 161), wofür die Tatsache spricht, daß uns in Capua, wo es sich sicher um den Kult der griechischen Göttin handelt, eine *sacerdos Cerialis mundalis* begegnet (CIL X 3926).

Ansiedelung und Bebauung weichen mußte. Dort, wo mehrere Grundstücke aneinanderstoßen und die Grenzraine zusammenlaufen, steht die Compitalkapelle, die so viele Öffnungen hat, als hier Grundstücke zusammentreffen, davor in bestimmter Entfernung auf jedem Grundstücke ein eigener Altar für den Lar des Grundstückes<sup>1</sup>: denn es gibt für jedes Anwesen nur einen Lar wie nur eine Vesta an jedem Herde und nur einen Genius (des Hausherrn) in jedem Hause; also handelt es sich an jedem Compitum um eine bestimmte Mehrzahl von Laren, entsprechend der Zahl der anliegenden Grundstücke, der unbestimmte Kollektivbegriff, wie er uns in den *di penates*, *di parentes*, *di manes*, *di indigetes* u. a. entgegentritt, ist auf die Laren nicht anwendbar, daher heißt es auch immer im Eigennamen *Lares*, *Genii*, niemals *di lares*, *di genii*. Die von Staats wegen verehrten *Lares praestites* sind die Hüter der römischen Gemeindeflur und verhalten sich zu den Larengruppen der *Compita* und zu den Einzellaren der Grundstücke wie die *Ambarvalia* zu der *lustratio pagi* und der *lustratio agri*; die Frage, warum der Staat für diese Gemeindelaren ebenso wie für die *di penates publici p. R. Q.* die Zweizahl gewählt hat, lasse ich hier unerörtert, jedenfalls aber ist die Zweizahl von hier aus durch die augusteische Reform erst in den Larendienst der *Compita* und von da aus auch in den Hauskult eingedrungen. Was wir nun von alten Zeugnissen aus dem Bereiche des Kultes besitzen, bezieht sich durchweg ausschließlich auf die Laren der Flur, nicht auf die des Hauses. Bei der Bitte des Arvalliedes um die Abwehr alles Unheils von den römischen Fluren stehen neben Mars die *Lares* in demselben Sinne, wie in der auf uraltem Rituale beruhenden, mit Mars beginnenden Götterreihe des *lustrum missum* der Arval-

<sup>1</sup> Sehr anschaulich ist die Beschreibung Grom. lat. I 302, 20 ff. (vgl. auch 57, 8 ff.) mit der Zeichnung des Gudianus bei Lachmann Taf. 30 Fig. 226; im allgemeinen s. meinen Artikel *Compitum* Pauly-Wissowa IV Sp. 792 ff.

brüder Laren und Larenmutter nach den *Virgines divae* und *Famuli divi* und vor den ländlichen Gottheiten *Fons* und *Flora* erscheinen<sup>1</sup>; ebenso sind Mars und Laren mit dem Erntegotte *Consus* vereint auf der von Tertullian (*de spect.* 5) mitgetheilten Inschrift der *ara Consi*: in allen drei Fällen begegnen die Laren im agrarischen Gottesdienste, aber die Spender des Ackersegens sind sie deshalb ebensowenig wie Mars, sondern die Hüter des Feldes, von dem Mars Kriegsnot und Verwüstung fernhält. Neben *Bellona* werden die Laren angerufen in der Devotionsformel bei Liv. VIII 9, 6: *Samter* hat völlig recht, wenn er mich tadelt (S. 118), daß ich dabei an die jüngere Spezialform der *Lares militares* gedacht habe, aber das eine ist trotzdem sicher, daß hier keinesfalls die Laren des häuslichen Herdkultes, sondern die der Flur gemeint sind<sup>2</sup>; als Schützer der Grenze des *ager Romanus* faßt sie richtig A. v. Domaszewski (*Österr. Jahresh.* II 1899 S. 182 A. 53). Nicht den Laren des Hauses, sondern denen des Feldes gilt unbestreitbar auch das einzige Larenfest, das die älteste Festordnung kennt, die *Compitalia*: es ist ein Wandelfest, wie viele der ländlichen Festfeiern (*Sementivae*, *Paganalia*, *Ambarvalia* usw.), während keins der römischen Totenfeste zu den *feriae conceptivae* gehört; es ist ferner ein üppiges und ausgelassenes Fest (*uncta Compitalia* Verg. *cat.* 5, 27), und an seiner Feier ist, wie am ganzen Larendienste (*Cic. de leg.* II 27), das unfreie Gesinde in hervor-

<sup>1</sup> Henzen, *Acta frat. Arval.* S. 145; vgl. dazu Pauly-Wissowa II Sp. 1480 ff.

<sup>2</sup> Samters eigene Erklärung, daß „bei der Weihung an die unterirdischen Mächte auch die Ahnen der römischen Familien (d. h. die Laren) neben der Gesamtheit der Seelen, den *dii Manes*, angerufen werden“, beruht — um einmal die Möglichkeit einer derartigen Scheidung anzunehmen — auf einer Verkennung des Wesens der Formel. Das Devotionsgelübde gilt ausschließlich der *Tellus* und den *Manen* (Liv. VIII 6, 10. 9, 8. X 28, 13; vgl. *Religion u. Kultus* S. 161 A. 6), die anderen Gottheiten werden nur als Zeugen angerufen: wir hätten also die ganz undenkbare Situation, daß ein Teil der Seelen als Zeugen, der andere als Empfänger des Gelübdes fungierte.

ragender Weise beteiligt<sup>1</sup>, es ist der einzige Festtag im Jahre, an welchem dem ebenfalls unfreien Vogt (*vilicus*) das Recht zusteht, im Namen des ganzen Hausstandes das Opfer zu vollziehen.<sup>2</sup> Alles das ist wohl verständlich bei einer ländlichen Gutsfeier, bei der die *familia rustica*, die sich das Jahr über redlich geplagt hat, auch an den Freuden und Ehren des Festes den überwiegenden Anteil erhält: ein Opfer an die Ahnen des Hauses aber, dargebracht durch einen Sklaven, ist ein so ungeheurerlicher Gedanke, daß dies allein schon von der Beziehung der *Compitalia* auf die Ahnengeister hätte abschrecken müssen.<sup>3</sup> Angesichts dessen muß man doch fragen, was denn positiv für die Annahme einer solchen Beziehung sprechen soll; es müßten Gründe von geradezu erdrückendem

<sup>1</sup> Dion. Hal. IV 14, 3 *τοῖς δὲ τὰ περὶ τῶν γειτόνων ἱερὰ συντελοῦσιν ἐν τοῖς προνοπίοις οὐ τοὺς ἐλευθέρους ἀλλὰ τοὺς δοῦλους ἔταξε παρῆναι τε καὶ συνειροσργεῖν, ὡς κεχαρισμένης τοῖς ἥρωσι τῆς τῶν θεραπόντων ὀπηρεσίας.*

<sup>2</sup> Cato de agricult. 5, 3 *rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco ne faciat*, in der Form des Verbotes, wie ebenso von der *Vilica* 143, 1 *rem divinam ni faciat neve mandet qui pro ea faciat iniussu domini aut dominae*. Bei dem Opfer *pro bubus uti valeant* an Mars und Silvanus ist die Vollziehung durch einen Sklaven zulässig, aber eben die ausdrückliche Betonung dieser Zulässigkeit (*eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat* Cato a. a. O. 83) beweist, daß sie die Ausnahme bildet. Übrigens handelt es sich auch hier um ein mit dem ländlichen Wirtschaftsbetriebe im engsten Zusammenhange stehendes Opfer. Ob der bei der *lustratio agri* (Cato 141, 1) mit der Herumführung der *Suovetaurilia* beauftragte Manius ein Sklave oder ein Freier ist (Samter S. 31 A. 4), ist für unsere Frage ganz irrelevant, da er auf jeden Fall nur Ministrantendienst verrichtet, wie die *publici* bei den Arvalbrüdern und anderen Priesterschaften (*Religion u. Kultus* S. 426 f.), während der rechtliche Vollzug des Opfers in der Hand des Hausherrn liegt, der ja das Gebet spricht.

<sup>3</sup> Daß übrigens „an den Larentalien die Sklaven eine Rolle spielen“ (Samter S. 119), läßt sich aus der korrupten Stelle des Varro de l. l. VI 24 *prope faciunt dis manibus servilibus sacerdotes* beim besten Willen nicht herauslesen; hätten die Worte überhaupt einen Sinn, so könnten sie nur bedeuten, daß die Pontifices den Seelen abgeschiedener Sklaven ein Opfer darbrachten: glaubt das jemand? Ich nicht.

Gewichte sein, die uns zwingen, das als Tatsache hinzunehmen, was allem uns sonst von der römischen Auffassung des Familienverhältnisses und der Stellung des Sklaven zum Hause Bekannten schnurstracks zuwiderläuft. Samter macht S. 115ff. den etwas schüchternen Versuch, den längst von Mommsen wegen der Verschiedenheit der Vokalquantität zurückgewiesenen Zusammenhang zwischen *Läres* und der Totengöttin *Lärenta-Lärunda* wiederherzustellen: Ovid habe fast. V 57 falsch *Lärentalia* gemessen, weil das richtige *Lärēntālā* nicht in den daktylischen Vers gehe, und sei dadurch gezwungen gewesen, auch III 55 *Lärentia* zu skandieren anstatt *Lärentia*; Ausonius aber verdiene als einziger Zeuge für die Messung *Lärunda* (XXVII 7, 9 Schenkl) keinen Glauben, da er in prosodischen Dingen vielfach willkürlich verfare. Gegen eine solche Methode, unbequeme Zeugen abzutun, muß energisch Einspruch erhoben werden. Von Verszwang darf man bei einem die Form so souverän handhabenden Dichter wie Ovid überhaupt nicht leicht reden, in unserem Falle aber muß man auch billig fragen: was nötigte denn den Dichter überhaupt, den Namen *Larentalia* anzuwenden? In die Monate, deren Feste Ovid in den 6 Büchern der *Fasti* eingehend darstellt — an unserer Stelle handelt es sich ja nur um eine Verweisung auf den die *Larentalia* behandelnden Abschnitt des noch ungeschriebenen Dezemberbuches —, fällt eine Reihe von Festnamen, die sich der Einfügung in den daktylischen Vers widersetzen, wie *Lūpērcālū*, *Quīrīnālū*, *Fōrdicīdīā*, es ist aber Ovid nicht eingefallen, sie auf Kosten der richtigen Prosodie in den Vers zu zwingen, sondern er hat sie durch Umschreibung vermieden, was er hier ebensogut hätte tun können. Und wenn Ausonius zweifellos in prosodischen Dingen nicht selten gewaltsam verfährt, so haben wir doch die Berechtigung, eine willkürliche oder falsche Messung anzunehmen, nur dort, wo wir für die Richtigkeit der gegenteiligen Messung den Beweis erbringen können; einen solchen stellt aber die vorgefaßte

Meinung von der Zusammengehörigkeit von *Lares* und *Larenta-Larunda* so wenig dar, daß man im Gegenteil sagen muß: böten Ovid und Ausonius die Messung *Lärenta-Lärunda*, so müßte man mit der Möglichkeit rechnen, daß diese auf einer von den Dichtern vermutungsweise angenommenen Verbindung mit den *Läres* beruhe; da sich aber die Messung mit der des Namens *Läres* in Widerspruch setzt, muß sie als überliefert gelten, und die Zeugnisse des Ovid und Ausonius stützen sich gegenseitig.<sup>1</sup>

Einen weiteren Beweis dafür, daß es sich bei den *Comitalia* „um einen Sühnritus und um chthonische Mächte handelt“, sieht Samter S. 112 in den Worten des Properz IV 1, 23: *parva saginati lustrabant compita porci*. Aber seit wann ist denn die *lustratio* ein Akt, der sich an chthonische Mächte wendet? Die von Cato (de agric. 141) anschaulich geschilderte Lustration des Grundstückes und die *lustratio populi* beim Census, sowie alle verwandten Riten richten sich doch an Mars: sollen wir den nunmehr auch zu den Ahnengeistern rechnen? Es rächt sich hier eine durch Samters ganzes Buch hindurchgehende Unklarheit in der Verwendung der Begriffe „kathartisch“, „lustral“, „Sühnritus“: ein Akt der Sühne, Reinigung, Weihe muß doch nicht notwendig die unterirdischen Mächte zu Adressaten haben, sondern richtet sich jedesmal an die Gottheit, die es angeht. Wenn durch den Tod eines Hausgenossen die ganze (freie und unfreie) Hausgenossenschaft befleckt ist (*familia funesta*), so erfolgt die Reinigung durch ein Opfer an den Gott, der das ganze Grundstück mit all seinen Bewohnern beschützt, den *Lar familiaris*: eine chthonische Gottheit aber ist dieser deshalb ebensowenig, wie *Pales* es darum ist, weil die Hirten die Lustration ihrer Herden durch einen ihr dargebrachten Festakt vollziehen.

<sup>1</sup> Das Zeugnis des Prudentius c. Symm. II 562f. *si Brennum Antiochum Persen Pyrrhum Mithridatem Flora Matuta Ceres et Larentina subegit* habe ich als von Ovid abhängig außer Berechnung gelassen, zumal der Dichter im selben Verse *Mätuta* mißt.

Vor allem aber soll für Zusammenhang mit dem Seelenkulte das Ritual der Compitalia sprechen: man hing zur Nachtzeit wollene Puppen und Bälle in den Compitalkapellen auf<sup>1</sup>, und diesen Brauch hat Verrius Flaccus in Verwendung eines von den römischen Gelehrten recht freigebig gehandhabten Erklärungsgrundes (s. Religion u. Kultus S. 354 A. 5) auf Ablösung ehemaliger Menschenopfer gedeutet, nach Samter mit Recht. Ich stehe der Annahme von Menschenopfern im alt-römischen Ritual — die dem *graecus ritus* angehörigen Argeerpuppen dürfen hier nicht herbeigezogen werden — heute noch ebenso ablehnend gegenüber wie vor Jahren, und ich werde dabei bleiben, bis man mir ein einziges auf Tatsachen, nicht auf bloßer Kombination beruhendes Zeugnis dafür beibringt. Man komme mir nicht mit dem Argument, es werde in Rom nicht anders gewesen sein als bei anderen Völkern auch; das ist ja eben die verhängnisvolle *Petitio principii*, die der „vergleichenden“ Mythologie das starke Mißtrauen besonnener Forscher zugezogen hat: statt die Tatsachen der Einzelreligionen objektiv nachzuweisen, „erschließt“ man sie aus den Sitten verwandter und nichtverwandter Völker und freut sich dann, wie herrlich alles zusammenstimmt! Daß die bei jedem Volke als sein eigenstes Gut sich entwickelnden Sondergedanken notwendig entgegenstehende Elemente des ethnologischen Allgemeinbesitzes verdrängen müssen (das ist das Verhältnis, in welchem die römische *consecratio capitis* zu dem verbreiteten Brauche der Menschenopfer steht), wird dabei außer acht gelassen. Bei den Compitalia aber hat es mit dem angeblichen Ersatze ehemaliger Menschenopfer durch

<sup>1</sup> *Pro singulorum foribus* sagt nur Macr. S. I 7, 35, dessen Bericht offenbar stark entstellt ist; denn die Forderung des von ihm angeführten Orakels *ut pro capitibus capitibus supplicaretur* gibt keine Erklärung für den Brauch des Aufhängens der *maniae*, dessen Erwähnung sich ganz unorganisch anschließt, sondern für das Opfer *capitibus allii et papaveris* (vgl. dazu Ovid. fast. III 339f.).

aufgehängte Wollpuppen und Bälle noch seinen besonderen Haken.<sup>1</sup> Das einzige Zeugnis, das den Brauch unbefangen, d. h. nicht zur Stütze der Ablösungshypothese, erwähnt, ist das Fragment aus Varros *Menippea Sesculixes* (463 Buech.): *suspendit Laribus manias, mollis pilas, reticula ac strophia*. Die hier zu den Puppen und Bällen hinzutretenden Haarnetze und Busenbinden dürfte man kaum geneigt sein, ebenfalls als Menschenopfer-Surrogate in Anspruch zu nehmen, vielmehr spricht doch Varro unverkennbar von einem Mädchen, das beim Austritt aus dem Kindesalter ihr Spielzeug und bestimmte Stücke ihrer Kinderkleidung ebenso den Laren weiht, wie es die Knaben aus dem gleichen Anlasse mit ihrer Bulla zu tun pflegten.<sup>2</sup> Das Ganze ist aber unmöglich von dem Compitalienbrauche zu trennen: oder sollen etwa das eine Mal die Puppen wirklich Puppen und die Bälle Bälle vorstellen, das andere Mal die Puppen Menschen und die Bälle Köpfe (oder was man sich sonst nach der Substitutionstheorie unter ihnen denken mag)? Handelt es sich in dem einen Falle um die Ablösung eines Menschenopfers, so muß in dem anderen das gleiche der Fall sein, und wir kommen zu der wunderschönen Konsequenz, daß die Römer der Vorzeit ihre Söhne und Töchter, wenn sie mannbar wurden, den Ahnengeistern zum Opfer schlachteten, bis sie auf den Gedanken verfielen, ihnen an deren Statt nur die Bullae und Puppen aufzuhängen.

<sup>1</sup> Das Zeugnis des Probus zu Verg. Georg. II 385 *hic quoque ritus oscillorum iactationis frequens in Italia* (das geht auf die *Feriae latinae*, vgl. Fest. p. 194) *ab Atticis est traditus; celebratur autem feriis sementinis ex hac causa ab Atheniensibus institutus* (folgt die Geschichte von Ikarios und Erigone) hätte ich nicht zum Vergleiche mit dem Compitalienbrauche heranziehen sollen, da die *oscillorum iactatio* etwas anderes ist als die Aufhängung der Puppen; außerdem meint Probus gar nicht die römischen *Sementivae*, sondern das attische Fest der *Αλώρα*; um Ersatz für Menschenopfer handelt es sich jedenfalls weder hier noch dort.

<sup>2</sup> Schol. Cruq. zu Hor. sat. I 5, 69 *egressi annos pueritiae iam sumpta toga dis penatibus (apud Lares Porph.) bullas suas consecrabant, ut puellae pupas*.

Ich denke, auch die Varrostelle geht auf die Compitalia und bezeugt, daß man die charakteristischen Symbole der abgelaufenen Kindheit den Laren nicht an einem beliebigen Tage des Jahres (also nicht an dem Geburtstage, der das Kindesalter abschloß), sondern an ihrem Jahresfesttage zu weihen pflegte, ebenso wie es Brauch war, daß die Knaben zur Anlegung der *toga libera* die Liberalia wählten.<sup>1</sup> Der göttliche Beschützer des Anwesens ist doch als solcher zum Empfang dieser Weihgabe gewiß voll berechtigt, auch wenn nicht der Ahnengeist hinter ihm steckt, und der Compitalienbrauch findet seine einfache Erklärung, freilich nicht im Sinne der Ablösungshypothese. Aber „die nächtliche Darbringung des Opfers“? Gewiß, wir kennen — namentlich im *graccus ritus* — nächtliche Totenopfer, aber darum muß doch nicht alles, was bei Nacht geschieht, ein Totenopfer sein: wenn der Konsul *nocte silentio* sich erhebt, um die Auspizien einzuholen, so geschieht das doch nicht deshalb, weil nachts die Seelen umgehen, sondern weil mit Tagesanbruch das Ergebnis der Auspikation vorliegen muß; wenn der Brauch es verlangt, daß mit der Morgenfrühe des Compitalientages die Kapellen im Schmucke ihrer Weihgaben dastehen, so hängt man diese eben nachts auf, wie heutzutage noch vielfach vor hohen Kirchenfesten die Jugend des Dorfes die Nacht zur Ausschmückung des Gotteshauses benützt. Ein Opfer aber stellt die Aufhängung der Puppen und Bälle gar nicht dar: das Festopfer besteht aus Kuchen, von denen jeder Anliegerhof einen beisteuert (Dion. Hal. IV 14, 3), sowie (wenn Prop. IV 1, 23 auf die Compitalia geht) dem üblichen Ferkel, und daß es bei Tage stattfindet, ist bei dem Fehlen einer gegenteiligen Angabe und nach dem Zusammenhange der Schilderung des Dionys von Halikarnaß selbstverständlich. Bei Tageslicht verflüchtigt sich die ganze nächtliche Kreuzwegromantik und es bleibt nichts übrig, was

<sup>1</sup> Ovid. fast. III 771 ff. Cic. ad Att. VI 1, 12.

uns nötigte, die Geister der abgesehenen Vorfahren zu beschwören.

Die Anfänge des Larendienstes liegen also sicher nicht im Hause, sondern am Compitum, wo einerseits der Einzellar jedes Grundstückes durch die zugehörige *familia*, andererseits die Gesamtgruppe der Compitallaren durch alle Anlieger ihre Verehrung finden. Mit dem Übergange ländlicher Verhältnisse in städtische hat sich allmählich der Lar *familiaris* (d. h. der Lar des Grundstückes, nicht ein beliebiger aus der Zahl der Compitallaren, wie Samter S. 107 sonderbarerweise annimmt), ohne daß darum der gemeinsame Dienst an den Compita aufhörte, ins Haus gezogen und dort mit Vesta und den Penaten zu einer Gruppe von Herdgottheiten vereinigt, die dann häufig mit dem Kollektivnamen Lares (*familiares*) bezeichnet<sup>1</sup> und unter sich nicht immer mehr streng geschieden werden: der Grundzug aber, daß im Gegensatze zum Genius der Lar nicht an der Person, sondern am Orte haftet, ist allezeit festgehalten worden, es gibt einen *Genius Marci nostri* und *manes Silanorum*, aber keine Lares von Personen oder Geschlechtern, was doch unbedingt der Fall sein müßte, wenn dem Larendienste animistische Vorstellungen zugrunde lägen; in der sehr ausgedehnten metonymischen Verwendung bezeichnet *lar* (oder *lares*) ausnahmslos nur das Haus, nie seine gegenwärtigen oder früheren Bewohner oder die Summe der Vorfahren. Die strenge Scheidung der göttlichen Begriffe, wie sie uns im

---

<sup>1</sup> Zu den von mir in Roschers Lexik. II Sp. 1876, 32 ff. dafür beigebrachten Stellen hätte ich auch Ovid. *fast.* IV 802 und Tibull. II 5, 42 stellen sollen, an denen von der Übertragung der Lares aus einer Wohnung in die andere die Rede ist. Damit erledigt sich Samters Versuch, dieses Mitnehmen der Lares in die neue Heimat gegen das von mir behauptete Haften des Lar am Orte geltend zu machen (S. 108); keinesfalls aber durfte er sich im gleichen Sinne auf die Äneassage berufen, da die von Äneas aus Troja nach Rom gebrachten Herdgotter nach der guten Überlieferung (s. statt aller anderen Dion. Hal. I 67, 3) stets die Penaten sind (vgl. Roschers Lexik. III Sp. 1897).

Kulte von Vesta, Penaten, Laren, Genius, *di parentes* entgegentritt und erst spät stellenweise verdunkelt worden ist, ist der für das Verständnis der altrömischen Religion wesentliche Charakterzug, und die Aufgabe der Forschung ist es, die ursprünglichen Grenzlinien in aller Schärfe wieder festzustellen, nicht aber sie zu verwischen: sonst stecken wir binnen kurzem wieder in dem alten Urbrei mythologischer Spekulation, aus dem uns herauszuarbeiten wir mit allen Kräften bestrebt sind.

---

## Sakramentliches im Neuen Testamente

Von **H. Holtzmann** in Straßburg

A. Dieterichs neueste Veröffentlichung („Eine Mithrasliturgie“ 1903; vgl. meine Anzeige: Deutsche Literaturzeitung 1903, S. 2729—2732) hat besonders in ihren Mitteilungen über Taufe (S. 176f.) und Abendmahl (S. 106f.) weitere Beiträge zu der seit Lobecks Aglaophamus (1829) naheliegenden und auch mehrfach versuchten Eingliederung der bezüglichen urchristlichen Vorstellungen in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Prozeß des antiken Synkretismus gegeben (S. 83). Es dient vielleicht zur weiteren Verständigung auf diesem Gebiete, wenn in den folgenden Mitteilungen darauf aufmerksam gemacht werden soll, wie auch die theologische Forschung der unmittelbaren Gegenwart sich einem gleichen Ziele entgegenbewegt; einen weiteren Zweck verfolge ich dabei nicht.

Hatte Anrich in seinem vielfach grundlegenden Buche über „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum“ (1894) die klar dargelegten weitreichenden Analogien noch mit ersichtlicher Zurückhaltung, namentlich auch unter Ablehnung jeder direkten Entlehnung und bewußten Nachbildung auf urchristlicher Seite zur Geltung gebracht, so sprach er es doch in einem bald hierauf (1895) gehaltenen Vortrag über evangelischen und katholischen Sakramentsbegriff (Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz X S. 317—364) offen aus, daß sowohl Taufe als Abendmahl schon innerhalb der neutestamentlichen Literatur die verhängnisvolle Wandlung von der symbolischen Handlung zum Sacramentum efficax durchgemacht haben (S. 350f.). Steht diese Tatsache aber einmal fest, so hat sich schon das Urchristentum auf den beiden ge-

nannten Punkten (ob auch auf anderen, mag einstweilen dahingestellt bleiben) direkt unter dem Einfluß eines kräftig wirkenden Agens befunden, welches der ursprünglichen Stimmung der messianischen Gemeinde und dem Erbe, das ihr Meister ihr hinterlassen hatte, mindestens fremdartig gegenüberstand. Wird dies zugegeben, so stellt sich sofort die Frage nach der Herkunft des konstatierten Fremdkörpers, mit anderen Worten die Alternative: spätjüdisches oder hellenistisches Milieu? Eine Entscheidung für die erste der beiden Möglichkeiten, wie sie Anrich zu vertreten gedachte (S. 110f.), würde voraussetzen, daß sakramentale Vorstellungen und Riten schon der jüdischen Religiosität erschwinglich gewesen seien. Bousset hat diese Voraussetzung wiederholt abgelehnt (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter 1903, S. 106. 110. 180), nämlich unter der Voraussetzung, daß „wir unter Sakrament eine heilige Handlung verstehen, in welcher dem Gläubigen durch materielle Mittel eine übernatürliche Gnadengabe zuteil wird“ (S. 182). „Gesundes Urteil“ findet in dieser Ablehnung selbst sein grimmiger Gegner Perles (Boussets Religion des Judentums 1903, S. 118). Aber damit ist die Sache noch keineswegs entschieden. Nicht wenige Theologen halten mit Weinel (Jesus im neunzehnten Jahrhundert 1903, S. 250) sowohl Beschneidung wie Opfer für Sakramente „in dem antiken, echten Sinne, daß man durch dieses äußere Mittel in eine sinnlich-übersinnliche, geheimnisvolle, reale Beziehung zur Gottheit tritt, ihr verfällt und dadurch an den von ihr gewährten Verheißungen teilbekommt“. Gegen eine solche Auffassung und Wertung der Beschneidung und des Opfers macht nun seinerseits Bousset geltend, daß jene nur als unerläßliches Bundeszeichen in Betracht kommt, ohne darum irgendwelche „neue innere Qualität“ zu schaffen, dieses aber nach der Zerstörung des Tempels wegfallen konnte, ohne daß die jüdische Religiosität dadurch eine wesentliche Veränderung oder Einbuße erlitten hätte (S. 180). Gleichwohl ist einerseits nicht zu leugnen,

daß im Spätjudentum das Opfer vielfach einer an heidnische Sühnideen erinnernden Bedeutung als Äquivalent und Kompensation für begangene Sünden zustrebt. Und wenn anderseits die urchristliche Taufe bald genug einen über ihren ursprünglichen symbolischen Sinn weit hinausgehenden Heilswert gewinnen konnte, so liegt das hauptsächlich daran, daß man sie als neutestamentlichen Ersatz für den alttestamentlichen Initiationsakt der Beschneidung auffaßte und ihren Effekt nach Analogie dessen wertete, was man sich unter Inhalt und Erfolg der Beschneidung vorzustellen gewohnt war. Jetzt also geschieht etwas mit dem Täufling, während er ursprünglich in der Taufe selbst handelte. Zwar die Johannestaufe scheint noch nur diesen letzteren, d. h. den ursprünglichen Charakter bewahrt zu haben. Aber auch sie will man heutzutage hier und da schon unter den sakramentalen Gesichtswinkel rücken. Selbst Bousset schreibt: „Wenn die Taufe des Johannes nur den Charakter einer Lustration hatte, wie man gewöhnlich annimmt, so begreift man nicht recht, inwiefern Johannes gerade als der Täufer das enorme Aufsehen erregt hätte“ (S. 183). Indessen wird eine solche Wirkung Matth. 11, 7—11 = Luc. 7, 24—28 wohl mit Recht vielmehr dem persönlichen Eindruck des imponierenden Wüstenpredigers und der Gewalt seines Wortes zugeschrieben, während das charakteristische Merkmal der christlichen Taufe Matth. 3, 11 = Mark. 1, 8 = Luc. 3, 16 = Joh. 1, 26. 31. 33 = Act. 1, 5. 11, 16 konstant in dem Umstand gefunden wird, daß sie sich nicht bloß, wie die Johannestaufe, im Element des Wassers vollzieht. Mit Bestimmtheit konstatiert übrigens auch Bousset innerhalb des Spätjudentums eigentliche sakramentale Handlungen, wie heilkräftige Bäder und Mahlzeiten, nur bei den Essenern (S. 183. 436f.). Aber „aus dem Judentum, das gar nicht darauf angelegt war, ist diese Neubildung schwerlich hervorgegangen“ (S. 437), wohl aber dürfte sie als Kanal zu betrachten sein, durch welchen dem jungen Christentum fremdartige Elemente, wie das Sakramentswesen, zugeströmt sind (S. 443).

Da nun aber auch diese Hypothese wieder an der vielumstrittenen Frage hängt, ob und inwieweit essenischer Einfluß für die Entwicklung des Urchristentums überhaupt angenommen werden darf, und da weiterhin der Essenismus selbst schwerlich aus genuin jüdischen Faktoren abzuleiten und verständlich zu machen ist, sehen wir uns um so mehr auf eine Prüfung der zweiten Seite an der Alternative verwiesen. Damit ist auch Bousset um so mehr einverstanden, „als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits seinen siegreichen Einzug gehalten hatte“ (S. 182). Bald nach Anrichs Buch und mit Beziehung darauf schrieb daher Wobbermin „Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen“ (1896). Ziemlich allgemein anerkannt ist dabei die äußerste Unwahrscheinlichkeit jeder Konstruktion, die irgendwelche Berührung mit der Modereligion der Mysterien schon in der Verkündigung Jesu selbst wahrnehmen zu dürfen meint. „Bei Jesus fehlt noch jede Spur einer Organisation, daher auch jede Stiftung von Gemeinschaftszeichen, Sakramenten“ (Wernle, Die Anfänge unserer Religion 1901, S. 62). Bei Paulus und Johannes findet sich das alles und noch gar vieles, was dem vom Alten Testament und auch von den Synoptikern herkommenden Theologen zunächst absolut fremdartig und unverständlich erscheint (so Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 85f.). Denn „das religiöse Grundverhältnis, wie es in der Predigt Jesu klar und deutlich hervortritt, ist als ein schlechthin ethisch-persönliches zu denken“ (Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 39). Sein Sakrament heißt einfach Buße und Glaube, Gebet und Liebesdienst. Liegen die Wurzeln der Sakramentsanschauungen demgemäß weder in der Verkündigung Jesu selbst noch im gesunden Trieb der jüdischen Religion, so müssen sie im allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang gesucht werden. Dann aber drängt sich sofort der Gedanke an die

Mysterienkulte unabweisbar auf, so wenig das auch der landläufigen Schultheologie zusagen mag. Unter den „neueren Exegeten“, welche aus dieser Ursache schon oft, zuletzt noch von Barth (Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 2. Aufl., 1903, S. 207) bemängelt wurden, sind wohl außer mir selbst (Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie 1897, I, S. 382f. 387. II, S. 179f. 184f. 379f. 496f. 499f.) vornehmlich O. Pfeiderer (Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang 1902, I, S. 295—299. II, S. 500) und sein Schüler Johannes Hoffmann (Das Abendmahl im Urchristentum 1903, S. 151) gemeint, denen sich mit Beziehung auf die paulinische Lehre von der Taufe (vgl. Pfeiderer, S. 295f.), Sokolowski (Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus 1903, S. 274), mit Beziehung auf das paulinische Abendmahl Weinel (S. 281), mit Beziehung auf die Sakramente überhaupt Gunkel (S. 88. 92) anschließen. Vornehmlich aber ist es dem Oxforder Archäologen Percy Gardner hoch anzurechnen, daß er den Schatten, welchen der in der alten katholischen Kirche bald mächtiger sich geltend machende und in dieser Bedeutung auch von Hatch in den Hibbert Lectures (Griechentum und Christentum, deutsch von Preuschen, 1892) anerkannte Einfluß der Mysterien und enthusiastischen Kulte in den paulinischen und johanneischen Schriften vor sich herwirft, bemerkt und unerschrocken geltend gemacht hat (Exploratio evangelica 1899, S. 312f. 340, A historic view of the New Testament 1901, S. 175f. 225). Gewiß ein Verdienst in einer theologischen Umgebung, wo man gewohnt war, das Vorhandensein heidnischer Analogien entweder mit dem Hinweis auf zweifellos daneben bestehende Verschiedenheiten (so Cheetham in den Hulsean Lectures 1896—97) oder noch einfacher mit Erinnerung an den Haß der Christen gegen alles Heidentum abzutun (so Warren, The liturgy and ritual of the ante-nicene church 1897).

Ein Rückgriff auf das vorchristliche Religionswesen erscheint unvermeidlich, sobald einmal als exegetisches Ergebnis

feststeht, daß der paulinische bzw. johanneische Taufbegriff über die Linie der symbolischen Handlung hinausgreift (so zuletzt Heitmüller, S. 14f.) und daß auf ein eigentliches Mysterium nicht minder auch die 1. Kor. 10, 16—22 bezeugte *Communio* hinweist (so O. Cone, *The man, the missionary and the teacher* 1898, S. 419). Viel weiter noch gehen R. Schäfer (*Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung* 1897, S. 307. 379), Feine (*Jesus Christus und Paulus* 1902, S. 215f. 219f.) und Heitmüller (S. 26f.), während C. Clemen (*Der Ursprung des heiligen Abendmahls* 1898, S. 8f. 10f.) und P. W. Schmiedel (*Protestantische Monatshefte* 1899, S. 132f.) noch widerstreben. Nach Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1902, S. 171) hat zwar Paulus sich der Mysterientheologie nicht ganz zu entziehen vermocht, sie aber doch durch klare Gedanken noch niedergehalten, Johannes dagegen trotz allem Spiritualismus schon die sofort in kirchlichen wie gnostischen Kreisen als selbstverständlich aufgenommene realistische Sakramentstheologie eingeführt (S. 168f.). Ist diese aber „so alt wie die Heidenkirche“ überhaupt, ja „noch älter als sie“, konnte überhaupt die Heidenwelt das Christentum nur in der Form des Sakraments ergreifen, so ist damit angesichts dessen, was wir über den Inhalt der Mysterienkulte, über ihre Verbreitung und über ihren enormen Einfluß auf das Volksgemüt wissen, die Frage nach der Bedeutung derselben auch schon für die apostolische und nach-apostolische Zeit so gut wie entschieden. Sind es doch gerade wie 1. Kor. 10, 1—4 liturgische Akte einerseits des Abwaschens (Baden, Untertauchen) und der Kommunion (Essen und Trinken), welche den Mysten in den Besitz eines übernatürlichen und unvergänglichen Lebens setzen (Dieterich S. 170). „Erst Paulus schafft den Sakramentsbegriff“ (Wernle S. 166). Die Tatsache selbst darf als gesichert betrachtet werden. Aber es bleiben dabei noch genug Punkte unerledigt, und zwar zunächst bezüglich der Taufe, deren sakramentliche Wirkung *ex opere*

operato übrigens schon durch den 1. Kor. 15, 29 bezeugten baptismus vicarius gesichert erscheint, zu welchem man ja auch Analogien bei Plato und den Orphikern ausfindig gemacht hat (Hollmann, Urchristentum in Korinth 1903, S. 22 f.). Nicht minder deutlich liegen bezüglich der paulinischen Ausdeutung der Taufe die Analogien griechischer und orientalischer Kulte im Gedanken einer mystischen Vereinigung mit dem gestorbenen und wieder zum Leben hindurchgedrungenen Gott (Dieterich S. 173, Gunkel S. 83 f.). Dagegen handelt es sich immer noch um Herkunft und Bedeutung der Taufbegriffe *σφοργίς* und *σφοργίξειν*, *φωτισμός* und *φωτίζειν*. Innerhalb der protestantischen Theologie der Gegenwart hat mit Nachdruck und Erfolg G. Heinrici in seinen großen Kommentaren zu beiden Korintherbriefen (1880 und 1887) auf eine Reihe von Ausdrücken aufmerksam gemacht, die dem Mysterienwesen entlehnt sind. So *τέλειος* = *μεμνημένος* = initiatus (I, S. 39 f.), auch bei E. Curtius (Paulus in Athen 1893), A. S. Carman (The gospel and the greek mysteries in The biblical world X, 1897, S. 104—116), Vollmer (Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus 1895, S. 69) und Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897, S. 6); ferner *παραλαμβάνειν* (Heinrici I, S. 331, wozu vgl. *παραδιδόναι* bei Dieterich S. 53 f.) und *σφοργίσεσθαι* = consignari (Heinrici II, S. 121, ebenso Lightfoot zu Kol. 1, 28). Haben diesen Entdeckungen gegenüber Anrich (S. 112. 146) und neuerdings auch Walter Bauer (Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus 1902, S. 5 f.) Bedenken geäußert, so ist diesen sofort Wobbermin (S. 153) entgegengetreten, um seinerseits wieder einen Gegner an Lüdemann zu finden (Theologischer Jahresbericht 1896, S. 167). Noch umstrittener ist die Sache bezüglich des *φωτισμός*. Um so überzeugender sind die Analogien, welche die Todesmystik des paulinischen Taufbegriffes und als Kehrseite dazu die Geburt zu neuem, höherem Leben, die johanneische „Zeugung von oben“ in fast allen mysteriösen Hauptkulten der alten Welt finden (Dieterich S. 138. 162 f. 164. 166. 175 f.). Namentlich zu der

Taufstelle Joh. 3, 3. 4 (vgl. dazu Dieterich S. 13. 97. 123. 175) ist schon mehrfach die in der Taurobolienweihe vorkommende Formel *renatus* (einmal sogar in aeternum) angerufen worden (so zuletzt Pfeleiderer II, S. 79).

Bezüglich des Herrenmahles hat erstmalig Eichhorn (Das Abendmahl im Neuen Testament 1898) es als religionsgeschichtliches Problem empfunden, daß darin mit der irdischen (Brot und Wein) zugleich eine pneumatische Substanz (Leib und Blut des Christus als *πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα* 1. Kor. 10, 3. 4. 16) genossen werde, wozu er keine Parallele im antiken Religionswesen anerkennt. Denn die heiligen, d. h. geweihten Speisen der Mysterien seien darum noch keine himmlischen Speisen. Daran anknüpfend erklärt Johannes Hoffmann das paulinische Herrenmahl für eine relativ originelle Bildung des Apostels, der auf seinen Missionsreisen mit der hellenistischen Welt in enge Berührung gekommen ist, ihr Mysterienwesen kennen gelernt und seinen Heidenchristen nach Analogie desselben den Wert des Herrenmahles begreiflich gemacht habe (S. 150f. 252f.). „Der Form nach ist das sakramentale Herrenmahl mit den Mysterien aufs nächste verwandt, sein eigentlicher religiöser Inhalt hat mit ihrem magischen Wesen nichts zu tun“; denn er liegt im „Gedanken des Bekenntnisses und der Hingabe an den Heiland“ (S. 152). Sonach überträgt das kultische Gemeindemahl seine mysteriösen Formen auf die Erinnerung an das Abschiedsmahl Jesu, und wird dieses schon in der evangelischen Berichterstattung zur Stiftung eines Sakraments (S. 154f. 246f. 253f.) als eine „Abart“ der Mysterienkulte (S. 247), von welchen es sich aber dadurch unterscheidet, daß die irdischen Speisen die Kommunion mit der Gottheit nicht direkt, sondern nur insofern vermitteln, als sie zu Vehikeln himmlischer Speisen werden. „Dies ist der Unterschied des Abendmahls von den Mysterien“ (S. 248, vgl. S. 258). Noch weiter freilich rückt dasselbe von allem ab, was innerhalb der jüdischen Vorstellungswelt als irgendwie verwandte Bildung

sich darbietet (S. 248f.). Höchstens stellt das Manna als „Engelspeise“ Ps. 78, 25 einen 1. Kor. 10, 3. 4 bezeugten Anknüpfungspunkt dar (S. 250f.).

Methodisch richtig ist an einem derartigen Verfahren jedenfalls das Ausgehen vom sicher konstatierbaren kultischen Faktum, von welchem nur vorsichtig zu bewerkstelligende Rückschlüsse ein relatives Wissen um den fraglichen Hergang beim Abschiedsmahle Jesu gewähren, wobei als hinlänglich gesicherte Voraussetzung ein Doppeltes angenommen werden darf: einmal, daß alle synoptischen Texte in demjenigen des Markus wurzeln, und weiterhin, daß dieser selbst in irgendeinem Maße schon durch ein paulinisches Medium hindurchgegangen ist. An einer auf diesem Wege erreichbaren Herausarbeitung einiger Reste fester historischer Erinnerung ist nicht zu verzweifeln. Das den geraden Gang der Vorstellung einer mysteriös hergestellten Einigung mit dem Göttlichen im Gedankengang des Paulus durchquerende Moment ist dann einfach auf den Umstand zurückzuführen, daß ihm die Worte „Das mein Leib“, „Das mein Blut“ ein unumgänglich Gegebenes waren, das er wohl oder übel in seine Sakramentstheorie eingliedern, mit dem er irgend etwas anfangen mußte (so richtig Heitmüller S. 26. 28). Im übrigen aber landet auch Eichhorns Entdeckungsausfahrt irgendwie an gnostisch-orientalischen Vorstellungen von sakramentlichem Essen (S. 30), woraus bei Heitmüller eine überhaupt mit Mysterienbazillen geschwängerte Luft wird (S. 52). Sollte speziell an den Mithrasdienst gedacht werden dürfen, so wäre daran zu erinnern, daß derselbe gerade in Cilicien, der Heimat des Apostels, im Schwange ging und auch die Römer ihn dort im Krieg mit den Seeräubern kennen gelernt hatten.

Erheblich tiefer noch sind in die Atmosphäre der Mysterien eingetaucht die johanneischen Reden vom Essen des Fleisches ( $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$  statt  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ) und vom Trinken des Blutes des Menschensohnes als einer unerläßlichen Vorbedingung für den Besitz des Lebens 6, 53. Die 6, 54—58 folgende Ausführung dieses Ge-

dankens bildet allerdings eine direkte Parallele zu dionysischen und anderen Kulturen, in welchen der Genuß geweihter Speisen in leibhaftige Verbindung mit dem Heilsgott, dem Spender und Bürgen jenseitigen ewigen Lebens, versetzt. Speziell befinden wir uns hier in der unmittelbaren Nähe der ignatianischen Materialisierung der Eucharistie. „Es ist unmöglich, deutlicher als in diesen Worten geschieht, den Gedanken auszudrücken, daß im Herrenmahl ein wirklicher Genuß des Fleisches und Blutes Christi stattfindet, und daß dieser Genuß das notwendige Mittel sei, um die mystische Verbindung mit Christus (das Bleiben in ihm und sein Bleiben in uns) zu erhalten und damit ewiges Leben sich eigen zu machen, das auch die Bürgenschaft künftiger Auferstehung in sich schließt“ (Pfleiderer II, S. 497). Ein freilich immer noch übrig gebliebenes Problem exegetischer Art betrifft die 6, 60f. überraschend eintretende Wendung. Denn es fragt sich doch sehr, ob der zur Orientierung über dieses ganze Feld aufgestellte, auf jeden Fall die persönliche Stellungnahme des Evangelisten bezeichnende Wegweiser 6, 63 „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch nützt nichts“ den zuvor beschriebenen Erfolg nur speziell auf die lebenwirkende Macht des Geistes zurückführen (Pfleiderer S. 499 und E. v. Schrenck, Die johanneische Anschauung von Leben 1898, S. 111f.; ähnlich A. Loisy, *Le quatrième évangile* 1903, S. 470), speziell etwa den „himmlisch-pneumatischen Leib“ als Gegenstand des gleichwohl realen Genusses kenntlich machen wolle (Hoffmann S. 201f.), oder ob damit vielmehr die ganze vorhergehende, mit Rücksicht auf den Gemeindeglauben gegebene Darstellung, wenn nicht geradezu widerrufen, so doch wenigstens gemildert (Wrede, *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* 1903, S. 56), bzw. als eine minderwertige bezeichnet werde gegenüber der rein geistigen Einwirkung, die von Jesu Selbstdarstellung im Wort ausgeht (P. W. Schmiedel, *Protestantische Monatshefte* 1899, S. 132, vgl. auch Wernle, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* I, 1900, S. 59). Daher der zum

ganzen Charakter des vierten Evangeliums stimmende Schluß: „Die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben.“ Dem wirklichen Sachverhalt scheint hier Kreyenbühl nahegekommen zu sein, wenn er meint, „daß die scheinbar krassen Sätze v. 50—58 ihre schreienden Farben nur der kirchlichen Abendmahlspraxis verdanken, und daß der Verfasser mit diesen Farben nur sein Abendmahl als die *ἀληθῆς βρωσις* und *πόσις* denjenigen hat gegenüberstellen wollen, welche sich in bezug auf den Genuß des Abendmahls nicht kannibalisch genug ausdrücken konnten“ (Das Evangelium der Wahrheit I, 1900, S. 458).

Unter allen Umständen bleibt die Tatsache bestehen, daß das junge Christentum in eine mit Mysteriendunst gesättigte Atmosphäre eingetreten ist, um sofort in der Umbildung gewisser symbolischer Gemeindebräuche zu Sakramenten dieser Beeinflussung zu unterliegen. Während die Kirche sich im zweiten Jahrhundert des gnostischen Intellektualismus mit Erfolg zu erwehren vermochte, stand ihr gegen den verwandten Zauber des Mysteriums eine gleiche Widerstandskraft nicht zu Gebote.

Der Bannkreis des Mysterienwesens reichte jedenfalls noch weit über die gnostischen Konventikel, soweit sie in denselben eingetreten waren (vgl. Anrich S. 74f.), hinaus; er ist überall da vorhanden, wo ein bestimmtes sakrales Tun die Gläubigen in ein bindendes Verhältnis zu ihrem Gott bringt, indem es ihnen zugleich ein göttliches Geheimnis, zumal ein auf das künftige Geschick der Seele befindliches, enthüllt und Vereinigung des Menschen mit der Gottheit als letztes Ziel in Aussicht nimmt (vgl. Dieterich S. 94. 137. 145. 179. 209). Derartigen Anwendungen begegnen wir nun aber innerhalb der christlichen Literatur zuerst bei Paulus und Johannes. Vom jüdischen Mutterboden aus sind sie diesen Schriftstellern schwerlich erwachsen. Somit werden Stellen wie 1. Kor. 10 und Joh. 6 als erste Spuren jener Infektion zu werten sein, welche schon

das unmittelbar hinter dem Evangelium liegende Urchristentum von seiten des zeitgenössischen Heidentums erfahren hat. Um so begreiflicher wird es dann, wenn wir den Gedanken einer mystisch-realen, ja physischen, den Leib, bald sogar das Fleisch mit umfassenden Erlösung des Menschen von seiner Vergänglichkeit schon bei Justin und Ignatius, bei Irenaeus und Tertullian zur Zentralidee der katholischen Theologie heranwachsen sehen (vgl. auch Lüdemann, Theologischer Jahresbericht 1898, S. 196; Bousset, Göttinger Gelehrten-Anzeigen 1901, S. 763f. 776). „Dieses Stück antiker Frömmigkeit hat selbst Luther nach kurzem Schwanken mit Energie festgehalten, während Zwingli und in abgestufter Weise auch Calvin und Melanchthon freier von katholisch-antiker Empfindung waren“ (Weinel S. 281).

---

## Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion

By Lewis R. Farnell, Oxford

That the 'matriarchate' system<sup>1</sup> has left its impress on ancient religion, especially in the Mediterranean area, that the predominance of the priestess and the Mother Goddess, the exclusion of men from certain ritual, the interchange of garments between the sexes on certain ceremonious occasions, are relics of such a system, are views that appear frequently as articles of anthropological faith in scientific as well as popular treatises. I have long felt that the evidence needed to be comprehensively put together and thoroughly tested, and I do not know where any satisfactory presentation of it is to be found. In the present note I have tried to collect and arrange the phenomena that bear or seem to bear on the question. But I cannot hope to have stated the case completely even in regard to the Mediterranean area, much less outside.

A. Exclusion of men from certain ritual: 1. in Mediterranean area: Greek Thesmophoria, passim: worship of Dionysos at Brasiae in Laconia Paus. 3, 20, 3: worship at Tegea of Ares *Γυναικοθόλος* Paus. 8, 48, 5: at Rome in the worship of Bona Dea — Warde Fowler, *The Roman Festivals* p. 101—102 of Mater matuta p. 155 ("Women prayed to this goddess for their nephews and nieces in the first place and for their own children only in the second" vide Plut. *Quaest. Rom.* 17). ? in cult of Fortuna op. cit. 167—168: in one worship of Diana

---

<sup>1</sup> It is unfortunate that we have no better single word in English to express the practice of counting descent through the female than "matriarchy", which unwarrantably suggests that it goes with female supremacy; the German "Mutterrecht" is better.

Plut. Quaest. Rom. 3: op. cit. p. 200—201: ? of Carmenta, a goddess of childbirth, op. cit. p. 291—292 (the temple may have been frequented by women only, but a flamen and possibly the pontifices administered the cult, op. cit. p. 292). Private cults of *Γενετυλλίδες κωλιάδες*: Adonis specially worshipped by women (*τελεταὶ ἀπόρρητοι καὶ χωρὶς ἀνδρῶν ὑποπτα μυστήρια . . . διαφθορὰ ψυχῆς* Luc. Erot. 42). Cults of Greek States, Aphrodite R. 118 g, 108. (Mycenaean cult monuments reveal female divinities with female votaries, a male divinity with female votary also male votaries before aniconic agalmata — Evans, Mycenaean Tree and Pillar-Cult —, Hell. Journ. 1901 p. 103, 108, 141, 169, 170, 190: male votary of female divinity p. 177: female votaries before aniconic agalmata p. 182, 183, 184, 189, cf. p. 168: "It is probable that in the Mycenaean religion as in the later Phrygian, the female aspect of divinity predominated, fitting on as it seems to have done to the primitive matriarchal system. The male divinity is not so much the consort as the son or the youthful favourite.")

2. in other countries: European Agrarian ceremonies — vide Mannhardt, Wald- u. Feld-Kulte p. 184: Frazer's Golden Bough<sup>2</sup> vol. 2, p. 93 (Males excluded in some of the ceremonies of carrying out Death), p. 109 (vegetation ceremonies, connected with marriage and offspring, performed by the women alone in India) — Earth-Goddess worshipped in West Africa chiefly by women, corresponding increase of importance of women (Miss Kingsley, West African Studies — ed. 1901 — p. 131). Prominence of women in agrarian ritual in North America. — vide Annual report of the Bureau of Ethnology Smithsonian Institute 1889—1890 (Dorsey, Study of Siouan Cults) p. 506 — Corn-dance of the Mandans, a Siouan tribe, in honour of the "Old Woman who never dies" (= the Corn-Mother who is said however to live in the Moon) for the purpose of consecrating the corn to be sown, a spring-ceremony: women, old and young, play the prominent part; dry meal hung on a scaffold

as an offering to the Old Woman; the older women are her representatives, the younger eat some of the dry meat and then each receives and eats a grain of consecrated corn; three other grains are put into the dish and mixed up with the corn-seed to ensure abundant crop; the old women afterwards eat all the dry meat; part of the ritual is crop-magic, the old women plant sticks in the ground with an ear of corn on the top; then they dance round the scaffold where the meat is hung. The corn-stalk is called the "Old Woman who never dies": similar corn-feasts held in the autumn to secure supply of buffaloes. In Mexico vide Sahagun, transl. by Jourdanet et Siméon p. 126 — sacrifice in June of the woman who personated the maize-Goddess Xilonen; after the sacrifice the people were allowed to eat the green stalks of maize (cf. p. 135): p. 94—96 harvest festivals (recalling in certain details the Thesmophoria and the Eiresione-rite) in honour of the Harvest God and Goddess: four days fast before the festival: on the morning youths go round demanding alms: image of harvest-god in each house adorned with maize-stalks: cereal offerings taken in the evening to the temple of the harvest-goddess and eaten sacramentally: part of the same fête was the carrying of the maize-stalks to be blessed, to the temples of the god and the goddess, by young virgins followed by a large crowd who keep their eyes fixed on them but do not speak: a young man addresses one of the virgins, instantly the old women scold him, and a humorous and abusive dialogue begins: these maize-stalks form the seed for next year. Cf. Andrew Lang, *Making of Religion* p. 257 among the Pawnees "during a sacred dance the corn is held up to the ruler by a woman".

**B.** Prominence of women in the ritual of the Hearth: for Vestal Virgins at Rome see Warde Fowler, *op. cit.* p. 146—150; 'the *Penus Vestae* open to no man except the *Pontifex Maximus* — open to all matrons on June 7<sup>th</sup>; *flamines* had some part in *Vesta-Cult*. In Greece aged married women used to maintain the sacred fire at Delphi and Athens. *Plut.*

Numa 9. In South Africa — in Damaraland — a ritual of perpetual fire maintained by Vestals — Chantepie de la Saussaye, Religions-Geschichte vol. 1, p. 181 (on the other hand, among the Iranians and Vedic Indians the master of the house maintained the sacred fire *op. cit.* 2 p. 38. Hillebrandt, Vedische Opfer und Zauber p. 69. In Uganda where royalty alone counts descent through the female, the fire which burns during the king's lifetime is maintained by a man called Kalinda — Journal of Anthropology 1902 p. 51). For other instances see Frazer, Journal of Philology XIV p. 162.

C. Prestige of Virgins dedicated to deity: Locrian maidens in the worship of Athena Ἰλιάς vide Cults of Greek States, Athena RI<sup>b</sup>: Polyb. 12, 5, § 6. Πάντα τὰ διὰ προγόνων ἔνδοξα παρ' αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γυναικῶν, οὐκ ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν, εἴη· οἶον εὐθέως, εὐγενεῖς παρὰ σφίσι νομιζέσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν λεγομένους, ταύτας δὲ εἶναι τὰς ἑκατὸν οἰκίας, τὰς προκριθείσας ὑπὸ τῶν Λοκρῶν πρὶν ἢ τὴν ἀποικίαν ἐξελεθεῖν ἐξ ὧν ἔμελλον οἱ Λοκροὶ κατὰ τὸν χρησμὸν κληροῦν τὰς ἀποσταλισσομένας παρθένους εἰς Ἴλιον. Τούτων δὴ τινὰς τῶν γυναικῶν συνεξᾶραι μετὰ τῆς ἀποικίας, ὧν τοὺς ἀπογόνους ἔτι νῦν εὐγενεῖς νομιζέσθαι καὶ καλεῖσθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑκατὸν οἰκιῶν . . . § 11 αὐτὸ δὲ τοῦτο διορθώσαιντο, τὸ μὴ παῖδα ποιεῖν ἐξ αὐτῶν τὸν φιαληφόρον, ἀλλὰ παρθένον διὰ τὴν τῶν γυναικῶν εὐγένειαν. Cf. Ellis Ewe-speaking peoples of West Africa p. 89 — great prestige of virgins dedicated to deceased and deified king, chastity enforced (the king theoretically the head of the priesthood p. 145).

D. Woman as prophetess — in Greece: Delphi, Argos (Paus. 2, 24, 1); ? at Branchidae (Iambl. de myst. 3, 11); at Patara (Herod. 1, 182): in ritual of divination in Epirus by means of snakes, pointing to a pre-Apolline Earth-oracle (Ael. Nat. An. 11, 2); prophet-priestess of Ge at Aigae (Paus. 7, 25, 13): in Thrace prophetess among the Bessi (Herod. 7, 111): prophetess and priestess of the Μήτηρ Θεῶν in Arcadia (Dio Chrys. Or. 1, p. 59 R.): mythical prophetess of Pan in Arcadia

(Paus. 8, 37, 11). Sibylline-prophecy in the Mediterranean see Robert-Preller, *Griech. Mythol.* 1, p. 282 note 1. Among the ancient Hebrews see *Judges* ch. 4 (so also in the early christian churches). Among the Germans Tac. *Germ.* 8.

**E.** Priestesses of male deities at Thebes CIG Sept. 1, 2465: maiden-priestess of Poseidon in Calauria (Paus. 2, 33, 3): priestess of Sospolis in Elis, vide *Cults of Greek States*, Eileithyia R 18: priestesses of Dionysos in Laconia Paus. 3, 13, 7: 20, 3: at Cos Paton and Hicks *Inscriptions* 27: priestess *κατὰ γένος* of *Κάρνειος Οικέτας Κάρνειος Δρομαιεύς Ποσειδῶν Δωματίτας Ἡρακλῆς γενάρχης Κόρα Τεμένιος*, at Sparta CIG 1446: priestess of Heracles at Thespieae, bound to perpetual maidenhood (Paus. 9, 27, 6): of Pluto at Eleusis (Eph. Arch. 1895 p. 99): of *Κάρνειος* at Andania (Dittenberg. 2, 653). Devotion of women to Dionysos-Cult (Plut. 251 E, Plut. Alex. 2, Athenae. 198 E, Strab. p. 468, Fränkel, *Inscr. Perg.* 248): priestess and priest of Dionysos in Amorgos. Marriage of Dionysos with wife of King-Archon (Demosth. *K. Neaio.* § 75, CIG 2264 g). Dionysos worship ministered by women living apart from men on island off the mouth of the Loire, ? Celtic, human-sacrifices, Strab. p. 198. Proneness of women to orgiastic worship (Iambl. *de myster.* 3, 10): to Pan-worship Aristoph. *Lysistr.* 1 — ? Maiden priestess of Pan-grotto near Ephesos Achilles *Tat.* 8, 6 *ἐνθάδ' ἐστὶ σπήλαιον ἀπόρρητον γυναιξί, καθαραῖς δ' εἰσελθούσαις οὐκ ἀπόρρητον παρθένους . . .* (ad fin.) *παρθένος ἰέρεια τοῦ τόπου*. Maidens bring the Hyperborean offerings to Apollo — vide Herod. 4, 33.

**F.** Prostitution as part of ritual: in worship of Mylitta and Anaitis, vide *Cults of Greek States*, Aphrodite R 99<sup>c</sup>: of the Syrian Goddess ib.: of Goddess *Mā* at Comana, Strab. p. 559: of Aphrodite Ourania among the Locri Epizephyrii op. cit. Aphrodite R 99<sup>c</sup>: at Corinth ib. 99<sup>g</sup>, vide vol. 2 pp. 484, 626—629, 636; but the priestess of Anaitis vowed to chastity, at least after election ib. Artemis R 132. Cf. Ellis, Ewe-speaking

peoples of West Africa p. 141 — wives dedicated to the god become promiscuous prostitutes; similar practice among the Tshi-speaking peoples id. p. 124 — such women may not marry, and chastity is required before election as priestess, p. 138—139.

G. 1. Interchange of dress between the sexes: in Greece at the feast of Ἐβριστικά at Argos, vide Cults of Greek States Aphrodite R 113<sup>f</sup> (cf. Plut. p. 246 a ἐπανορθούμενοι δὲ [οἱ Ἀργεῖοι] τὴν ὀλιγανδρίαν, οὐχ ὡς Ἡρόδοτος ἱστορεῖ τοῖς δούλοις, ἀλλὰ τῶν περιοίκων ποιησάμενοι πολλὰς τοὺς ἀρίστους, συνφύκισαν τὰς γυναῖκας· ἐδόκουν δὲ καὶ τοὺτους ἀτιμάζειν καὶ περιορᾶν ἐν τῷ συγκαθεύδειν ὡς χείρονας. ὅθεν ἔθεντο νόμον τὸν κελεύοντα πάγονα δεῖν ἐχούσας συναναπαύεσθαι τοῖς ἀνδράσι τὰς γεγαμημένας, cf. Lucian Erotas 30 ἢ Σπαρτιάταις ἀνθρωπισμένη Τελέσιλλα δι' ἣν ἐν Ἀργεὶ θεὸς ἀριθμεῖται γυναικῶν Ἀρης): in Aphrodite-worship in Cyprus (op. cit. Aphrodite R 113<sup>a</sup>). Men dressed as women? in the Samian Ἥραια (op. cit. Hera R 65<sup>e</sup>): Boys as girls in the Attic Oschophoria (op. cit. Aphrodite R 104, vide vol. 2, p. 628, 634: Procl. Chrestomath. p. 425 Gaisford). Priest of Heracles at Cos wore female dress at the sacrifice, bridegrooms dressed as women at the marriage-ceremony in Cos (Plut. p. 704 c—d). At Rome Plut. Quaest. Rom. 55 *Διὰ τί ταῖς Ἰανουαρίαις εἰδοῖς περιέναι δέδοται τοῖς ἀύληταῖς τὴν πόλιν ἐσθῆτας γυναικείας φοροῦντας;* (the context lays stress on the religious functions of the flute-players). Cf. West African custom of bridegroom's wearing the bride's petticoat some time after marriage Miss Kingsley, op. cit.: cf. Anthropolog. Journ. 1902 p. 321: Notes on the Wagogo of German East-Africa — wives take off their clothes and put them on their husbands' heads or shoulders, when the latter return from a successful campaign). In Germany: Tac. Germ. 43: *Apud Nahanarvalos antiquae religionis lucus ostenditur praesidet sacerdos muliebri ornatu; sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis: nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium. Ut fratres*

*tamen ut iuvenes venerantur.* For instances from the earlier periods of christianity see Lobeck's *Aglaophamus* p. 176. Men dressed as women in certain European bon-fire ceremonies, Frazer, *Golden Bough* 3, p. 239. Cf. Mannhardt, *Baumkultus*, p. 411: in ceremony of carrying out Death on Shrove-Tuesday in Lechrain, man in black female costume led round and bewailed by men dressed as mourning-women, then sprinkled with water and buried in a dung-heap. Cf. Crawley, *The mystic Rose*, p. 312, 371; cf. Heracles Ἡραῖος, vide Hesych. s. v. Ἡραῖον. ? Ζεὺς Ἡραῖος CIA 4 l. 20 [Δ]ι Ἡραῖω ποῖρος l. 16 Γαμηλιῶνος μηνὸς φθίνοντος. Cf. Ζεὺς Ἀφροδίσιος *Cults of Greek States*, Artemis R 66<sup>c</sup> (2nd cent. B. C.).

2. Amazonian-legend ? points to gynaeocracy, vide Herod. 4, 117; cf. Nicol. Damasc. Frag. 122, Müller FHG 3, p. 460 *ταῖς δὲ γυναιξὶ πάντα πέλθονται ὡς δεσποῖνας (οἱ Σαυρομάται)· παρθένου δὲ οὐ πρότερον συνοικίζουσι πρὸς γάμον πρὶν ἂν πολέμιον ἄνδρα κτείνῃ;* but Amazons connected specially with cult of Ares, less closely with Ephesian Artemis (*Cults of Greek States*, Artemis R 133), in Laconia with Artemis Ἀστρατεία (= ? Astarte) and Apollo Ἀμαζόνιος ib. R 79; in Samothrace with Cybele (Diod. Sic. 3, 55); warlike maidens of Libyan Machlyes, worship of armed goddess, group-marriage prevalent, vide op. cit., Athena R 16<sup>i</sup>, Herod. 4, 180; cf. legend of armed women at Tegea assisting in the victory over the Lacedaemonians, hence the women sacrifice *ἄνευ τῶν ἀνδρῶν* to Ares *Γυναικοθολίας* and refuse to the men a share in the flesh of the victim, Paus. 8, 48, 4—5; (? group-marriage and gynaeocracy among the Liburni Skylax in Müller, *Geogr. Minor.* 1, p. 27, Nicol. Damasc. Fr. 111; descent through the female and female inheritance among the Lycians Fr. 129, Herod. 1, 173, but no evidence of prominent worship of Goddess).

H. Exclusion of women from temples or cults: from temple of Aphrodite Ἀφροαία in Cyprus *Cults of Greek States*, Aphrodite R 65: from temple and grove of Ares in Laconia

Paus. 3, 22, 7: from shrine of the Anakes at Elatea Collitz, Dialect-Inschr. 1531 *ἐν τῷ Ἀνακείῳ θύοντα σκαεῖν, γυναῖκα μὴ παρίμεν*: ? from oracle of Apollo at Delphi (except the Pythoness) vide Plut. p. 385<sup>c</sup>: from temple of Ephesian Artemis, vide Cults of Greek States, Artemis R 133: from temple and grove of *Ἐϋνοστος*, a corn-hero at Tanagra (Plut. p. 300D): ? from temple of *Ἡρακλῆς Μισογύνης* in Phokis, vide Plut. p. 404A: no women except 'Thracian' allowed to enter temple of Heracles at Erythrae Paus. 7, 5, 8 (cf. Greek proverb 'a woman does not enter the temple of Heracles'): women excluded from the temple of the Tyrian Heracles at Gades (Sil. Ital. 3, 21): from temple of Kronos (vide Cults of Greek States, Kronos R 22): from the Prytaneum at Naukratis (worship of *Ἔστια Πρωτανίτις* there) Athen. 150<sup>a</sup>: from Poseidon's cult at Mykonos Dittenb. Syll. 373; ? from the cave of Rhea on mount Lykaeon (Callimach. H. in Iov. 10). Inscr. from Eresos in Lesbos Class. Rev. 1902 p. 290 *Μὴ εἰστέλχην δὲ μηδὲ γυναῖκα εἰς τὸν ναυὸν πλὴν τὰς ἱεῖας καὶ τὰς προφήτιδος* (? divinity).

I. Male ministrant of female divinities: *Paton and Hicks*: of Aphaia at Aegina (Hell. Journ. 1901 p. 346): Aphrodite in Cyprus (Cults of Greek States, Aphrodite R 65 cf. Hesych. s. v. *Ἀρήτωρ*): op. cit., Artemis at Attalia (Artemis R 24<sup>a</sup>): Artemis *Σαρπηδονία* in Cilicia (ib. R 79<sup>m</sup>): Artemis *Κεκόλια* in Rhodes (ib. R 102): at Pellene all excluded save the priests (op. cit. R 123<sup>f</sup> so Pausanias, contradicted by Plutarch): priest (and priestess) of Artemis *Ἰμνία* in Arcadia (op. cit. R 124): Artemis *Κολωνίς* at Athens (op. cit., Artemis, Geogr. Reg. s. v. Athens): Athena at Athens (op. cit., Athena R 2<sup>b, c, d</sup>): at Tegea: boy-priest (ib. 18<sup>d</sup>): priest of Athena *Πολιάτις* (ib. 38<sup>a</sup>): at Troezen (ib. 38<sup>a</sup>): at Phaselis (ib. 38<sup>o</sup>): boy-priest of Athena *Κραναία* at Elatea (ib. 58): priest of Athena *Λινδία* at Karpathos (ib. Geogr. Reg. s. v.): of Athena *Μαχανίς* at Cos (vide Paton and Hicks n. 38, ritual inscr. of 4<sup>th</sup> cent. B. C.): at Thurii (Collitz, Dialect-Inschr. 4677). Hekate: priest at Lagina,

Cults vol. 2 p. 607. Priest of Demeter at Athens (CIA 3, 293): at Pheneus in Arcadia (Paus. 8, 15, 1): at Cos (Paton and Hicks n. 37 l. 62) with priestess (ib. n. 386): of Hestia at Cos (Paton and Hicks n. 37 l. 20 *θύεται δέ (ὁ βοῦς), αἱ μὲν καὶ ὑποκύψει, τῆ Ἴστια· θύει δὲ γερεαφόρος βασιλέων . . . l. 28 τούτω δὲ ἐλάντω παρὰ τὰν Ἴστιαν τὰν Ταμίαν, καὶ ὁ [?] Πολιῆος ἰ]ερεὺς στεπτεῖ καὶ ἐκσπένδει κύλικα οἶνον κεκραμένον πρὸ τοῦ βόου*): of Hera at Cos (ib. n. 38): of Kore at Cyzicus (Bull. Corr. Hell. 1880 p. 475 n. 5): of Leukothea at Chaeronea (Plut. p. 267 D): of *Μήτηρ θεῶν* at Athens (CIA 3, 1062): of Muses, priest of cult on Helicon (Bull. Corr. Hell. 1895 p. 320—326: of Nemesis, priest at Rhamnus (Cults, Artemis R 137<sup>a</sup>): of Rhea, priest at Cos (Paton and Hicks n. 38): of Charites, in cult on Athenian Acropolis, priest of Charites and Artemis *Ἐπιπυργιδία* (Cults, Hekate R 15) — legend of cult in Boeotia connected with Eteokles —. King-priests of Cappadocian goddess *Mä* in the two Comanas Strab. 535, 557, 559.

**K.** Eunuch-priests in Asia Minor. In cult of Ephesian Artemis (Cults, Artemis R 133). In Phrygian worship of Cybele (Arnob. ad. gent. 5, 7 etc.). *Γάλλοι* at Pessinus, great power of priest (Strab. p. 567). In cult of Syrian goddess at Hierapolis, eunuchs and wild women assist the King-priest — no priestess mentioned — Lucian, de dea Syr. c. 42, 43. The eunuch excluded from temple in Lesbos (Class. Rev. 1902 p. 290) from the congregation of Jahve LXX Deuteron. 23, 1.

These are at least some of the leading facts on which a history might be written of the ministration of women in the religions of the old world. One reflection at once occurs: their religious rôle was more important in ancient than in modern cult, as Islam represses them, nor have they any direct share in the Christian ministry except among certain orgiastic or revivalist sects. Again, their religious importance appears to have been greater among the ancient European societies, Aryan or quasi-Aryan, than among the Egyptians, Semites, Anatolians,

and Indo-Iranians. The male-ministrant seems to have always predominated in the Egyptian and Semitic cults, and even in the great Anatolian goddess-worship, while in Vedic ritual the priestess is unknown. But in the Greek and Roman religions, the rule generally held, though with many exceptions, that the god desired the priest, the goddess the priestess; and possibly this may have prevailed in Teutonic regions, for we hear of the priestess personating the wife of Frey in Sweden<sup>1</sup>, and though Tacitus speaks of the priests of Nerthus, whom he identifies with Terra Mater, modern enquiry seems to regard the sex of the deity as at least doubtful. Now this rule, which may have been observed over a wide area in Europe, is naturally related to the ideas that can grow up in a patriarchal community, and cannot be taken as any kind of evidence about 'matriarchy', though the total suppression of female ministration may be sometimes the result of a patriarchy pushed to excess. Nor can Professor Robertson Smith's principle<sup>2</sup>, that the patriarchal society evolves the god and the 'matriarchal' the goddess, be admitted as a general axiom; it rested on the view that the deity was evolved in order to bind together the kin of worshippers, and therefore a society based on mother-kin would need a mother-deity. But the genesis of the divinity may have been quite different and for a different purpose, or for no purpose; and, for all that we can discern, the same social stratum that produced a Cybele also produced her male partner Attis the Father-God (*Πάπας* or *Παπαῖος*), and the gods or heroes of vegetation or agriculture seem to belong to very primitive religious deposits in Europe.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Mannhardt, *Baumkultus* p. 589.

<sup>2</sup> *Religion of the Semites*, p. 56—57.

<sup>3</sup> The Romans had male agricultural deities as well as Terra and Ceres: vide Serv. Georg. 1, 21 — from Varro — long list of male names invoked by the *flamen sacrum cereale faciens*.

As regards the temptation to base important historical or sociological conclusions on the exclusion of men or women from certain cults, we ought to be put on our guard by recent accounts of contemporary savage communities: the Australians for instance mostly count descent through the female, yet women are excluded from the great tribal mysteries. Mean time what can we make of the classical evidence.

For the main argument that is being considered, those cases of exclusion, fairly frequent in Greek<sup>1</sup> and probably in other communities, are irrelevant, in which all the laymen of both sexes were equally excluded and only the special functionary, priest or priestess, was admitted into the innermost shrine or to the sight of the holy image. Here we can discern the idea that the religious taboo was so strong and so to speak infectious that only those who were specially sanctified and prepared could face it: the sight of the idol of Artemis of Pellene was dangerous to human beings and deadly to the crops. But our special interest now is in the exclusion of the one sex and the prerogative of the other, the 'matriarchal' theory laying stress on the occasional supremacy of the female in the ritual. The Greek instances — A — are only three. One is presented by the Thesmophoria, which I have discussed at length in the chapter on Demeter in my forthcoming volume of *Cults of the Greek States*<sup>2</sup>: my conclusions are that this ritual has no relation to any form of marriage at all, but was a form of magic to secure fertility and that the women had the prerogative because they were more potent in this form of magic than the men, the ideas of the fertility of the field and of the fertility of the womb being necessarily conjoined in this as in many agrarian ceremonies. Another

<sup>1</sup> E. g. *Cults of Greek States*, Aphrodite R 18 (all people excluded from her temple at Sicyon except the priestess and a *παρθένης νεώκορος*), R 32 (similar rule at Aegira).

<sup>2</sup> See resumé of the view in *Classical Review* 1903, p. 80—81.

instance occurs in the worship of Dionysos at Brasiae where the women alone had the entrée of the shrine and performed certain mysteries in private; the third in the strange cult at Tegea of Ares *Γυναικοθόλος* 'the God of the female sacrifice', to whom the women alone offered victims of which they refused the men any share. These few statistics — and I believe this statistical account is complete for Greece — show that the matriarchic-religious theory must abandon one of its tenets at least: the supremacy of the female in religion does not carry with it the supremacy of the goddess, for here are two gods as against one goddess. But is the theory thus modified at all a probable hypothesis in these cases? The Bacchic orgy strongly appealed to the female temperament, and the female ministration was always very prominent in this religion where orgiastic vegetation-magic was so much in vogue. But in the old centres of Bacchic cult, in Thrace and Macedon, the regions whence in all probability it issued to conquer Hellas, there is no hint of the exclusion of men<sup>1</sup>, nor anywhere except at Brasiae. The population of this part of Laconia appear to have had a Minyan strain, but no Minyan legend or cult, critically examined, reveals any 'matriarchic' colouring. It is unscientific, then, to regard the rule at Brasiae as the relic of an aboriginal social system imprinted upon an aboriginal Dionysos cult. It may have been simply an extension of the idea, found in the Thesmophoria and applicable to most instances of the phenomenon we are examining, that women can best work a vegetation ritual, though the 'Aryan' system of priesthood rarely allowed them to work it alone, and the Semitic never. Or it is conceivable that the men of Brasiae believed, like many of the old philosophers and moralists that the orgiastic worship was a danger to the virtue of their women, and therefore, as the latter must partake in it owing

<sup>1</sup> The legendary apostles of the cult are always men, and Thrace possessed its clan of Bacchic prophets.

to a special cult-law, they themselves magnanimously kept aloof? This would not be the exclusion of the male sex so much as the seclusion of the female, a thoroughly 'patriarchal' practice. Most singular is the Tegean rule about the women's war-god, of which a reflex appears in the Argive story of Telesilla and in the legend which was invented to explain — but fails to explain — the Argive Ὑβριστῆνιά. Now these stories and the cult or cults with which they are connected concern the phenomenon of Amazonism — G2 — and this still awaits scientific explanation, for the facts have not yet been properly correlated. It is permissible to believe that the stories of Arktinos and Herodotus concerning the fighting women of Thrace and the Euxine regions had a genuine historical kernel, and gynaecocracy is recorded of the Sauromatai an 'Amazonian' tribe, but there is no record concerning these Euxine-Amazonians of the communal marriage-system or the supremacy of a goddess-cult. These elements are found in the Herodotean account of the Libyan Machlyes and the combats of the armed maidens in the cult of the armed goddess. But such ritual-combats are fairly common and need have no relation to the social system or the phenomenon of 'Amazonism proper'. The evidence from South America concerning it is too vague to be used. But the recent observations concerning the Amazons of Dahomey are of great interest.<sup>1</sup> Society there seems to be generally 'matriarchic', but this Amazonism is not an outgrowth of the society, but an artificial and ingenious creation of the royal policy; the king's household is patriarchal and the Amazons are the three thousand and thirty king's wives — that is to say women whom he is privileged to marry — whom he has drilled to defend him; and they do so most loyally, for their lives are bound up with his. Here is no gynaecocracy and no polyandry. In fact under any

<sup>1</sup> Vide Burton, *Mission to Gelele* 1, 164—170: A. B. Ellis, *Land of Fetich*, p. 56 (the Amazons have secret fetich rites).

family-system women may have fought occasionally; but the habitual fighting or the military preponderance of women would be inconsistent with any family organisation whatsoever, and therefore the women warriors of Dahomey must preserve their virginity under pain of death. In the 'matriarchic' society of the North American Indians, women-warriors were by no means common; but where women have aided the men on the war-path, they have been rewarded with the right to wear men's clothes and to join in the scalp-dance of the warriors.<sup>1</sup> And this analogy may suggest that the ancient explanation of these Tegean and Argive cults may have been true in the main: that some exceptional military feat on the part of the women was rewarded with peculiar privileges in a cult with which usually they had little concern. For it is pedantic to exclude altogether the part played by accident in such a human institution as religion.

As regards those women-worships of Genetyllides and Koliades to which Aristophanes and Lucian contemptuously allude, the men seem to have kept aloof from them because they despised them, or because child-birth-goddesses were naturally more the concern of the women.

The Roman phenomena of female ministration can to a great extent be harmonised with the Greek; and the privileges of the matrons in the ritual of the Bona Dea and of Mater matuta can easily be brought into line with the 'Aryan' system of the family. There is only one curious feature in the worship of the latter goddess, vouched for by Plutarch and with less accuracy by Ovid, that has at least the appearance of descending from a different social organisation, perhaps a quasi-communal or group-marriage system: we are informed that the matrons did not pray for the safety of their own children but for the nephews and

---

<sup>1</sup> Vide Prince Maximilian *Travels in the Interior of North America*, p. 255 (this and the last reference I owe to the kindness of my friend Mr. Marett).

nieces, and we gather from the context of the passage in Plutarch that these were their sister's children. Mr. Warde Fowler admits in a note on this custom that he is unable to suggest any kind of explanation; but Mr. Karl Pearson<sup>1</sup> maintains the venturous hypothesis that the ancient Roman rule referred to the 'nepotes' as the objects of the prayer, and that these were really the whole group of offspring of a group-marriage system who were all equally near of kin.<sup>2</sup> The sociological hypothesis then seems here to give us a clue. And yet this taboo in the service of Mater matuta seems so closely akin to that which was observed according to Servius in the *Cereris sacra*<sup>3</sup> that we might demand that the same sort of explanation should apply to both. But as we have seen such a hypothesis as Mr. Karl Pearson's certainly would not work in the second instance.

B—C. The Roman vestal-service and the religion of the hearth savours strongly of the patriarchal system<sup>4</sup>; and though in some communities this important hearth-ritual devolved upon the women, there is no taboo of men nor any feature in it that suggests a very different society from that with which we ourselves are familiar. The sanctity of consecrated virginity is not likely to have been a product of a matriarchal polyandry; and the only instance I can find of it in savage society, the African case cited from Ellis, merely suggests that the worship of a royal

<sup>1</sup> *The chances of Death.*

<sup>2</sup> Apart from group-marriage or any communal system — if descent were through the female, a wife's sister's children would be of the wife's clan, and we could understand the wife's praying for them; but why should she not under this system pray for her own as well? In a note in his introduction to the *Quaestiones Romanae*, Dr. Jevons remarks that Plutarch's statement suggests the possibility of the 'Nair's-family system' having once prevailed in Italy; but he does not show how this would fully explain the difficulty.

<sup>3</sup> *Serv. Aen.* 4, 58 (the rule forbidding the mention of the name of the father or of the daughter).

<sup>4</sup> Vide Warde Fowler, *op. cit.* p. 288.

ancestor was conducted in accordance with the rules that safeguarded the king's harem.<sup>1</sup> In Greece, a prestige like to that which the vestals enjoyed is found only in the case of the Locrian virgins dedicated to Athena Ilias. The passage in Polybius referring to these and to the Locri of Magna Graecia has been mis-read as an illustration of the principle of female descent regulating the clan organisation of a Greek city. If Polybius really vouched for this we should have the right to be sceptical; for the chief clan-cult of the Locrians in Greece was the worship of Ajax the male ancestor, and it would take much to convince us that the Locrian colonists in the seventh or sixth century B. C. suddenly reverted to an aboriginal system of which we find no trace among the dispossessed Sikels. But the narrative in Polybius may be based merely on the fact that the 'Hundred Houses' of the Locrians were those that supplied the sacred maidens, and that the great prestige of these latter was reflected on their kinsmen, just as a vestal virgin at Rome might be deemed a credit to her family.

D. The prophetic rôle of the woman is easily explicable, without resorting to any sociologic hypothesis, as occasionally imposed upon them because of a psychologic tendency, more common in their sex, to religious ecstasy. Nor had they any prerogative in this department of the Mediterranean religions; and even in Greece where the prophetess is fairly common, the prophet is a still more frequent figure. And the Earth-God can prophesy as naturally as the earth-goddess: nor can we say that the Pythoness was in possession of Delphi before Trophonios was giving oracles at Lebadea.

E. The very few cases in Greece of female ministration of the god-cult, which form an exception to the ordinary Greek rule, do not all seem to admit of one explanation. The

<sup>1</sup> Something like the vestal system appears to have existed in Peru; but as the brides of the deity they were occasionally claimed by his human representative.

case of Dionysos at Brasiae has been discussed. We can understand the priestess being attached to Sosipolis at Elis, for the divine child was regarded as an infant in the arms of his mother or nurse. But why the maiden-priestess was assigned to the cult of Poseidon of Kalaureia or to that of Heracles at Thespieae, is a question that perhaps cannot be answered with certainty; it will be raised again in my chapter on Poseidon-cult. In these latter cases, as in the Pan-cult at Ephesos concerning which we have rather doubtful testimony, the ritual of a *ἱερὸς γάμος* may be the right explanation; or the priestess may have been taken from a goddess-cult that happened to be combined with the God's, and thus the priestess of the Eleusinian goddesses may have come to serve Pluto as well. We should expect, for reasons already touched on, to find the female ministrant officiating for the vegetation-gods. But, apart from the Dionysiac ritual, I do not know that another case can be quoted than the mythical instance of the Hyperborean maidens who brought the cereal offerings to the Delian Apollo. In the *Oschophoria*, in the ceremony of the *Eiresione*, in the cult of Kronos, women seem to have had no official part. The Mycenaean period of religion, of which — thanks to Mr. Evans — we have now a glimpse — does not seem to have materially differed from the historic Hellenic in respect of the ministration of the sexes, though this writer believes that women dominated the cult of this epoch.

F. The question of the interdependence of religion and social organisation presents no stranger problem than the notorious fact, attested by overwhelming evidence, in the cult of the Anatolian goddess: promiscuous sexual indulgence was part of the temple-ceremony. We find not only *ἱερόδουλοι* attached to the temples for this purpose, but the Babylonians and Armenians — even of the highest families — and apparently the Phoenicians of Byblos, prostituted their own daughters once at least in their lives; nor was this regarded as any bar

to an honourable marriage afterwards, and Herodotus specially praises the subsequent chastity of the Babylonian ladies.

It is not easy to find any exact parallel to this ceremonious licentiousness of the Anatolian religion; though sexual indulgence at carnivals or in connection with vegetation-ritual are common enough. And, we must distinguish between the organisation of the *ιερόδουλοι* that we find at Comana and elsewhere and the occasional dedication of the daughters of the household that is reported of the Babylonians and Armenians by Herodotus and Strabo. The only sociological reflection that the former suggests is the degradation of the female slave under a tyrannous social system. The latter is the stranger and more inexplicable phenomenon. We gather that these societies in the time of Herodotus were organised on the patriarchal system<sup>1</sup>; and we have to believe that fathers of families deliberately sacrificed their daughters' honour — once at least in their lives if not frequently — to the worship of the national goddess, and this did not detract from their character or their chances of an honourable marriage or endanger their virtue in the future; and the priestess of Anaitis was vowed to virginity! We have no right to compare with this Babylonian-Armenian ordinance those occasional instances of sexual indulgence in agrarian ritual, practiced to assist the fertility of the crops: nor again the orgiastic sex-carnivals that Mr. Karl Pearson's theory lays stress on, the outbreaks on the Walpurgisnacht: the ceremony of Anaitis, as described by Herodotus appears staid, cool, and comparatively decorous, sanctioned and even required by family feeling. And one point in his careful account deserves special notice: the person to whom the virginity is sacrificed must always be a stranger. Now this custom is certainly repugnant enough to the higher patriarchal family feeling; and except among the Locri Epizephyrii, who in time of public peril may

<sup>1</sup> Vide Peiser, *Babylonisches Recht*.

have revived an obsolete rite in their worship of the Oriental Aphrodite, we find no trace of it among the Greeks and Romans, whose regard both in the legendary and historic period for the honour of their daughters was as strong as our own. But I do not see how the hypothesis of a licentious matriarchy explains it.<sup>1</sup> Why at Babylon was it allowed once only in a woman's life; and both there and at Byblos always with a stranger; and why in Armenia were only maidens before marriage submitted to it? The explanation that fits the facts far better is that we are here dealing with a special modification of a wide-spread custom, the custom of destroying virginity before marriage so that the bridegroom's intercourse should be safe from a peril that is much dreaded by men in a certain stage of culture: and here as in other ritual it is the stranger that takes the peril upon himself. What is remarkable, though probably not unique, in the Anatolian ceremony is the halo of religion that is thrown around a practice<sup>2</sup> that elsewhere generally appears as purely secular and precautionary; and the religious colouring very probably blurred the original significance of it.

It seems then that we cannot extract from this ritual of Anaitis and Mylitta any valid argument for the hypothesis of a gynaeocracy which the legends of Ishtar — and her human counterparts Semiramis and perhaps Omphale — have seemed to Professor Robertson Smith and others — to suggest.

G. Does the hypothesis better explain the curious practice of the interchange of dress between the sexes at certain ceremonies? The theory that under 'matriarchy' the women had the whole of the religion in their hands would certainly seem to account for the priest wearing the woman's dress at

---

<sup>1</sup> This is the explanation given by Professor Robertson Smith, *op. cit.* p. 59.

<sup>2</sup> The same precautionary practice appears to have been given a ceremonious and quasi-religious character in Peru.

the sacrifice, after the men had usurped the ministry. But the theory is not borne out by existing facts, and it would not explain why both sexes at the same ceremony should wear each other's costume. We have seen also that the prominence or privilege of women in certain departments of religion can be explained by other causes and is by no means always or even often an accompaniment of 'matriarchy'. It has been noted that the idea of a stronger magic residing in the sensitive female organism, and desirable for agrarian ritual and other purposes, might explain the practice of the Shaman among the Yakuts assuming at times the dress of a Shamaness to increase his store of religious energy. In this guise he also acquires the feminine powers of reproduction. We may compare the Anatolian conception of the bisexual divinity, that gives rise to such types as the male Astarte<sup>1</sup>, the bearded Aphrodite. This explanation would apply to the phenomenon in the Attic Oschophoria and to the customs in certain European agrarian ritual noted by Mannhardt and Frazer.

For quite different reasons the bridegroom may wear the bride's dress at marriage and she his: Mr. Crawley's theory worked out in the Mystic Rose seems best to apply to these

---

<sup>1</sup> Prof. Robertson Smith, *op. cit.* p. 59 explains such double forms as due to the influence of a patriarchal religion supervening upon a matriarchal. But would a tyrannous patriarchy also insist on the Mother-Goddess wearing a beard?

Such strange cult-epithets in Greece as Zeus 'Ἡραῖος (?), Heracles *Ἡραῖος* might at first sight seem to point to the subordination of the God to the Goddess, whose name he is obliged to take, and therefore to gynaeocracy and a gynaeocratic religion. But unfortunately for the theory Zeus 'Ἡραῖος appears only in Mommsen's doubtful restoration (*Feste* p. 383 n. 5) of a fifth century Attic inscription, and 'Ἡρακλῆς *Ἡραῖος* in a vague context of Hesychios; nor, even under a gynaeocracy or in a society that descends through the female, does a man take his wife's name, but only in modern society when one marries an heiress. 'Ἡραῖος may have become attached to Heracles in some ritual where his curious adoption by Hera was part of a sacred drama.

cases, namely that the mutual sexual fear or suspicion, which gives rise to stringent rules of sexual taboo, is best surmounted on these occasions by each party pretending to be the other. We may thus explain the Argive fashion at the *Ἰβριστικά* — which the military legend entirely fails to account for — where the sexes interchanged garments; the name suggests licentiousness, but none is recorded; and Plutarch attaches to his account of it the further statement that the women wore beards when they went to bed with their husbands. And it is at least probable that this primitive marriage-custom — having nothing to do with the supremacy of one sex or the other — explains certain religious fashions in Greece: for instance the female costume in which the men appear to have been dressed at the Heraea in Samos, a festival of the marriage-goddess<sup>1</sup>; and the better attested ritual of Cos. In this island the priest of Heracles officiated at the sacrifice in a woman's robe and wearing a *μίτρα* on his head: but we hear also that it was a Coan, as it is a West-African fashion, for the bridegroom to meet his bride in female attire, and we have indications that a *ἰερός γάμος* was sometimes celebrated in the island in the ritual of the hero.<sup>2</sup> I venture to suggest that this explains the dress of the priest who personates the divine bridegroom and who follows the usual fashion of the Coans. Certainly the matriarchal theory is shipwrecked on the cult of Heracles, which specially belongs to the patriarchic religion of ancestor worship.

On the other hand we have to notice instances in Greece and elsewhere not only of male ministrations in worships where

<sup>1</sup> The luxurious Ionic costume may have given rise to a false impression, just as Plutarch's statement concerning the female costume worn by the fluteplayers at Rome on the Ides of January may possibly be a misunderstanding caused by the long flowing robes of the Citharoedus.

<sup>2</sup> Paton and Hicks, *Inscr. of Cos* n. 36: I differ from Mr. Paton in his interpretation of part of this inscription and I think a *ἰερός γάμος* of Heracles in this private cult is clearly alluded to.

we should have expected to find a priestess in charge [I], but of the absolute exclusion of women from certain temples [H]. As regards the facts collected under the former head, a satisfactory hypothesis is not difficult to find. The character of the goddess, for instance the masculine and warlike disposition of Athena, might sometimes be a reason for preferring the priest. Or the circumstances of the ritual itself, the institution of games and elaborate contests in connection with the temple-worship, might demand the cooperation, which might sometimes grow into the exclusive ministrations, of the stronger sex: and therefore we might expect to hear of the priest of the Muses on Helikon or of the priest of the Charites at Orchomenos. In other cases, which are occasional in Aphrodite-worship, and numerous in that of Artemis, we may suspect an Oriental tradition: for in the Semitic regions of the Mediterranean and Asia Minor and in those exposed to Semitic influences, we note the predominance of the priest over the priestess as a very salient fact, which strikes us with special force in the orgiastic cults of Cybele and kindred goddesses. And the severe monotheistic worships of a Father-God seem to tend towards the suppression of the priestess; we may take our own religion as an example of this, which in this respect follows the Hebraic rather than the Hellenic, Roman or Teutonic ritual.<sup>1</sup> The total exclusion of women from certain temples is a more important fact. The cases of it in Greece were too rare and exceptional to justify our explaining it as due to the tyrannous prejudice of a male supremacy; and as we have seen, the superstition that bars women from certain religious mysteries is strong in 'matriarchal' countries. We can understand why they might be forbidden the shrines of warlike deities such as

---

<sup>1</sup> The very early christian church admitted the deaconess, the prophetess, and the consecrated female monk, and the woman was even permitted to baptise: but the Pauline precept — of Judaic origin — excluding women from the ministry, gradually prevailed.

Ares, Heracles, and the Dioscuri, which are just those that might be visited by warriors before a campaign: at such crises we find a sexual taboo stringently imposed by many communities, as the woman's presence or touch is thought to spread a contagion of effeminacy. And for political reasons she may have been shut out from the Prytaneum of Naukratis. But why from the temple of Artemis at Ephesos, of Aphrodite in Cyprus, apparently from Rhea's Cave in Arcadia, all of them deities specially concerned with the lives of women? And why was Poseidon a misogynist at Mykonos, and why of all sacred persons should the worthy hero of the corn field, Eunostos of Tanagra, the hero who gives 'the good return' to the crops, so particularly abhor the sight and even the remote proximity of a woman, in spite of her special gifts in vegetation-magic, that he had to wash himself in the sea after the infliction. Obviously 'patriarchy' and 'matriarchy' are foolish terms in the discussion of this problem. It is conceivable that the horror of menstruous blood polluting the sacred ground may have been an operative superstition in certain parts of Greece, affecting the religious code. The Iranian religion shows traces of this terror, which is manifest enough in Judaic ritual, and wide-spread among savage tribes. But if this superstitious instinct had been very prevalent in ancient Greece, making for the religious exclusion of women, it is difficult to see how it would be reconcileable with the frequent female ministrations of temple service: and we should certainly expect that our records would have preserved some ritualistic law excluding women at such periods from entering the holy places. But so far as I am aware, there is no text or other testimony that bears on the question<sup>1</sup>; such women no doubt were ceremoniously unclean for the same reason that the man who

<sup>1</sup> According to a ritual law in the worship of Despoina at Lykosura, the pregnant woman and the woman giving suck were not admitted to the mystery, *Eph. Arch.* 1898, p. 249.

married a virgin was unclean in the religious sense for some days after the first intercourse; that this was actually the reason, however, for their religious disability, of which after all the instances are not numerous, is a hazardous hypothesis. For it assumes an unattested cause, and does not accord with the religious prominence and freedom of women in the Mycenaean period, to which Mr. Arthur Evans has drawn our attention. We may venture this or that explanation, but it is most probable that no single one applies to all the cases. We must sometimes reckon with special temple-legends that may have given rise to a special ritual-rule. The rule in the Armenian church, laid down by its mediaeval canon-law, forbidding the woman to be present at the baptism of the child, was the result of a theological dogma concerning the new birth. The 'sociological' theory would be foolishly irrelevant here, and seems in the other instances examined to carry us forward scarcely at all.

The curious and rare phenomenon of self-mutilation, the ministrations of eunuch-priests, could not — except by the most obdurate paradox-monger — be explained as an effect of gynaeocracy. It is almost confined to the Anatolian region and the worship of Cybele and kindred goddesses. It was the effect of psychological aberration, and orgiastic phrenzy; the mad worshipper endeavoured thus against nature to assimilate himself more closely to his goddess and to become a true *Κύβητος*; other motives may have been at work, but it seems likely that this was the dominant one. In a ritual-law of Lesbos the eunuch was specially tabooed, as he was in the religious code of Judaism.

The general conclusion to which these observations appear to point is that the matriarchate has not left so clear an impress upon classical religion as has been supposed, and that many of the curious phenomena in the relation of the sexes to cult are not necessarily distinctive indications of any special

family-organisation; in particular, that the prevalence of a goddess and the prominence of women in the divine service can be due to other causes than matriarchy or gynaeocracy; and that therefore the reconstruction of Mediterranean primitive society is not so easy a task as it would be if certain current views were true.

The evidence from Greek legend, which needs serious revision since McLennan's rash interpretations of it, cannot be here reviewed; and an authoritative judgment on the whole question of the matriarchate and kindred problems belongs to the province of general anthropology, not to the study of comparative religion.

---

## Ein Dankopfer an Asklepios

Von Richard Wünsch in Gießen

Von den Mimiamben des Herondas, jenen vor zwölf Jahren wiedergefundenen reizvollen Stimmungsbildern aus dem hellenistischen Leben, hat der vierte mehr als die anderen die Aufmerksamkeit der Erklärer auf sich gezogen. Er trägt den Titel *Ἀσκληπιῶ ἀνατιθεῖσαι καὶ θυσιάζουσαι*: koische Frauen bringen in dem kürzlich wiederentdeckten Hauptheiligtum ihrer Insel dem Asklepios ein Opfer dar; bei dem Rundgang durch den Tempel läßt sie der Dichter im Zwiegespräch die Kunstwerke schildern, die dort aufgestellt sind, und ihr Laienurteil darüber abgeben. So ist denn dieser Mimiambus kunstgeschichtlich von größtem Werte, und des öfteren sind seine Angaben archäologisch gewürdigt worden. Aber nicht nur für die Kunst, sondern auch für die Religion damaliger Zeit gibt er uns Aufschlüsse, die vielleicht nicht unwichtig sind. Es soll hier der Versuch gemacht werden, sie in der Reihenfolge, wie sie die Interpretation an die Hand gibt, vorzulegen. Dabei ist es allerdings, um ein abgeschlossenes Bild zu gewinnen, nötig, manches Bekannte zu wiederholen; anderseits kann mancher Gedanke nur angedeutet werden, da er, ausführlich behandelt, vom Ziele abführen würde.

Asklepios hat von dem Hause der redend eingeführten Frauen schwere Krankheit abgewendet, dafür sind sie ihm Dank schuldig. Dieser Dank kann in dreifacher Art abgestattet werden: durch Gebet, Weihgeschenk und Opfer. Keins von diesen dreien wird versäumt. Mit dem Gebet beginnt der Mimiambus. Die Frauen stehen im Vorhof des Tempels vor

einem Standbild des Asklepios und der Hygieia; zu ihnen gewendet betet die Wortführerin<sup>1</sup>:

Χαίροις ἄναξ Παίηον, ὃς μέδεις Τρίκκης  
καὶ Κῶν γλυκεῖαν κήπιδαυρον ὄκημας,  
σὺν καὶ Κορωνίς ἢ σ' ἔτικτε κώπολλων  
χαίροιεν, ἧς τε χειρὶ δεξιῇ ψαύεις  
5 Ἑγεία, κῶνπερ οἶδε τίμιοι βωμοί,  
Πανάκη τε κήπιώ τε κήσῳ χαίροι  
χοὶ Λεωμέδοντος οἰκίην τε καὶ τείχη  
πέρσαντες ἠητήρες ἀγρίων νούσων  
Ποδαλείριός τε καὶ Μαχάων χαϊρόντων  
10 χῶσοι θεοὶ σὴν ἐστίην κατοικεῦσιν  
καὶ θεαί, πάτερ Παίηον· ἔλεω δεῦτε  
τοῦ ἀλέκτορος τοῦδ' ὄντιν' οἰκίης τοίχων  
κήρυκα θύω, τὰπίδορπα δέξαισθε.

Soweit das erste Hauptstück. Man könnte zweifeln, wie die hier ausgesprochene Bitte an die Gottheit zu bezeichnen ist. Man erwartet ja das einfache Gebet einer Frau aus dem Volke, aber wenn man auf die Sprache achtet, so bemerkt man, daß vielmehr die sakralen Formeln zur Anwendung kommen, die für die offizielle Anbetung durch den Ritus festgesetzt waren. Auch veranlaßt die metrische Gestaltung hier und da Anklänge an die poetische Form solcher Anrufungen, an den Hymnus. Es ist also ein von hymnenartigen Elementen durchsetztes Gebet. Wir wissen jetzt durch die Arbeiten von Fr. Adami<sup>2</sup> und C. Ausfeld<sup>3</sup>, nach welchem Schema die Hellenen ihre Gebete und ihre Hymnen aufbauten; es wird uns nicht befremden, dieses Schema auch bei Herondas wiederzufinden.

<sup>1</sup> Als kritische Ausgabe ist die dritte *Editio minor* von O. Crusius zugrunde gelegt. Auch die erklärenden Bemerkungen desselben Gelehrten (*Untersuchungen zu den Mimiamben des Herondas* S. 80 ff.) und von R. Meister (*Die Mimiamben des Herodas* S. 702 ff.) werden im folgenden öfter herangezogen.

<sup>2</sup> *De poetis scaenicis graecis hymnorum sacrorum imitatoribus*, Jb. f. Philol. Suppl. XXVI, 215 ff.

<sup>3</sup> *De Graecorum precationibus quaestiones*, Jb. f. Philol. Suppl. XXVIII, 505 ff.

Die beiden Hauptbestandteile des Gebetes sind die Anrufung und die Bitte. Eine Anrufung ist nötig, denn nach menschlicher Weise denkt sich der Betende den Gott, zu dem er redet, in weiter Ferne; er muß gerufen werden, damit er komme, um zu hören, was man ihm sagt, um zu sehen, wo er helfen soll. Von einer solchen *ἐπικλησις* ist hier nur ein schwaches Rudiment in v. 11 *ἴλεω δεῦτε* geblieben; das Gewöhnlichere wäre *ἔλθετε* oder *φάνηθι*.<sup>1</sup> Da die Epiphanie des Gottes, wenn er zürnend naht, den Gläubigen Verderben bringt, so betet man, daß er freundlich und gnädig erscheinen möge. Hier *ἴλεως*, weiter unten (v. 82) *εὐμενής*: beides so recht Worte der sakralen Sprache (Ausfeld 538). Aber die Bitte zu kommen wird nur ganz leise gestreift: die Gottheit ist ja gegenwärtig in ihrem Kultbilde.<sup>2</sup> So kommt es, daß im Anfange des Gebetes der Gruß *χαίροις* vorangeschickt wird, den man nur an offenbar gegenwärtige Götter und Menschen zu richten pflegt. Auch das ist eine alte Formel der Epikleisis; fast alle Hymnen, die unter Homers Namen gehen, beginnen mit ihr das abschließende Gebet: *καὶ σὺ μὲν οὕτω χαίρει, ἄναξ, λητομαὶ δὲ σ' ἀοιδῆ* heißt es dort im Hymnus an Asklepios (XVI; weitere Beispiele bei Adami 236). Nur verwendet Herondas nicht den Imperativ *χαίρει*, sondern den Optativ *χαίροις*: so weit hat sich der Gott über den Menschen hinausgehoben, daß ihm gegenüber nicht mehr der Befehl, sondern nur der Wunsch gestattet ist. Mit diesem *χαίροις* beginnt das Gebet, es folgt der Name des Gottes. Welche Wichtigkeit die richtige Nennung des Gottesnamens im Gebet hatte, muß man bei A. Dieterich (Mithrasliturgie S. 110ff.) nachlesen. Er lautet in diesem Gedichte durchweg Paieon, nicht Asklepios; das muß seinen kultischen Grund haben, „es wird gleichsam der Ehrentitel statt des Eigennamens ge-

<sup>1</sup> Adami 234f., Ausfeld 516; zu *δεῦτε* Adami 221.

<sup>2</sup> Zur Gleichsetzung von Bild und Gott s. L. Radermacher in der Festschrift für Th. Gomperz S. 4 des S. A.

setzt“.<sup>1</sup> Zu dem Namen selbst tritt ein Beiwort, durch welches das Verhältnis des Gottes zu seinem Diener festgelegt wird: es kommt dadurch die schuldige Verehrung des Gläubigen zum Ausdruck, und durch die Betonung der menschlichen Abhängigkeit wird das Wohlwollen des Gottes geweckt. Asklepios heißt auch hier *ἄναξ* mit einem Worte der alten Kultsprache. Wie sehr man gerade dies Wort als sakral und deshalb in seinen Verbindungen unveränderlich empfand, zeigt v. 18, wo *ὦ ἄναξ* mit Hiatus gesetzt ist (Meister 780). Doch ist die Vorstellung von dem strengen Herrscher nicht durchweg festgehalten, v. 11 ist er der „Vater Paieon“, wie das dem gütigen Charakter des Heilgottes mehr zusagt; zu dieser Anrufung der Gottheit s. Dieterich, Mithrasliturgie S. 141 Anm.

Dem Namen folgt die Aufzählung der Kultorte, an denen Asklepios zu weilen pflegt. Triikka steht voran, es ist für Herondas der Ursprungsort des Asklepioskultes, von dort aus hat der Gott erst Kos und Epidauros besiedelt (*ἄνηκας* v. 2). Und zwar ist Kos unmittelbar von Triikka aus begnadet worden, nicht erst durch Vermittelung von Epidauros, das auch hier erst an dritter Stelle genannt wird: *χάσκληπιος κῶς ἦλθεν ἐνθάδ' ἐκ Τριικης* läßt Herondas seinen Battaros (II, 97) sagen.<sup>2</sup> Das hier gebrauchte Verbum *μέδεις* ist Gemeingut der Hymnensprache, gewöhnlich im Partizipium *μέδων* verwendet (Adami 241), aber auch als Verbum finitum eines Relativsatzes: *Πόσειδον, ὃς . . . γλανκᾶς μέδεις ἄλος* sagt Aristophanes Ra. 665 in der Travestie eines sophokleischen Hymnus (TGF<sup>2</sup> n. 342). Adami hat vermutet (S. 230), daß diese Aufzählung der Kultstätten in älterer Zeit den Zweck gehabt habe, den Gott durch die große Zahl der Orte seiner Ver-

<sup>1</sup> Usener, *Götternamen* 154 Anm. 18. Zur Vermeidung des Namens Asklepios haben nicht etwa metrische Gründe geführt; er steht Herond. II, 97.

<sup>2</sup> Über das wirkliche Verhältnis dieser Kultstätten s. Thrämer bei Pauly-Wissowa II, 1671. Nur für eine wissenschaftliche Konstruktion hält die Angabe des Herondas I. Kjellberg, *Asklepios*, Sprachvetensk. Sällsk. förhandlingar, Upsala 1894—97, S. 8 des S. A.

ehrung zu erfreuen und zu preisen; später habe man damit die Gegenden nennen wollen, in denen der Gott vermutlich weilte, von denen er hergerufen werden muß. Von diesen beiden Motiven enthält aber das zweite die viel rohere, primitivere Vorstellung vom Wesen der Gottheit, man wird also doch wohl sie als die ältere bezeichnen müssen, auch wenn sie zufällig nur in jüngeren Hymnen belegt ist; es ist der Rest eines Götterzwanges, einer *evocatio*. Bei Herondas findet sich bereits die hieraus abgeleitete, verblaßte Anrufung: „Herrscher Paieon, der du Herr bist zu Triikka.“

Nach dem Gotte selbst, zu dem man betet, wird auch seiner Angehörigen gedacht, zunächst der göttlichen Eltern, von denen er abstammt, Apollon und Koronis. Auch das ist allgemeine Gepflogenheit der Hymnen (Adami 226), ebenso wie die nun folgende Erwähnung der Deszendenz des Gottes, der Töchter Panake, Epio und Ieso, der Söhne Podaleirios und Machaon. Eine besondere Ehrenstellung nimmt Hygieia ein, die der Gott „mit der Rechten berührt“. Daß dies keine übertragene Redewendung ist, sondern sich auf die tatsächliche Gruppierung des Kultbildes bezieht, hat Crusius gesehen. Man darf daran erinnern, daß wir noch den Rest der Replik einer solchen Zusammenstellung — die Rechte des Asklepios berührt Hygieia — im Museo Chiaramonti besitzen.<sup>1</sup> Die bevorzugte Stellung, in der Hygieia bei Herondas erscheint, hat daran denken lassen, daß der Dichter sie als Gattin des Asklepios aufgefaßt haben wollte (Preller-Robert, Griech. Myth. I, 526<sup>5</sup>; Usener, Götternamen 165): doch hat neuerdings Ed. Thrämer (Roscher, Myth. Lex. III, 1488) darauf hingewiesen, welche starke Abweichung dies sein würde von der gewöhnlichen Genealogie, die Hygieia nur als Tochter des Asklepios

<sup>1</sup> Helbig, *Führer durch die Sammlungen* I<sup>2</sup> S. 66 Nr. 123. Leider ist, wie W. Amelung mir freundlichst schreibt, die Arbeit der Statue nicht derart, daß man Rückschlüsse auf die Entstehungszeit des Originals ziehen kann.

kennt. Wohl ist es richtig, daß wir gerade an der Stelle des Hymnus, wo Hygieia genannt wird, die Gattin des Gottes zu finden erwarten, aber es befremdet doch nicht, wenn eine Tochter so aus der Schar der übrigen Kinder herausgehoben wird, sobald sie in dem Kultbilde, das die Frauen adorieren, als Tochter mit dem Vater vereinigt war. Das scheint aber wirklich der Fall gewesen zu sein; wenigstens sind in der Statue Chiaramonti der Göttin jungfräuliche Formen gegeben worden. Hygieia ist übrigens die einzige, die neben Asklepios im Bilde dargestellt ist; die übrigen Gotteskinder besitzen nur  $\beta\omega\mu\omicron\lambda$  (v. 5). Man möchte hierunter doch wirkliche, im Vorhof des Tempels aufgestellte Altäre verstehen, nicht „Statuenbasen“.<sup>1</sup>

Den Abschluß der eigentlichen *Invocatio* macht die Anrufung aller  $\theta\epsilon\omicron\iota$   $\sigma\upsilon\nu\epsilon\sigma\tau\iota\omicron\iota$ . Durch sie wird vermieden, daß irgendein Gott oder eine Göttin sich zurückgesetzt fühlen konnte. Man wußte ja, wie furchtbar Artemis dem Oineus gezürnt hatte, weil er vergessen hatte —  $\eta$   $\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\tau'$   $\eta$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\acute{\epsilon}\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\nu$ , II. IX, 537 — sie zum Opfer zu laden: so rief man denn am Schlusse des Gebetes noch einmal die Nebengötter in einer Kollektivformel an, die alle ohne Ausnahme umfaßte. Ein solcher Zusatz findet sich namentlich in volkstümlichen Gebeten; zu der von Crusius herangezogenen Parallele  $\Delta\acute{\alpha}\mu\alpha\tau\omicron\iota$   $\text{Κούρα Πλούτωνι θεοῖς τοῖς παρὰ Δάματρι ἕκαστι καὶ πάσαις}$  kann man vielleicht noch den Papyrus der Artemisia fügen (Def. tab. Att. p. XXXI):  $\omega$   $\delta\acute{\epsilon}\sigma\pi\omicron\tau'$   $\omicron\sigma\acute{\epsilon}\rho\alpha\pi\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\epsilon\omicron\iota$   $\omicron\iota$   $\mu\epsilon\tau\grave{\alpha}$   $\tau\omicron\upsilon$   $\omicron\sigma\epsilon\rho\acute{\alpha}\pi\iota\omicron\varsigma$   $\kappa\alpha\theta\eta\mu\epsilon\nu\omicron\iota$ . Ähnlich betet bei Vergil der fromme Aeneas (VI, 64): *Phoebe . . . dique deaeque omnes*. Weitere Beispiele findet man bei E. v. Lasaulx, Die Gebete der Griechen und Römer, Studien des klass. Alt. 141.

Vielleicht gibt uns diese Schlußformel auch noch die Antwort, warum neben dem Hauptgotte auch seine Eltern und Kinder angerufen wurden. Adami meint (S. 226), man rühme

<sup>1</sup> So Meister 703.  $\beta\eta\mu\alpha\tau\alpha$  Crusius.

zur größeren Ehrung die Vornehmheit der Abstammung, die Trefflichkeit der Erzeugten. Das ist auch für eine spätere Zeit, in der Beiworte wie *εὔπαις* für Asklepios (Aristoph. Plut. 639) auftauchen, sicher richtig, aber doch scheint dies erst eine ethische Vertiefung der ursprünglichen roheren Vorstellung gewesen zu sein, daß man, wenn man einen aus der Göttersippe zum Opferschmaus lädt, nicht die übrigen Angehörigen auslassen kann, ohne sie zu kränken und ohne ihren Zorn auf sich herabzuziehen.

Bei der Formelhaftigkeit des rituellen griechischen Gebetes ist es nicht wunderbar, daß die Anrufung des Asklepios, wie sie Herondas gibt, in ihren Einzelheiten zusammentritt mit sonstigen poetischen Invokationen des Heilgottes.<sup>1</sup> So erscheint der Gott als Herrscher Paieon, als Sohn des Apollo und der Koronis CIA III, 171:

*ἔργ(εο) Παιήων Ἀσκληπιέ, κοίρανε λαῶν,  
 Αητοῖδου σεμνῆς τε Κορωνίδος ἠπιόφρων παι.*

Seine Kinder werden genannt CIA III, 171 b v. 14ff.:

*τοῦ δ' ἐγένοντο κόροι Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων . . .  
 ἠδ' Ἰασὼ Ἀκεσῶ τε καὶ Αἴγλη καὶ Πανάκεια,  
 Ἐπιόνης [θύγατρεις σὺν] ἀριπρέπτω Ἰγυιῆα.*

CIA III, 171c (Fairbanks S.109) ist im selben Schema gehalten: *Παιῶνα κλυτόμητιν ἀεῖσατε* heißt's zu Eingang, dann aber werden auch Eltern und Söhne, Gattin und Töchter gepriesen; v. 14 lautet *χαῖρέ μοι, Ἴλαος δ' ἐπιπίσειο ἀμετέραν πόλιν*. Die Kultstätten endlich finden wir aufgeführt am Schlusse der Theriaka des Andromachos v. 169 ff. (Ideler, Phys. et med. gr. min. I, 143):

*ἐλήκοις, ὃς τήνδε μάκαρ τεκτῆναο Παιῶν  
 εἶτε σε Τρικκαῖοι, δαῖμον, ἔχουσι λόφοι  
 ἠ' Ῥόδος ἠ' Βουρίννα καὶ ἀγγιᾶλη Ἐπίδαυρος.*

Auch diese letzte, starke Übereinstimmung wird man sich leicht aus dem Schematismus derartiger Anrufungen erklären,

<sup>1</sup> Jetzt zusammengestellt von A. Fairbanks, *A Study of the Greek Paean*, Cornell Studies in Class. Phil. XII 1900.

und es wird nicht nötig sein, etwa für Herondas und Andromachos als gemeinsame ältere Quelle einen verschollenen Hymnus auf Asklepios anzunehmen, wie das G. Knaack wollte (Philol. LIII 1894, 756). Will man an literarische Zusammenhänge denken, so stelle man frg. 1 des Iambographen Ananios hierher, den der Hinkiambendichter Herondas wohl gekannt haben wird:

"Ἀπολλον, ὅς ποῦ Ἀῆλον ἢ Πυθῶν' ἔχεις  
ἢ Νάξον ἢ Μίλητον ἢ θείην Κλάρον,  
ἴκευ κατ' ἱερά.

Gegenüber der langen Epiklese von 11 Versen wird die eigentliche Bitte bei Herondas sehr kurz in zwei Zeilen abgemacht: „nehmt das Opfer gnädig an“ — *δέχεσθαι* ist wieder eins der ständigen Worte des Darbringungsgebetes (Ausfeld 530). Sie bringen einen Hahn dar: das Hahnenopfer an Asklepios bei glücklicher Genesung ist durch die letzten Worte des Sokrates berühmt geworden<sup>1</sup>: es war aber bei dem geringen Werte des Opfertieres das Vorrecht ärmerer Leute. Wenigstens hat sich bei Lukian Zeus einmal sehr geärgert über die *σμικρολογία* eines reichen Mannes, ὅς *ἐκαίδεκα θεοῦς ἐστιῶν ἀλεκτρούνα μόνον κατέθυσε* (Iup. Trag. 15). So ist sich denn auch bei Herondas die Spenderin der Bescheidenheit ihrer Gabe bewußt: nicht als ganze Mahlzeit, sondern nur als *ἐπίδορπα* sollen die Götter den Hahn annehmen. Als solche pflegte man Geflügel zu geben; so zitiert Athenäus (XIV, 664E) aus dem Kyniker Menippos die Worte *περιεφέρετο περδίκεια ὀλίγα καὶ χήνεια ὀπτά* und setzt hinzu *τὸ δὲ τοιοῦτον δειπνον οἱ μὲν Ἀττικοὶ προσηγόρευον ἐπίδορπισμα*. Auch bei Petron (c. 69) erscheinen als *epidipnis* Krammetsvögel. „Die Götter mögen den Hahn als Nachtisch annehmen“: aus diesem Gebet klingt uns noch deutlich die primitive Anschauung entgegen, daß die Götter das Opfer wirklich verzehren — es ist das alte Rufen zur Teilnahme am Opferschmaus (Ausfeld 530).

<sup>1</sup> Weiteres s. bei L. Deubner, *De incubatione* S. 46.

Aber die Sprecherin fährt fort in ihrer Entschuldigung,  
v. 14 ff.:

οὐ γάρ τι πολλὴν οὐδ' ἔτοιμον ἀντλεῦμεν,  
15 ἐπεὶ τάχ' ἂν βοῦν ἢ νευημένην χοῖρον  
πολλῆς φορῆνης κοῦκ ἀλέκτορ' ἔητρα  
νοῦσων ἐποιεύμεσθα, τὰς ἀπέφησας  
ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.

Hier fällt zu Beginn die Sprecherin in ihre eigentliche Alltagssprache; das zeigt namentlich die erste Zeile, auf deren sprichwörtlichen Charakter Crusius aufmerksam gemacht hat. Stier und Schwein sind auch sonst gerade dem Asklepios genehme Opfertiere<sup>1</sup>: sie gelten als Dank für Heilung, als *ἔητρα*, wie der kultische Ausdruck lautet. Mit der Schilderung des Heilwunders selbst kehrt die Gebetssprache wieder, „die milden Hände hast du aufgelegt und die Krankheiten weg-gewischt“. Die *χεῖρες ἠπιαί* sind dem Asklepios eigen; das sog. *Etymologicum Magnum* weiß von seinem Beinamen *Ἥπιος ἀπὸ τῆς τῶν χειρῶν ἠπιότητος* (S. 434, 17). Reiche Literatur über die heilende Kraft dieser Gotteshände hat E. Maaß in seinem Programm *De Aeschyli supplicibus* zusammengetragen (Greifswald 1890/91, S. XX); er weist darauf hin, daß sich der Glaube an ihren Segen bei Indern und bei Germanen findet und sich, unterstützt durch das Neue Testament, gehalten hat bis in die Neuzeit. Andere Belege stehen bei C. Sittl, *Die Gebärden der Griechen und Römer*, S. 323 ff., der jedoch eine Erklärung dieser und verwandter Erscheinungen nicht gibt. Will man eine solche versuchen, so muß man die noch in der Sprache erkennbaren Vorstellungen ganz eigentlich fassen. Wie bei allen Körperteilen, denen ein bestimmter Aberglaube anhaftet, liegt auch hier eine primitive Anschauung zugrunde, die aus unvollkommener Kenntnis der Natur in dem einzelnen Gliede besondere, vom Ganzen unabhängige Kräfte wirken sieht. Sie schreibt der mächtigen

<sup>1</sup> Deubner a. O. 40 f.

Dienerin des Menschen Selbständigkeit in derselben naiven Weise zu, wie es heute noch die Kinder tun, die ihre Hände lange Zeit als besondere Wesen behandeln. Die Kräfte, die in einem solchen Wesen vorhanden sind, können zum Guten oder zum Bösen gebraucht werden, sie können Segen oder Unsegen stiften. Daß die Römer bei plötzlich auftretender Krankheit zunächst wirklich nur an die Wirkung einer Hand dachten, beweist die Erzählung Petrons (c. 63) von dem vorwitzigen Kappadokier, der für seine Verwundung der Striga gestraft wird: *illum tetigerat mala manus*. Dazu zitiert Friedländer in seinem Kommentar S. 291 das Grabepigramm bei Orelli 2486 (jetzt in Buechelers Anthologie Nr. 987 = CIL VI, 19747):

*eripuit me saga manus crudelis ubique  
cum manet in terris et nocit arte sua.*

Auch im griechischen Glauben bringt die Berührung von der Hand eines unheimlichen Wesens Krankheit (Xenoph. Ephes. V 7,8 von einem Gespenst *με ἐπληξε . . . κατὰ τοῦ στήθους καὶ νόσον ταύτην ἔλεγεν ἐμβεβλημέναι*), wie anderseits die Handauflegung des Gottes Segen und Genesung: Cheiron ist ihnen „der Gott der schmerzmildernden kunstgewandten Hand“.<sup>1</sup> Maaß hat (a. O. S. XX f.) mit Recht auf Theokrit XXIV, 6 ff. hingewiesen:

6 ἀπτομένα δὲ γυνὰ κεφαλᾶς μνθήσατο παιδῶν·  
9 ὄλβιοι εὐνάξοισθε καὶ ὄλβιοι ἂν ἴδοιτε·

Dieselbe doppelte Bedeutung der Hand ist, wie im Griechischen, so im Alten Testament deutlich erkennbar. Schwer lastet die Hand des Herrn auf seinen Feinden: *καὶ ἐβαρύνθη ἡ χεὶρ κυρίου ἐπὶ Ἄζωτον . . . καὶ ἐγένετο σύγχυσις θανάτου μεγάλη* (1. Sam. 5, 6); *ἡ χεὶρ σου ἔθνη ἐξωλόθρευσε* (Ps. 43, 3). Anderseits findet sich die Handauflegung zum Segnen bereits bei Jakob, als er die Söhne Josephs segnet (Gen. 48). Soll

<sup>1</sup> Usener, *Götternamen* S. 157.

eine größere Menge Volkes gesegnet werden, so tritt an Stelle der Auflegung der Hände das Handaufheben<sup>1</sup> bereits im Alten Testament: *καὶ ἐξάρσας Ἄραδὸν τὰς χεῖρας ἐπὶ τὸν λαὸν εὐλόγησεν αὐτούς* (Lev. 9, 22). Durch Vermittelung des Neuen Testaments (Luc. 24, 50) hat sich sodann dieser Gestus noch heute als kirchlicher Segen erhalten. Daneben gibt es noch einen zweiten Manualegen, der hier mit einem Worte gestreift sei.<sup>2</sup> Wenn der Papst den Segen erteilt — gerade jetzt sieht man vielfach Bilder mit dem ersten Segen Pius' des X. — so geschieht dies mit den ausgestreckten drei Fingern der nach außen gekehrten rechten Hand, der vierte und fünfte Finger sind eingezogen.<sup>3</sup> Auch diese Gebärde ist uralte, wir finden sie bereits in der alten christlichen Kunst, namentlich bei Christus und Petrus<sup>4</sup>: sie zeigen aber auch schon die Bronzehände des ausgehenden heidnischen Altertums, in denen O. Jahn Amulette erkannt hat (Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1855, S. 53); die Bedeutung dieser Bewegung ist also eine apotropäische. Das hat man damals auch noch gewußt; Beweis dafür ist der 17. Brief Augustins: *quorum daemonium infestissimum civibus porrectis tribus digitis contra collocata statua humana comprimeret*. Auch das zeigt, welcher Art Glauben sich an die Gewalt der menschlichen Hand heftete.

Es ist wohl verständlich, wie der Segen, den die Berührung mit der Hand göttlicher Wesen bringt, besonders bei den göttlichen Ärzten hervorgehoben wird. So ist es bei Asklepios, so bei Christus.<sup>5</sup> Von hier aus überträgt sich die

<sup>1</sup> Riehm-Bäthgen, Handwörterbuch des biblischen Altertums unter *Handauflegung*.

<sup>2</sup> Ich gehe auf diesen Gestus nicht tiefer ein, da er auch im Schwurritual vorkommt, für das uns eine zusammenhängende Darstellung von L. Deubner versprochen ist.

<sup>3</sup> Es ist der sog. „lateinische Segen“, s. F. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer I, 645.

<sup>4</sup> Kraus ebenda II, 21 und 608 ff.

<sup>5</sup> Die Stellen des N. T. sind oft gesammelt, z. B. bei Herzog-Hauck, Realenc. f. prot. Theol. unter *Handauflegung*.

gleiche Kraft auch auf ihre Jünger: die Apostel heilen durch Handauflegung (Acta 28, 8 u. ö.), und von dem Jünger Askulaps sagt Solon (frg. 12, 61 Hiller-Crusius):

τὸν δὲ κακᾶς νούσοισι κινώμενον<sup>1</sup> ἀργαλέαις τε  
ἀψάμενος χροοῖν αἴψα τίσθησ' ὕγιῃ.

Eine Besonderheit ist es, daß Asklepios bei Herondas, als er den Kranken berührt, die Seuchen „wegwischt“. So kann der Arzt eigentlich nur äußerlich zutage tretende Dinge entfernen, Schweiß, Blut oder Eiter; gerade der Einfluß auch auf innere Gebrechen zeichnet Gottes Hand vor der sterblichen aus, bei Jesus ebenso wie bei Asklepios. Wenn Ovid nach griechischem Vorbild schildert, wie Demeter den Triptolemos zur Unsterblichkeit vorbereitet und dabei sagt (F. IV 551) *terque manu permulsit eum*, so wird man dies nach dem hier Bemerkten so deuten dürfen, daß durch dies Bestreichen die Sterblichkeit „abgewischt“ werden soll. Ähnlich hatte Varro erzählt (Sat. Men. Frg. 560 Buech.), daß Empedotimos die Möglichkeit, Verborgenes zu schauen, erlangt hatte *mortali aspectu deterso*.

Es ist merkwürdig, mit welcher Anschaulichkeit diese Frau von dem Heilwunder des Asklepios redet: es ist, als ob sie es mit leiblichen Augen gesehen hätte. Und allerdings ist die Vorstellung, daß der Götterarzt selbst den Kranken heimsucht und ihm durch Berührung mit der Hand die Gesundheit wiedergibt, damals Glaubenssatz gewesen. Das lehren uns vor allem die bildlichen Darstellungen solcher Szenen, die zum Danke für derartige Heilungen in alter Zeit dargebracht worden sind. Aus der großen Zahl dieser Reliefs kommen hier namentlich die athenischen in Betracht, die J. Ziehen zusammengestellt hat (Ath. Mitt. XVII 1892, 229 ff.): sie alle zeigen den Gott, wie er zu dem Kranken tritt, der auf seiner Kline ausgestreckt ist. Entweder ist der Götterarzt selbst, oder in seinem Auftrage ein Diener der Heilkunst beschäftigt,

<sup>1</sup> So bietet die Überlieferung. Es ist nicht nötig, mit Lobeck *κινώμενον* einzusetzen.

die Hand auf das Haupt des Kranken zu legen (S. 234, Abb. 4), vielleicht stellt die Handbewegung der Abbildung S. 232 das „Wegwischen“ der Krankheit dar.

Wenn nun die Betende bei Herondas fortfährt v. 19:

ἐκ δεξιῆς τὸν πίνακα, Κοττάλη, στῆσον  
τῆς Ὑγιείης,

so ist hiernach klar, was auf diesem Pinax dargestellt war: die Epiphanie des Heilgottes bei dem nunmehr Genesenen. Zum Ruhm und Preis des Asklepios läßt man durch Künstlerhand den Moment festhalten, in dem seine Allmacht sich offenbart. Eine solche Auffassung ist erst in verhältnismäßig junger Zeit möglich, wo die Anschauung vom Wesen der Götter eine reinere geworden ist. Primitiveres Denken zeitigt den Brauch, Abbilder der kranken Glieder zu opfern: die Krankheit offenbart dem Menschen, daß ein Gott den betroffenen Körperteil besitzen will — nun wird er mit dieser ablösenden Kopie in schlechterem Material zufrieden sein und das dem Menschen kostbare Original verschonen. Auch solche Weihgeschenke sind vielfach gefunden worden; eine Zusammenstellung steht bei A. Giesecke in der Leipziger Ausgabe von Theophrasts Charakteren 1897, S. 171; anderes findet man in Helbig's Führer II<sup>2</sup>, S. 484 unter Votivhände, Votivfüße. O. Rubensohn, Ath. Mitt. XVII, 225 ff. gibt die entsprechenden Anatheme von Paros; den neuesten Fund dieser Art — ein paar Ohren aus Marmor — beschreibt A. Besset BCH XXV, 325. Es ist allbekannt, daß dieser Brauch heute noch nicht ausgestorben ist:

„Wer eine Wachshand opfert,  
Dem heilt an der Hand die Wund,  
Und wer einen Wachsfuß opfert,  
Dem wird der Fuß gesund.“

Aber auch der Brauch der *πίνακες* hat sich durch das Mittelalter hindurch gehalten bis auf die Jetztzeit: jeder erinnert sich der kleinen Holztafeln mit Darstellungen von wunderbaren Rettungen aus allerhand Nöten, etwa aus Krankheit und

Feuersbrunst, wie sie sich in den Kirchen des Südens so häufig finden. Sie sind dem Christentum außer durch den Asklepioskult übermittelt worden durch die Neptuntempel (Hor. Carm. I, 5, 13 mit Komm.) und den Isiskult (Iuv. XII, 27 mit Schol.). Wollte man der Rettung ganz sicher sein, so mußte man die Aufstellung solcher *πλνακες* in der Gefahr geloben, Cicero sagt von Samothrake (de nat. deor. III, 89): *nonne animadvertis ex tot tabulis pictis, quam multi votis vim tempestatis effugerint?* So mögen denn auch die Frauen des Herondas die Tafel während der Krankheit der Ihrigen gelobt haben, nun lösen sie das Gelübde ein. Sie bedarf keiner längeren Erwähnung im Gebete, da ja ihre Darstellung, vielleicht durch eine Weihaufschrift erläutert, für sich selbst spricht. Ein Relief in Marmor wird der *πλναξ* nicht gewesen sein, kaum eine Tontafel, sondern, wie es ärmeren Leuten geziemt, ein billiges Holz, schlicht bemalt.

Die Verse 20—78 nimmt bei Herondas die *ἐκφρασις* der Kunstwerke ein; sie ergibt für die religiösen Bräuche damaliger Zeit nur eine Einzelheit über den Zutritt zum Heiligtum, die hier vermerkt sei. Die Frauen können den Naos, der verschlossen ist, zunächst nicht betreten. Das wird in v. 55 geändert:

ἡ θύρη γὰρ ᾠκται  
κἀνειθ' ὁ παστός.

Über die Bedeutung der letzten Worte ist viel gemutmaßt worden, was hier nicht wiederholt werden soll. Man erwartet eine zweite, dem Öffnen der Tür parallel gehende Handlung, durch die das ungehinderte Betreten des Tempels erst völlig möglich wird. Welcher Art diese Handlung war, ist nicht ohne weiteres verständlich, da *ἀνέημι* sowohl wie *παστός* verschiedene Bedeutung haben können. Letzteres heißt gewöhnlich „Gemach“ oder „Tempel“, aber auch „Teppich“, „Vorhang“ (Poll. III, 37), *ἀνέημι* entweder „nach oben senden“ oder „loslassen“, „überlassen“, „gestatten“. Von diesen Bedeutungen paßt „loslassen“ überhaupt nicht, zu „überlassen, gestatten“ würden wir nach den zahlreichen Analogien noch

einen Dativ erwarten. Es bleibt also für das Verbum nur die Bedeutung „nach oben senden“: dann aber kann unter dem Substantivum nur der „Vorhang“ verstanden sein. Der Asklepios-tempel hatte also, wie die italienischen Kirchen vielfach heute noch, hinter der Tür einen Vorhang, der gleichsam einen zweiten Abschluß bildete. Für gewöhnlich schob man ihn beiseite, wenn man die Cella betreten wollte; bei besonderen Gelegenheiten wurde er in die Höhe gezogen und damit der Eintritt in den Tempel ganz freigegeben.

Als Opfertier haben die Frauen dem Asklepios einen Hahn dargebracht. Dieser ist inzwischen, ohne daß es besonders erwähnt würde, dem Tempeldiener abgeliefert worden, der zu ermitteln hat, ob das Opfer dem Gotte genehm ist. Nun verkündet er das Ergebnis, v. 79—81:

κάλ' ὑμιν, ὧ γυναικες, ἐντελέως τὰ ἱερά  
 80 καὶ ἐς λῶον ἐμβλέποντα· μεζόνως οὔτις  
 ἤρξασατο τὸν Παιήον', ἥπερ οὖν ὑμεῖς.

Der Hahn ist geschlachtet, er hat an und in seinem Leibe kein auffälliges Zeichen (P. Stengel, Griech. Kultusalts.<sup>2</sup> 107): der Gott hat somit das Opfer gnädig angenommen. *Τὰ ἱερά καλὰ*, sagt der Neokoros: das *καλλιερεῖν* ist eingetreten. Das Beschauen des Opfertieres wurde vielfach als eine Art Erforschung der Zukunft angesehen (Stengel a. O. S. 55), und so kann an die Verkündigung des Ausfalles der Opfer gleich eine Prophezeiung geknüpft werden: „das Opfer schaut nach Gutem aus“ d. h. „verkündet euch Gutes“.<sup>1</sup> *Λῶον* ist sakrales Wort, wie sein Vorkommen in der Orakelsprache beweist; als Beispiel genüge Dittenberger Syll. Inscr. graec.<sup>2</sup> 795: *ἱστορεῖ Νικοκράτεια, τινι θεῶν θύουσα λῶιον καὶ ἔμεινον πράσσοι καὶ τᾶς νόσον παύσαιτο*. Die Feststellung des *καλλιερεῖν* erscheint häufiger mit einem prophetischen Segenswunsche, wie hier, formelhaft verbunden, so in dem pseudodemosthenischen Proömium LIV: *γέγονε καλὰ καὶ σωτήρια ταῦθ' ὑμῖν τὰ ἱερά . . . δέχεσθε οὖν παρὰ τῶν*

<sup>1</sup> Nicht „läßt größere Opfergaben erhoffen“, Meister 727, 729.

θεῶν διδόντων τὰγαθὰ und ganz ähnlich der *Μικροφιλότιμος* bei Theophrast (Char. XXI, 11): ὁ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἐθύομεν . . . τὰ Γαλάξια<sup>1</sup> καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ, καὶ ὑμεῖς δέχεσθε τὰ ἀγαθὰ. Bei den Römern gaben die Haruspices ihren Bescheid über das Opfer in ganz ähnlichen Formeln; beim Auszug des Heeres hieß es z. B. *laeta exta fuisse et prolationem finium victoriamque et triumphum portendi*.<sup>2</sup>

Daß die Worte des Opferdieners *μεζόνως* . . . *ὑμεῖς* formelhaft sind — schon das fast immer sakral gebrauchte *ἀρέσκειν τινα* führt darauf — hat Meister gesehen: sie wurden wohl bei jeder Darbringung gesprochen. Man kann zweifeln, ob mit dieser, bei einer so geringen Gabe übertrieben klingenden Formel von dem Dichter ein komischer Effekt gesucht wird, oder ob Asklepios damit sagen will, daß er mehr auf die Gesinnung des Gebers als auf die Größe der Gabe sieht — dieser Gedanke ist älter als Herondas (Ausfeld 535 f.). Jedenfalls soll der Gott den Opfernden um ihrer Gabe willen gnädig sein; der Tempeldiener betet, v. 82 ff.:

ἰῆ ἰῆ Παιῖον, εὐμενῆς εἴης  
καλοῖς ἐπ' ἱροῖς ταῖσδε κεί τινες τῶνδε  
ἕασ' ὀπνιηταί τε καὶ γενῆς ἄσσον.

85 ἰῆ ἰῆ Παιῖον· ὧδε ταῦτ' εἴη.

Es ist eine Anrufung, die als Besonderheit das mit Hiatus wiederholte *ἰῆ* vor dem Namen des Gottes Paieon aufweist. Ursprünglich war es ein lauter Ruf, der des Fernweilenden Aufmerksamkeit erregt und ihn herbeizieht, ein Schrei derselben Art wie *ἰὼ* etwa in *ἰὼ ἰὼ θεοὶ θεαὶ τε* (Äsch. Sept. 86); später wird *ἰῆ* mit *Παιῖον* zu einem kultischen Namen vereint, der in den meisten Asklepios hymnen erscheint: *Ἰεπαιῖνα θεὸν ἀέλσατε* beginnt Isyllos (v. Wilamowitz, Philol. Unters. IX, 13). Hier soll Paieon das Opfer der Frauen gnädig annehmen,

<sup>1</sup> So verbessert durch v. Wilamowitz (*Lesebuch* 305) für γὰρ ἕξια.

<sup>2</sup> Die Belege stehen bei Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 473.

diese Worte decken sich fast völlig mit dem Gebet der Lysistrate (Aristoph. 204):

*τὰ σφάγια δέξαι ταῖς γυναιξίν εὐμενής.*

Des Gottes Gnade soll sich aber nicht nur auf die Opfernenden selbst erstrecken, sondern auch auf ihre Gatten und die Geschlechtsgenossen. Der Gottheit gegenüber ist der antike Mensch eins mit seiner Sippe; überhaupt ist ja damals der einzelne viel mehr nur ein Teil seines Geschlechtes, als in der Gegenwart. Wie bei Herondas der Segen sich auf die Angehörigen überträgt, so erbt sonst der Fluch, in Hellas ebenso wie in Palästina, wo Jahve die Sünden der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied und wiederum Barmherzigkeit tut an vielen Tausenden (Exod. 20, 5). So richtet sich denn auch der Fluch der Griechen vor allem auf die Vernichtung des Geschlechtes<sup>1</sup>, der Segenswunsch<sup>2</sup> und das Gebet<sup>3</sup> auf dessen Fortbestehen und Gedeihen. Doch ist der Brauch, die Übertragung von Fluch und Segen durch ein besonderes Gebet zu wünschen, erst jünger; ursprünglich findet eine solche wie bei einer Krankheit ganz von selbst statt. Für die spontane Ansteckung des Fluches sind einige Stellen gesammelt Def. Tab. Att. praef. Xa; für die selbstverständliche Ausdehnung des Segens darf man vielleicht auf Hesiod verweisen, Op. 225 ff.:

*οἱ δὲ δίκας ξέλνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν . . .*

235 (τοῖσι) τέκνουσιν . . . γυναῖκες ζοιότα τέκνα γονεῦσιν.

Aus einem Segen, wie ihn Hesiod auffaßt, mußte ein Wunsch entstehen, wie er bei Herondas ausgesprochen wird, sobald Weib und Kind nicht mehr ein bloßes Besitztum des Hausherrn sind, sondern auch als Menschen gewertet werden.

Das Gebet wird abgeschlossen mit einer Bekräftigungsformel ὦδε ταῦτ' εἶη, die dann im folgenden von den Frauen wiederholt wird. Wenn in einem Volke sich ein Priesterstand

<sup>1</sup> Z. B. in den *Dirae Teiorum* (Röhl IGA S. 135) κείνον ἀπόλλυσθαι καὶ αὐτὸν καὶ γένος τὸ κείνου. <sup>2</sup> E. Lasaulx, *Studien* 166 Anm. 46.

Ausfeld 542 f.

ausbildet, dessen Vertreter als Mittler zwischen der großen Masse und der Gottheit die Gebete vorsprechen, muß die Gemeinde, soweit sie überhaupt noch am Gottesdienst teilnimmt, notwendig, sobald der Priester geendet hat, mit einem Bekräftigungswort bestätigen, daß sein Gebet wirklich aus ihrem Sinn gesprochen ist. Hieraus kann weiter der Modus entstehen, den wir hier finden: daß der Vorbeter auch diesen Abschluß vorspricht, damit die Gemeinde weiß, an welcher Stelle und mit welchen Worten sie einzusetzen hat. Aus dieser Schlußformel des Gemeindegebetes entwickelt sich leicht die Vorstellung, daß das Gebet überhaupt, also auch das ohne Vermittelung des Priesters gesprochene, mit einer Bekräftigungsformel schließen müsse. So schließt der Chor in des Sophokles König Ödipus v. 1097 sein eigenes Gebet mit den Worten: *λίτε Φοίβε, σοὶ δὲ ταῦτ' ἀρέστ' εἶη*. Eine ähnliche Beteuerung im Gebet eines einzelnen ist vielleicht die Anrufung des Palamedes durch Apollonius von Tyana, in der Vita des Philostrat IV, 13: *Παλάμηδες ἐκλάθου τῆς μήνιδος, ἣν ἐν τοῖς Ἀχαιοῖς ποτ' ἐμήρισας, καὶ δίδου γίνεσθαι πολλοὺς τε καὶ σοφοὺς ἄνδρας. ναὶ Παλάμηδες, δὶ ὄν λόγοι, δὶ ὄν Μοῦσαι, δὶ ὄν ἐγώ*.

Die genaueste Parallele für das *ᾧδε ταῦτ' εἶη* des Herondas ist jedoch das hebräische *יָאֵן*, von den Septuaginta, wenn sie es übersetzen, mit *γένοιτο* wiedergegeben. Fast stets ist es die Bekräftigung der Gemeinde, die vorausgegangenem Priesterwort, sei es Fluch oder Segenswunsch, die Sanktion gibt, z. B. Deuteron. 27, 15 ff. *καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς ἐροῦσι: γένοιτο*, und Neh. 5, 13 *καὶ εἶπε πᾶσα ἡ ἐκκλησία: ἀμήν*.<sup>1</sup> Das Neue Testament hat dies Wort, das, als fremder Sprache angehörig, besondere Wirksamkeit verhieß, aufgenommen (s. Römer 1, 25), und so dient es noch heute in der Kirche als Bekräftigungsruf der Gemeinde; andererseits ist es aber auch, wie im Vaterunser, notwendig, um das Gebet des einzelnen abzuschließen.

<sup>1</sup> Weitere Stellen bei Riehm-Bäthgen unter *Amen*.

Mit ihrem „Amen“ verbinden die Frauen bei Herondas noch ein Gelübde: sie wollen, wenn ihnen die Gesundheit erhalten bleibt, mit Mann und Kind wiederkehren, um größere Opfer zu bringen; v. 86—88:

εἶη γάρ, ᾧ μέγιστε, χὲν γίη πολλῇ  
 ἔλθοιμεν αὐτίς μέξον' ἴσ' ἀγινεῦσαι  
 σὺν ἀνδράσιν καὶ παισίν.

Mit diesem ganz allgemein gehaltenen, nicht streng formulierten Gelöbniß genügt die Sprecherin einem frommen Brauche, den der Komiker Plato bezeugt (Ath. XV, 677 a, Kock CAF I, 164): *κἂν καλλιερῆτε, γλώτταν ἀγαθὴν πέμπετε.*

Dem Danke für das *καλλιερεῖν* folgt der Opferschmaus, dessen Vorbereitungen wenigstens uns in den abschließenden Versen des Mimiambus beschrieben werden, v. 88—95:

Κοττάλη, καλῶς  
 τεμοῦσα μέμνεο τὸ σκελύδριον δοῦναι  
 90 τῷ νεωκόρῳ τοῦρνηθός, ἕς τε τὴν τρώγλην  
 τὸν πελανὸν ἐνθεῖς τοῦ δράκοντος εὐφήμεως,  
 καὶ ψαιστὰ δεῦσον· τᾶλλα δ' οἰκίης ἔδρη  
 δαισόμεθα· καὶ ἐπὶ μὴ λάθῃ φέρειν, αὐτή,  
 τῆς ὑγίης. λῶ<sup>1</sup> πρόσδος· ἧ γὰρ ἰροῖσιν  
 95 μέξων ἀμαρτίης ἢ ὑγίη 'στὶ τῆς μοίρης.

An dem Opferschmaus nimmt nach alter Vorstellung der Gott selbst teil; so dürfen denn auch seine Vertreter nicht übergangen werden, sondern müssen den zukommenden Anteil erhalten. Es sind ihrer zwei: einmal der Diener des Gottes und dann sein heiliges Tier. Der *νεωκόρος* bekommt das Hühnerbein: das entspricht, wie man schon öfter bemerkt hat, genau den rituellen Vorschriften, die uns die Inschriften von Kos überliefern, bei Paton and Hicks, *Inscriptions of Cos* Nr. 36 b 3: *ὁ ἱερεὺς γέρη λαμβανέτω τοῦ ἱεροῦ ἐκάστου σκέλος καὶ τὸ δέσμα,* und 37, 22: *γέρη δὲ λαμβάνει τὸ δέσμα καὶ τὸ*

<sup>1</sup> Der Papyrus hat *λοι*, was von erster Hand in *λοι* verbessert ist. Mit Buecheler in seiner Ausgabe fasse ich dies als *λῶ*, „ich will“.

σκέλος, ιεροποιοὶ δὲ τὸ σκέλος. Es mag bei Gelegenheit dieser augenfälligen Übereinstimmung betont werden, wie genau die *docta poesis* der Alexandriner die geltenden Rituale studiert hat: wir dürfen daher ihre Aussagen hierüber unbedenklich als urkundliches Material verwerten.

Sodann erhält die heilige Schlange das ihr zusagende Opfer, einen Kuchen, der ihr unter heiligem Schweigen in den Schlund geschoben wird. Bekannt sind die heiligen Schlangen des Asklepios aus Epidauros; von ihnen sagt Paus. II, 28, 1: (δρακόντων γένος) ἐς τὸ ξανθότερον ζέπον τῆς χροᾶς ἱεροὶ μὲν τοῦ Ἀσκληπιοῦ νομίζονται καὶ εἰσὶν ἀνθρώποις ἡμεροὶ· τρέφει δὲ μόνη σφᾶς ἢ τῶν Ἐπιδαυρίων γῆ. Von Epidauros ist eine solche Schlange nach Rom abgegeben worden, als dort der Asklepioskult begründet wurde (Ov. Met. XV, 623 ff.): in ähnlicher Weise wird auch Kos zu seinem δράκων gekommen sein.<sup>1</sup>

Endlich geben die Frauen, wie die Worte *τάλλα... δαισόμεθα* beweisen, zu einem sakralen Zwecke auch noch *φαιστὰ*<sup>2</sup> ab. Diese *φαιστὰ* sind nach den Angaben der Lexikographen runde, kuchenartige Brote aus Gerstengraupe (*ἄλφιτα*), die man in Wein oder Öl eintauchte und so als Opfer darbrachte (Paus. bei Eustath. 1445, 58; lex. rhet. bei Bekker Anecd. 317, 26). Das Eintauchen in die Flüssigkeit konnte nur den Zweck haben, die trockenen Brote genießbar zu machen; *καὶ φαιστὰ δεῦσον* heißt also „mache sie zum Genuß fertig“. Aber wer soll sie verzehren? Der Neokoros nicht, denn er hat seinen Teil dahin; die Schlange auch nicht, denn dieser neue Befehl hängt mit dem vorhergehenden grammatisch nicht zusammen. Es bleibt nur übrig, sich als Empfänger dieser Schaubrote den Gott selbst zu denken. Daß er es ist, beweist die Schilderung, die Aristophanes von dem Treiben im Asklepieion gibt (Plut. 676 ff.):

<sup>1</sup> Zum *πελανός* s. Stengel, *Kultusaltert.*<sup>2</sup> 89, zur Schlangenfütterung ebenda 90 und Buecheler zur Stelle.

<sup>2</sup> Die Belege zu *φαιστὰ* und *ὀγία* sind in der Ausgabe von Crusius gesammelt.

ἔπειτ' ἀναβλέψας ὄρω τὸν ἱερέα  
 τοὺς φθοῖς ἀφαρπάζοντα καὶ τὰς ἰσχάδας  
 ἀπὸ τῆς τραπέζης τῆς ἱερᾶς. μετὰ τοῦτο δὲ  
 περιῆλθε τοὺς βωμοὺς ἅπαντας ἐν κύκλῳ  
 680 εἴ που πόπανον εἶη τι καταλελειμμένον.

Man wird aus dieser Stelle zu schließen haben, daß auch bei Herondas die Opferkuchen auf dem Altar oder dem heiligen Tische des Gottes niedergelegt worden sind, nur ist diese Deposition als selbstverständlich nicht besonders erwähnt.

Bevor die Frauen sich endgültig zum Schmause auf die οἰκίης ἔδρη<sup>1</sup> zurückziehen, wird die Magd daran erinnert, daß sie etwas „Hygieia“ mitzunehmen hat. Auch über dieses „Gesundheitsbrot“ Wesen geben uns die Alten Auskunft. Es waren ἄλφριτα οἶνον καὶ ἐλαίῳ πεφυραμένα (Hesych.): also ein mit den ψαιστά identisches Gebäck, wie es denn auch ein Glossar (Bekker a. O. 313, 13) geradezu μαζλον τι ψαιστῶδες nennt. Solche ὑγίεια wurde an die Opfernden ausgeteilt: sie ist ἡ διδομένη ἐν ταῖς θυσίαις μᾶζα ἵνα ἀπογεύσωνται (Ath. III, 115A). Die Frommen haben sich von dem Genusse dieses Heilbrottes besondere Segenswirkungen versprochen. Eine solche wird auch hier angedeutet, doch ist der Sinn der anderthalb letzten Verse nicht ganz unbestritten. Am nächsten liegt es, zu übersetzen: „denn für heilige Handlungen ist das Heilbrot größer an Anteil als eine Verfehlung“ d. h. „die Hygieia, beim Opfer genossen, tilgt alle dabei begangenen Fehler“: sie bewirkt, daß die Handlung auf jeden Fall gültig ist und wendet die üblen Folgen etwaiger Versehen ab.

Man kann sich fragen, woher die Priester — denn sie müssen es doch sein, welche die Hygieia austeilten — das Segensbrot haben. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie für die Austeilung an die Opfernden besondere ψαιστά backen

<sup>1</sup> In der Inschrift bei Paton and Hicks 36 b 33 werden beim Heiligtum des Asklepios ξενῶνες und eine οἰκία erwähnt; man hat daran gedacht, daß es diese οἰκία ist, zu der sie gehen.

ließen, wo ihnen unverwendete *ψαιστά* in genügender Menge auf dem heiligen Tische lagen. Die Vermutung liegt nahe, daß sie eben jene, von den Gläubigen dem Gott geweihten Brote wiederum zur Verteilung brachten. Nun versteht man auch, woher ihre besondere, Versehen tilgende Kraft stammt: sie waren durch die Consecratio an Asklepios zur Gottesspeise geworden, und durch das Verzehren dieser vom Tische des Gottes genommenen Speise traten die Gläubigen in eine heilbringende Communion mit dem Gotte selbst.<sup>1</sup> Befremden könnte hierbei nur der Wechsel im Namen: wenn der Opfernde das Brot, damit es Speise des Gottes sei, darbringt, heißt es *ψαιστόν*, wenn es ihm der Priester austeilte, um die *ἁμαρτία* unwirksam zu machen, wird es *ὕψια* genannt. Aber hierfür darf an eine ganz parallele Erscheinung in der katholischen Kirche erinnert werden. Hier wird das Brot, das im heiligen Abendmahl Verwendung findet, ursprünglich vom Laien dargebracht und heißt deshalb *oblata*; ist es sodann für seine heilige Bestimmung auf dem Tische des Herrn konsekriert, so heißt es *hostia*.<sup>2</sup>

Mit der Erwähnung des entschuldigenden Brotes schließt das Dankopfer an Asklepios. Es ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden<sup>3</sup>, daß beim Erstarken des Christentums die Polemik der Kirchenväter gerade gegen diesen Gott eine besonders heftige ist. Man versteht das, da Asklepios den späteren Hellenen nicht nur der Retter des einzelnen Menschen, sondern auch der *σωτήρ τῶν ὅλων* ist: ein heidnisches Gegenbild zu dem Weltheiland Jesus. Wenn die obigen Ausführungen richtig sind, so scheint sich eine ähnliche Übereinstimmung zwischen Asklepiosreligion und Christentum auch auf die Einzelheiten des Kultus und des Rituals erstreckt zu haben.

<sup>1</sup> Dieterich, *Mithrasliturgie* 101ff.

<sup>2</sup> Herzog-Hauck, *Realenzyklop. für prot. Theol. und Kirche* unter *Hostie*.

<sup>3</sup> Von Thrämer bei Pauly-Wissowa II, 1662.

## Altkretische Kultstätten

Von **Georg Karo** in Bonn

Seit Schliemanns Ausgrabungen hat jedes Jahr zu dem farbenprächtigen Bilde der „mykenischen“ — sagen wir lieber der „altachäischen“ Kultur<sup>1</sup> neue Züge gefügt. Wir kennen die achäischen Fürstenhöfe des zweiten vorchristlichen Jahrtausends, ihre Paläste und Festungen, ihre raffinierte Kunstblüte genauer als die Kultur der späteren Tyrannen, der Polykrates, Kleisthenes, Peisistratos. Die Pracht der mykenischen Königsgräber ist zu keiner Zeit in Hellas wieder erreicht worden. Aber, mit Ausnahme des Totenkultes, waren Religion und Kultus der Achäer bisher nahezu unbekannt, die wenigen sicher sakralen Denkmäler vielumstritten und unerklärt geblieben.<sup>2</sup> Von einem Tempel, einem Heiligtum war in Tiryns, Mykenae, Troja keine Spur zu finden. Hier hat uns Kreta neue Aufklärung gebracht: wie die achäischen Paläste von Knosos und Phaistos die Bilderschrift des zweiten Jahrtausends auf Tausenden von Tontäfelchen kennen lehren und so die Fabel des „schriftlosen“ homerischen Zeitalters endgültig zerstören<sup>3</sup>, so haben uns die kretischen Ausgrabungen zum

---

<sup>1</sup> Beide Namen sind natürlich konventionelle Bezeichnungen für diese Kultur des zweiten Jahrtausends v. Chr., welche durch ägyptische Denkmäler annähernd datiert ist.

<sup>2</sup> Vgl. den geistreichen, aber einseitigen Versuch von Reichel, *Vorhellenische Götterkulte*, Wien 1897.

<sup>3</sup> Es ist ein seltener Fall gerechter Vergeltung, daß gerade Evans die ungeahnt reichen Archive von Knosos aufgedeckt hat, er, der seit Jahren, unbekümmert um die allgemeine Skepsis, aus kleinen, weit verstreuten Spuren die Existenz dieser Bilderschrift nachzuweisen strebte (Journ. Hell. Stud. XIV, 270. XVII, 350).

erstenmal altachäische Kultstätten wieder geschenkt, dazu eine Fülle sakraler Denkmäler auf Fresken, Gefäßen, Gemmen und Siegeln. Die englischen und italienischen Erforscher Kretas publizieren ihre Funde mit so dankenswerter Schnelligkeit und Genauigkeit, daß wir die Mehrzahl der ungeahnt wichtigen Schätze, welche sie gehoben haben, schon kennen<sup>1</sup>; in den kühnen und lehrreichen Versuchen von Evans<sup>2</sup> und Milani<sup>3</sup> ist eine systematische Ordnung der Monumente angebahnt und eine Fülle wertvoller Anregungen gegeben.

Die eindringende Erforschung des gesamten reichen Materials ist jetzt geboten: sie wird, nächst der Entzifferung jener Bilderschrift, am meisten dazu beitragen, das ethnographische Problem der „achäischen“ Kultur zu lösen. Im folgenden soll nur versucht werden, die Bedeutung der neu gefundenen altkretischen Kultstätten zu schildern.

Wir müssen ausgehen von einem Punkte, an dem literarische Tradition und monumentaler Befund zusammentreffen: der diktäischen Höhle. Nach der ältesten Hesiodischen Überlieferung rettet Rhea das neugeborene Zeusknäblein vor der Wut des Vaters Kronos, indem sie es nach Lyttos<sup>4</sup>, der heiligen kretischen Stadt, bringt und dann in einer Höhle des Berges Aigaion birgt (Theogon. 477 ff.). Die diktäische Höhle heißt sie in der Vulgata der Tradition<sup>5</sup>, in ihr hat Zeus seine Kindheit verlebt, sich mit Europa vereinigt (Lucian. Dial.

<sup>1</sup> Die Publikationen der englischen Gelehrten sind in den letzten Jahrgängen des British School Annual = BSA (VI—VIII, 1899—1902) und des Journal of Hellenic Studies = JHS (1901—1903) enthalten, die der Italiener in den Monumenti antichi dei Lincei XII. XIII.

<sup>2</sup> *Mycenaean Tree and Pillar Cult*, JHS 1901, 99—204.

<sup>3</sup> Studi e Materiali di archeol. I, 161. II, 1 = STM.

<sup>4</sup> *Λύττον* bieten die Hss. Theog. 482, was Schömann nicht mit Recht in *Λίττην* ändert.

<sup>5</sup> Agathokles von Babylon bei Athen. IX, 4; Lucret. II, 633; Vergil. Georg. IV, 152; Dionys. Hal. Ant. Rom. II, 61; Apollodor. I, 1. Rhea heißt *Λιτταία* bei Arat. Phaen. 38, auf Dikte soll Zeus nach Diodor V, 70 die erste Stadt gegründet haben.

Mar. XV, 3), aus dem geheimnisvollen Dunkel des *ἱερὸν ἄντρον* holt Minos, beider Sohn, die Gesetze des göttlichen Vaters herauf (Dionys. Hal. II, 61). Der Berg *Αἰγαῖον*, welcher die Höhle birgt, erinnert uns an die Ziege Amaltheia, die Nährmutter des göttlichen Kindes. Wenn Diodor (V, 70) Zeus' Kindheit auf den Ida verlegt, so liegt hier ein späterer *ἱερὸς λόγος* vor, dessen Ursprung wir alsbald erkennen werden.

Nach Strabon (X, 478) liegt Dikte 1000 Stadien östlich vom Ida: und eben an dieser Stelle der Insel ist eine heilige Höhle wiedergefunden worden, an deren Identität mit der diktäischen kein Zweifel bestehen kann. Hier erhebt sich das mächtige Lasithi-Gebirge, an dessen westlichem Abhang die Ruinen von Lyttos liegen: es umschließt ein weites Hochtal, das größte jener alten Seebecken, welche den kretischen Gebirgen ihren eigenartigen Charakter verleihen. Rings von abschüssigen Felsenhängen eingeschlossen, nur durch einen einzigen verborgenen Engpaß, eben von Lyttos aus, zugänglich, erscheint dieses Tal so recht als ein Märchenland, als natürliche Stätte ehrwürdiger Sagen. Am Berghange der südlichen Talseite, hoch über dem Dorfe Psychrò, öffnet sich die heilige Höhle, nach Osten: der erste Strahl der aufgehenden Sonne erhellt ihr Dunkel. Einst war sie der Abfluß des Sees, welcher das Talbecken füllte, etwa den Katavothren Böotiens<sup>1</sup> entsprechend.

Hier hat, nach dem Vorgange von Halbherr und Evans<sup>2</sup>, den beiden um Kretas Vorzeit am höchsten verdienten Forschern, im Sommer 1899 Hogarth planmäßige Ausgrabungen an gestellt und einen vorläufigen Bericht im *British School Annual* VI (1899—1900) 94—116 veröffentlicht, dem wir unsere Abbildungen entnehmen.

<sup>1</sup> Noack, Athen. Mitt. XIX, 154.

<sup>2</sup> Halbherr-Orsi, *Museo italiano* II, 906—910. Evans, *JHS* XVII, 351 ff.

Ein schmaler Eingang (*a*) führt in die Höhle (Fig. 1, nach Hogarth, Taf. 8), deren unregelmäßige Form und hohe gewölbte Decke von Menschenhand nicht berührt ist. Nahe der westlichen Wand stand ein aufgemauerter Altar (*d*), dessen rohe

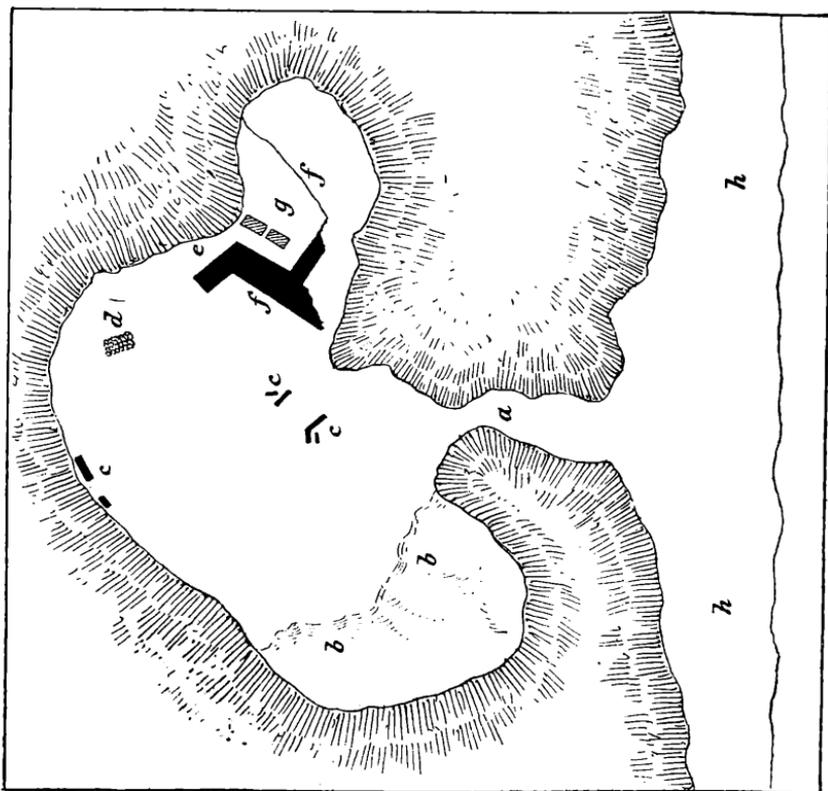


Fig. 1

Blöcke einst einen bemalten Stuckbewurf trugen; in der verengerten nördlichen Einbuchtung der Höhle wurden Reste eines Temenos (*ff*) freigelegt. Rings war der Boden mit einer bis zu sieben Fuß tiefen Aschenschicht bedeckt, in welcher tönernerne und eiserne Weihgaben, Vasen und steinerne „Opfertische“ sowie zahlreiche Knochen von reichen Spenden und Brandopfern zeugen.

Der bedeutendste „Opfertisch“ (Fig. 2 = JHS 1901, 114), schon von Evans 1896 gefunden, trug drei Höhlungen für Weihegüsse<sup>1</sup> und eine Inschrift in kretischer Bilderschrift; die anderen viel einfacheren Exemplare haben nur eine Höhlung (Hogarth, Taf. 11): sie fanden sich fast alle in den ältesten Schichten. Die zahlreichen Vasenscherben lehren uns, daß die diktäische Höhle über ein Jahrtausend die Stätte eifriger Verehrung war: die ältesten, untersten Schichten enthielten nur einheimisch kretische, sog. „Kamáres“-Ware<sup>2</sup> des zweiten Jahrtausends, die mittleren außerdem importierte „mykenische“

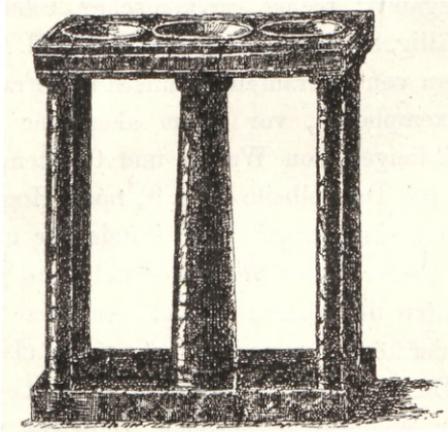


Fig. 2

Vasen, ganz oben fanden sich geometrische Fragmente vom Anfang des ersten Jahrtausends; die ganz spärlichen Reste späterer Jahrhunderte sind keine Opfertische, sondern nur Spuren der Touristen, welche bis in die byzantinische Zeit hinein die ehrwürdige Stätte besuchten.

<sup>1</sup> Man gedenkt unwillkürlich der dreifachen Totenspende der Homerischen Nekyia, Od. X, 519: *πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἠδέϊ ὄλῳ, τὸ τρίτον ἀβδ' ὕδατι*. Zur Bedeutung solcher „Opfertische“ und ihrem Fortleben auf Kreta vgl. Evans, JHS 1901, 116. 161.

<sup>2</sup> Die schöne bunt bemalte Keramik, deren konventioneller Name von dem kretischen Dorfe Kamáres, dem ersten Fundorte, stammt: Mariani, Mon. ant. d. Linc. VI, 333.

Auf der Terrasse vor der Höhle (*hh*) scheint nie ein Altar gestanden zu haben: im Innern aber führten am südlichen Ende an abgrundsteilem Felsenhang (*bb*), kleine Stufen in die Tiefe einer unteren Grotte, einer riesigen Halle, die ein Säulenwald von Stalaktiten trägt. Dies war das *ἄδυτον* der diktäischen Höhle, ein schauriges, düsteres Stück Unterwelt, wie die Grotten von Eleusis und Lebadeia. Man kann sich keinen passenderen Schauplatz für die sicher verborgene Kindheit des Zeuskindes denken.

In den Nischen der Stalaktiten nun staken Hunderte von kleinen Weihgaben: sechs „mykenische“ Gemmen, welche, wohl nicht zufällig, Stiere und Ziegen tragen (vgl. Anm. 2 S. 130) Bronzestatuetten von Adoranten, Männern und Frauen (Hogarth, Taf. 10; 16 Exemplare)<sup>1</sup>, vor allem aber eine Fülle eherner Miniaturnachbildungen von Waffen und Geräten, unter denen an Bedeutung die Doppelbeile (Fig. 3, nach Hogarth, Fig. 40) den ersten Platz einnehmen.<sup>2</sup> Die Funde der unteren Grotte, welche gewiß länger unter Wasser stand, sind jünger als die ältesten Schichten der oberen Höhle: über das Verhältnis der beiden zueinander können wir nicht mehr sagen, als daß die Obergrotte allein Brand- und Speiseopfern gedient hat, während die untere nur Weihgaben enthielt; vielleicht war diese nur den Priestern, nicht allen Gläubigen zugänglich. Sicher aber ist es einmal, daß wir hier die diktäische Höhle, das ehrwürdigste kretische Heiligtum, wiedergefunden haben, anderseits daß diese Höhle vom Anfang der achäischen Kultur bis zum Beginn der „geometrischen“ Periode, der „dorischen Wanderung“, als Wallfahrtsort gedient hat. Um diese Zeit,

<sup>1</sup> Aus der Obergrotte stammen nur drei Statuetten, deren eine ägyptischer Import ist (Hogarth, Taf. X, 1. 2; Amen-Ra, Anfang des Neuen Reichs), dagegen mehrere kleine bronzene Tiere (Hogarth, Fig. 39), von denen keine in der unteren Grotte erscheinen, und zahlreiche Lanzen und Messer.

<sup>2</sup> Daneben Lanzen- und Pfeilspitzen, Messer, Nadeln, Pinzetten, drei Fibeln; Hogarth S. 109—112.

etwa im IX.—VIII. Jahrhundert, beginnt die neue Kultstätte des Zeus, die heilige Höhle auf dem Ida, zu blühen: denn die italienischen Ausgrabungen<sup>1</sup> haben gelehrt, daß die idäische Grotte bis auf die Gemme Fig. 16 nichts Vorgeometrisches enthielt. Man darf annehmen, daß die eindringenden Dorer, als sie die Paläste und Städte der achäischen Fürsten zerstörten, auch eine neue Grotte des Zeus, auf dem Ida, an die Stelle der alten diktäischen setzten, des ehrwürdigsten achäischen Stammesheiligtums, das in der sicheren Abgeschlossenheit seines

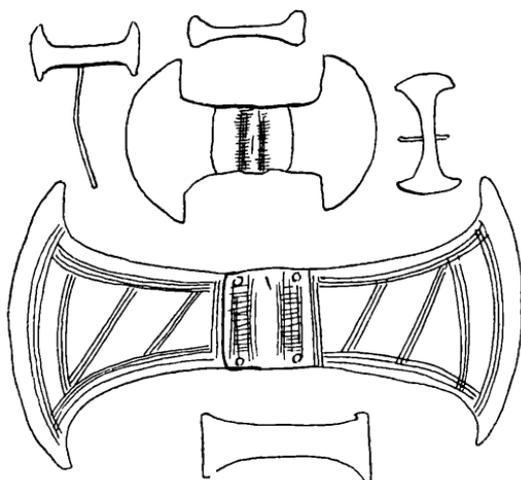


Fig. 3

Hochtals sonst leicht ein Mittelpunkt der Verschwörung gegen die neuen Herren der Insel geblieben wäre. Die Blüte der diktäischen Wallfahrtsstätte haben die Dorer denn auch geknickt, wie uns die Funde gelehrt haben; aber die mythische Tradition hat zäh an Dike festgehalten, und die literarische Überlieferung zeigt, daß der neue *ιερός λόγος* von der idäischen Zeusgrotte (Diodor V, 70) erst in später Zeit durchgedrungen ist. Somit ist uns eine altheilige Kultstätte achäischer Zeit

<sup>1</sup> Halbherr-Orsi, Museo Italiano II, 689—904. Milani, Studi e Materiali I, 1. Fabricius, Athen. Mitt. X, 59.

wiedergeschickt worden: der Gott aber, welcher hier verehrt wurde, dessen vornehmstes Symbol das Doppelbeil war<sup>1</sup>, er ist kein anderer als der Himmelsgott, welcher uns im späteren Kreta als *Τᾶν Κρηταγένης* entgegentritt auf den Münzen Domitians<sup>2</sup>, statt des Beils den Blitz schwingend, als *Αἴην* auf der Bundesurkunde von Dreros auf Kreta<sup>3</sup>, als *Zᾶν* auf der angeblichen Grabschrift des Pythagoras.<sup>4</sup> Denn wie er auf Dikte aufgewachsen war, lag der göttliche Stammvater der minoischen Dynastie auch auf Kreta begraben; und noch heute zeigen die Bauern auf dem Iuktasberge, zwischen Lyttos und Knosos, Reste uralter Mauern als „*μνημα τοῦ κυρίου Ζεύς*.“<sup>5</sup> Genau so ist Zeus Ahnherr der homerischen Helden, die sich stolz *διογενεῖς* nennen. Die aus dem Ahnenkult erwachsene chthonische Bedeutung des homerischen *Ζεὺς Ἐρκείος*, dessen Altar im Hofe des Odysseus stand, erhält eine überraschende Bestätigung durch den Altar im Palasthofe zu Tiryns, der eine Opfergrube ist, wie sie über den mykenischen Schachtgräbern angelegt war: Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Art.* VI, 283 und 323.

Wie auf Kreta, so führt auch an der ganzen kleinasiatischen Küste<sup>6</sup> der Himmelsgott an Stelle des Blitzes das Doppelbeil, welches die Wolken spaltet, die *λάβρος* des karischen Zeus

<sup>1</sup> Es erscheint auch auf Vasen der Obergrotte; Hogarth, Fig. 30. 34.

<sup>2</sup> Milani, STM I, 1; Svoronos, *Numismat. de la Crète* XXVI, 30.

<sup>3</sup> Philologus IX, 694; Usener, *Götternamen* 130.

<sup>4</sup> Porphyr. v. Pythag. 17: ὁδε θανὼν κείται Ζᾶν, ὃν Δία κυκλήσκειον. Vgl. JHS 1901, 121.

<sup>5</sup> Die Reste eines offenbar altachäischen Temenos haben Pashley, *Travels in Crete* I, 252, und Taramelli, *Mon. ant. d. Linc.* IX (1899) 350 ff. beschrieben. Vor allem wichtig die Bemerkungen von Evans, JHS 1901, 120—122, zu diesem uralten Heiligtum, dem Haften des Zeuskultes und -grabes an dieser Stelle und Göttergräbern überhaupt. Die Stellen der antiken Schriftsteller ausführlich bei Meursius, *Crete* S. 80.

<sup>6</sup> Münzen von Tenedos (Brit. Mus. Cat. *Troas*, pl. XVII), Aphrodisias (ebenda *Caria* pl. 5), Herakleia Salbace (*Caria* pl. 19), Mylasa (pl. 21); Satrapenmünzen, pl. 28. Milani, STM I, 197.

von Labranda (*Ζεὺς Λαβράωνδος*), des kyprischen Zeus Labranios<sup>1</sup>, die heilige Waffe, welche noch in der römischen Kaiserzeit der Jupiter Dolichenus mit dem Blitze verbindet. Wie dieser auf dem Stiere steht, der an der Stirn eine Rosette trägt, so ist der bekannte silberne Rindskopf von Mykenae mit einer Rosette geschmückt, und auf seinem Nacken hat Gilliéron in seiner Nachbildung (Fig. 4)<sup>2</sup> mit Recht das Doppelbeil ergänzt. Nur wäre es wohl besser gewesen, die einfache Form der Waffe an Stelle der doppelten zu wählen: denn wir werden gleich sehen, daß diese letztere meist dem Kulte eines Götterpaares vorbehalten scheint.<sup>3</sup>



Fig. 4

Wie die diktäische Höhle, so steht auch der Palast von Knosos, der Hauptstadt des Zeussohnes Minos, unter dem Zeichen des Doppelbeils: unter den Steinmetzzeichen, welche sich auf seinen Blöcken finden, überwiegt das heilige Symbol so sehr, daß es fast in keinem Zimmer des weitläufigen Baues fehlt. Mögen auch diese Zeichen zum großen Teil durch Stuckbewurf bedeckt gewesen sein und nur Marken der Steinmetzen bilden: sicherlich ist die Labrys nicht ohne Grund so oft eingegraben worden, wie etwa auf jeder Seite jedes Blockes der

<sup>1</sup> Ohn. Richter, *Kypros d. Bibel u. Homer* S. 21.

<sup>2</sup> Nach Archäol. Anz. 1903, 161; ergänzt nach einer „mykenischen“ Scherbe von Kypros, JHS 1901, 107, einer Gemme vom Heraion, Furtwaengler, *Ant. Gemm.* II, 42, und Goldplättchen von Mykenae, Milani, STM I, 198. Vgl. Loeschecke, *Bonner Jahrb.* 1901, 66 und Evans, BSA VIII, 102.

<sup>3</sup> Für sich allein, als heiliges Symbol, vielleicht geradezu den Namen der Gottheit ersetzend, wie unser Kreuz, erscheint das Doppelbeil häufig auf kretischen Gemmen, in seiner doppelten Form z. B. Evans, BSA VIII, 103 (auch hier mit einer Rosette verbunden), und auf dem Fresko von Knosos, Fyfe, *Journ. Instit. Brit. Architects* 1903, Taf. II, 6.

beiden großen Pfeiler, deren einer auf Fig. 5 (nach Milani, STM II, 86, Fig. 270; Evans, JHS 1901, 110) abgebildet ist. Vielleicht war die Labrys das Zeichen eines königlichen Stein-

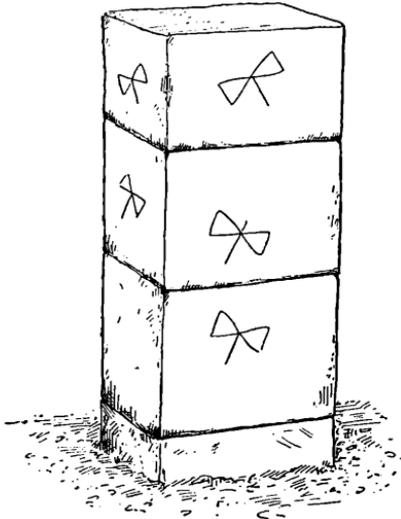


Fig. 5

bruches: aber so gut ein byzantinisches Kreuz auf den Blöcken eines modernen Baues den griechischen oder orthodoxen Glauben der Erbauer bezeugen würde, so lehren uns die Doppelbeile von Knossos, daß der Herr dieses Palastes dem Gotte der Labrys huldigte.

Auch hier hat Evans wieder das wohlverdiente Glück gehabt, seine richtigen Schlüsse mit dem Spaten beweisen zu können: er fand

die Hauskapelle des Palastes, welche eben dem Kulte des Beilgottes geweiht war. Ein wenig abseits von den schönen, in zwei Stockwerken errichteten fürstlichen Gemächern (BSA VIII, Pl. 1, S. 56—57) liegt eine Gruppe kleiner Zimmer (Fig. 6, nach Evans' Plan CD 9—10), welche durch Gänge und Treppen mit jenen Gemächern und dem großen Mittelhof des Palastes in Verbindung stehen. In dem länglichen Vorhof steht ein Altar (*a*) unmittelbar vor dem Eingang des doppelten Korridors (*bc*), welcher ins Innere dieses Quartiers führt. Hatte man am Altar ein vorläufiges Opfer, eine Spende oder ein Gebet verrichtet, so bot sich dem Eintretenden links zunächst ein Raum<sup>1</sup> (*d*), dessen Zweck noch nicht sicher aufgeklärt ist (am ehesten doch wohl ein Bad): ein geräumiges Zimmer, zu welchem man auf Stufen

<sup>1</sup> Genau beschrieben BSA VII, 62—63. In diesem und den anderen „Bädern“ fehlt jeder Abfluß.

hinabstieg, wie sich deren noch ein paar im Palaste von Knosos befanden. Nördlich erreichte man durch zwei Gänge (*e*) endlich die Kapelle selbst (*f*), ein winziges Kämmerchen (1,50 × 1,50 m, ohne die Tür), dessen Plan und Aufriß Fig. 7 (nach Evans, a. a. O. 97, Fig. 55) gibt. Auf dem fest gestampften Lehm- boden der Kammer standen einige größere Gefäße, darunter eine spätmykenische Bügelkanne. Im Hintergrunde erhob sich zunächst eine niedere Stufe mit einem Estrich aus Kiesel-

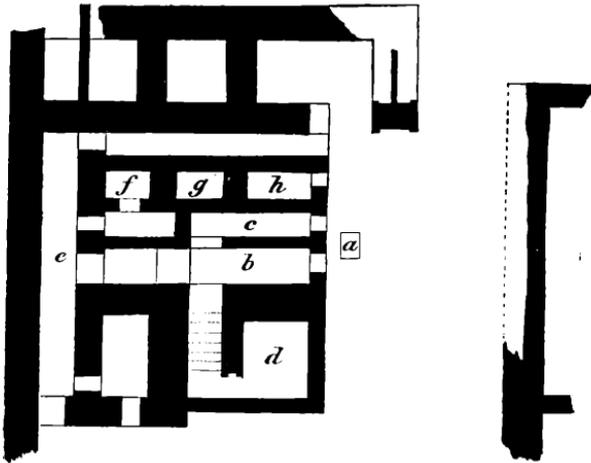


Fig. 6

steinen, die ein großes dreifüßiges Becken aus Stuck (am Boden befestigt) und ein paar kleine Kannen und Schalen trug, dahinter ein Altar, welcher die ganze Rückwand einnahm, roh aufgebaut und mit Stuck verputzt. Auf dem Altar waren zwei jener wichtigen Kultgeräte befestigt, welche Evans „horns of consecration“<sup>1</sup> nennt, und die uns noch öfter begegnen werden. Sie bestehen aus bemaltem Stuck und trugen in einem Loch in ihrer Mitte einst einen runden Stab, in dem Evans mit Recht den hölzernen Schaft eines Doppelbeils sieht. Denn eine kleine gedoppelte Labrys (Fig. 8, nach Evans a. a. O. 101,

<sup>1</sup> Vgl. seine wichtigen Ausführungen, JHS 1901, 135 ff. Diese Geräte sind nicht aus den Hörnern der Opfertiere entstanden.

Fig. 57) aus Steatit ist auf demselben Altar gefunden worden<sup>1</sup>:

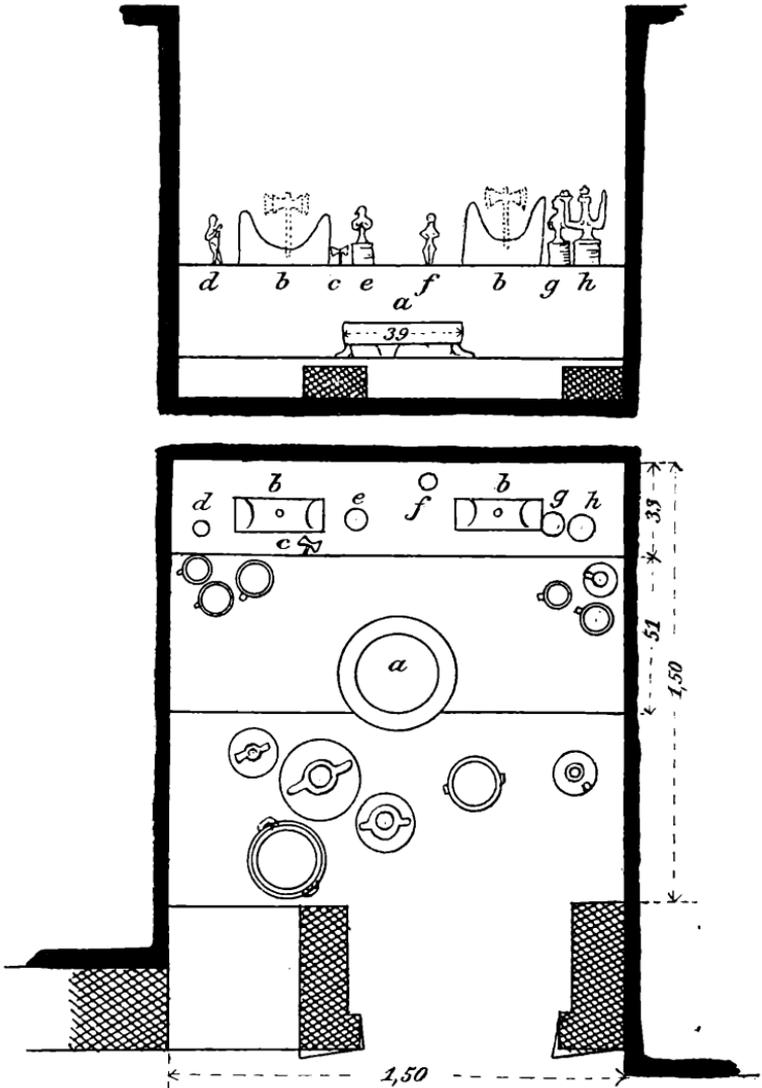


Fig. 7

und einfache Doppelbeile, in einem solchen gehörnten Symbol

<sup>1</sup> Sie ist viel zu klein, als daß sie selbst zu einem der Horngeräte gehören könnte.

aufgepflanzt, kehren wieder auf der oben erwähnten mykenischen Vase von Kypros<sup>1</sup> und auf einem ungemein merkwürdigen bemalten Tonsarge aus Palaikastro im östlichen Kreta<sup>2</sup>; hier trägt eine Säule mit profilierter Basis und oberem Abschluß das gehörnte Gerät, auf dem wiederum die Labrys in einer stufenförmigen Basis steckt.<sup>3</sup> Man könnte fragen, ob Evans mit Recht auf beiden Hörnerpaaren der knosischen Kapelle



Fig. 8

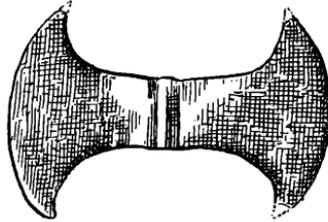


Fig. 8 a

das Doppelbeil ergänzt habe<sup>4</sup>: denn sie dienten doch wohl dem Kulte zweier Gottheiten, und ein erhaltenes Hörnerpaar aus bemaltem Ton<sup>5</sup> trug kaum eine Labrys, wenn auch die geringen Reste der Symbole, welche zwischen den Hörnern staken, eine genauere Bestimmung nicht zulassen. Indessen gibt ein neuer Fund Evans' Rekonstruktion doch große Wahrscheinlichkeit: in einem Schachtgrabe bei Phaistos hat Paribeni vor wenigen Monaten einen bemalten steinernen Sarkophag

<sup>1</sup> JHS 1901, 107; daneben dasselbe Beil zwischen den Hörnern eines Stieres.

<sup>2</sup> Bosanquet, BSA VIII, 1901/02, Pl. 18, S. 297 ff. Dasselbst auch ein Doppelhorn aus Stuck gleicher Provenienz. Drerup, *Homer* 133.

<sup>3</sup> Eine entsprechende Basis aus Steatit ( $11,5 \times 11,5 \times 9$  cm) hat Bosanquet (a. a. O. 300) in Palaikastro erworben und dem Museum von Candia geschenkt; sie zeigt oben ein rundes Einsatzloch.

<sup>4</sup> Diese Beile waren offenbar aus Holz, vielleicht vergoldet, wie das kleine bronzene Exemplar aus einem benachbarten Zimmer, Fig. 8 a = Evans, BSA VIII 101, Fig. 58.

<sup>5</sup> Aus der Höhle von Patso (Kreta); Evans JHS 1901, 136. Museo Ital. II 227, Taf. XIV 3. Drerup, *Homer* 135. In der Mitte war jedenfalls ein Symbol aufgepflanzt, links davon keine Ansatzspur, rechts ein Loch für einen wagerecht durchgesteckten Stab.

gefunden, der mit Opferszenen aufs prächtigste geschmückt ist:<sup>1</sup> zwei Männer tragen Kälber zum Opfer herbei<sup>2</sup>, eine Frau gießt aus einer Situla das Trankopfer<sup>3</sup> in einen mächtigen Krater, der aus Silber, mit eingelegten Gold- und Email-Bändern, gebildet scheint. Jederseits dieses Kraters nun erhebt sich auf stufenförmig profilierter Basis (dem Sarkophage von Palaikastro entsprechend) je ein Palmenstamm, der eine gedoppelte Labrys trägt; und auf beiden Doppelbeilen sitzt ein Adler.<sup>4</sup> Also auch hier eine Ver-

<sup>1</sup> Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 343, gibt eine genaue Beschreibung dieses ungemein wichtigen Denkmals: Vorderseite in drei verschieden grundierte Felder (weiß, blau, weiß, vgl. S. 135, zu Fig. 14) geteilt; der Krater (hellblau mit gelben und dunkelblauen Bändern, also eingelegtes Silber), zwischen den beiden Palmstämmen, steht ganz links. Auf die eingießende Frau folgen eine sehr reich gekleidete, blumenbekränzte Dame, die an einem Tragholz zwei buntgestreifte (tauschierte) Situlae trägt, sowie ein Mann mit goldener Leier, in langem Frauengewand, wie die späteren griechischen Kitharoeden. Im mittleren und rechten Felde bringen zwei Männer Kälber, ein dritter einen undeutlichen Gegenstand; ganz rechts steht vor einer prächtig dekorierten Tür, neben einem Baum, ein ganz in seinen Mantel gehüllter Jüngling, regungslos: Paribeni hält ihn für den Toten am Eingang seiner Gruft. — Rückseite (sehr zerstört): drei Paare, von denen nur die Beine erhalten sind (nach dem weißen Fleische Frauen), nahen sich einem Opfertisch, auf dem ein geschlachteter Stier liegt: sein Blut fließt in einen Eimer, vor ihm lagern am Boden zwei Steinböcke. Hinter dem Opfertisch steht ein Flötenbläser. Vgl. zu diesem und dem Kitharoeden die Marmorfiguren von Keros, Athen. Mitt. IX, Taf. 6. Es folgt, auf blauem Grunde, eine reich gekleidete Frau, vor einem niederen Altar, auf dem eine Vase steht; die Frau hält eine Kanne. Hinter dem Altar ein Palmstamm mit Doppelbeil, wie auf der Vorderseite, ein Lorbeer- oder Ölbaum und, in der Ecke, ein zweiter, größerer Altar. — Auf den Schmalseiten je zwei Frauen auf einem Zweigespann: einmal Pferde, das andere Mal Greifen, über denen ein Vogel mit Greifenkopf schwebt.

<sup>2</sup> Wir erinnern uns dabei des Doppelbeils zwischen den Hörnern der Stiere auf mehreren Denkmälern, der Stiere und Ziegen auf Gemmen der diktäischen Höhle. <sup>3</sup> Die Flüssigkeit ist rot, also Blut oder Wein.

<sup>4</sup> Die schwarze Farbe der Vögel und ihre langen, starken Schnäbel beweisen, daß es keine Tauben sind, so wenig wie die Vögel auf dem „Altar“, Fig. 13. Vgl. die zwei von Adlern bekrönten Säulen jederseits des Zeusaltars auf dem Lykaion (Paus. VIII 38, 7): dazu Evans, JHS 1901, 127.

doppelung desselben heiligen Symbols, welches wir demnach ebenso doppelt auf dem Altar der knosischen Kapelle annehmen dürfen. Hier wie in der diktäischen Höhle ist der Kult anikonisch, nur in ihrem heiligen Symbol, nicht im Bilde, wird die Gottheit verehrt. Freilich haben sich auf dem Altar in Knosos auch tönernerne „Idole“ gefunden (Fig. 9—11, nach Evans, a. a. O. 99) aber es sind keine eigentlichen Kultbilder, sie sind auch nicht befestigt wie die beiden gehörnten Geräte oder der Dreifuß auf der Altarstufe, sondern ebenso frei und unregelmäßig



Fig. 10

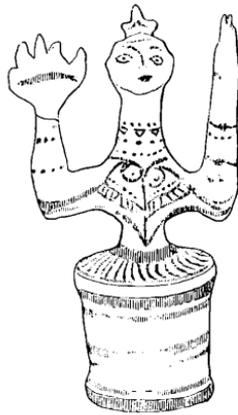


Fig. 11



Fig. 9

auf den Altar gestellt wie die Vasen vorn in der Kapelle stehen. Ungeschlachte Figuren sind es, die offenbar in dieser Zeit reifster achäischer Kunstblüte die primitive Roheit vergangener Jahrhunderte in starrer religiöser Tradition bewahren. Die nackte Frau, Fig. 9, könnte allenfalls eine Adorantin sein, ebenso ein Mann, welcher eine Taube hält (auf Fig. 7 rechts erkennbar): dagegen sind Fig. 10 (in zwei fast gleichen Exemplaren erhalten) und 11 sicher übermenschliche Wesen. Jene hat die Hände an die Brüste gelegt mit dem an primitiven Idolen bis in die Donauländer<sup>1</sup> hinauf üblichen Gestus der

<sup>1</sup> S. Reinach, *La sculpture en Europe av. l. Infl. Gréco-Rom.* 31, Fig. 78/9.

Fruchtbarkeit, diese trägt prächtigen Schmuck an Hals, Brust und Armen, die erhobene rechte Hand ist weit geöffnet, die linke geschlossen<sup>1</sup>; auf ihrem Haupte sitzt eine Taube.<sup>2</sup> Beide Idole entbehren der Beine, an deren Stelle eine breite, zylindrische Basis tritt, genau wie an den großen tönernen Idolen, die Miß Boyd in der Kapelle eines spätachäischen Hauses bei Gournià im östlichen Kreta gefunden hat, oder an den ähnlichen Terrakotten aus Gräbern von Prinià (nördlich von Gortyn), welche dem Übergang von der achäischen zur geometrischen Periode entstammen.<sup>3</sup> Wieder, wie an den Sarkophagen von Palaikastro und Phaistos, finden wir den Totenkult mit der Verehrung des beilschwingenden Himmelsgottes verknüpft: die Goldplättchen der mykenischen Schachtgräber, welche Stierköpfe mit dem Doppelbeil darstellen, werden nun verständlich.

Kehren wir zur Kapelle von Knosos zurück: sie lehrt uns den Kult eines göttlichen Paares, dessen heiliges Symbol die Labrys war, oder wenigstens, falls man die Ergänzung zweier Doppelbeile auf den gehörnten Geräten des Altars nicht zugeben will, den Kult des Beilgottes, dessen Waffe allerorten im Palaste wiederkehrt: der monumentale Befund bestätigt aufs beste die von Kretschmer und Max Mayer<sup>4</sup> längst vorgeschlagene Erklärung des Labyrinths als „Haus der Labrys“.

<sup>1</sup> Prof. Wolters vermutet darin sehr ansprechend den Gestus des „Bindens und Lösens“, der für eine Göttin der Fruchtbarkeit besonders gut paßt.

<sup>2</sup> Zur Bedeutung dieser auf dem eben erwähnten Sarkophage von Phaistos wiederkehrenden Vögel vgl. unten S. 134.

<sup>3</sup> Gefunden von Halbherr, publiziert von S. Wide, Athen. Mitt. XXVI, 247, Taf. 12. Wie diese, tragen auch die unpublizierten Figuren von Gournià Schlangen in den Händen und um die Arme. Beide sind viel größer und roher als die knosischen. Vgl. Evans BSA VIII, 105. Drerup, *Homer* 93, 130.

<sup>4</sup> Kretschmer, *Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* 404. Max Mayer, Arch. Jahrb. VII, 191. Vgl. die lehrreichen Bemerkungen von Evans, JHS 1901, 109.

Als die Sage vom Labyrinth entstand, war der Palast von Knosos längst zerfallen: in dem Gewirre der zahllosen Höfe, Kammern und Gänge mußten die Griechen einer einfachen, bürgerlichen Zeit etwas Übernatürliches erkennen. So riesengroß konnte keine bloße menschliche Behausung gewesen sein. Unheimliche Sagen umspannen die Ruine, aus der niemand seinen Weg zurückfand, wo der mißgestaltete Sohn des Minos hauste, jener Minotaur, der eben nichts anderes ist als eins der unzähligen dämonischen Mischwesen der altachäischen Religion (Fig. 12)<sup>1</sup>; und im späteren Altertume war der Protest der



Fig. 12



Fig. 13

Knosier<sup>2</sup> machtlos, den üblen Ruf des Labyrinths zu zerstören, welches damals längst verschwunden war.<sup>3</sup> Erst uns ist das wahre Labyrinth wiedergeschenkt worden, der stolze Herrscher-sitz, dessen Fürsten in dem kretischen Zeus, in dem Gotte der Labrys, ihren Ahnherrn verehrten: in seinen Schutz war der Palast gestellt, an dessen Wänden wir sogar das geometrische Muster wiederfinden, welches auf Münzen von Knosos später

<sup>1</sup> Nach Evans, BSA VII, 1900—1901, 19, Fig. 7c, vgl. 7a, 7b, S. 133, Fig. 45. JHS 1902, Taf. VI, 17—19.

<sup>2</sup> Philochoros bei Plutarch, Theseus 16, 1.

<sup>3</sup> Die älteren Autoren legen das Labyrinth nach Knosos, weil sie die Ruinen des Palastes wohl noch sahen, die späten nach Gortyn, wo noch heute ein riesiger, uralter Steinbruch diesen Namen trägt.

das Labyrinth bezeichnet.<sup>1</sup> Es kann nicht zufällig sein, daß, wie in Knosos, auch in Dodona Zeus *Náios* durch die Doppeltart, Dione durch die Taube gekennzeichnet ist<sup>2</sup>; ebenso führt der olympische Zeus die Labrys (Olympia IV, S. 71; von Hera fehlt hier die Überlieferung). Die Gleichung könnte nicht vollkommener sein.

An die knosische Hauskapelle stoßen östlich zwei kleine Kammern (Fig. 6, *g*, *h*), welche untereinander und mit der Kapelle in keiner Verbindung stehen. Leider sind sie gänzlich ausgeraubt, so daß ihre Bestimmung nicht mehr zu ermitteln ist. Evans meint, daß hier ursprünglich ein dreifaches Heiligtum bestanden haben könne, entsprechend der Dreiteilung des „Altars“ auf den bekannten mykenischen Goldplättchen (Fig. 13)<sup>3</sup>, und vor allem auf Fresken von Knosos. Unter der reichen Fülle von Wandgemälden, welche den Palast schmückten, befinden sich mehrfach Altarbauten oder Kapellen, deren komplizierte Konstruktion, trotz aller Abweichungen im einzelnen, das Grundschema jener mykenischen Plättchen bewahrt. Unsere Fig. 14 gibt einen Teil des größten jener Fresken<sup>4</sup>, welches, leider sehr fragmentiert, eine große Kult-

<sup>1</sup> Evans, BSA VIII, 103/4, Fig. 62. Vgl. kretische Siegel wie JHS 1902, Taf. X, 133. Prof. Loeschcke vergleicht zu Labyrinth = „Beilhaus“ treffend die „Kronshäuser“ der baltischen Provinzen. Das Beil ist dort das Symbol der Herrschaft, wie hier die Krone. Vom König geht die vornehmste Waffe auf den göttlichen Ahnherrn erst sekundär über. Der Name Labyrinth entbehrt zunächst der religiösen Bedeutung.

<sup>2</sup> Carapanos, *Dodone et ses ruines* 100, 4. Ich verdanke den Hinweis Prof. Wolters.

<sup>3</sup> Nach Milani STM I 209; Reichel, *Vorhellen. Götterkulte* 9; oft abgebildet. Die Adler, welche erst Milani als solche erkannt hat (bisher galten sie für Tauben), gemahnen an den Sarkophag von Phaistos. Zur großen Bedeutung der Dreiheit im achäischen und orientalischen Kulte, vgl. die lehrreichen Ausführungen von Evans, JHS 1901, 135 ff., wenn er auch bisweilen zu kühne Schlüsse zieht.

<sup>4</sup> Nach der farbigen Abbildung bei Evans, JHS 1901, 193, pl. 5; in Farben auch bei Fyfe, *Journ. Inst. Brit. Archit.* 1903, 109, pl. II, 1. Milani, *Rendic. d. Linc.* 1901, 146.

szene darstellt: das Volk drängt sich in dichten Scharen um ein Heiligtum von kleinen Dimensionen, aber sehr kunstvollem Bau. Auf einer Stufe aus großen weißen Blöcken (offenbar dem weißen Gipsstein der kretischen Paläste) erhebt sich eine dreifache Mauer, deren Querschnitt einen Lehm- oder Ziegelbau mit durchgezogenen Balken nachahmt, wie wir ihn aus einzelnen Teilen der Paläste von Knosos und Phaistos<sup>1</sup> kennen, vor allem aber

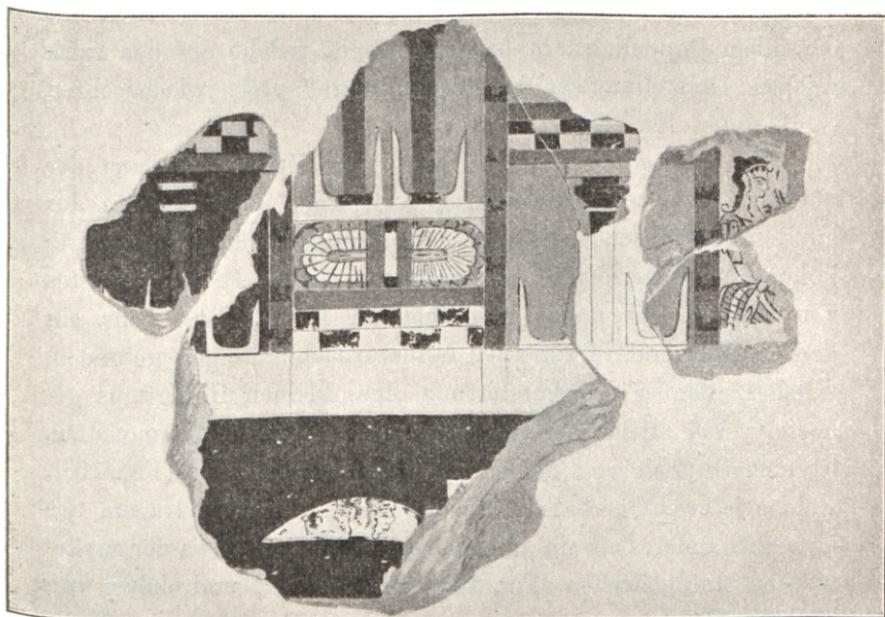


Fig. 14

aus den merkwürdigen Fayence-Plättchen mit Darstellungen von Häusern, welche jüngst Evans (BSA VIII 15—17) publiziert hat. Es scheinen drei Nischen dargestellt zu sein, deren Größe annähernd durch die Frau rechts gegeben ist; der Hintergrund ist in der Mitte blau, rechts gelb, links rot gemalt, davor erhebt sich, zwischen zwei der bekannten gehörnten

<sup>1</sup> Evans, BSA VII, 106. 111—113 VIII, 35. 64. Pernier, Mon. ant. d. Linc. XII, 62. 79. Ausführliche Untersuchung von Fyfe, Journ. Inst. Brit. Archit. 1903, 109—115.

Geräte<sup>1</sup>, eine Säule mit reich profiliertem Kapitäl, welche eine Lage schwarzweißen Quaderwerks zwischen zwei Balken trägt; darüber setzt sich der gelbe (oder rote) Grund fort. In der mittleren Nische sind zwei Säulen in die Doppelhörner gestellt, welche wiederum auf hoher Basis aus schwarzweißem Quaderwerk und einer der in achäischer Architektur so häufigen Doppelpalmetten stehen.<sup>2</sup> Leider ist der obere Teil des Baues verloren, aber man darf annehmen, daß alle drei Nischen mit denselben Doppelhörnern bekrönt waren, welche auf den zahlreichen Darstellungen ähnlicher „Altäre“ stets wiederkehren (z. B. unten Fig. 23, 37).<sup>3</sup>

Die Dreiteilung, welche uns diese Heiligtümer aus der höchsten Blütezeit der achäischen Kultur, um die Mitte des zweiten Jahrtausends, zeigt, läßt sich noch um Jahrhunderte höher hinauf verfolgen: in den Resten eines älteren Palastes von Knosos, die unter dem späteren lagen, hat Evans ein ganzes Kultgerät in tönernen Miniaturnachbildungen gefunden, welches offenbar zur Ausstattung eines kleinen Heiligtums gehörte.<sup>4</sup> Vor allem wichtig, unter diesen kleinen Tonmodellen, ist eine Dreiheit von Säulen auf rechteckiger Basis (Fig. 15)<sup>5</sup>, welche je zwei Querbalken und darüber einen Vogel tragen. Es ist nichts anderes als ein „abgekürzter Altarbau“, etwa den mykenischen Goldplättchen (Fig. 13) entsprechend, und daher von höchster Bedeutung für das unveränderte Fortleben der Kultformen durch die ganze Entwicklung achäischer Kultur: wie denn

<sup>1</sup> Sie sind weiß, also wohl aus Stuck gedacht, wie die in der knosischen Hauskapelle und in einem Hause von Palaikastro (BSA VIII, 314) gefundenen.

<sup>2</sup> Perrot-Chipier VI, 698 ff. Schliemann, *Tiryns*, 284 ff., Taf. 4. Evans, BSA VII, 55. Fyfe a. a. O. pl. II.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die Gemmen und Ringe bei Evans, JHS 1901, 182 bis 185. 189. 190. Halbherr, *Mon. ant. d. Linc.* XIII, 42, und gewiß auch das Fresko Taf. X, wo der obere Teil des Altarbaues leider fehlt.

<sup>4</sup> BSA VIII, 28—32; danach Fig. 15. 17. Drerup, *Homer* 94/5.

<sup>5</sup> Zur doppelten Funktion der Säule als Träger und Baitylos vgl. Evans, JHS 1901, 143 ff.

auch das heilige Symbol der Labrys sich schon auf Gefäßen des ältesten Palastes von Knosos findet (Evans, BSA VIII 103. 106). Die Tauben auf den Säulen unseres Altärenchens führen zu dem Idol der Kapelle (Fig. 11) zurück, welches ebenfalls auf dem Haupte eine Taube trug (vgl. auch die mykenische nackte Göttin und dazu Milani STM I, 210). Mit diesem dreifachen Säulenbau zusammen sind Reste einfacher tönerner Altärenchen gefunden worden, deren einer, viereckig, in Nachahmung eines Quaderbaues schwarz und weiß bemalt (vgl. das Fresko, Fig. 14), auf jeder Seite ein Doppelhorn trug<sup>1</sup>: ein ähnlicher Altar ist auf

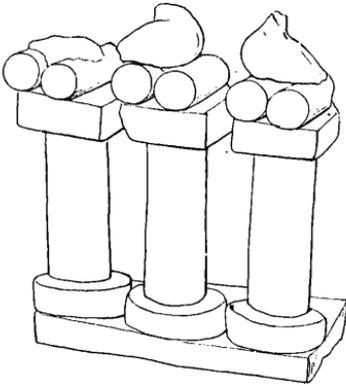


Fig. 15



Fig. 16 3:1

einer steinernen Büchse von Knosos dargestellt (unten Fig. 25), und ebenso müssen wir uns den Aufbau der Altäre denken, deren Basen im Vorhofe der knosischen Hauskapelle (Fig. 6, a), in einer südlichen Halle und im großen Eingangshofe des Palastes<sup>2</sup> noch erhalten sind.

<sup>1</sup> Ähnliche Tonmodelle von Altären mit Doppelhörnern, aus einem kleinen Heiligtum des Palastes von Hagia Triada bei Phaistos, erwähnt Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 319.

<sup>2</sup> Evans, BSA VI, 1899—1900, 9. VIII, Plan G 2 und EF 5—6. Diese Basen sind alle rechteckig, dagegen die Altäre von Mykenae (auch der über den Schachtgräbern) rund waren: Perrot-Chipiez, *Hist. de l'Art* VI, 323, Taf. XII; in Tiryns runde *εσχάρα*, ebd. 284, rechteckiger Altar mit runder Opfergrube, 283.

Demselben Komplex von Miniatur-Kultgerät entstammt eine tönerner Basis mit konkaven Seitenwänden, deren Verwendung uns eine Gemme der idäischen Höhle (Fig. 16)<sup>1</sup> lehrt: wie auf diesem spätachäischen Bergkristall die Priesterin vor solchem Altar in eine große Tritonmuschel bläst, so sind Fragmente dreier solcher Muscheln in tönernen Miniaturnachbildungen bei der kleinen knosischen Basis gefunden worden<sup>2</sup>: ein neues Zeichen des zähen Fortlebens sakraler Tradition.

Ganz singulär ist endlich unter diesen Funden aus dem älteren Palaste von Knosos ein kleiner Tragstuhl (Fig. 17), welcher ein hölzernes Original nachahmt.<sup>3</sup> Man glaubt Reste

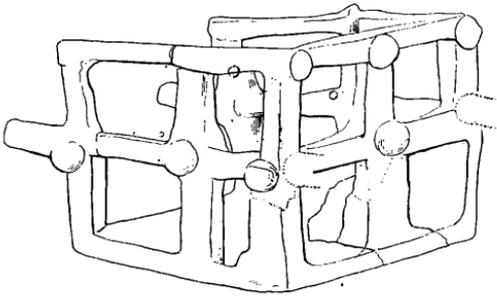


Fig. 17 a

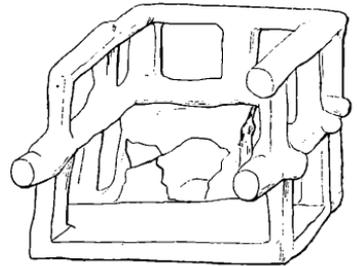


Fig. 17 b

einer Figur auf dem Sitze zu erkennen und darf annehmen, daß diese Terrakotte einen Priester darstellte, der in feierlicher Prozession — wohl ein heiliges Symbol haltend — auf der *sedia gestatoria* getragen wurde — genau wie im ägyptischen Kultus und vielleicht auf einem großen Fresko von

<sup>1</sup> Nach Evans, JHS 1901, 142. Vgl. den Altar, ebd. 101. Milani, STM I, 28.

<sup>2</sup> Ein prachtvolles marmornes Rhyton in Muschelform, aus dem Palaste, ist noch nicht publiziert, ein ähnliches aus „Liparit“ (einer seltenen Obsidian-Art) ist in Hagia Triada bei Phaistos gefunden: Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 334. Tritonmuscheln in kretischen Kuppelgräbern erwähnt Evans JHS 1901, 142.

<sup>3</sup> Die Knöpfe hinten sind im BSA falsch ergänzt, über den Resten der abgebrochenen Tragschäfte.

Knosos<sup>1</sup>, dessen Zerstörung leider eine sichere Deutung nicht zuläßt.

Ich nehme an, daß solche *sediae gestatoriae* Priester (oder Priesterinnen) getragen haben, da eigentliche Kultbilder der Gottheiten bei den Achäern zu fehlen scheinen: nicht nur in der diktäischen Grotte und der Kapelle von Knosos (vgl. S. 131), sondern ebenso in den Heiligtümern der beiden Paläste von Phaistos.

Im Eingangshofe des Palastes von Phaistos (Fig. 18)<sup>2</sup>, an vornehmster Stelle, vor dem mächtigen Stufenbau (*c*), welcher

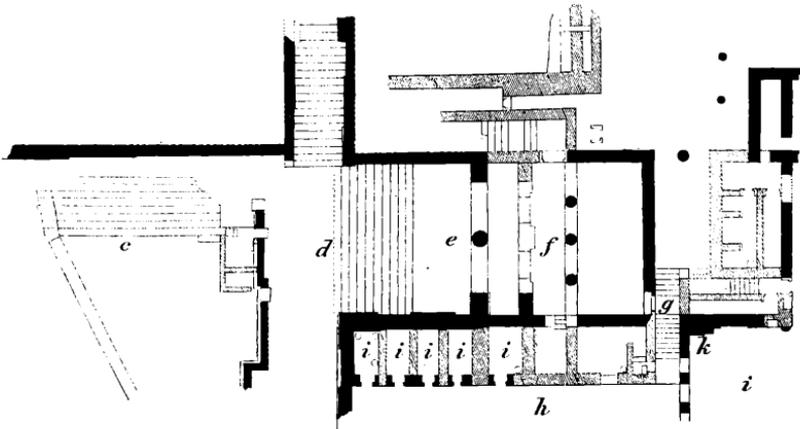


Fig 18

als ältester Vorläufer des griechischen Theaters gelten darf, zu Füßen der großen Freitreppe (*d*), die zur Halle des Obergeschosses führt, liegt eine kleine Doppelkammer, inmitten des großartigen Baues auffallend winzig und ärmlich, aus Bruchsteinen und Lehm erbaut. Die nördliche Kammer (Fig. 19), welche vom Hofe durch eine Tür und zwei Stufen zugänglich ist, zeigt an ihrer östlichen und westlichen Wand niedere Bänke oder besser Altäre, deren erster am Ende einen viereckigen ausgehöhlten

<sup>1</sup> Evans, BSA VII, 1900—1901, 19—20. VIII, 32.

<sup>2</sup> Nach Mon. ant. d. Linc. XII, Taf. 2; vgl. Pernier, ebd. S. 33—36. Drerup, *Homer* 117.

Aufsatz, wohl eine Feuerstätte für Brandopfer, trägt. Zwei kleine „Opfertische“, wie die einfachen Exemplare der dik-täischen Grotte, zwei „Kamáres“-Vasen und zwei Steingefäße (eins vom Feuer geschwärzt) bezeugen den Kult in dieser Kapelle. Dagegen war die südliche Kammer eher eine Art von Favissa, zur Aufbewahrung von Kultgerät bestimmt. Sie steht mit der Kapelle nicht in Verbindung, ist ganz niedrig und nur durch eine kleine Tür von Süden zugänglich: wunder-

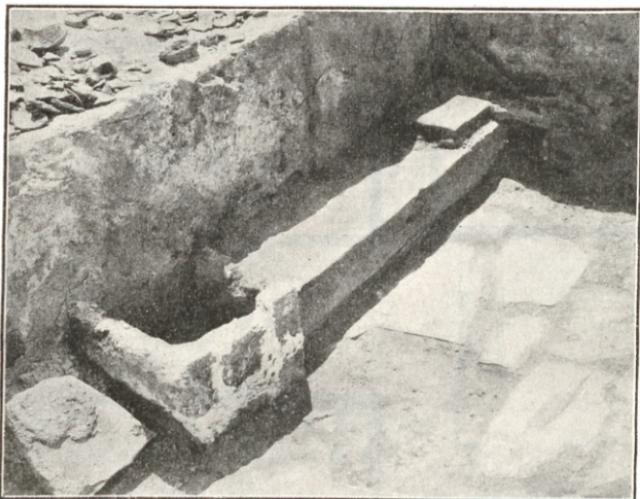


Fig. 19

schöne „Kamáres“-Vasen, steinerne Mörser und verbrannte Tierknochen sind hier gefunden worden.

Wenn, wie Pernier annimmt, diese altertümlich rohe Anlage noch dem älteren Palaste von Phaistos angehört und ihres heiligen Charakters wegen beim Neubau des uns erhaltenen Herrschersitzes verschont blieb, so gehört ein kleiner Altar im großen Innenhofe sicher diesem Neubau der achäischen Blütezeit an (Fig. 18, *k*, S. 144, Fig. 19a).<sup>1</sup> Es ist ein Stufenbau aus mächtigen Blöcken, welche noch Reste eines feinen Stucküberzugs aufweisen. Auf diesen Stufen müssen einst die darüber

<sup>1</sup> Vgl. Mon. ant. d. Linc. XII, 57. 62. 126.

gefundenen drei Tonplatten gestanden haben, deren besterhaltene auf Fig. 20 (vgl. Mon. ant. XII, 126, Taf. VIII, 5) abgebildet ist. Zwischen den in flachem Relief gebildeten Spiralen der Platte sind sechs Väschen befestigt, welche für Weihegüsse bestimmt waren, also demselben Zwecke dienten wie die „Opfertische“ der diktäischen Grotte. Die abgeschrägten Enden der Platten sollten wohl unter die hölzernen Eckleisten des Altars geschoben werden; vielleicht trugen sie auch zwei der üblichen gehörnten Geräte. Vom Kulte an diesem Altare (dem Hausaltar des Palastes im Gegensatz zu der wohl allem Volke geöffneten Kapelle des Eingangshofes) zeugen einige Vasen und

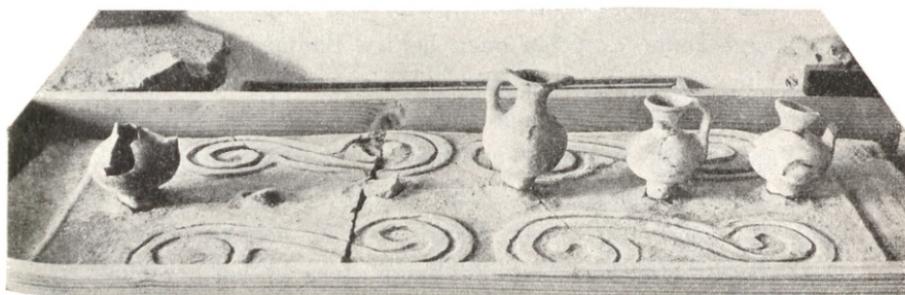


Fig. 20

ein paar tönerner Tiere (Pernier, Mon. ant. XII, 127, Fig. 54. 118, Fig. 47), bescheidene Ware, wie in der Kapelle von Knosos. Ebenso roh sind die „Idole“ von Phaistos (Pernier, a. a. O. 119—125), deren einige sich denen der knosischen Kapelle nähern, vor allem bemerkenswert die in dem kleineren phaistischen Palaste, der „Sommer-Residenz“ (H. Triada) gefundenen Tonfiguren, zum Teil von eigenartig fremdländischem Typus.<sup>1</sup> Sie stammen aus zwei kleinen Heiligtümern, über die noch keine eingehenden Berichte vorliegen.<sup>2</sup> Das eine scheint der Kapelle

<sup>1</sup> Halbherr, Mon. ant. d. Linc. XIII, 71—74, Taf. XI.

<sup>2</sup> Vorläufige Bemerkungen bei Halbherr, a. a. O. 9. 71—74. Paribeni, Rendic. d. Lincei 1903, 338, der wichtige Steinbasen, gleich den auf den Sarkophagen von Palaikastro und Phaistos (S. 129/30 ff.) dargestellten, erwähnt.

von Knosos ähnlich zu sein und enthält außer den menschlichen Figuren ein paar tönernen Tauben; das andere ist reich an kleinen Stieren und Tauben und hat uns jene fremdländischen Männerfiguren bewahrt, welche Halbherr für Libyer hält (a. a. O. Fig. 56/7).

So bezeugt uns jeder neue Fund den bildlosen Kult der alten Achäer, d. h. den Mangel an Kultbildern, wenn auch menschengestaltige Götterbildchen mehrfach vorkommen. Selbst in der Zeusgrotte auf dem Ida, welche erst nach dem Untergang der achäischen Kultur die diktäische Höhle ersetzt, findet sich von einem Kultbilde noch keine Spur.<sup>1</sup>

Außer heiligen Symbolen, wie dem Doppelbeil oder der Säule und Taube<sup>2</sup>, spielen auch heilige Bäume eine bedeutende Rolle im altachäischen Kulte. Einige wertvolle Siegelringe geben uns darüber näheren Aufschluß. Auf zwei Goldringen aus Vaphio und Mykenae<sup>3</sup> und einem Siegelabdruck aus Zakro<sup>4</sup> finden wir dieselbe Szene, leicht variiert, dargestellt: der erste (Fig. 21) zeigt uns einen Mann, der in heftiger Bewegung einen fruchtbeladenen heiligen Baum gepackt hat, welcher in einem kleinen Temenos steht. Die Frau in der Mitte scheint sich in ekstatischem Tanze zu drehen, am anderen Ende des Bildes beugt sich eine zweite Frau über einen Altartisch, unter dem ein Zweig und ein Schild sichtbar sind. Vielleicht legt sie in die Höhlungen dieses Tisches, den man sich dem diktäischen (Fig. 2) ähnlich denken mag, Früchte des heiligen

<sup>1</sup> Wir können auf den Inhalt der idäischen Grotte hier nicht eingehen, da sie die zeitlichen Grenzen unserer Untersuchung überschreitet, zudem leider schon früher geplündert worden ist. Vgl. Halbherr-Orsi, Museo Italiano II 689 ff., Milani, STM I, 1 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die anregende, gedankenreiche Abhandlung von Evans, JHS 1901, 99, vor allem S. 126—163; freilich faßt er auch bisweilen einfache architektonische Glieder (wie unsere Fig. 5) als heilige Pfeiler, deren Kult mir nicht erweisbar scheint.

<sup>3</sup> Evans, JHS 1901, 176. 177. Milani, STM II, 11. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 3, S. 56. II, 19.

<sup>4</sup> Hogarth, JHS 1902, 77, Fig. 1, pl. VI, 1.

Baumes, welchen der Mann schüttelt. Auf dem zweiten Ringe (Fig. 22) wächst auf felsigem Terrain der heilige Baum aus einem großen Pithos hervor, die zweite Frau ist auf einem großen Schilde gelagert und ganz klein gebildet. Die undeutlichen, in der Luft schwebenden Gegenstände (offenbar heilige Symbole)<sup>1</sup> aber lehrt uns erst der Siegelabdruck (Fig. 23) verstehen: hier fehlen die Frauen, und an Stelle des Opfertisches tritt ein komplizierter Altarbau mit Doppelhörnern, wie wir ihn oben (S. 136 ff.) besprochen haben. Doppelhörner trägt auch die Umfriedung, aus welcher der kleine heilige Baum



Fig. 21 2:1



Fig. 22 2:1

aufwächst. In der Luft aber schwebt ein kleines Frauenbild, die Gottheit, welche hier persönlich bei ihrem Heiligtum erscheint.<sup>2</sup>

Diese Göttererscheinung ist nicht vereinzelt in der achäischen Kunst: auf einem schönen Goldring von Knosos (Fig. 24)<sup>3</sup> sehen wir, von hoher Mauer umfriedet, einen heiligen Baum (oder Hain), vor der Eingangstür einen Opfertisch und einen hohen Stamm<sup>4</sup>: in der Luft aber schwebt das kleine Eidolon

<sup>1</sup> Vgl. dazu Evans, JHS 1901, 178.

<sup>2</sup> Milani (STM II, 11) sieht in diesen Bildern die frevelhafte Entweiheung des heiligen Hains der Demeter durch Triopas (Erysichthon): aber weder ist es wahrscheinlich, daß auf solchen Siegelringen ein Frevel dargestellt wäre, noch dürfte die zuerst im Kallimacheischen Demeterhymnus behandelte Sage von dem vermessenen Thessalerfürsten so früh erscheinen; vgl. Lycophr. 1393 ff. Ovid. Met. VIII, 739 ff. Crusius in Roschers Lex. I, 1373.

<sup>3</sup> Nach Milani, STM II, 3; Evans, JHS 1901, 170.

<sup>4</sup> Vgl. die Palmstämme des Sarkophages von Phaistos, oben S. 130.

der Gottheit, männlich und, wie es scheint, strahlenumglänzt (kaum geflügelt): es erscheint einer Frau, welche, geblendet, anbetend, die Hände zum Kopfe erhebt.<sup>1</sup>

An oder auf ihrem Altar, der auch hier im Freien steht, sehen wir eine Göttin auf zwei mykenischen Goldringen sitzen (Evans, JHS 1901, 175. 190), vor ihr einmal eine Frau, das andere Mal ein Mann mit Speer, im Gestus der Adoration. Ein dritter mykenischer Goldring (Evans 182) zeigt einen Mann zwischen einem Steinbock und dem umhegten heiligen Baume, zwei andere Ringe gleicher Herkunft (Evans 182—183, Milani, II, 51. I, 206) anbetende Frauen vor ähnlichen ländlichen



Fig. 23

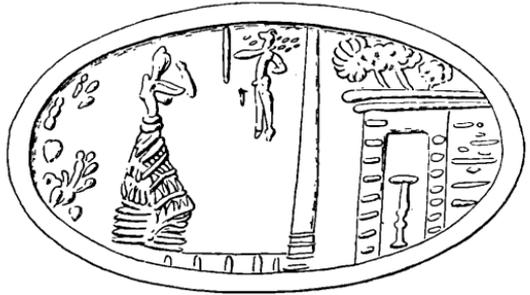


Fig. 24 3:1

Heiligtümern; besonders wichtig ist der letztere, welcher ein ganzes Temenos mit heiligen Bäumen wiedergibt.

Eine ähnliche Szene war wohl auf einer Steatitpyxis aus Knosos dargestellt, von der leider nur ein kleines Stück erhalten ist (Fig. 25)<sup>2</sup>: eine polygonale Umfriedung, wohl eines heiligen Haines, davor Säule (Stamm) und Altar, wie auf dem eben besprochenen Goldringe, und Reste eines tanzenden und eines kauernenden Mannes (?).

Diese Beispiele lehren uns genugsam die Bedeutung heiliger Bäume während der Blütezeit achaischer Kultur: ja noch

<sup>1</sup> Vgl. auch die Erscheinung der Rhea, unten Fig. 37.

<sup>2</sup> Nach Milani, STM II, 51. Evans, JHS 1901, 103: die Bäume scheinen Feigen; zu deren sakraler Bedeutung (*ficus ruminalis*) Evans S. 128.

in die nachfolgende „dorische“ Zeit hat er sich gerettet. Die mächtige Bergfeste von Goulàs im östlichen Kreta<sup>1</sup> stammt zwar in ihrer heutigen Gestalt aus nachachäischer Zeit, aber die ältere Kultur hat hier bedeutend nachgewirkt. Auf der Agora der Stadt, zwischen der Tempelterrasse und einem Stufenbau für Zuschauer, der dem von Phaistos nachgebildet sein könnte, also an dem *ἐπιφανέστατος τόπος*, wo im Palaste von Phaistos die kleine Kapelle lag, da finden wir in Goulàs eine Umfriedung aus riesigen Blöcken (Fig. 26, nach meiner Photographie), welche aller Wahrscheinlichkeit nach einige heilige Bäume umschloß (Umfang  $8 \times 4,5$  m; Höhe der Umfriedung ca. 1,50 m), daneben eine große Zisterne, aus der man Wasser zu Spenden holen konnte; also hätten wir hier ein Temenos derselben Art, wie es die achäischen Denkmäler zeigen, wie es, zum Schutze geweihter Bäume, sich bis in die Spätzeit erhält.



Fig. 25

Die Göttererscheinungen über bildlosen Heiligtümern beweisen von neuem, daß die alten Achäer sich ihre Götter in Menschengestalt vorstellten und auch so darstellten, wo es sich nicht um ein Kultbild handelte. Als vornehmstes Kultsymbol haben sie das Doppelbeil verehrt, und zwar ist es die heilige Waffe und das Symbol nicht nur des Himmelsgottes, des späteren Zeus, gewesen. Auf zwei Formsteinen von Palaikastro (Fig. 27—30)<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Evans, *Goulàs, the City of Zeus*, BSA III, 1896. JHS 1901, 100. Demargne, BCH 1901, 282: das alte Lato.

<sup>2</sup> Xanthudidis, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, Taf. 3—4. Milani, STM I, 176 (danach unsere Abbildungen), auf dessen lehrreiche Ausführungen ich verweise, wenn ich auch an der Auffassung der Platten als Formsteine festhalten muß. Zum Fundort vgl. Bosanquet, BSA VIII, 299.

deren hohe Bedeutung Milani zuerst gewürdigt hat, sind Schmuckplättchen dargestellt, wie sie die mykenischen Schacht-

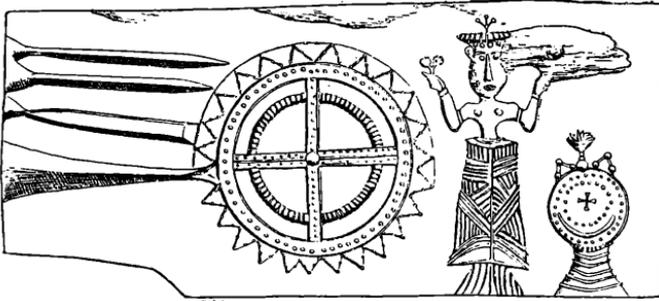


Fig. 27



Fig. 28

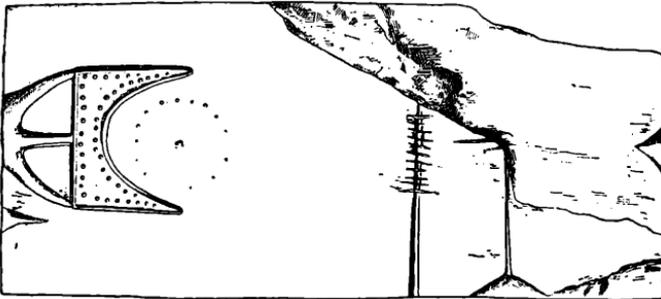


Fig. 29

gräber in Fülle geliefert haben (z. B. oben Fig. 13).<sup>1</sup> Da sehen wir, neben einer sehr reich verzierten Labrys an

<sup>1</sup> Sie dienten, aufgenäht oder -geklebt, zum Schmucke von Gewändern und Decken.

langem Stiele, einem gehörnten Symbol und einem großen gezackten Rade<sup>1</sup>, zwei Göttinnen in der komplizierten achäischen Hoftracht: die erste schwingt zwei Doppelbeile, die zweite hält Blumen oder Mohnstengel in den erhobenen Händen, aus ihrem Diadem sprießt eine Blüte. Neben ihr aber steht ein eigenartiges Gebilde, das man ein Palladion nennen darf: ein großer Rundschild, darüber gleichsam Schädel und Arme eines Skeletts, unten ein weiter Frauenrock.<sup>2</sup>

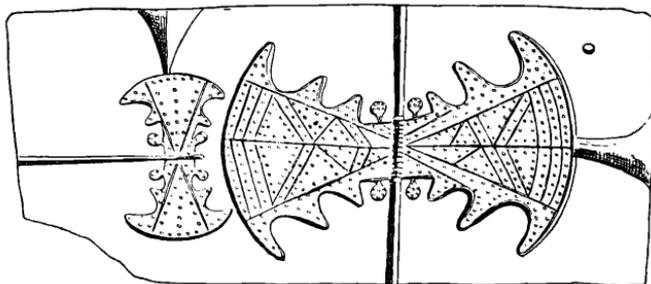


Fig. 30

Es kann kein Zweifel bestehen, daß hier zwei Göttinnen dargestellt sind; dagegen möchte ich lieber Priesterinnen auf zwei merkwürdigen Siegelsteinen erkennen, auf denen wir von einer oder zwei Frauen das Doppelbeil und das heilige Gewand der Göttin getragen sehen (Fig. 31. 32)<sup>3</sup>; und zwar hat hier die Labrys jene gedoppelte Form, die uns schon mehrfach begegnet ist (S. 125. 127. 130), und die den zwei Beilen der Göttin auf Fig. 27 entspricht.

Bewaffnete Göttinnen, mit Speer oder Bogen, wilde Jägerinnen, erscheinen auch sonst im achäischen Kreise<sup>4</sup>: das

<sup>1</sup> Wohl das Sonnenrad; ganz ähnliche erscheinen auf dem Sarkophage von Palaikastro, BSA VIII, Taf. 18—19; vgl. S. 129.

<sup>2</sup> Die horizontalen Streifen schließen die Annahme aus, daß dieser Rock bloß der Gußkanal des Formsteines sei.

<sup>3</sup> Fig. 31 aus Knosos, nach Evans, BSA VIII, 102. Fig. 32 Siegelabdruck aus Zakro, nach Hogarth, JHS 1902, 78. vgl. Taf. VI, 6.

<sup>4</sup> Vgl. z. B. die Gemmen bei Perrot-Chipiez VI, 431—432. Milani, STM I, 192—193.

Getier des Waldes ist ihnen untertan wie das der Luft und des Meeres (Wasservögel). Das Doppelbeil bleibt ja auch in späterer Kunst die Waffe der kleinasiatischen Amazonen. Es wäre gewagt, diesen altachäischen *πόρνια θηρῶν* einen bestimmten Namen zu geben. Als kretische Parallelbildung zu Artemis ist uns Diktyнна bezeugt; wie deren Name mit Dikte zusammenhängt, so hat die Beilschwingerin des Formsteines ihre Waffe dem diktäischen Gotte entlehnt.<sup>1</sup> Meernymphe ist Diktyнна bei Eurip. Hippol. 145, Waldnymphe in der Iphig. Taur. 126; als alte Mondgöttin hat sie Usener (Rh. Mus. 1868,



Fig. 31 2:1

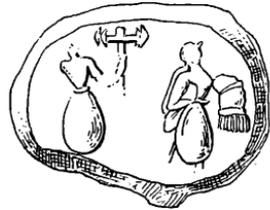


Fig. 32 1:1

342) erwiesen: dazu stimmt ihre Flucht vor der Liebe des Himmelssohnes Minos, ihr Sprung ins Meer, ihre spätere Identifizierung mit der äginetischen Aphaia. Und andererseits läßt auf achäischen Mondkult eine wichtige kretische Steatitgemme schließen (Fig. 33)<sup>2</sup>, welche über der Adorantin vor dem heiligen Baume die Mondsichel zeigt.

<sup>1</sup> Die von Usener, *Götternamen* 41 nachgewiesenen alten Namenspaare Diktos-Dikte, Diktys-Diktyнна hängen mit dem Lichtberge Dikte zusammen, in dem der neugeborene Himmelsgott geborgen wird. Und sehr bezeichnend ist es, daß Rhea, auf dem Wege dorthin, ihr Knäblein zunächst nach Lyktos (=Lytto) bringt, in dessen Namen derselbe Begriff durchschimmert.

<sup>2</sup> Nach Milani, STM II, 51 = Evans, JHS 1901, 185. Vgl. Fig. 34.

Eine blumenhaltende Göttin wie die des Formsteines von Palaikastro kehrt wieder auf dem großen Goldring von Mykenae (Fig. 34)<sup>1</sup>: im Kreise ihrer Nymphen, die Blumen bringen, sitzt sie unter einem fruchtschweren Baume, über ihr, nach Milani ansprechender Erklärung, der nächtliche Himmel, an dem Mondsichel, Abendstern<sup>2</sup> und Milchstraße erglänzen. Die Göttin hält Mohnstengel in der Rechten, wie die spätere griechische Demeter oder die Aphrodite des Kanachos in Sikyon<sup>3</sup>, an ihrer Stirne sprießt eine Blume. Im Felde aber schweben das göttliche Symbol der gedoppelten Labrys und



Fig. 33 2:1



Fig. 34 2:1

ein kleines gewappnetes Eidolon, klarer menschlich gebildet als das Palladion des Formsteines, wengleich ohne Angabe des Geschlechts. Jedesfalls ist es eine Göttin der Fruchtbarkeit, die auf dem Ringe thront. Will man eine spezifisch kretische Gottheit zum Vergleich heranziehen, so böte sich etwa Britomartis, die „süße Jungfrau“ nach kretischem Dialekt, welche zwar später mit Diktyнна verschmilzt, ursprünglich aber eine getrennte Persönlichkeit bildet: sie paßt freilich zur Göttin des Formsteines besser als zu der des Ringes, in welcher

<sup>1</sup> Nach Evans, JHS 1901, 108. Rev. archéol. 1900, Taf. VIII, 1; Milani, STM I, 195.

<sup>2</sup> Man hat darin bisher die Sonne erkannt, was mir weniger wahrscheinlich ist, wenn auch den Göttern alle Gestirne zugleich leuchten können.

<sup>3</sup> Paus. II, 10, 5. Vgl. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* S. 36.

wir mit Milani eher das Urbild der Rhea erkennen mögen (vgl. unten S. 151).

Wie sorgsam man jeder Spur alter Sondergötter nachgehen, wie vorsichtig aber auch die zarten Fäden entwirren muß, welche von den historischen Götternamen zu älteren göttlichen Gestalten führen, das haben uns Useners Götternamen vor allem gelehrt: „Wir können uns nicht deutlich genug vergegenwärtigen, wie verschiedenartige Schichten schon der Kultus einer einzigen Stadt zu einem Bilde vereinigt.“

So sollen denn hier weder die Gottheiten mykenischer Denkmäler mit kretischen vermengt, noch gar die beiden Göttinnen der Formsteine mit Diktyнна und Britomartis identifiziert, sondern nur bemerkt werden, daß beide Paare einander entsprechen.<sup>1</sup> Diktyнна und Britomartis, die Töchter des Zeus, sind echt kretische Gottheiten, wenn sich auch ihr Kult später über ganz Griechenland verbreitet. Erst auf Delos und im Peloponnes verschmelzen sie miteinander und mit Artemis<sup>2</sup>; im Vertrage der kretischen Städte Lato und Olus (CIG 2554; ca. 200 a. Chr.) und im Eide der Jünglinge von Dreros (Cauer, *Delectus inscr. graec.* <sup>2</sup> 121) wird Britomartis von Artemis gesondert aufgeführt. Noch in der Kaiserzeit weicht der Typus der Diktyнна auf kretischen Münzen<sup>3</sup> von Artemis ab. Dieses kretische Schwesternpaar mag wohl von jenen altachäischen Göttinnen des kretischen Formsteines abstammen.

Auch in dem Palladion des Formsteines möchte man das Urbild des homerischen sehen: es kehrt wieder auf dem großen mykenischen Goldringe (Fig. 34), auf den kleineren Ringen

<sup>1</sup> Das Verdienst dieses Vergleiches gebührt Milani.

<sup>2</sup> Vgl. Roschers *Lex.* I, 821.

<sup>3</sup> Münzen von Kydonia, bei Daremberg-Saglio, *Dict. d. Antiq.* Fig. 751 (mit Hund und Fackel), 752 (mit Zeusknäblein und zwei Kureten). *Brit. Mus. Cat., Crete*, pl. VII, 16; Svoronos, *Numismatique de la Crète*, XXXIII, 23/4.

(Fig. 21. 22) und einigen anderen Gemmen<sup>1</sup>, vor allem aber auf einem Fresko von Mykenae<sup>2</sup>, das trotz seiner Zerstörung ein Palladion erkennen läßt, vor dem ein kleiner Tragaltar (vgl. oben Fig. 16) und zwei betende Frauen stehen. Der Vergleich mit dem troischen Palladion und seiner Priesterin Theano, mit den römischen ancilia, drängt sich auf, aber auch hier ist äußerste Vorsicht auf dem schwankenden Boden der altachäischen Religion geboten.

Gegenüber dieser Unsicherheit ist es erfreulich, wenigstens eine Gottheit sicher bestimmen, wenn auch nicht mit ihrem achäischen Namen benennen zu können. Das ist die große Göttermutter, die spätere griechische Rhea-Kybele, die phrygische Matar Kubile. Von ihren Löwen bewacht, erscheint sie schon auf altachäischen Denkmälern. Die schlechte Kasseler Gemme<sup>3</sup> ist schon länger bekannt; neu hinzu kommen zwei Steine der Sammlung Evans (Fig. 35) und des British Museum (Fig. 36).<sup>4</sup> Genau so finden wir die Göttermutter wieder auf altgriechischen<sup>5</sup>, phrygischen<sup>6</sup> und altetruskischen<sup>7</sup> Werken: der Typus muß in der achäischen Kunst geprägt und dann auf Phryger und Etrusker übergegangen sein. Kaibel hat in seinem schönen Aufsätze über die idäischen Daktylen (Nachr. d. Götting. Ges. d. Wiss. 1901, 488) ausgeführt, daß die Göttermutter

<sup>1</sup> Bergkristall von Mykenae, Milani, STM II, 16 (Rev. archéol., 1900, 12), neben Adorantinnen; Gemme von Jalysos, Milani, STM II, 16, Perrot-Chipiez, VI, Taf. XVI, 1.

<sup>2</sup> *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887, Taf. 10. Milani, STM I, 204. Kleine Stuckplatte, einst frei aufgestellt, da die Ränder bemalt sind.

<sup>3</sup> Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 5, besser Milani, STM I, 188.

<sup>4</sup> Evans, JHS 1901, 164—165, Milani, STM II, 1. Zum Löwenkopf auf Fig. 36 vgl. die des großen Ringes, Fig. 34.

<sup>5</sup> Z. B. auf der böotischen Reliefvase, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, Taf. 9. STM I, 8, dem Bronzeschild aus der Zeusgrotte auf dem Ida, Mus. ital. II, Taf. 2.

<sup>6</sup> Vor allem das Relief von Arlanskaia, Ramsay, JHS V (1884), 244. Perrot-Chipiez V, Fig. 109. Körte, Athen. Mitt. 1893, 504.

<sup>7</sup> Armband aus Vetulonia, abgeb. STM II, Taf. I (Not. d. Scavi 1893, 504); die Göttin trägt ein echt altachäisches Gewand.

Ma eine altasiatische Gottheit sei: aber das Schema ihrer Darstellung zwischen zwei wappenartigen Löwen tritt, soviel ich weiß, auf unseren Gemmen zuerst auf.<sup>1</sup>

Vor allem wichtig ist uns eine jüngst gefundene Darstellung der Göttermutter (Fig. 37)<sup>2</sup>, weil sie von neuem bildlosen Kult und anthropomorphe Göttervorstellung bezeugt: am Altarbau wird der Adorant von der Göttin überrascht, welche hoch oben auf dem Gipfel eines nahen Berges erscheint, drohend oder verheißend mit vorgestrecktem Stabe (Zepter, Lanze?), von ihren Löwen bewacht. Geblendet und anbetend erhebt



Fig. 35 2:1



Fig. 36 2:1

der Sterbliche die Hand zum Haupte, wie die Frau auf Fig. 24. Hier ist das Wappenschema aufgegeben, in ungeschickter Zeichnung, ohne Perspektive (daher der Berg so klein, die ferne Göttin so groß geraten sind), eine ganze Landschaft angedeutet.

In der Kapelle von Knosos ist kein sicheres Zeugnis für den Kult der Göttermutter gefunden worden, und auf der einzigen Darstellung, wo eine Göttin der Fruchtbarkeit mit dem

<sup>1</sup> Das Schema ist für die Göttin nicht erfunden worden: wir finden die Löwen wachhaltend jederseits eines Tores (Siegel von Zakro, Fig. 38 = JHS 1902, 87, Taf. X, 112), öfter einer Säule, eines Baumes oder Altars, z. B. am Löwentor von Mykenae und auf zahlreichen Gemmen. Greifen, Sphingen, Stiere, Böcke treten an Stelle der Löwen: z. B. Evans, JHS 1901, 154—161. Milani, STM II, 25—26. Auch ein Gott findet sich, statt der Göttin, zwischen den gebändigten Löwen (Evans 163, Milani II, 24. 25). Ein Dämon ebenso, Evans 168. Zu den ägyptischen Vorbildern solcher heraldisch gruppiertes Paare vgl. Evans, JHS 1901, 152.

<sup>2</sup> Siegelabdruck von Knosos, nach Evans, BSA VII, 29. Drerup, *Homer* 88.

Symbol des Himmelsgottes, der Labrys, vereinigt ist (Fig. 34), fehlen die beiden Löwen, welche die sichersten Exponenten der späteren Rhea bilden. Diodor (V, 66) bezeugt freilich, daß sich noch zu seiner Zeit zu Knosos, dem einst von Titanen (eben der titanisch mächtigen altachäischen Dynastie) bevölkerten Orte, die Ruinen des Hauses der Rhea und ein uralter Zypressenhain erhalten hätten. So stimme ich durchaus mit Evans<sup>1</sup> überein, der in Knosos, und speziell in der Kapelle des Palastes, den Kult des obersten Götterpaares annimmt, des Himmelsgottes und der großen Mutter alles Werdens, Zeus und Rhea der späteren hellenischen Religion entsprechend.

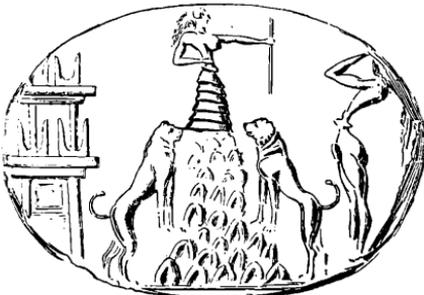


Fig. 37 2:1

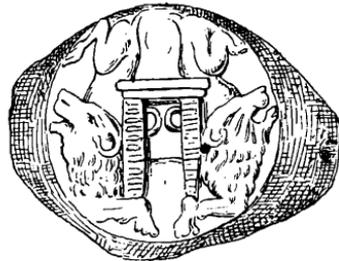


Fig. 38 1:1

Auch andere Gottheiten haben wir gefunden; ihre Zahl läßt sich aus der wachsenden Fülle der Denkmäler leicht vermehren. Da ist der jugendliche Gott, welcher Löwen<sup>2</sup> oder Fabelwesen<sup>3</sup> bändigt, die nackte Göttin der mykenischen Goldplättchen (am besten bei Milani, STM I, 210), die Göttinnen auf dem Greifengespann des Sarkophags von Phaistos (Anm. 1 S. 130), u. a. Neue Funde werden uns hoffentlich auch über diese Gottheiten aufklären. Stets aber sind es rein menschliche Gestalten. Denn wenn uns auch die achäische Kunst,

<sup>1</sup> BSA VII, 29—30.

<sup>2</sup> Evans, JHS 1901, 163. Milani, STM II, 24—25.

<sup>3</sup> Löwendämonen: STM II, 24. JHS 1894, 120. 138. 1902, 78, Taf. VI, 5. Ein Greif an der Kette: STM II, 7. Furtwaengler, *Ant. Gemm.* VI, 18.

vor allem auf Kreta, eine Menge von Mischwesen bewahrt hat, welche Tierköpfe auf Menschenleibern, oft auch tierische Arme und Beine zeigen<sup>1</sup>, so sind doch alle diese Fabelwesen nicht Götter, sondern Dämonen, dienende Wesen, über welche die Götter herrschen. Der Gott und die Göttin, welche Löwen bändigen, bezwingen auch Löwendämonen. Wie ein Zug von Tempeldienern erscheinen diese Mischwesen auf einem mykenischen Fresko<sup>2</sup> und einem Muschelrelief aus Phaistos.<sup>3</sup> Mit Kannen treten sie zur Spende an die Altäre der Götter.<sup>4</sup>

Man wird durch diese dienenden Geister an die Daktylen, Kureten, Korybanten erinnert, jene kunstfertigen Dämonen, welche im kretischen und phrygischen Kult der Rhea-Kybele wie des Zeus eine so große Rolle spielen. Freilich, von ihrer phallischen Bedeutung, die Kaibel lichtvoll dargetan hat, gewahren wir keine Spur in der achäischen Kunst<sup>5</sup>, wie denn überhaupt alles Phallische hier fehlt.

Aus dem Kreise dieser altachäischen Mischwesen hat sich vor allem der Minotaur in historisch hellenischer Zeit erhalten (vgl. oben Fig. 12). Der Löwendämon hat als Phobos fortgelebt

<sup>1</sup> Auf die mannigfachen Gestalten dieser Art, deren Vorbilder und Parallelen die altchaldäischen und hethitischen Denkmäler bieten, können wir nicht eingehen. Eigentümlich ist an den achäischen Mischwesen, daß meist der Rumpf bis zu den Hüften auch tierisch ist. Vgl. die erwähnten Publikationen von Evans und Milani, vor allem aber die Siegel von Zakro, bei Hogarth, JHS 1902, 76, Taf. VI—X.

<sup>2</sup> *Ἐφημ. ἀρχ.* 1887, Taf. 10. Milani, STM II, 77. Perrot-Chipiez, VI, Fig. 438.

<sup>3</sup> Pernier, Mon. ant. d. Linc. XII, Taf. VIII, 1. Milani, STM II, 65. Hogarth, JHS 1902, 92.

<sup>4</sup> Mykenische Glaspasten und kyprischer Bronzehenkel: Evans, JHS 1901, 117. Milani, STM II, 62.

<sup>5</sup> Ohne alle phallischen Beziehungen ist auch die älteste sichere Darstellung der idäischen Daktylen, auf dem Schilde der Zeusgrotte auf dem Ida (Mus. Ital. II, Taf. 1); sie zeigt uns bärtige, geflügelte Dämonen in assyrischem Stil. Vgl. Milani, STM I, 3, der zuerst diese Denkmäler richtig beurteilt und altgriechischer Kunst zugewiesen hat.

auf Vasen und Münzen<sup>1</sup>; und auch die ionischen Silene mit Pferdehufen und -ohren, die pferdeköpfige Demeter von Phigalia<sup>2</sup>, der bocksköpfige Pan (griechischer Spiegel, Bull. Corr. Hell. 1899, Taf. 2), die Dämonen auf dem Mantel der Despoina von Lykosura<sup>3</sup>, ja auch die von Kirke verwandelten Gefährten des Odysseus (Roschers Lex., s. v. Kirke, II, 1193), sie alle sind Überlebende jenes dämonischen Heeres, das in der Phantasie der alten Achäer den großen Göttern untertan war. Von den Fabelwesen des späteren Hellas, mit Tierleib und Menschenkopf, den Kentauren, Tritonen, Sirenen, Achelooi usw. finden sich dagegen nur Sphinx und Greif schon in der achäischen Kunst.

Überblicken wir die vorgeführten Denkmäler, so gestatten sie uns zwar noch keine ganz sicheren Resultate, aber doch einige wichtige Schlüsse zu ziehen, welche neue Ergebnisse der Forschung hoffentlich bald ergänzen und erweitern werden:

1. Der altachäische Kult war bildlos und entbehrte der Tempel. In Höhlen, oder, wenn unter freiem Himmel, in einem heiligen Bezirk oder Hain, allenfalls in kleinen Hauskapellen verehrte man die Götter in ihren Symbolen.<sup>4</sup> Menschengestaltete Kultbilder fehlen.

<sup>1</sup> Zusammengestellt bei Milani, STM II, 72. 82. Vgl. Deubner, Athen. Mitt. 1902, 253.

<sup>2</sup> Pausan. VIII, 42; JHS Taf. LXVIII, 22—23.

<sup>3</sup> Collignon, *Hist. de la Sculpt. Grecque* II, 629. Perdrizet, BCH 1899, 635.

<sup>4</sup> Wie lange der bildlose Kult sich in Hellas behauptet, beweisen der delphische Omphalos (dazu zuletzt Miß Harrison, JHS 1899, XIX, 225), der Zeus *Καππώτας* von Gythion in Lakonien (Paus. III, 22, 1. Wide, *Lakon. Kulte* 21), der Zeus *Κερανώς* in Mantinea (JGA 101; Weil, *Rev. archéol.* 1876, 50), der Eros von Thespiai (Paus. IX, 27, 1), die Chariten von Orchomenos, das ja der Herrschersitz der mächtigen achäischen Dynastie der Minyer war (Paus. IX, 24, 3) u. a. Die Erinnerung an alten Baumkult lebt, um nur ein Beispiel von vielen zu nennen, fort in einem Epigramm des Kallimachos, wo die alten Holzbilder der samischen Hera und der Athena von Lindos beschrieben werden (aus Plutarch *π. τ. ἐν Πλατ. δαιδάλων*, bei Euseb. *Praep. ev. III, 8*): ὦδε γὰρ ἰδρύνοντο θεοὺς τότε καὶ γὰρ Ἀθηνηῆς ἐν Λίνδῳι Δαναὸς κίων' ἔθηκεν ἔδος.

2. Der Kult hat sich vom Anfang bis zum Ende der achäischen Kultur (mindestens ein Jahrtausend lang) wenig verändert; er hält zäh an althergebrachten Formen und rohen Bildwerken fest.

3. Die großen Götter werden rein menschlich gedacht und auch dargestellt, wo es sich nicht um eigentliche Kultbilder handelt.

4. Der vornehmste Gott, der Himmelsgott mit dem Doppelbeil, ist der Herr der diktäischen (Zeus)grotte und des Palastes von Knosos (des Labyrinths, des „Hauses der Labrys“); neben ihn, den Ahnherrn des hellenischen Zeus (des kretischen Ζᾶν, Τᾶν), tritt die große Mutter der Götter und Menschen, die Urform der späteren griechisch-phrygischen Rhea-Kybele.

Das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung aber ist die Selbständigkeit der achäischen Religion: trotz der regen Beziehungen, welche vor allem Kreta zum Nillande unterhielt, haben die Achäer die Tempel der Ägypter ebenso wie ihre Götter verschmäh't. Wo sie Götter bilden, sind es stets freie, individuell bewegte Gestalten, ohne eine Spur hieratischer Gebundenheit. Gegenüber den fest geprägten, einförmig wiederholten Typen Ägyptens und des ganzen Orients haben die achäischen Künstler, wie in der Ornamentik, in Pflanzen- und Tierbildern, so auch in ihren Götterdarstellungen zwanglos frei, in echt hellenischer, lebensvoller Freude an der Wiedergabe der Natur geschaffen. Das unterscheidet ihre Werke von allen orientalischen, gerade wie die dargestellten Götter weit eher Urformen der hellenischen als Abkömmlinge des Orients sind: gerade in ihnen dürfen wir ein gewichtiges Zeugnis dafür erkennen, daß die Träger der „achäischen“ („mykenischen“) Kultur eben keine Orientalen, sondern die Vorfahren der späteren Hellenen gewesen sind.

---



Fig. 19<sup>a</sup> (S. 140).



Fig. 26 (S. 145).



## Wu Tsung's Persecution of Buddhism

By J. J. M. De Groot, Leiden

That the emperor Wu Tsung of the T'ang dynasty, who ruled from A. D. 840 to 846, has immortalized his name by a rigorous persecution of Buddhism and other foreign religions, is generally known to students of East-Asiatic history. Our knowledge of this fact principally rests upon a decree, issued by that prince in 844, of which Du Halde gave a very defective translation in his "Description de l'Empire de la Chine" II p. 496. Havret reprinted it in 1895 in "La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fou" (page 250), stating that it was made by Father Hervieu, as were several other translations from the Chinese, inserted in Du Halde's work, and that this missionary followed a text inserted in the great imperial anthology of the literature of all ages, entitled: *Ku wen yen kien ching tsih* (ch. 29, fo. 48), which appeared in the latter half of the 17th century. It evidently was unknown to Havret that this text was to the very letter copied from the Old Books of the T'ang Dynasty. Unless Hervieu used a text quite different from this, we are bound to say that his translation is no better than bungle. Probably he did not actually translate, but merely wrote down a kind of paraphrase gabbled to him by some Chinese or other.

This persecution, which for ever broke the outward glory of Buddhism in China, is an event important enough to induce us to open the Old Books of the T'ang Dynasty, and write out from them a faithfuller translation of the edict in question than Hervieu gave. For the same reason we feel enticed to look in that Standard History, and in the other, known as the

New Books of the T'ang Dynasty, for more information about that episode. Both works give, in fact, some data of considerable interest, never published before, which we also offer to the readers of these pages.

Wu Tsung succeeded his elder brother Wen Tsung. This emperor too was a declared enemy of the Buddhist church. In 835 "he interdicted by decree the ordinations of Buddhist monks and nuns"<sup>1</sup>, a measure which, at the instigation of the doctor of the Hanlin college Li Hiun, was followed by the removal of all Buddhist images and altars from the court. He died in 840. Three years afterwards, Wu Tsung, whose armies had then gained a series of victories over the Uigurs, issued a decree to the following effect:

"It is necessary that the Commissioners for the Performance of Meritorious Work (i. e. for the celebration of religious ceremonies<sup>2</sup> who dwell outside the capital (Ch'ang-ngan), and those in the eastern capital (Loh-yang or Honan-fu), shall, with regard to the Uigurs, dictate everywhere to those who wear the official cap and girdle, that they shall banish all those people to the various provinces, there to be taken by the authorities under their rule and control. And with regard to those Uigurs and the convents or temples of the Mo-ni, their farms, houses, money, effects, etc., the Commissioners for Meritorious Work are, moreover, herewith ordered to have all this registered and confiscated by officials delegated for that purpose by the Censorate and by the Metropolitan Government. No man of whatever kind or class is allowed to take possession of even a shadow of those buildings and effects, and whosoever does so shall be condemned to death and all his possessions shall be confiscated. And the Bureau for the Promulgation of Imperial Orders is herewith ordered

<sup>1</sup> *Old Books*, chap. 17 II, Court-edition, fo. 26.

<sup>2</sup> Certain government officers charged with the control of the Buddhist and Taoist clergy.

to project measures, to be taken with regard to the monks of the Mo-ni convents, and it shall memorialize Us about the same."<sup>1</sup> — In the other Standard History we read: "It was decreed by the emperor that the Commissioners for Meritorious Work in the settlements of the Uigurs residing in the two capitals, and all the officers wearing the cap and the girdle, should sequester the books of the Mo-ni and burn them on the roads, together with their images; and that all their goods and effects should be confiscated at the profit of the mandarinatè."<sup>2</sup>

What was that Mo-ni religion? The above extracts do not make it sure that the Chinese considered it to be another religion than that of the Uigurs. Devéria<sup>3</sup> and Marquart<sup>4</sup> have probably proved that the word represents Manicheism; Chavannes<sup>5</sup> however has endeavoured to demonstrate that it may just as reasonably stand for Mohammedanism. In that same essay, the last-named sinologue gives us two extracts from the *Fuh-tsu tung ki*<sup>6</sup>, from which it appears that the decree of Wu Tsung in the capital alone caused the death of more than seventy Mo-ni women, and that of the number condemned to exile more than half perished. For the destruction of their religion and the cruel annihilation of their settlements we ought, perhaps, to plead the extenuating circumstance that the animosity against the Uigurs, who endangered the empire, turned against all foreigners in general.

The great crusade against Buddhism, which now was the chief item on Wu Tsung's programme, was to some extent the work of three jealous and zealous Taoists whose influence

<sup>1</sup> *Old Books*, chap. 18 I, fo. 13.

<sup>2</sup> *New Books*, chap. 217 II, Court-edition, fo. 5.

<sup>3</sup> *Journal Asiatique* for 1897, II: *Musulmans et Manichéens Chinois*.

<sup>4</sup> *Historische Glossen zu den alttürkischen Inschriften*.

<sup>5</sup> *Journal Asiatique* for 1897, I: *Le Nestorianisme et l'Inscription de Kara-Balgassoun*.

<sup>6</sup> A history of Chinese Buddhism, in 22 chapters, written under the Yuen dynasty.

upon the emperor was great. "In the third month of the fourth year of the Hwui-ch'ang period (844)", thus say the Old Books of the T'ang dynasty (chap. 18, I), "he appointed the Taoist doctor Chao Kwei-chen to be Religious Teacher of Taoism for the streets to the left and right. At that time, the emperor earnestly studied the methods for attaining to divinity and immortality, and had that Kwei-chen for his instructor. This man availed himself of the favor he was in frequently to urge the emperor to exterminate Buddhism, for, he argued, this is not a religion of the Middle Kingdom, but one which corrodes the vital strength of the people, and therefore it ought to be entirely done away with. The emperor believed every word he said. The year following, Chao Kwei-chen commended to the emperor a certain Taoist doctor of the Lo-fu<sup>1</sup>, called Teng Yuen-khi, who possessed the art of prolonging life. The emperor sent a commissioner from the palace to receive this man, who from that day made a close compact with Liu Hün-ting, a Taoist doctor of the Hing mountains (in Hunan), and with Kwei-chen, to induce the emperor to exterminate Buddhism; and the consequence was that their proposals to demolish the convents were carried out.

"In the fourth month the emperor ordered the Board of Sacrifices to count the Buddhist convents, monks and nuns in the empire; and the returns gave 4,600 monasteries, 40,000 a-lan-jok<sup>2</sup>, 260,500 monks and nuns. And in the autumn, in the seventh month of that year, he decreed that the convents in the empire should be reduced to a smaller number, and that the Bureau for the Promulgation of Imperial Orders should project measures to that effect, and memorialize

---

<sup>1</sup> A mountain chain in the province of Kwangtung, renowned amongst the Taoists as an abode of people who prolonged their lives by means of certain abstruse arts and processes.

<sup>2</sup> Aranyakah, an ordinary term in Chinese literature to indicate a friary or nunnery on a modest scale.

him about the same. According to the prevailing regulations (thus its proposal ran), the magistrates in the districts of the first order must burn incense in the monasteries on the anniversaries of the death of the Imperial Ancestors. Therefore in each of these districts one convent for this purpose shall, we trust, be left in existence, and the venerable images of the series of emperors be conveyed thither; in the districts of lower order all the monasteries can then be destroyed. We also propose that in two streets of the Imperial residence (Ch'ang-ngan) and of the eastern capital (Loh-yang) ten monasteries shall be allowed to remain, each with ten monks. So the emperor decided that in each of the districts of the first order one monastery, — the best one and most beautifully built —, should remain standing, but that as soon as it should fall into ruins, it should likewise be pulled down, in which event, on the above-mentioned days of incense-burning, the magistrates would have to perform this ceremony in a Taoist convent. Moreover, in the two streets both of the Imperial and of the secondary capital, two abbeys should remain in existence, each with thirty-eight monks, namely: in the left street of the Imperial residence that of Favour through Compassion, and that of Bliss through Sacrifices; and in the right street in that place, that of Western Light and that of Pomp and Glory.

“Thereupon the Bureau for the Promulgation of the Imperial Orders proposed in another memorial, that to the Commissioners of the Salt and Iron Gabelle should be delivered the bronze statues, bells, and sonorous metal plates of the convents demolished in the empire, to be recast into money; that the prefects of the districts concerned should be instructed to have the iron statues remoulded into agricultural implements, and that the images of gold, silver, or ‘to’ mineral should be melted and delivered to the Auditors of the Treasury. Moreover (the Bureau proposed) that the families of

costumed officers should deliver up to the authorities their golden, silver, bronze and iron images within a month after the Imperial decree to this effect should have been promulgated, and that in case of default, the Commissioners of the Salt and Iron Gabelle should punish them according to the prohibitory law on bronze; but that the images of clay, wood or stone should be altogether left in the monasteries, there to remain as of old.

“In yet another memorial the same Bureau proposed that the Buddhist monks and nuns should no longer remain under the control of the Board of Sacrifices, but should be placed under that of the Bureau for the State Ceremonial, and that, with regard to the temples of the Ta-ts'in and the Muh-hu<sup>1</sup>, when Buddhism was exterminated, those heretical religions might thereupon not be left in existence; their adherents must be compelled to return in a body to the secular life, and settle down again in their original family-circle, there to be enlisted as groundrent-paying people; and the foreigners amongst them must be sent back to their native country, and there be taken under control by the authorities.

“Hence, in the eighth month, the emperor decreed as follows:

“We have heard that before the end of the reign of the three dynasties (of Hia, Shang, and Cheu) there was no question about any Buddha. That after the Han and the Wei dynasty this image-worshipping religion gradually developed, was a consequence of the propagandism made for its foreign customs in the beginning; its contaminating practices thus ramified in all directions, grew and increased; and the end

<sup>1</sup> Ta-t'sin is generally admitted to stand for Nestorianism, the existence of which sect in China is known especially from the celebrated inscription of Si-ngan-fu; see in particular *La Stèle Chrétienne de Si-ngan-fu* by Father Havret S. J. The Muh-hu, further on in the edict called Muh-hu-pat, are presumably the Magians or Magupat: see Chavannes, *Le Nestorianisme*, II.

has been that it corrodes the good manners and customs of the empire, thus gradually rendering these unenlightened, and that, by its beguiling and misleading the inclinations of men, it leads the latter astray in masses. So it has come about that in the country of the nine provinces, as well as within the walls and gates of the two Imperial capitals, the Buddhist clergy and their followers increase by the day, and the Buddhist convents daily grow in size and splendour. Human labour is overburdened on behalf of these buildings of loam and wood; the people are being robbed of the fruits of their labour to get (the images and buildings) decorated with gold and precious things; rulers and fathers are neglected (by their ministers and their sons) for religious instructors and the moneys to be paid to them; wives are abandoned by their husbands who want to live in a sphere of religious commandments; never did any religion root up the national institutions and work mischief to humanity on a larger scale. But there is more: when one farmer neglects agriculture, others thereby suffer hunger; when one woman keeps no silkworms, others have to endure cold for that. And now the number of monks and nuns in the world cannot even be estimated; and they all live on the agriculturist, and dress at the expense of the silk-producers. And in the monastic buildings and the Chao-t'i (convents) no one seems to care for restriction of excess, for they all have roofs reaching up into the clouds, and are beautifully adorned, so that they even compete with palatial mansions. That under the dynasties of Tsin, Sung, Ts'i and Liang the energy of the living was so languid and enervated, and manners and customs were so vile and so wrong — it was altogether a consequence of that state of things.

“But there is more. My High Ancestor (Kao Tsu) and (his successor) T'ai Tsung by martial prowess suppressed calamitous rebellions, and by means of civil administration governed the Flowery Land of Hia. With these two levers

they could adequately rule the country; how then can I possibly be entitled to disturb the balance of government by employing the religion of that insignificant land of the west! In the Ching-kwan period (627—649) as well as in the Khai-yuen epoch (713—741) it was abolished, but not cut away effectively, and like a stream it once more flooded the land. Studiously have I read what others have said about it before; unofficially have I taken advice in the palace; and there remains no doubt: — this evil ought to be cut off. And earnest ministers within and without the palace confirm this my serious conviction. They demonstrate in long memorials, that ultimate propriety consists in carrying out the measure resolutely; also that the institutions of hundreds of sovereigns ought to be perfected by suppressing an evil which (otherwise) will gnaw at the sources (of good) for thousands of ages. Why then shall I show indulgence where mankind is to be saved and the multitudes are to be benefited?

“Of the 4600 and more convents that are to be pulled down within the empire, the 260,500 monks and nuns who must adopt secular life shall be enlisted amongst the families who pay groundtax twice a year. Of the 40,000 and more *chao-t'i* and *lan-jok* that are to be demolished, the fattest and best grounds measuring several thousand myriads of *king*, shall be confiscated, and the slaves of both sexes (employed in cultivating them?) to a number of 150,000, shall be enlisted among the families that pay groundtax twice a year. And the controllers of the male and female clergy of the Buddhists, as also the Bureau for the Reception and Entertainment of Foreigners where foreign religions are explained, shall compel the 3000 and more *Ta-ts'in* and *Muh-hu-pat* to adopt secular life; with the customs of the Flowerly Land of the Centre they shall no longer meddle. Alas, the institutions of antiquity have never yet been made to operate; so, if (religions) which were granted reprieve (of extermi-

nation), are now at last done away with, how then can it be said that this is an untimely act? Drive out those idlers and sluggards without professions or trades, of whom there are now already more than a hundred thousand; demolish their red-painted useless buildings — why should there be an innumerable quantity of thousands of these? And from this time, the pure (Confucian doctrine) will teach mankind to strive after conformity to the laws and principles of inactivity (*wu-wei*), and undisturbed quiet and ease will help the Government in its task to perfect the one and only system of (archaic Confucian) manners and customs. Shall the black-haired people in the six parts of the universe be made to seek refuge in the reformation for good, brought about by their emperor, then it is of high consequence to mind the starting-point, namely the extermination of evil. By issuing clear rescripts every day for the benefit of the unenlightened people, Our intents and will ought to be realized.“

With this imperial decree Confucianism celebrated its triumph and held its jubilee, while Buddha's Church received a blow from which it was never to recover. The extermination designed for it, was, however, only partly effected. The demolition of monasteries and temples could, indeed, hardly banish the religion itself from the hearts of the people; on the contrary, the return of a host of zealots for the salvation of themselves and others into secular life meant no less than the transplanting of the doctrines and practices of their Church into the very midst of society. A revival of religiosity and piety, little to the mind of the government, was the necessary result, a revival expressing itself in the founding of religious associations and communities under the guidance of a priesthood living in the world, and which thenceforth was to rejoice in an increasing numerical strength. But the outward glory of the Church was gone for ever; the number of its monasteries and ascetics remained from that time

on a minimum level. Wu Tsung, as we have seen, suffered some convents to remain in existence, and his decree could not prevent very many members of the mandarinat, and even of the imperial family, from retaining strong sympathies with this religion. So history continues its old course: — emperors come to the throne, who let the Church go its own way, and even order or support the erection of monasteries and temples; they sometimes ordain repasts to be given at government expense to the clergy in the capital or in other parts of the realm, or ceremonial vestments to be distributed among them: works which always passed for most meritorious among the devotees of the Church. They attend the solemn worship of holy relics, and have pagodas built for these. They frequently invite the clergy to court to give sutra-readings, and to perform rites for the furtherance of the rainfall, as also for the salvation of the imperial ancestors. They even enact penalties against sacrilege, against the insulting of the Triratna and other Buddhist saints. The series of well-meaning emperors is headed by Wu Tsung's paternal uncle Süen Tsung, whom he appointed his successor. Scarcely two months after his accession, he acceded to a proposal of the Commissioners for Meritorious Work in the two streets of the capital, that the four monasteries left standing there should be increased by eight, and that their old names should be restored to them. He also ordered the execution of Liu Hüen-tsing and eleven others, "on account of the fact that their talk had prevailed upon Wu Tsung to exterminate Buddhism".<sup>1</sup> And about one year after, in the intercalary month, being the fourth of the year 847, he issued the following decree:

"In the last year of the Hwui-ch'ang period the monastic buildings everywhere were reduced to a minimum; but though it must be called a religion for foreign regions, it is no

---

<sup>1</sup> *The Old Books*, chap. 18 II, fo. 3.

religion harmful to the fundamental principles of the administration of government. The people of the Middle Kingdom have long walked in its paths which lead to salvation; hence the abolition of even a particle of it is a sin against all that is proper, and its abolition has not tended to increase the animated mountains and regions of superior excellence. In the prefectures throughout the empire, if the monks who used to dwell therein can rebuild them, the convents that have been pulled down in the fourth month of the fifth year of the Hwui-ch'ang period may altogether be rebuilt by their abbots, and the authorities shall not forbid or prevent this."<sup>1</sup>

We read nothing, however, of a restitution of the sequestered goods and lands. The latter, in truth, had evidently passed into other hands, for we read the following passages in the New Books of the T'ang Dynasty (chap. 52, fo. 11): "When Wu Tsung had ascended the throne and abolished Buddhism, 4600 monasteries and 40,000 *chao-t'i* and *lan-jok* were pulled down in the empire; 265,000 monks and nuns were enrolled as ordinary people, together with 150,000 of their male and female slaves, and several thousand myriads of *khing* of their grounds, as also more than 2000 *Ta-ts'in*, *Muh-hu* and *T'ien*.<sup>2</sup> In the Imperial residence, as well as in the eastern capital, in each street two monasteries were left, with thirty monks in each; and in the provinces, the monks left (in the convents) were of three different quantities, nowhere exceeding twenty. The fattest grounds were sold, and the proceeds delivered to the Board of Revenue; and the grounds of medium and inferior qualities were given to the adult house-slaves of the convents, who thus became people paying groundtax twice a year; each one of them received ten

---

<sup>1</sup> *Old Books*, chap. 18 II, fo. 6.

<sup>2</sup> For this term we refer our readers to the articles of Chavannes and Devéria mentioned above. According to the last-named author, it means the Mo-ni religion.

*meu* of ground. And of the convents from which the male and female clergy had disappeared, in the two capitals ten *khing* of the grounds were added to the fields cultivated for charitable purposes, or were given to the quarters for nursing the sick (lepers' wards?), while in each district seven *khing* were assigned to such institutions; and these grounds were to be administered by the elders".

But although the tide had turned, and the wind veered slightly in favour of Buddhism, the State still gave powerful Confucianism its full due, that is to say, the laws and rescripts shackling the Church were maintained, and even intensified. Defamed by official indictments for heresy; oppressed by the State and its all-dominating Confucian spirit; its monastic institutions at best tolerated — such, in the main, has been the condition of Buddhism since the reign of the T'ang dynasty . . .

---

## Panislamismus

Von C. H. Becker in Heidelberg

In den letzten Jahren ist in der Literatur über den Islam der Gegenwart häufig von Panislamismus die Rede, und es sind die verschiedensten Urteile über die Bedeutung und den Umfang dieser Strömung laut geworden. Um nur die extremsten hervorzuheben, so hat E. G. Browne Panislamismus für ein Unding erklärt; er führt den Ausspruch eines seiner orientalischen Freunde an: „Pan-Islamism is a mare's nest discovered by the Times' correspondent at Vienna“<sup>1</sup>; umgekehrt hält C. Nallino den Panislamismus für eine der Haupttendenzen des modernen Islam.<sup>2</sup>

Das weite Auseinandergehen der Meinungen bei zwei Kennern des Orients liegt nicht nur in dem Umstand, daß wir hier ein Thema der Gegenwart vor uns haben, sondern erklärt sich auch aus ihren verschiedenen Arbeitsgebieten. Browne kennt speziell den Islam Persiens; in der Schi'a werden wir gewiß vergeblich nach einer panislamischen Tendenz suchen, da sie doch gerade auf das nationale Moment basiert ist. Auch ist der Perser überhaupt durch seinen Synkretismus zum Skeptiker geworden, wie es für unser Jahrhundert Kenner Persiens wie Gobineau<sup>3</sup> und Vámbéry<sup>4</sup> ausgesprochen haben. Die Browne entgegengesetzte Ansicht Nallinos stützt sich auf eine spezielle Kenntnis des sunnitischen Islam.

---

<sup>1</sup> *Lectures on the History of the Nineteenth Century*, ed. F. A. Kirkpatrick, Cambridge 1902.

<sup>2</sup> *Le Odierna Tendenze dell' Islamismo*, Firenze 1902, S. 17 ff.

<sup>3</sup> *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie Centrale*, 3. ed. Kap. I.

<sup>4</sup> *Der Islam im neunzehnten Jahrhundert* S. 32 ff.

Immerhin ist die Abweichung der Urteile auch bei anderen Gelehrten so groß, daß es sich bei der Wichtigkeit der Erscheinung wohl verlohnt, ihr Wesen, Ursprung und Äußerungen einmal im Zusammenhang zu verfolgen. Gestützt auf das meist von anderen beigebrachte Material möchte ich den Versuch einer religionsgeschichtlichen Würdigung wagen und den Panislamismus unter Berücksichtigung aller Seiten der Frage und im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung des Islam zur Darstellung bringen.<sup>1</sup>

Nach Analogie von Panlawismus und Pangermanismus gebildet, bedeutet Panislamismus eine Richtung, welche den Zusammenschluß aller Muslime, ein islamisches Reich erstrebt; diese Einigung ist aber ein Postulat des Islam überhaupt; also wäre nach der Worterklärung Panislamismus die zusammenschließende Tendenz des Islam. Man bezeichnet nun aber im engeren Sinne mit Panislamismus nicht diesen die ganze islamische Entwicklung durchziehenden Gedanken, sondern seine Neubelebung, hervorgerufen durch das Vordringen Europas. So gefaßt ist also Panislamismus das sich durch den Gegensatz zum modernen Europa verstärkende Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit und der Solidarität aller Muslime, also eine Seite der jüngsten Entwicklungsphase des Islam, ein Kapitel seiner Auseinandersetzung mit Europa.

Wir müssen also von vornherein einen scharfen Unterschied machen zwischen dem panislamischen Gedanken und der panislamischen Bewegung. Die Entstehung und Aus-

<sup>1</sup> Ich glaube keine wichtige Behandlung des Gegenstandes übersehen zu haben; die meisten Werke findet man in den Anmerkungen verzeichnet. Nicht zugänglich waren mir: *Panislamismen og den islamitiske mission*, Nord og Syd 1898/99 S. 746—748 (OB XIII 2445); L. W. C. van den Berg, *Panislamisme*, Gids 1900 Nr. 4 (OB XV 5154); *Die panislamitische Bewegung*, Warte des Tempels LIII 363 f. (OB XII 5071). Während der Drucklegung erhalte ich Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York 1903). Ein kurzer, aber lesenswerter Abschnitt (p. 55—63) beschäftigt sich mit unserem Thema.

bildung des ersteren muß uns zunächst beschäftigen; haben wir diese Basis gelegt, wird uns auch die moderne Erscheinung in der Vielgestaltigkeit ihrer Äußerungen verständlich.

## 1

Muhammeds Predigt erging anfangs nur an seine Stammesgenossen; er wollte die Mekkaner aus ihrem leichtsinnigen Leben herausreißen und sie auf das Verantwortliche aller Handlungen aufmerksam machen; er wollte für sie sein, was Jesus für die Christen, Moses für die Juden gewesen war. Seine Religion war durchaus mekkanisch-lokal, anfangs noch nicht einmal arabisch-national. Erst die Hiğra und ihre Folgen brachten den Umschwung zum Universalismus, der doch die notwendige Basis einer die nationalen Gegensätze überbrückenden panislamischen Tendenz bildet.

Da die Mekkaner sich nicht bekehrten, er aber keinen Moment an seiner Mission zweifeln konnte, mußte Gott seine Trennung von den Mekkanern, d. h. ihre Vernichtung und seine Wirksamkeit an anderer Stelle wünschen. So trennte er sich von seinem Stamme und brachte die frohe Botschaft in eine stammesfremde Stadt, nach Medina. Darin liegt eben die ungeheure Bedeutung der Hiğra<sup>1</sup> und deshalb ist sie mit Recht zum Ausgangspunkt der islamischen Zeitrechnung gemacht worden, daß durch sie Muhammed das Band der alten Stammesvorstellungen zerriß und seine Religion auf eine ganz neue Basis stellte. Das zusammenschließende Moment wurde von jetzt ab die Religion, nicht mehr die Stammeszugehörigkeit.

---

<sup>1</sup> Über ihr Wesen vgl. Snouck Hurgronje, *Twee populaire Dwalingen* in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië* 5<sup>e</sup> Volgr. I Sep. S. 1 ff. Dankbar möchte ich hier auch auf den leider viel zu wenig bekannten Aufsatz des gleichen Verfassers aufmerksam machen: *De Islam* (de Gids 1886 Nr. 5 f.), aus dem ich nicht nur für diese Arbeit reichen Nutzen gezogen habe.

Da so die Gemeinde die Pflichten der Familie und des Stammes übernahm, wuchs sich die Stellung des Gemeindeoberhauptes zu einer Herrschaft mit weltlichen und geistlichen Ansprüchen aus, ein Vorgang, der in Muhammeds Gottgesandtschaft begründet, durch die lokalen Verhältnisse Medīnas sehr gefördert wurde. Die neue Gemeinde zog dann bald in der Defensive gegen die Vergewaltiger ihres Rechtes, die sie aus der Heimat vertrieben, das Schwert. Nachdem der erste Streich gefallen, gab es kein Halten mehr. Dem Widersacher Gottes gegenüber bleibt der Glaubenskampf theoretisch immer defensiv. Das Volk aber ist lau und lässig; ein bloßes Anempfehlen nützt nichts, die Verteidigung des göttlichen Rechtes muß zur Pflicht gemacht werden. So entwickelt sich das Gebot des heiligen Krieges. Eine Religion mit dem Schwert in der Hand kann aber nicht an nationale Schranken gebunden sein: an alle Menschen ergeht die frohe Botschaft. Da aber nicht der Stamm, nicht die Nation, sondern die Religion das adelnde Prinzip ist, so stehen sich auch alle Muslime gleich: 'O ihr Menschen, wir haben euch erschaffen von Mann und Weib und haben euch gemacht zu Völkern und Stämmen; — als der Edelste von euch gilt vor Gott der Gottesfürchtigste' (Qorān 49, 13).

So sehen wir schon Muhammed durchdrungen von der Anschauung der Gleichheit aller Muslime, der notwendigen Grundlage ihrer Solidarität. Der Gedanke der Zusammengehörigkeit lag schon von vornherein in dem internationalen Bindeglied der Religion. Theoretisch ist also der panislamische Gedanke schon in der Urgemeinde ausgebildet; die großen Schwierigkeiten, die sich seiner Geltung in der Praxis der Eroberungszeit und später entgegenstellten, waren zu Muhammeds Zeit noch unbekannt. Aber auch praktisch bildete die islamische Gemeinde, selbst noch unter den ersten Chalifen, eine Einheit dem nationalen Elemente gegenüber, eine Einheit aber auch in Beziehung auf die Leitung der religiösen und

weltlichen Dinge. Diese tatsächlichen Verhältnisse weniger Jahrzehnte bilden das Ideal für alle folgenden Jahrhunderte islamischer Entwicklung, also auch das Ideal des Panislamismus: internationaler Zusammenschluß aller Muslime unter einheitlicher Leitung auf theokratischer Basis.

Dieses Ideal enthält zwei Prämissen, die aus dem Islam als solchem sich von selbst ergaben, die also theoretisch gern zugegeben wurden, in der Praxis aber auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten stießen, ich meine die Ebenbürtigkeit aller Muslime und die Vereinigung der Gewalten im theokratischen Prinzip. Die Anschauung von der Ebenbürtigkeit aller Muslime, diese Grundlage des Zusammengehörigkeitsbewußtseins, ist im Laufe der Geschichte zur Tatsache geworden; die Vereinigung der Gewalten ist ein Ideal geblieben. Dies Ideal ist aber ein Gemeingut aller Gläubigen geworden und hat das durch harte Schläge zur Anerkennung gelangte Gleichheitsgefühl der Muslime zum Solidaritätsbewußtsein werden lassen. Dies ist die Linie, in der wir die Entwicklung des panislamischen Gedankens zum Gemeingut aller Gläubigen verfolgen werden.

Die aus dem Universalismus mit Notwendigkeit folgende Anschauung von der Gleichheit aller Nationen im Islam war leichter gepredigt als den siegreichen Arabern plausibel gemacht. Man darf eben nicht vergessen, daß die Ausbreitung des Islam auch als Völkerwanderung gefaßt werden muß; es war eine arabische Welteroberung, und man spricht mit Recht zunächst von einem arabischen<sup>1</sup>, nicht einem islamischen Reich. Die neubekehrten Nichtaraber galten, obwohl Muslime, doch nur als Menschen zweiter Klasse, sie wurden als Klienten (*mawālī*) den arabischen Stammesvorstellungen eingereiht; der echte Araber fühlte sich ihnen ungeheuer überlegen. Die ersten Jahrhunderte der Hiğra stehen unter diesem Gegensatz.

<sup>1</sup> Vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*.

Hiergegen erhob sich eine Partei, die literarisch für die Idee der Gleichberechtigung aller Muslime eintrat, die sog. Schu'ubijja<sup>1</sup>, deren älteste Träger Perser waren. Sie war um so berechtigter, als die Araber sich von Jahr zu Jahr mehr der persischen Kultur anpaßten, als andererseits auch persische Elemente das politische und wissenschaftliche Leben der Araber beherrschten; daß diese Richtung im Gegensatz zum arabischen Dünkel die Überlegenheit der Perser predigte, darf nicht wundernehmen, wenn man bedenkt, wie bald in der mit allem Persischen kokettierenden 'Abbāsidenzeit der einfache Araber dem gerissenen persischen Beamten gegenüber die Rolle des unwissenden Barbaren spielte.<sup>2</sup> Ähnliche Strömungen lassen sich auch in anderen von den Arabern eroberten Kulturländern nachweisen, in Syrien<sup>3</sup>, Ägypten<sup>4</sup> und Spanien.<sup>5</sup> Man sieht, wie wenig die von Muhammed gepredigte Theorie von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Muslime in der Praxis herrschte. Das religiöse Moment trat anfangs als kulturbestimmend ganz hinter dem nationalen zurück. In der Omajjadenzeit dominierte das arabisch-nationale Element; mit den 'Abbāsiden kam freilich ein etwas universalerer Geist auf, aber er ging nur zu bald in einem ziemlich einseitigen Persertum unter. Die sieghafte Macht der islamischen Idee zeigte sich erst, als die überquellenden Kräfte des Arabertums und der Gegenschlag des Persertums gebrochen waren, d. h. nachdem das öffentliche Leben nicht mehr ausschließlich von Arabern und Persern bestimmt wurde, nachdem beide einer neuen Volkskraft erlegen waren, dem sich langsam vorschiebenden türkischen Element. Der anfängliche Gegensatz von Sieger zum Besiegten, dem der von Kulturträger zum Barbaren gefolgt war, mußte erst über-

<sup>1</sup> Über sie vgl. J. Goldziher, *Muhammedanische Studien* I S. 147 ff.

<sup>2</sup> Die Unkultur der Araber, namentlich in vorislamischer Zeit, wird freilich meist sehr übertrieben. Schuld daran sind die arabischen Nachrichten. <sup>3</sup> Ibid. S. 156. <sup>4</sup> Ibid. S. 159.

<sup>5</sup> Z D M G LIII S. 601 ff.

wunden sein. Beide wurden ausgeglichen durch eine soziale Nivellierung, die aus der Verbreitung des Islam in immer weitere Kreise, durch eine Ansiedelung von Arabern und ihr schließliches Verschmelzen einerseits und durch das Dominieren der Türken anderseits erfolgte.<sup>1</sup> Hier ist nun scharf zu trennen zwischen den Landesteilen, in denen sich der Ausgleich glatt vollzog, besonders Ägypten, Syrien, 'Irāq (diese Länder wurden arabisch und muslimisch) und Persien, in dem die Volkskraft so groß war, daß sie nicht nur die Arabisierung verhinderte, sondern auch dem dortigen Islam einen charakteristischen Stempel aufdrückte. Aus ganz anderen Gründen<sup>2</sup> entstanden, verband sich die Schi'a mit dem persischen Nationalgedanken. Erst in späterer Zeit erfuhr der Gegensatz von Schi'a und Sunna seine eigentliche Schärfe, indem sich nach orientalischer Manier hier religiös der Gegensatz von Persertum und Türkentum aussprach. So scheidet das schi'itische Persien von vornherein aus unserer Betrachtung aus, in den übrigen islamischen Ländern des alten Chalifenreiches aber war durch das Türkenregiment vom dritten Jahrhundert ab eine Ausgleichung der nationalen Gegensätze durch soziale Nivellierung eingetreten. Das neue türkische Element, das erst durch die Prätorianer der Chalifen, dann durch eine Reihe großer Volksschübe den Orient von dieser Zeit ab beherrschte, brachte freilich einen frischen Gegensatz mit; aber der Verschmelzungsprozeß und das religiöse Moment hatten doch den Boden ganz anders vorbereitet. Noch heute dünkt sich der 'Otmānli dem Araber überlegen, aber der Araber auch dem 'Otmānli, und sie achten beide den anderen als Muslim. Darin liegt eben der gewaltige Unterschied zwischen den ethnischen Gegensätzen der Frühzeit und denen der Türkenzeit, daß das

---

<sup>1</sup> Ich habe diesen Prozeß für Ägypten im einzelnen verfolgt in meinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens*, S. 113 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* S. 55 ff.

religiöse Element auch in der Praxis eine ausgleichende Macht gewonnen hat. Es haben sich eben inzwischen allgemein islamische Ideale gebildet, die allen islamischen Nationen, auch den später hinzugekommenen (immer die Perser ausgeschlossen) in Fleisch und Blut übergegangen sind. Das Bewußtsein von der Ebenbürtigkeit aller Muslime ist also eine Folge der kurz charakterisierten historischen Vorgänge, die Idee der Zusammengehörigkeit ist aber auf andere Weise in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen. Sie hängt aufs engste zusammen mit der Entwicklung der zweiten Prämisse der Urgemeinde, der Vereinigung geistlicher und weltlicher Autorität.

Muhammed und seine ersten Nachfolger hatten alle Autorität in sich vereint. Muhammeds Stellvertreter, sein Chalife, hatte, unterstützt von der religiösen Aristokratie der Flucht- und Hilfsgenossen, die Geschicke der — wenn ich so sagen darf — Weltgemeinde geleitet. Hier tritt nun mit dem Omajjadenregiment eine tiefgehende Änderung ein, zwar nicht theoretisch, aber praktisch, nämlich eine Trennung der Gewalten.<sup>1</sup> Die Herrschaft entglitt den Händen des neuen religiösen Adels, um den langjährigen Feinden Muhammeds, dem mekkanischen Geburtsadel, zuzufallen, dem alles an der Macht und nur wenig an der Religion gelegen war. Rein äußerlich kam schon diese Trennung zum Ausdruck durch Verlegung des Reichszentrums von Medīna nach Damaskus. Die neuen Fürsten hießen zwar auch Chalifen, aber die eigentlichen Repräsentanten des Islam waren die alten Genossen des Propheten, die nun in Medīna ein ständiges Zentrum der Unzufriedenheit bildeten; sie bestimmten mit ihren Schülern und Anhängern die religiöse Entwicklung des Islam, die für die weltlichen Chalifen relativ wenig Interesse hatte, insofern sie nicht mit ihren Herrschaftsinteressen kollidierte. Es ergab sich von selbst, daß die Einheit der alten Gemeinde nicht durch den

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden: Snouck Hurgronje, *Questions Diplomatiques et Coloniales* Nr. 106 (15. Juillet 1901) S. 77.

weltlichen Fürsten, der seine Herrschaft so bald mit anderen teilen sollte, sondern durch die Gesamtheit der Genossen und ihrer Nachfolger, der religiösen Lehrer, gegeben war. Diese bilden nun, von der praktischen Tätigkeit ausgeschlossen, die Ideale ihres Gottesstaates aus, wobei die Verhältnisse der Frühzeit als Basis dienen, ausgeschmückt durch die in die Vergangenheit zurückgeworfenen Zukunftswünsche. Auch mit den 'Abbāsiden, die doch religiöse Prätensionen haben, ändert sich die Trennung der Gewalten nicht mehr. Die geistliche Leitung ist den Machthabern dauernd entglitten. Schon ein Hārūn al-rašīd bestimmt nicht mehr einfach die Verhältnisse des rein religiösen Rechtes, sondern fragt bei den berufsmäßigen Theologen an.<sup>1</sup> Damit bekennt er sich selbst als Laien gegenüber dem Kleriker, also nicht mehr als Inhaber der geistlichen, sondern nur noch der weltlichen Autorität.

Als dann das Chalifat immer mehr zu einer Schattenherrschaft wurde, als die weltliche Macht an zahllose große und kleine Fürsten kam, besannen sich die Chalifen darauf, daß ihre Vorgänger auch die geistlichen Leiter der Gemeinde gewesen waren. Je mehr sie an Macht verloren, desto mehr pflegten sie diesen religiösen Nimbus, der ihnen von ihren Hausmeiern und nominellen Vasallen gern zugestanden wurde, da er deren Selbständigkeit nicht angriff, ihr sogar der Masse gegenüber noch einen religiösen Rechtstitel gab. Der war aber wichtig in einer Zeit, in der nach einer langen Entwicklung die Religion des Islam endlich die Form gewann, in der sie das Geistesleben aller folgenden Jahrhunderte beeinflussen sollte. Weder die dogmatische noch die mystische Entwicklungslinie waren hierbei so wichtig wie die rechtliche, denn hier entstanden im Laufe der Jahre die Ideale der islamischen Welt, um so glühender geschildert, mit um so größerem Eifer den breitesten Massen gelehrt und immer wieder vorgeführt,

<sup>1</sup> Abū Jūsuf, *Kitāb al-charāğ*.

je weniger sie den wirklichen Verhältnissen entsprachen. Diese Ideale, vor allem die Einheit der Gewalten auf theokratischer Basis, wurden propagiert von der großen Menge derjenigen, die das Studium der Religionswissenschaften sich zum Lebensberufe erwählt hatten und die um so zahlreicher waren, je weniger man sie im politischen Leben benötigte. Das ganze gewaltige islamische Recht hat nicht deshalb eine ungemessene Bedeutung, weil es irgendwo und wann einmal in Praxis gewesen wäre oder ist, sondern weil sich in ihm die geistigen Ideale aller Muslime aller Länder widerspiegeln.<sup>1</sup> Das muslimische Recht, getragen von den muslimischen Rechtsgelehrten, hat die Anschauung von der Zusammengehörigkeit aller Muslime zu einer geistigen Macht herangebildet. Wie geistiger Samen fiel diese Lehre auf den nach manchen Stürmen wohl vorbereiteten Boden. Nachdem der eherne Gang des Schicksals die soziale Gleichheit und damit die Ebenbürtigkeit aller Muslime, jenen alten Gedanken Muhammeds, praktisch verwirklicht hatte, konnte der Samen der Theologen aufgehen und die Zusammengehörigkeit aller Muslime zu einem von dem Begriff Muslim untrennbaren Ideal werden. So liegt etwa vom fünften, sechsten Jahrhundert der Hǐǧra ab der panislamische Gedanke latent in der Brust jedes wahren Muslim. Solange nun aber der Muslim immer nur mit Muslimen zu tun hatte, konnte der Gedanke schlummern. Gewalttat und Unterdrückung von muslimischer Seite gehörte zu dem, was man ertragen mußte. Gewaltige Befruchtung erfuhr der Gedanke erst dem Vordringen des europäischen Elementes gegenüber; erst jetzt entsteht die Verschärfung des latenten Gedankens zu einer Bewegung, die ich im speziellen Sinne „Panislamismus“ nennen möchte.

---

<sup>1</sup> *De Islam* S. 82.

## 2

Die Entwicklung und Expansion des modernen Europa konnte nicht ohne Wirkung auf die islamische Welt bleiben. Bis ins achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert waren die orientalischen Völker im wesentlichen immer hübsch unter sich gewesen, und ein ähnliches Gefühl, wie es sich in den Worten ausspricht: „Wenn hinten, weit, in der Türkei, die Völker aufeinander schlagen“, mag auch die Muslime erfüllt haben. Da beginnt die Überflutung Asiens und Afrikas durch die Europäer oder doch durch die europäische Kultur, „die weiße Gefahr“, wie Browne es fein nennt<sup>1</sup>, bricht herein, während für uns die orientalische Frage beginnt. Denn im weitesten Sinne ist diese doch nicht das Problem, wie sich die Europäer in den Orient teilen werden, sondern wie sich Orient und Occident auseinandersetzen werden, politisch und kulturell. Diese Bewegung ist im Fluß und deshalb schwer zu übersehen, aber zwei verschiedene Wirkungslinien lassen sich doch im Orient unterscheiden: Adoption und Reaktion. Eine große Fülle europäischer Kulturgedanken hat sich den Orient — ich meine hier speziell den islamischen — bereits erobert und ist hier im Begriff, etwas eigenartig Neues zu schaffen.<sup>2</sup>

Nicht von dieser Bewegung, die rein kulturell ist, soll hier die Rede sein, sondern von der religiösen, die durch die Berührung mit Europa hervorgerufen wurde, der Reaktion.<sup>3</sup> Unterdrückung und Gewalttat hat der Muslim aller Zonen von Glaubensgenossen zur Genüge erfahren, schon früh hatte das Staatsrecht solche Zustände in das Bereich seiner Theorien gezogen; etwas ganz Neues war die plötzliche politische und

<sup>1</sup> *Lectures on the History of the Nineteenth Century: Pan-Islamism.*

<sup>2</sup> Martin Hartmann, *Der islamische Orient* I S. 4; Snouck Hurgronje, *Islam und Phonograph.*

<sup>3</sup> Gemeint ist ausschließlich die Reaktion auf das Vordringen Europas, nicht das sog. „mouvement retrograde“ Le Chatelier's; vgl. sein *L'Islam au XIX. siècle.*

kulturelle Abhängigkeit von Nichtmuslimen, von Kāfirs: der springende Gegensatz lag in der Religion. Jahrhunderte daran gewöhnt, Kultur, Staat, Religion wenigstens theoretisch als eine Einheit anzusehen, mußte der Muslim die neue Gefahr als eine Einheit, als die drohende Herrschaft des Christentums erfassen.<sup>1</sup> Der unausbleibliche Rückschlag war die Besinnung auf sein Muslimentum, die Verstärkung der dem Unglauben gegenüber eine untrennbare Einheit bildenden islamischen Idee: der Panislamismus.

Aber nicht nur direkt, auch indirekt ist das Vordringen Europas der Anlaß zur Wiederbelebung des panislamischen Gedankens geworden. Die wichtigsten Hilfsmittel zur Verbreitung der reaktionären Ideen hat der Orient von Europa erhalten: die Erleichterung des Verkehrs und die Presse.

Durch die Überbrückung der Entfernungen rückten sich die Muslime aller Zonen ein großes Stück näher, man hörte mehr voneinander, und der Gedankenaustausch wurde erleichtert. Überall im Osten sah man analoge Fälle, überall den Sieg des fränkischen Einflusses, die Unterdrückung und Bevormundung der Orientalen — nein, so dachte man nicht, — der Muslime. Wie einst die Frommen der Omajjadenzeit, aus der Politik verdrängt, sich auf das religiöse Gebiet begaben, so ähnlich geht es auch jetzt zu, wenigstens verschärft sich das religiöse Moment. Seinen Mittelpunkt hat es, wie wir gleich behandeln werden, in Mekka. — Aber auch das ferne Mekka ist durch den modernen Verkehr ungeheuer viel leichter zu erreichen. Wie bald wird die Bahn von Gidda nach Mekka fahren, und Dampfschiff und Eisenbahn Segelbarke und Kamel verdrängen.

<sup>1</sup> Ganz erfüllt von diesem Geiste ist ein merkwürdiges Dokument, das ich nur aus der „Deutschen Reichspost“ Nr. 266 (14. Nov. 1903) kenne. Es ist eine Art Kriegserklärung des Scheichs 'Abd-el-ḥaqq namens des Islam an das Christentum bzw. Europa. 'Abd-el-ḥaqq anerkennt direkt, daß der Panislamismus eine Folge des europäischen Einflusses ist. Symptomatisch von Interesse, ist dies Dokument politisch bedeutungslos.

Wie sehr die europäischen Verkehrserleichterungen den Panislamismus befördern, erhellt auch ohne nähere Ausführung.

Aufs engste damit zusammen hängt die Bedeutung der Presse, deren Einfluß ein täglich wachsender ist. Die großen Tageszeitungen fassen zum Teil ihre Aufgabe sehr streng auf. Sie wollen vor allem auch Bildung ins Volk tragen und, wie sie selbst ein europäisches Kulturprodukt sind, den Weg für andere Errungenschaften der Neuzeit auf materiellem und geistigem Gebiete bahnen.<sup>1</sup> Der Hauptgedanke der wichtigsten Blätter — ich denke vor allem an den Mu'ajjad in Kairo und die Ma'lumät in Konstantinopel — ist aber der Zusammenschluß aller Muslime, also der Panislamismus. Die Ideale des Islams werden hier gepflegt, auf jeder Seite dem Leser die Brüderlichkeit der Muslime aller Zungen und Zonen vor die Augen geführt und sogar die Einheit der Muslime in dem gleich näher zu besprechenden Chalifat des Türkensultans zum Ausdruck gebracht. Post und Telegraph berichten von Zeit zu Zeit über die islamischen Brüder in Indien, China, Marokko und Zentralafrika, nie aber ist von Indern, Chinesen, Arabern, Türken, sondern stets von Muslimen die Rede. Auch äußerte der Besitzer der Zeitung Mu'ajjad erst kürzlich in einer Artikelserie über die Prinzipien seines Blattes<sup>2</sup>, daß seine allgemeine Aufgabe darin bestünde, den Interessen der Muslime aller Länder zu dienen. Die panislamische Tendenz der wichtigsten Blätter ist unverkennbar. Man sieht, wie direkt und indirekt durch Europas Vordringen der Panislamismus im eigentlichen Sinne geboren und entwickelt wurde.

Das Endziel des Panislamismus ist die Verwirklichung der islamischen Ideale, die Einheit der Welt im Islam, die zentrale Führung unter einem Leiter (Imām) dieser Weltgemeinde. Aber auch diese Bewegung rechnet, wie der Islam

<sup>1</sup> Man vgl. Martin Hartmann, *The Arabic Press of Egypt*; auch seinen Aufsatz: *Islam und Arabisch*, *Der islamische Orient* I S. 4 ff.

<sup>2</sup> Nr. 4046 vom 3. August 1903.

zu allen Zeiten, mit dem Gegebenen und der Möglichkeit. Politische und religiöse Einheit muß dem Nüchternen als Utopie erscheinen. Die politische bleibt zunächst ein Ideal, die religiöse ist eine Tatsache; deshalb ist auch die religiöse Seite der Bewegung ungleich wichtiger, weil sie einen realen Untergrund hat, ein Zentrum. Die politische Seite hingegen ist rein opportunistisch. Jeder Machtfaktor erscheint schließlich recht zur Erfüllung des Ideals.

Das Zentrum der panislamischen Tendenz im religiösen Sinne ist Mekka, dessen Kult ja aufs engste mit dem Gesamtislam verbunden ist. Die Richtung nach Mekka beim fünfmaligen täglichen Rituale ist eine reine Form geworden, durch den panislamischen Gedanken wird sie wieder zum Symbol; das Gravitieren der Muslime der ganzen Welt nach diesem einen Zentrum hin weckt unwillkürlich auch den Gedanken der Zusammengehörigkeit. Tatsächlich ist nun Mekka der Brennpunkt des religiös-geistigen Lebens der Muslime, wie ihn uns Snouck Hurgronje in seinem unvergleichlichen Buche „Mekka“ geschildert hat. In Mekka strömen jährlich zur Festzeit Tausende aus aller Herren Länder zusammen und begehen gemeinsam die feierlichen Zeremonien. Ganz unwillkürlich kommt dem Pilger hier die herrliche Einigkeit und Größe des Islam zum Bewußtsein, wo er die Völker der ganzen Welt zusammenströmen sieht. Nicht eine Propaganda — die existiert nicht — nein, der bloße Anblick frischt in ihm den panislamischen Gedanken auf. Viele bleiben nur kurz, viele aber auch Monate und Jahre, um in Mekka zu studieren, an heiliger Stelle die altmuslimischen Ideale in ihrem scholastischen Gewande zu pflegen, um dann, erfüllt von diesen Ideen, panislamische Saatkörner in die weite Welt hinauszutragen. Eine ungeheure zusammenführende Kraft liegt in diesem religiösen Zentrum, eine Kraft, die durch den Gegensatz zu Europa noch im Steigen begriffen ist.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In diesem Sinne spricht sich auch ein europäisch gebildeter Muslim aus Nineteenth Century XLII S. 522f. in dem Aufsatz: *A Moslem's view of the panislamic revivel.*

Hier werden nun — und ähnlich von den Theologen aller muslimischen Länder — die islamischen Ideale gepflegt und weitergegeben. Eins der wichtigsten ist das der politischen Einheit der Muslime. — Da die Umschreibung des Ideals eine ziemlich unbestimmte ist, kann man hier rein opportunistisch sein. Die Hoffnungen suchen einen Stützpunkt, von dem die Bewegung ausgeht, die zur politischen Einigung führt, von einem erhofften Mahdī aus dem Magrib, dem Sūdān oder China, oder von einer mächtigen islamischen Dynastie wie den 'Otmānlis — das ist ihnen gleichgültig; die Hauptsache ist der Sieg des Islam über die seine Einigkeit verhin- dernden Kāfirs.<sup>1</sup> Früher war ein solcher Mahdī zur Unterdrückung der muslimischen Sonderherrscher bestimmt. Auch hier begegnen wir einer Verschärfung des Gedankens durch das Vordringen Europas.<sup>2</sup> In den achtziger Jahren wurde der Mahdī des Sūdān von der muslimischen Welt mit Freuden begrüßt, wenn auch abwartend betrachtet. Nur der Erfolg beweist die göttliche Sendung. Schon vorher hatte sich aber auch der Blick auf die Türkei gerichtet, als Vormacht des Islam. Der Gedanke fand eine bereitwillige Aufnahme besonders bei dem regierenden Sultan, und von dieser Seite begann nun eine panislamische Agitation: Zusammenschluß der Muslime unter Führung der Türkei: der Sultan als Amīr-el-Mu'minīn, als Beherrscher der Gläubigen — als Chalife. Diese Seite der panislamischen Bewegung mit dem Zentrum Konstantinopel wird von vielen nur als *faute de mieux*, von anderen gar nicht gebilligt.<sup>3</sup> Auch hier wird der Erfolg die Wahrheit erweisen. Diese politische Propaganda wird nun aber mit reli-

<sup>1</sup> Ich möchte hier speziell auf die Ausführungen von Snouck Hurgronje verweisen, *Der Mahdi*, *Revue Coloniale Internationale* 1886 Sep. S. 50 ff. 57 ff.      <sup>2</sup> *Ib.* S. 47.

<sup>3</sup> Vgl. J. W. Gambier, *The Turkish Question in its religious aspect* (Fortnightly Rev. N. S. LX S. 521); H. A. Salmoné, *Is the Sultan of Turkey the true Khalif of Islam?* (Nineteenth Century XXXIX S. 173 ff.); weitere Literatur bei Doutté, *Bulletin Bibliographique de l'Islam maghrubin* S. 39.

giösen Mitteln betrieben, nur hier haben wir eine Art von Organisation des Panislamismus, der in diesem Sinne im Chalfate des Sultans gipfelt. Das nötigt uns, etwas weiter auszuholen.

Der Chalifentitel, den der Sultan sich annaßt, ist ein weltlicher, die geistige Autorität wird, wie wir sahen, schon seit der Omajjadenzzeit durch die Theologen vertreten. Für einen Muslim hat aber der Chalifename etwas Ehrwürdiges; er ruft ihm die Frühzeit, die Glanzzeit des Islam in Erinnerung. Was den Chalifen vor den übrigen Gläubigen auszeichnet, sind seine politischen Aufgaben. Viele mächtige Herrscher des Islam haben diesen Schmuck nicht missen mögen; schon seit der 'Abbäsidenzeit hat es immer mindestens zwei Chalifen gegeben, in Bagdad und in Cordova. Es ist deshalb ein grobes Mißverständnis, wenn die europäischen Mächte den Chalifen für eine Art muslimischen Papst halten<sup>1</sup> und erlauben, daß er von ihren Untertanen als solcher im Gebet genannt wird. Der Sultan wird sich wohl hüten, Europa darüber aufzuklären, daß der ganze Orient in einer Anerkennung der Chalifenwürde des Sultans eine Anerkennung seiner politischen Ansprüche auf die ganze islamische Welt sehen muß. Nur die Gewalt verhindert ihn an der Ausübung seiner selbst von den Ungläubigen anerkannten Herrscheraufgaben.

Nach der oben geschilderten opportunistischen Theorie ist es den Muslimen ziemlich gleichgültig, daß nach dem islamischen Staatsrecht der Sultan auch nicht das mindeste Anrecht auf diesen Titel hat; denn unter den unerläßlichen Eigenschaften eines Chalifen ist auch die Abstammung von Quraisch, die bei einem Türken von vornherein ausgeschlossen ist. Deshalb haben Schmeichler und Hofhistoriker sich bemüht, diesem Mangel abzuhelpfen. Einmal erhalten die Söhne 'Otmāns einen wunderbaren arabischen Stammbaum, dann wieder wird die Anekdote aufgetischt, der letzte der 'Abbāsiden, die bekanntlich nach

<sup>1</sup> Vgl. Snouck Hurgronje Questions Diplomatiques et Coloniales Nr. 106 S. 81.

dem Untergang ihres Reiches noch lange in Ägypten ein schattenhaftes Dasein unter dem Schutze der Mamlükensultane fristeten, habe nach der Eroberung Ägyptens feierlich das Chalifat auf die 'Otmänensultane übertragen.<sup>1</sup> So sehr nun viele Muslime — und nicht die schlechtesten — diese Ansprüche des Sultans verwerfen, so wären sie doch opportunistisch genug, den Erfolg für den besten der Berechtigungsbeispiele zu halten.

Diese universellen Ansprüche, die bei mangelnder Möglichkeit politischer Betätigung in religiösem Gewande auftreten, haben eine besondere Auffrischung durch den regierenden Sultan 'Abd-ul-Ḥamīd erfahren.

In einem offenbar auf Sachkenntnis fußenden Aufsatz<sup>2</sup> „La situation en Turquie“ hat Gabriel Charmes die Behauptung aufgestellt, daß die panislamische Bewegung, entspringend aus dem Gegensatz zu den in Asien so mächtig vordringenden Rußland und England, ursprünglich gegen den Türkensultan gerichtet war, da er im türkisch-russischen Krieg so schmähdlich unterlegen. Der Erfolg hatte erwiesen, daß er nicht der wahre Vorkämpfer des Glaubens war; denn sonst hätte er siegen müssen. 'Abd-ul-Ḥamīd erkannte die Gefahr und wußte diese unabhängig von ihm entstandene Bewegung geschickt von sich abzulenken, indem er sich an ihre Spitze stellte. Es war eine politische Notwendigkeit; denn England soll die Bewegung, solange sie sich gegen den Sultan richtete, unterstützt haben. Seitdem hält der Sultan es für nötig, sich um jede Kleinigkeit in der islamischen Welt zu kümmern, worunter natürlich die

<sup>1</sup> Ibid. S. 80; so noch auf dem Genfer Orientalistenkongreß Kiamil Bey, *Vérité sur l'Islamisme et l'Empire Ottoman* S. 6. Dies wertlose Machwerk ist nur als Ausfluß der Anschauungen moderner türkischer Kreise von Bedeutung; über eine innertürkische Polemik über das Chalifat des Sultans s. *Revue des deux mondes* 47 (1881) S. 742.

<sup>2</sup> *Revue des deux mondes* 47 (1881) S. 721 ff.; dieser Aufsatz liegt den meisten anderen Darstellungen zugrunde. Im wesentlichen scheint der Verfasser gut unterrichtet, doch erregen einige Daten Bedenken, so die Rolle des Scheich Fädil, die zentralasiatische Liga und anderes.

engeren türkischen Interessen leiden müssen, obwohl sie gerade dadurch befördert werden sollen. Die Jungtürken hatten gehofft, durch ihre Reformen gerade jenes religiöse Moment auszulösen, das den Sultan in erster Linie zum Chalifen, zum Vorkämpfer des Islam machte und so eine gesunde Entwicklung des doch zum großen Teile aus Christen bestehenden 'Otmānischen Reiches ausschloß. Nach dem unseligen Krieg war aber gerade das Gegenteil erreicht: das religiöse Moment, die Chalifatsidee, trat in den Vordergrund der ganzen Politik.

Je weniger wirkliche Macht, je mehr politische Bevormundung, desto mehr Freude am Schein einer eingebildeten Universalität — die Zustände erinnern lebhaft an den Niedergang der 'Abbāsiden. Nun ist der jetzige Sultan von Natur aus wirklich fromm; er fühlt sich als mächtigster Herrscher des Islam dazu berufen, die Interessen der muslimischen Gesamtgemeinde zu vertreten und sucht auch, notgedrungen auf friedliche Weise, für die Ausbreitung des Islam Sorge zu tragen. Trotz allem bleibt sein Streben doch immer ein türkisch-politisches; die muslimische Welt soll im Türkentum ihr Heil erblicken. Sehr kommt ihm nun die panislamische Tendenz zustatten, die er sich bemüht, für die Hebung seines Einflusses auszubeuten. Die wichtigsten panislamischen Zeitungen feiern ihn als Haupt des Islam, als „Beherrscher der Gläubigen“, als „Stellvertreter des Propheten“. Ungemein hat der griechisch-türkische Krieg seine Popularität erhöht: die Aureole des siegreichen Glaubensstreiters schmückt sein Haupt.<sup>1</sup>

Betrachten wir zur Erläuterung einige Proben seiner Chalifentätigkeit. Zu allen Zeiten war die Beschützung der heiligen Städte eine Hauptaufgabe der Chalifen. Ihnen wendet denn auch 'Abd-ul-Ḥamīd sein Hauptinteresse zu; das kann ihm in den Augen der Gläubigen nur nützen. Einer seiner Lieblingsgedanken ist hierbei die enge Verbindung Mekkas mit

<sup>1</sup> Hartmann, *Der Islamische Orient* I S. 2; Nallino l. c. S. 21 ff. Vgl. das muslimische Urteil, *Nineteenth Century* XLII S. 519.

Konstantinopel durch eine Bahn. Sie ist im Bau, gefördert durch Gaben aus der ganzen muslimischen Welt. Seit Jahren machen die Zeitungen eine ungeheure Propaganda für diese panislamische Sache. Glückt der Bau wirklich, was übrigens ausgeschlossen erscheint, so ist er ein Symbol der geschickt auf Konstantinopel abgeleiteten panislamischen Bewegung.<sup>1</sup>

Auch auf anderen Gebieten zeigt sich das Bestreben des Sultans, die allislamischen Interessen zu vertreten. Unruhige Elemente, die wegen agitatorischer Umtriebe aus muslimischen Ländern mit europäischer Oberherrschaft vertrieben sind, finden als Märtyrer der islamischen Sache liebevolle Anerkennung. Verfasser von Widerlegungen des Christentums, von panislamisch-türkischen Pamphleten können guter Aufnahme sicher sein.<sup>2</sup> Bei den chinesischen Wirren suchte er durch eine Gesandtschaft an die chinesischen Muslime Eindruck zu machen<sup>3</sup>, auch hätte er sich damals gern politisch beteiligt, wie seinerzeit die Zeitungen berichteten — alles im Interesse des Panislamismus.

Von ihm scheint auch die Annäherung an das schi'itische Persien auszugehen. Jedenfalls war der Besuch des Schahs in Konstantinopel ein großer Erfolg.<sup>4</sup> Es ist gewiß im Sinne des Sultans, wenn ein gebildeter Muslim in einer englischen Zeitschrift für den Zusammenschluß der drei asiatischen Islammächte, Türkei, Persien, Afghanistan, plaidiert<sup>5</sup>, to „pave the way for what might be termed the reunion of Islam“.

Als ungemein religiöse Natur zieht er auch zur Unterstützung seines inneren Lebens besonders angesehene und im

<sup>1</sup> Hier sei ausdrücklich hervorgehoben, daß der Großscherif von Mekka in ihr nicht die mindeste Rolle spielt, wie vielfach seit Depont und Coppelani (s. unten) behauptet wird.

<sup>2</sup> S. das Material Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 264; Snouck Hurgronje, *Eenige arabische Strijdschriften besproken*, Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, deel XXXIX, Separat S. 1 ff.

<sup>3</sup> Hartmann, *Questions Diplomatiques et Coloniales* V Nr. 106 S. 88. 89 Anm.

<sup>4</sup> Nallino l. c. S. 22.      <sup>5</sup> Nineteenth Century XLII S. 523 ff.

Rufe der Heiligkeit stehende Persönlichkeiten in seine Nähe, die ihm gegenüber die Frommen spielen, hinter seinem Rücken aber und untereinander mit allen Mitteln um Einfluß und pekuniäre Vorteile ringen. Diese religiöse Nebenregierung in der Umgebung des Sultans hat auf die türkische Politik schon den ungünstigsten Einfluß geübt<sup>1</sup>; ich muß sie hier erwähnen, da man in ihr den Angelpunkt der panislamischen Bewegung gesehen hat.<sup>2</sup> Dies ist jedoch unrichtig<sup>3</sup>; nicht sachliche, sondern persönliche Interessen führen diese „Frommen“ in die Nähe des „Chalifen“.

Einige Mitglieder dieses religiösen Beirates sind nun zugleich Häupter großer Bruderschaften. Dies führt uns zur Rolle der Bruderschaften in der panislamischen Bewegung, ein Punkt, über den schon viel gestritten worden ist. Die algerische Schule<sup>4</sup>, zuletzt vertreten durch das von der Regierung herausgegebene Buch von Depont und Coppolani „Les Confréries religieuses“, lehrt von den Bruderschaften: „elles sont l'âme du mouvement panislamique“.<sup>5</sup> Dieser Ausspruch ist von Snouck Hurgronje aufs entschiedenste zurückgewiesen worden<sup>6</sup>: „— je puis affirmer que, du moins en ce qui concerne la Turquie, l'Arabie et la plupart des pays orientaux le rôle des confréries religieuses ne peut pas être considéré comme particulièrement important dans le panislamisme.“

<sup>1</sup> Snouck Hurgronje l. c. S. 39ff.

<sup>2</sup> Depont et Coppolani, *Les Confréries Religieuses Musulmanes* S. 262. <sup>3</sup> Snouck Hurgronje, *Rev. Hist. Relig.* 44 (1901) S. 262ff.

<sup>4</sup> Ich übernehme diesen Ausdruck aus Le Chatelier, *L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 12; er ist gut, da damit eine ganze Gruppe schriftstellernder Beamten bezeichnet wird, die alles in erster Linie durch die administrative Brille ansehen und so verschiedentlich zu historisch unhaltbaren Resultaten gekommen sind. <sup>5</sup> S. 257.

<sup>6</sup> *Rev. Hist. Relig.* 44 (1901) S. 281. Leider hatte das Buch von Depont und Coppolani schon vorher Unheil angerichtet; s. v. Eckardt, *Panislamismus und islamitische Mission* (Deutsche Rundschau 1899 Heft IV S. 61ff.); A. Wirth, *Volkstum und Weltmacht in der Geschichte* (München 1901) S. 178ff.; selbst Nallino l. c. ist nicht frei von diesen Gedanken.

Die übertriebenen Anschauungen von der Bedeutung der Bruderschaften resultieren aus der politischen Rolle, die einzelne von ihnen oder, besser gesagt, einige ihrer führenden Mitglieder gespielt haben. Dies politische Moment ist streng zu trennen von dem panislamischen, denn eine panislamische Bewegung kann politisch sein; eine politische Bewegung, an der sich Bruderschaften beteiligen, ist darum noch lange nicht panislamisch. Im wesentlichen sind die Bruderschaften Vereinigungen zur Pflege des mystischen Lebens; die Grundlage ist die islamische Orthodoxie, das verbindende Moment gewisse religiöse Riten und Zeremonien, die sie sich freiwillig auferlegen in Anlehnung an das Vorgehen eines besonders hochverehrten geistigen Leiters. Das einigende Moment ist also rein religiös und ziemlich dehnbar, doch gibt es auch Bruderschaften, die eine festere Organisation verbindet. Von vornherein darf man also nicht generalisieren.<sup>1</sup> Zweifellos bilden nun in einzelnen Verbindungen jeder Art stets einen politischen Faktor, aber von lokaler Bedeutung. Im allgemeinen darf man wohl sagen, daß nicht den Bruderschaften der politische Charakter eignet, sondern daß in der islamischen Welt alle politischen Bewegungen sich der ganzen Denkweise entsprechend in ein religiöses Gewand kleiden. Politische Unzufriedenheit, Ehrgeiz einzelner Führer, haben schon häufig auch Bruderschaften kompromittiert. Bei dem allem aber handelte es sich nicht um Panislamismus, sondern um lokale Sonderinteressen in religiösem Gewande. Am panislamischen Gedanken nehmen im allgemeinen die Bruderschaften oder, besser gesagt, ihre Mitglieder ebenso teil wie alle Muslime überhaupt; ihre Mitgliedschaft bei einer Bruderschaft spielt hierbei nur insofern eine Rolle, als durch diese die religiöse Seite betont wird und dadurch der Gegensatz zum Kāfir und das Zusammengehörig-

<sup>1</sup> Zu diesem Resultat ist auch Le Chatelier (*L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 12ff.) gelangt, nachdem er zuerst im Fahrwasser der algerischen Schule gesegelt.

keitsbewußtsein der Gläubigen schärfer zum Ausdruck kommt. Auch ist es selbstverständlich, daß in allen die islamischen Ideale gepflegt, in manchen sogar das Ideal der religiösen und politischen Einheit besonders betont wird.

Eine ganz eigenartige Rolle spielt die Bruderschaft, die nach Sī Muḥammed b. 'Alī el-Senūsī ihren Namen führt und ihren Hauptsitz in Innerafrika hat.<sup>1</sup> Sie ist in ihrer äußeren Form ein Orden wie die anderen auch, aber gewiß der am festesten organisierte; in ihrem Wesen aber ist sie ein Versuch, den panislamischen Gedanken in die Praxis umzusetzen, freilich auf ganz andere Art, als es dem Türkensultan gefallen dürfte. Von vornherein sind die Senūsī jeder anderen Regierungsform als der theokratischen abhold. Sie suchen diesen Zweck aber nicht durch Gewalt oder törichte Opposition zu erreichen, sondern durch Auswanderung, durch eine Hiğra, im Sinne der des Propheten. In Innerafrika, frei von aller Kontrolle — auch der des Türkensultans<sup>2</sup> — haben sie ein Reich nach solchen Grundsätzen errichtet. Das wesentlich Panislamische ihrer Einrichtung zeigt sich vor allem darin, daß Zugehörigkeit zu den Senūsī nicht die Mitgliedschaft bei anderen Orden ausschließt. Alle Bruderschaften werden als orthodox anerkannt, aber im Senūsitum sollen sie sich alle vereinen. Wir finden also bei den Senūsī die wesentlichen Bedingungen des Panislamismus: der Zusammenschluß aller

<sup>1</sup> Näheres über sie bei L. Rinn, *Marabouts et Khouan* S. 481—515; M. Duveyrier, *La Confrérie musulmane de Sidi Mohammed-ben- 'Alī es-Senoūssi et son domaine géographique, en l'an de l'Hégire 1300*; die jüngsten Daten hübsch zusammengestellt von Max Frhrn. v. Oppenheim, *Rabeh und das Tschadseegebiet* S. 136—140, vgl. auch S. 22; ferner Forget, *L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique centrale* S. 56 ff., vgl. die Zitate Anm. 3. Das Urteil von Snouck Hurgronje, *Mekka* II S. 69 u. 70 ist sehr reserviert; für übertrieben hält die den Senūsī zugeschriebene Bedeutung: Marchand, *La religion musulmane au Soudan français*, vgl. Doutté, *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghrébin* S. 47.

<sup>2</sup> Über Beziehungen zwischen beiden vgl. Le Chatelier, *Rev. Gen. des Sciences pures et appliquées*, 15 juillet 1902 (mir leider unzugänglich).

Muslime wird versucht, hervorgerufen durch den Gegensatz zu Europa.

Der Senūsiorden ist also etwas anderes als die übrigen Bruderschaften, aber er muß auf die Dauer ganz auf ihre Stufe herabsinken; schon die Konkurrenz wird das mit sich bringen. Er erinnert auch in seinen übrigen Tendenzen, die ich hier übergehen mußte, stark an die Wahhābiten, ist sogar scheinbar von ihnen abhängig.<sup>1</sup> Sein Schicksal wird wohl das gleiche sein.

Zum Schlusse möchte ich noch eine andere Bewegung berühren, es ist dies die Pflege der 'Arabijje, der heiligen Sprache des Qorāns, die mit Bewußtsein als Bindemittel für alle Muslime benutzt wird. Hartmann hat diesen Bestrebungen einen sehr interessanten Aufsatz gewidmet.<sup>2</sup> Die Kultursprache der islamischen Welt wird als einigendes Band wieder belebt; dieser gute Gedanke ist eine Folge der Berührung mit Europa. Auch diese Bewegung hat sich der Sultan nutzbar zu machen gewußt, doch steht nur der geringste Teil der gewaltigen arabischen Produktion in seinem Dienste. Überall, auch in nicht arabischen Ländern, wird die heilige Sprache gepflegt, vom zentralen Afrika bis nach China. Charakteristisch ist z. B. für Afrika, daß ein so gründlicher Kenner des afrikanischen Islam wie Le Chatelier als bestes Kampfmittel gegen den Islam die Ersetzung des Arabischen durch das Französische im Verkehr bezeichnet.<sup>3</sup> Für China möchte ich als bedeutungsvoll anführen, daß einem deutschen Offizier des Expeditionskorps in Paotingfu von den dortigen Muhammedanern eine Fahne überreicht wurde, die eine arabische Begrüßungs- und Bittaufschrift enthielt.<sup>4</sup> Wo die Sprache nicht eingeführt werden kann, macht man wenigstens für die arabische Schrift Propaganda; des

<sup>1</sup> Vgl. Le Chatelier, *L'Islam au XIX. siècle.*

<sup>2</sup> *Der islamische Orient I: Islam und Arabisch.*

<sup>3</sup> *L'Islam dans l'Afrique Occidentale* S. 358; vgl. dazu A. Bernard, *Questions Diplomatiques et Coloniales* Nr. 75 S. 422.

<sup>4</sup> Sie ist in meinem Besitz.

sind einige merkwürdige Bücher Zeuge, die religiösen Inhalt in holländischer Sprache, aber arabische Schrift zeigen. Sie wurden von Konstantinopel aus offiziell nach der Kapkolonie versandt.<sup>1</sup> Wer könnte leugnen, daß diese Auffrischung der Sprache und Schrift des heiligen Qorān eine zusammenschließende Tendenz hat?

So sehen wir, wie auf allen Gebieten der alte panislamische Gedanke sich regt, wie er im Gegensatz zu Europa eine panislamische Bewegung geworden ist.<sup>2</sup> Wir haben ihre verschiedenartigen Äußerungen zu verfolgen versucht: sie ist im wesentlichen eine Tendenz, keine Organisation, wie auch Snouck Hurgronje in seinem mehrfach zitierten Aufsätze sagt: „Il n'y a donc pas de propagande panislamique solidement organisée. Mais il y a certainement une tendance panislamique très prononcée dans toutes les classes de la société mahometane.“<sup>3</sup>

Diese Bemerkung ist gewiß richtig trotz der Bestrebungen 'Abd-ul-Ḥamīds und der Senūsī. Die Bedeutung dieser Tendenz liegt aber darin, daß sie eine Äußerung des modernen Islam ist, der damit beweist, daß er noch kein totes und erstarrtes Gebäude ist, sondern daß er noch heute wie alle lebenden Organismen auf äußere Einflüsse lebhaft reagiert.

<sup>1</sup> De Goeje, *Mohammedaansche Propaganda*, Nederlandsche Spectator 1881 Nr. 5; im scharfen Gegensatz zu dieser Tendenz stehen die Bestrebungen der Gam'yjet ta'lym kull wilād maṣr, die der arabischen Sprache die europäische Schrift geben will; vgl. Hartmann, Z. Ass. XIII S. 277 ff.

<sup>2</sup> Ja, man hat sogar von einem panislamischen Kongreß geredet, Revue de l'Islam 1896 S. 17. <sup>3</sup> Rev. Hist. Relig. 44 (1901) S. 280.

## 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. oben S. 4f.).<sup>1</sup>

---

### 1 Babylonisch-Assyrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

Von den Fortschritten der deutschen Ausgrabungen in Babylonien ist aus W. Andraes Bericht „über seine Exkursion von Fara nach den südbabylonischen Ruinenstätten“ besonders hervorzuheben die Erwähnung der Ruine von Hamām, die als *zigurat* (d. h. Tempelturm)-ähnlicher Bau nebst dazugehörigem Tempel(?) - Bau beschrieben wird.<sup>2</sup> Ebendort<sup>3</sup> berichtet Andrae kurz über die zu Abu Hatab gefundenen „vielrippigen großen Töpfe“, die als Särge dienten und Schlüsse auf die Leichen-

---

<sup>1</sup> Jedes Heft kann nur einen entsprechenden Teil der jährlich wiederkehrenden und der in größeren Zwischenräumen zu gebenden Berichte bringen. Den noch ausstehenden Bericht über ägyptische, klassische und germanische Religion und die noch ausstehenden Teile des Berichts über semitische Religion und die Religionen der Naturvölker werden die nächsten Hefte enthalten.

<sup>2</sup> Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft, Nov. 1902 bis April 1903, Nr. 16, S. 22 ff.    <sup>3</sup> A. a. O. S. 27.

bestattungsart zulassen. Eine genauere Beschreibung dieser Gräber, die sich in „Sarkophag“- und in „Matten“-Gräber scheiden lassen (dabei zwei Terrakotten des bekannten Ninmagh-Typus), sowie derer des benachbarten Fara gibt A. Nöldke.<sup>1</sup> — Eine sehr dankenswerte Zusammenfassung der Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien, Palästina, Ägypten und Arabien — mit Einschluß der „hetitischen“ Funde — besorgte H. V. Hilprecht im Verein mit anderen Gelehrten in einem durch Karten und Abbildungen bereicherten Werke, das insbesondere über die bedeutenden amerikanischen Ausgrabungen in Nuffar (dem alten Nippur) authentische Aufschlüsse vermittelt.<sup>2</sup> Ein sehr umfangreiches Heiligtum des babylonischen Bēl nebst einer reichhaltigen „Tempelbibliothek“ spielt bei diesen Funden die Hauptrolle und ist von Hilprecht auch zum Gegenstand einer eigenen Monographie gemacht worden.<sup>3</sup> — Auf frühere und früheste Ausgrabungen führt R. Zehnpfunds hübsch geschriebene Monographie über ‘Die Wiederentdeckung Ninives’<sup>4</sup> zurück, in der u. a. auch die Entdeckungen der „Fragmente des babylonischen Welterschöpfungsepos, der Sintfluterzählung und anderer Teile des großen Gilgameschepos“, sowie der „Legende von den sieben bösen Geistern“ gestreift werden.

An Keilschrifttexten religiös-mythologischen Inhalts kann für das Jahr 1903 ein besonders erfreulicher Zuwachs verzeichnet werden. Hauptsächlich die beiden letzten Fortsetzungen der neuesten Textpublikation des Britischen Museums enthalten ausschließlich solche Inschriften, die nach den An-

<sup>1</sup> In denselben Mitteilungen, August 1903, Nr. 17, S. 5 ff.

<sup>2</sup> *Explorations in Bible lands during the 19<sup>th</sup> Century*. With the cooperation of Lic. Dr. Benzinger, Prof. Dr. Hommel, Prof. Dr. Jensen, Prof. Dr. Steindorff. With nearly 200 illustrations and 4 maps. Philadelphia 1903.

<sup>3</sup> *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bēl-Tempel zu Nippur*. Ein Vortrag. Mit 56 Abb. und einer Karte. Leipzig 1903. <sup>4</sup> Der alte Orient V, Heft 3 (1903).

gaben in des Referenten 'Catalogue' — wovon freilich auch diesmal der Museumsbeamten „Höflichkeit schweigt“ — durch den Assistenten R. C. Thompson angeordnet und autographiert sind.<sup>1</sup> Teil XVI dieser 'Cuneiform Texts' enthält 138 Tafeln und Tafelfragmente, darunter die sumerisch-assyrische Textserie der Beschwörungen der „Bösen Geister“ (vgl. oben), die seither von Thompson auch in Umschrift und Übersetzung bearbeitet wurde.<sup>2</sup> Teil XVII enthält u. a. die bis jetzt erkennbaren Stücke der Serien betitelt *ašak marsūti* (Krankheiten der „Kraftschwächung“?) und „Kopfkrankheiten“; ferner eine Wiederholung der 1894 zum erstenmal vom Referenten<sup>3</sup> edierten keilinschriftlichen Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen; sowie endlich einen bisher noch völlig unbekanntem mythologisch-magischen Text über den „Wurm“ (*tultu*), der nach der Erschaffung von Himmel und Erde, von Flüssen, Kanälen und Morast, also offenbar zuletzt, erschaffen wird, vor die Götter Schamasch und Ea hinkriecht und sich unter Tränen nach seiner Nahrung erkundigt, usw. — Auch eine neue, von F. H. Weißbach besorgte Folge der von der

<sup>1</sup> *Cuneiform texts from Babylonian tablets, etc., in the British Museum.* Part XVI (50 Plates). Part XVII (50 Plates). Printed by Order of the Trustees. London 1903.

<sup>2</sup> *The Devils and Evil Spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations against the demons, ghouls, vampires, hobogoblins, ghosts and kindred evil spirits which attack mankind.* Translated from the original cuneiform texts with transliterations, vocabulary, notes etc. Vol. I. London 1903. — Diese Arbeit, die erst ganz kürzlich erschienen und mir noch nicht zu Gesicht gekommen ist — ich hoffe später darauf zurückzukommen —, bildet Vol. XIV der *Semitic Text and Translation Series* des um die orientalistische und insbesondere die semitistische Wissenschaft viel verdienten Londoner Verlegers C. G. Luzac, der im August 1903 auf der Höhe fruchtbringenden Schaffens dahingerafft wurde.

<sup>3</sup> Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, in Verbindung mit J. Oppert in Paris, Eb. Schrader in Berlin und anderen herausgegeben von C. Bezold in Heidelberg (im folgenden und fortan abgekürzt: ZA) IX S. 114 ff., 405 ff.; vgl. O. Puchstein, ebenda S. 410 ff. und G. Ebers, ZA X S. 101 ff.

Deutschen Orientgesellschaft veranstalteten „Wissenschaftlichen Veröffentlichungen“<sup>1</sup> enthält mythologisch-religiöse Texte: das Bruchstück eines „Rituals beim Wiederaufbau von Tempeln“, in dem u. a. der Anfang einer interessanten „Art Kosmogonie“, offenbar zum Zwecke einer Rezitation, mitgeteilt wird; einen zweisprachigen „Hymnus an Marduk in der Form einer Litanei“, Duplikat zu Brit. Mus. K. 4933, sowie ferner ein „Amulet wider die Dämonin Labartu“, ein den Kindern nachstellendes Gespenst, das aus der Bearbeitung der darauf bezüglichen Inschriften durch D. W. Myhrman<sup>2</sup> erst im Vorjahre näher bekannt geworden war, und dessen Name neuerdings nicht ganz unglaublich von F. Perles<sup>3</sup> mit dem (Plural) *lebārōt* von Threni 4, 10 verglichen wird.

Teilweise erstmalige und selbständige Kopien von keilschriftlichen Originaltexten liegen den im übrigen auf frühere Ausgaben<sup>4</sup> basierten Transkriptionen von Ch. Virolleaud zugrunde, der in seinem auf 13 Hefte berechneten Werke über chaldäische Astrologie<sup>5</sup> eine vollständige Erklärung der großen astrologischen, von den Assyrern „Wenn der Bēl-Stern(?)“ betitelten Sammlung zu geben beabsichtigt. Die bis jetzt erschienenen 4 Hefte (fasc. 5—8) sind nach den Tafelnummern der Assyrer (vgl. des Ref. Catal., S. 2016 ff.) angeordnet und im übrigen ihrem Inhalt nach in vier Abschnitte zerlegt, die sich mit astrologischen Beobachtungen des Mondes (Sin), der

<sup>1</sup> *Babylonische Miscellen*, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft, Heft 4. Leipzig 1903.

<sup>2</sup> *Die Labartu-Texte, Babylonische Beschwörungsformeln nebst Zauberverfahren gegen die Dämonin Labartu*, ZA XVI S. 141 ff. Vgl. B. Meißner, ebenda XVII (1903) S. 93 f.

<sup>3</sup> Orientalistische Literaturzeitung 1903, Nr. 6, Sp. 244 f.

<sup>4</sup> S. besonders J. A. Craig, *Astrological-astronomical texts copied from the original tablets in the British Museum and autographed*. Leipzig 1899.

<sup>5</sup> *L'Astrologie chaldéenne*. Fasc. 5—8. *Le livre intitulé „Enu-ma UD-(AN) Bēl“ publié, transcrit et traduit. Transcription. Sin. — Shamash. — Ishtar. — Adad*. Paris 1903.

Sonne (Schamasch), der „Planeten und übrigen Sterne“ („Ischtar“) und der „Atmosphäre“ („Adad“) decken. — Von einem zweiten Werke desselben Autors<sup>1</sup>, das sich mit Omentexten befaßt, ist bis jetzt ein Teil erschienen und ein anderer teilweise gedruckt; sie enthalten die Transkriptionen von Teilen derjenigen Omina, die die Assyrer in die Serien „Wenn eine Stadt“, „Wenn ein Kranker“, „Wenn ein Mann“ zusammenfaßten. Ein abschließendes Urteil über beide Arbeiten wird freilich erst möglich sein, wenn die versprochenen Wiederholungen der Originaltexte, Übersetzungen, die Einleitung und das Glossar vorliegen werden. Dasselbe gilt von einer kürzeren Textpublikation, die Virolleaud, offenbar nach eigenen Kopien, soeben begonnen hat.<sup>2</sup> Die bis jetzt vorliegenden 20 Seiten lassen kein bestimmtes System der Anordnung erkennen.

Von hervorragender Bedeutung ist die Bearbeitung einer anderen Reihe von Omentexten, die von J. Hunger zum Gegenstand einer Monographie gemacht sind.<sup>3</sup> Diese sind in zwei Inschriften erhalten, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus dem Ende des dritten vorchristlichen Jahrtausends stammen, und bilden eine „Art Handbuch oder Katechismus“ der „Ölwahrsagung“ für die babylonischen Priesterscholaren. Abgesehen von der sehr genauen Umschrift und sorgfältigen Übersetzung der Inschriften sei hier besonders auf Kap. I der „Einleitung“ verwiesen: „Nachrichten über Lekanomantie außerhalb der Keilschriftlichen Literatur“, wo die betreffenden Stellen aus Strabo, Diodorus Siculus, Damascius, M. Psellos, Augustin, Cornelius Agrippa und der Genesis besprochen werden.

<sup>1</sup> *Etudes sur la divination chaldéenne*. Deuxième partie. *Séries „enuma alu“ „enuma amêlu“*. Poitiers 1903.

<sup>2</sup> *Fragments de textes divinatoires assyriens du Musée britannique* London 1903.

<sup>3</sup> *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschrifttexten aus der Hammurabi-Zeit*, Leipziger Semitistische Studien, herausgegeben von A. Fischer und H. Zimmern, I 1. Leipzig 1903.

Auch Fr. Martin hat eine Reihe religiöser Texte in einem umfangreichen Buche transkribiert, übersetzt und mit einem Glossar versehen.<sup>1</sup> Es ist indessen zu bedauern, daß er dabei von der absolut systemlosen Textedition von Craig<sup>2</sup> ausging, ein Vorgang, der eine solche Arbeit erschwert und die Bemühungen des Übersetzers oft ganz vereitelt. Immerhin sind unter den mitgeteilten 34 Hymnen, Gebeten, Akrosticha (bzw. Telesticha), Zeremonien usw. ca. 20 hier in dankenswerter Weise zum erstenmal übersetzt. — Zum Teil mit ähnlichen Texten wie die von Martin bearbeiteten beschäftigt sich die Dissertation J. Hehns, die die Einleitung zu einer in Vorbereitung befindlichen Erklärung von Hymnen und Gebeten an Marduk enthält.<sup>3</sup> In brauchbarer Anordnung wird hier ausführlich über „die Bedeutung Marduks und seines Kultes in Babylon“ berichtet, nämlich über des Gottes Genealogie, Wirksamkeit und Namen, über seine Eigenschaft als Schicksalsbestimmer und Schutzgott Babels, über „Marduk und die biblische Gottesidee“ und über „die Überwindung des Drachens in biblischer Darstellung“. — Eine Abhandlung von J. Bahr über ‘die babylonischen Bußpsalmen und das Alte Testament’<sup>4</sup> schließt sich eng an Zimmerns 1885 von solchen Texten gegebene Übersetzungen an und ist offenbar ohne selbständige Kenntnis des Assyrischen verfaßt. Etwas tiefer angelegt ist W. Casparis Arbeit über denselben Gegenstand<sup>5</sup>, in der gelegentlich auch andere religiöse babylonische Inschriften berücksichtigt werden. — In gewissem Sinne hierher zu rechnen sind endlich auch

<sup>1</sup> *Textes religieux assyriens et babyloniens*. Transcription, traduction et commentaire. Première Série. Paris 1903.

<sup>2</sup> *Assyrian and Babylonian religious texts*. Leipzig 1895—1897.

<sup>3</sup> *Hymnen und Gebete an Marduk nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks*. Leipzig 1903.

<sup>4</sup> Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1903. Berlin 1903.

<sup>5</sup> *Die Religion in den assyrisch-babylonischen Bußpsalmen*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 7. Jahrg., 4. Heft. Gütersloh 1903.

die Übersetzungen der großen Cylinder-Inschrift A von Gudea, die für die älteste Religion Babyloniens bedeutungsvolle Schlüsse ziehen läßt. Es ist dankenswert, daß diese Übersetzungen in Frankreich von zwei kompetenten Seiten zugleich in Angriff genommen worden sind — von J. Oppert<sup>1</sup> und von Fr. Thureau-Dangin.<sup>2</sup> — C. Fosseys Transkriptionen und Erklärungen magischer assyrischer Inschriften<sup>3</sup>, die mir noch nicht zugänglich sind, sollen späterer Besprechung vorbehalten bleiben.

Von Neubearbeitungen einzelner mythologischer und religiöser Texte mögen hier noch die folgenden genannt werden: die Übersetzung und Transkription des babylonischen Sintflutberichts und der Schöpfungsberichte von H. Winckler<sup>4</sup> sowie die Übersetzung der babylonischen Schöpfungslegende von C. Bezold<sup>5</sup>; in beiden Publikationen sind die von L. W. King im Vorjahre edierten neugefundenen Fragmente der Schöpfungssage<sup>6</sup> mitverwertet; — ferner die Neuübersetzung eines von B. Meißner entdeckten und gleichfalls im Vorjahre edierten<sup>7</sup> altbabylonischen Fragments des Gilgamisch-Epos durch Th. G. Pinches<sup>8</sup>; und endlich die Besprechung einzelner Textstücke durch A. Boissier.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> *Le cylindre A de Gudea*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres 1902 S. 360 ff.

<sup>2</sup> *Le cylindre A de GU-DE-A*, ZA XVI S. 344 ff.; XVII (1903) S. 181 ff.

<sup>3</sup> *La magie assyrienne. Etudes suivies de textes magiques, transcrits, traduits et commentés* (Thèse), Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, T. 15. Paris 1903.

<sup>4</sup> *Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament*, 2. Aufl. (Leipzig 1903) S. 84 ff.

<sup>5</sup> Bei H. Lietzmann, *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen*, Nr. 7. Bonn 1904.

<sup>6</sup> *The seven tablets of Creation*. 2 Bde. London 1902.

<sup>7</sup> *Ein altbabylonisches Fragment des Gilgamosepos*, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1902, Nr. 1.

<sup>8</sup> *Gilgameš and the hero of the Flood*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1903 pp. 113 ff. 195 ff.

<sup>9</sup> *Matériaux pour l'étude de la religion assyro-babylonienne*, Proceedings 1903 pp. 23 ff. 75 ff.

Unter den Lehrbüchern über die babylonisch-assyrische Religion im allgemeinen nimmt unstreitig H. Zimmerns Bearbeitung der babylonisch-assyrischen 'Religion und Sprache' den ersten Rang ein, die den zweiten Teil der von ihm und H. Winckler verfaßten dritten Auflage des von Eb. Schrader inaugurierten grundlegenden Werkes: 'Die Keilinschriften und das Alte Testament' bildet.<sup>1</sup> Im Gegensatz zu den früheren Auflagen dieses Buches ist in dieser dritten, sowohl im ersten, die 'Geschichte und Geographie' behandelnden, als auch in dem zweiten Teile die Anlage des Stoffes dadurch gänzlich geändert worden, daß die Verfasser statt wie bisher an der Hand der einzelnen Bücher des Alten Testaments die Ergebnisse der Keilschriftforschung aneinanderezureihen, hier vielmehr „in einem größeren Zusammenhang die babylonische Gesamtanschauung in ihren HAUPTERSCHEINUNGEN vorzuführen und die biblischen Berührungen je an den entsprechenden Stellen einzufügen“ versuchten, ein Verfahren, das im Vergleich zu den früheren Auflagen gegenüber verschwindenden Nachteilen bedeutende Vorzüge bekundet. Als ein weiterer Vorteil ist es anzusprechen, daß die dritte Auflage auch 'mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet' wurde. Der zweite Teil enthält nach einigen einleitenden Bemerkungen „über die babylonische Religion in bezug auf ihre Berührung mit biblischen Vorstellungen“ eine Übersicht über „das babylonische Pantheon in seinen Hauptgestalten“, einschließlich der Götterboten und Schutzgötter, der bösen Dämonen und der fremden Gottheiten, die in der babylonischen Literatur begegnen. Ein zweiter Hauptteil befaßt sich mit den vornehmsten babylonischen Mythen: der Weltschöpfung, dem Adapa-Mythus, der Tradition über die mythischen Urkönige, den keilinschrift-

---

<sup>1</sup> *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. Dritte Auflage, mit Ausdehnung auf die Apokryphen, Pseudepigraphen und das Neue Testament neu bearbeitet von Dr. H. Zimmern und Dr. H. Winckler. Berlin 1903.

lichen Sintflutsagen, der Höllenfahrt der Ishtar, dem Etana-Mythus, dem Gilgamesch-Epos, der Legende von Nergal und Erischkigal und dem Ira-Mythus. In einem dritten Abschnitt werden „Kultus, Aberglauben, Religiosität und Moral“ besprochen, in einem vierten „das babylonische Weltbild“ entworfen. Der Reichhaltigkeit dieser Untersuchungen, die sich besonders auch durch sehr genaue Literaturangaben und durch eingereichte, zum Teil erstmalige Übersetzungen von einschlägigen schwierigen Keilschrifttexten auszeichnen, entspricht der treffliche Inhalt dieses Teiles. Zimmern verliert — ganz im Gegensatz zum Verfasser des ersten Teiles des Werkes, der, 1902 erschienen, außerhalb des Rahmens dieses Berichtes liegt — fast niemals das richtige Maß für die exakte Scheidung von Sicherem und Unsicherem. Auch da, wo seine Hypothesen sehr weit gehen, wie besonders in der Heranziehung und Verwertung gewisser neutestamentlicher Parallelen mit den babylonisch-assyrischen Berichten, ist für den Leser in weitaus den meisten Fällen deutlich ersichtlich, wo die rein hypothetischen Schlußfolgerungen einsetzen. Für alle Einzelheiten muß auf die Lektüre des Werkes selbst, die für den Religionshistoriker unerläßlich ist, verwiesen werden.

Zur [raschen Übersicht über die hier bis in ihre Einzelheiten verfolgten und zergliederten Probleme ist besonders warm Zimmerns Broschüre 'Keilinschriften und Bibel'<sup>1</sup> zu empfehlen, die auf dem Titel mit Recht als 'ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit' bezeichnet wird, deren Ausführungen aber nach der „Einleitung“ (S. 5) doch „auch nicht viel anderes sein sollen und [wollen, als eine kurze Zusammenfassung des in jenem größeren Werke Gebotenen“. Auch hier werden, und gewiß zum Nutzen der Wissenschaft, vielfach „keine fertigen Resultate vorgelegt“, sondern der Ver-

<sup>1</sup> *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang.* Ein Leitfaden zur Orientierung im sog. Babel-Bibel-Streit. Mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme. Berlin 1903.

fasser „macht möglichst objektiv auf die bestehenden Probleme aufmerksam“, läßt allerdings in der Regel die ihm „am wahrscheinlichsten dünkende Lösung“ durchblicken, aber niemals mit „allzu vorlauter“ Betonung derselben. — Auch Jastrows, von ihm selbst ‘vollständig durchgesehene und durch Um- und Überarbeitung auf den neuesten Stand der Forschung gebrachte deutsche Übersetzung’ seines 1898 in englischer Sprache veröffentlichten Werkes ‘The Religion of Babylonia and Assyria’ darf, soweit sie bisher erschienen ist<sup>1</sup>, als treffliche Materialsammlung empfohlen werden, wenn auch hier gelegentlich in den zahlreichen Übersetzungsproben die philologische Durcharbeitung sich natürlich lange nicht auf der Höhe der Zimmernschen oder Jensenschen Übersetzungskunst bewegt.

Als willkommene Beiträge zu einzelnen Abschnitten der babylonischen Mythologie und Religion verdienen S. Daiches’ instruktive ‘Talmudische und midraschische Parallelen zum babylonischen Welterschöpfungsepos’ Beachtung, die in der ‘Zeitschrift für Assyriologie’ veröffentlicht sind.<sup>2</sup> Auch H. Guthes biblisches Handwörterbuch<sup>3</sup> sowie T. K. Cheyne und J. Sutherland Blacks biblische Enzyklopädie<sup>4</sup>, die beide im Berichtsjahre nach langer Vorbereitung fertiggestellt wurden, enthalten mancherlei wertvolles Material für das Studium der babylonisch-assyrischen Religion und Mythologie. Die assyriologischen Artikel der ersteren Publikation sind von H. Zimmern, die der zweiten zum großen Teil von L. W. King beige-steuert. — Als Einzelbeitrag zu dem oben (S. 201) genannten Etana-Mythus ist ferner G. Hüsing’s Artikel über dieses Thema zu erwähnen<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *Die Religion Babyloniens und Assyriens*. 1.—4. Lieferung (von „etwa 10“ zu erwartenden). Gießen 1902/03.

<sup>2</sup> ZA XVII (1903) S. 394 ff.

<sup>3</sup> *Kurzes Bibelwörterbuch*. Tübingen und Leipzig 1903.

<sup>4</sup> *Encyclopaedia Biblica*. A critical Dictionary of the literary, political and religious history, the archaeology, geography and natural history of the Bible. 4 Bde. London 1899—1903.

<sup>5</sup> In diesem Archiv VI (1903) S. 178 ff.

sowie als ein jedenfalls interessanter, wenn auch nicht einwandfreier religionsvergleichender Versuch über die „Beziehungen zwischen Marduk, dem babylonischen Erlösergotte, und Jahve-Christus“ die Schrift J. Hehns 'Sünde und Erlösung'<sup>1</sup>, die mit Zimmerns bezüglichen Untersuchungen, obwohl „von ganz anderen Gesichtspunkten“ wie dieser ausgehend und „unabhängig“ verlaufend, „an dem Kernpunkte der Sache“ zusammentrifft — Fr. Lukas<sup>2</sup> hat in der zweiten Auflage seiner Vergleichung der babylonischen und der biblischen Weltentstehungsberichte leider noch nicht Gelegenheit gehabt, die von King neueditierten Fragmente (s. oben S. 199 und Anm. 6) zu verwerten. — Hingegen sei zum Schluß dieser Aufzählung auf H. Gunkels lehrreichen Artikel 'Babylonische und biblische Urgeschichte'<sup>3</sup> noch besonders empfehlend hingewiesen.

Dieser Aufsatz Gunkels leitet von selbst über zu den populär gehaltenen Schriften über größere oder kleinere Abschnitte unseres Themas, unter denen hier zunächst die zweite, 'verbesserte und erweiterte' Auflage von A. Jeremias' 'Hölle und Paradies bei den Babyloniern'<sup>4</sup> und die — durch und durch phantastische und deshalb mit der allergrößten Vorsicht zu benützend — zweite 'durchgesehene und erweiterte' Auflage von H. Wincklers 'Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker'<sup>5</sup> Erwähnung verdienen. — Auch die betreffenden Abschnitte über die babylonisch-assyrische Religion, über Legenden, Epen und Mythen und über die Astrologie der Babylonier-Assyrer in C. Bezolds 'Ninive und Babylon'<sup>6</sup> haben vielleicht insofern

<sup>1</sup> *Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung.* Leipzig 1903.

<sup>2</sup> *Der babylonische und der biblische Weltentstehungsbericht.* 2. Aufl. Leipzig und Berlin 1903.    <sup>3</sup> *Die Christliche Welt* 1903, Nr. 6, Sp. 121 ff.

<sup>4</sup> *Der alte Orient* I, Heft 3; 2. Aufl. Leipzig 1903.

<sup>5</sup> *Der alte Orient* III, Heft 2/3; 2. Aufl. Leipzig 1903.

<sup>6</sup> Ed. Heycks *Monographien zur Weltgeschichte*, Bd. XVIII. Erste und zweite erweiterte Auflage. Bielefeld und Leipzig 1903.

einige Berechtigung hier mitangeführt zu werden, als der Verfasser aus der seinerzeit nur verstümmelt zum Abdruck gebrachten 'Introduction' zum 5. Bande seines 'Catalogue' in dieser Schrift einige ihm wichtig dünkende Ausführungen allgemein zugänglich zu machen versuchte.

Numerisch bei weitem den größten Raum im Rahmen des laufenden Berichtjahres nimmt die leider so genannte Babel-Bibel-Literatur in Anspruch. Es ist unmöglich, die drei Vorträge Fr. Delitzschs<sup>1</sup>, die diese Hochflut „assyriologischer“ Preßerzeugnisse veranlaßt haben, inhaltlich auseinanderzureißen; deshalb muß auch der erste, 1902 erschienene, in die folgende Diskussion hereingezogen werden. Daß Delitzschs Vorträge an sich den Zweck verfolgten, die Resultate der Keilschriftforschung in ihrer Bedeutung für das Alte Testament einem größeren Hörer- bzw. Leserkreis zur Kenntnis zu bringen, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Im großen ganzen lassen sich die hieran anknüpfenden Schriften in zwei der Zahl und dem Inhalt nach sehr ungleiche Gruppen scheiden: in solche, die von Assyriologen, d. h. Gelehrten, die Keilschrift zu lesen vermögen, und in solche, die von Nicht-Assyriologen verfaßt sind. Unter den Assyriologen herrscht bezüglich derjenigen Ausführungen, die Delitzsch von seinen Vorgängern und Vorgängern als gesichertes Gut der Wissenschaft übernommen hat, in der großen Mehrzahl der Fälle begriffliche Einmütigkeit. Alle strittigen Punkte des ersten „Vortrags“ hat zuerst P. Jensen in musterhafter Klarheit und mit großer Objektivität

---

<sup>1</sup> *Babel und Bibel*. Ein Vortrag. Leipzig 1902. *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel*. Leipzig 1903. — *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*. Stuttgart 1903. — *Im Lande des einstigen Paradieses*. Ein Vortrag. Stuttgart 1903. — Für die Verbreitung dieser Vorträge spricht, daß von dem zweiten derselben zur Zeit der Abfassung dieses Berichtes das 56.—60. Tausend herausgegeben wird. — Übersetzungen ins Englische sind von T. J. McCormack, *Babel and the Bible*, Chicago 1902, und von C. H. W. Johns, *Babel and Bible: 2 lectures*, London 1903, besorgt worden.

zur Sprache gebracht<sup>1</sup>, und an ihn schließt sich eine Reihe von Forschern, deren Hauptschriften von Fr. KÜCHLER eine trefflich orientierende Besprechung gefunden haben.<sup>2</sup> Die Angelpunkte der Hauptkontroversen in dem assyriologischen Streite können durch die Namen „Chammurabi“, „Jahve-ilu“ und „Monotheismus“ bezeichnet werden, während ein vierter Punkt, die Frage nach der „Offenbarung“ oder „Uroffenbarung“, bis jetzt der assyriologischen Forschung durchaus fern lag und meiner Meinung nach davon auch in Zukunft ausgeschlossen bleiben sollte.

An Chammurabi knüpft sich zunächst die Auffindung, Veröffentlichung und Übersetzung seines Gesetzbuches durch V. SCHEIL<sup>3</sup>, das von DELITZSCH (in seinem zweiten Vortrag, S. 24 ff.) und nach ihm von einer Reihe von Forschern, besonders H. WINCKLER<sup>4</sup>, JOH. JEREMIAS<sup>5</sup>, JOS. HALÉVY<sup>6</sup>, S. OETTLI<sup>7</sup> und anderen<sup>8</sup> mit dem Gesetz Moses verglichen wurde. Auch von juristischer Seite sind zur Erklärung wichtige

<sup>1</sup> Die Christliche Welt 1902, Nr. 21, Sp. 487 ff.

<sup>2</sup> Ebenda 1902, Nr. 40, Sp. 943 ff.; Nr. 44, Sp. 1042 ff.; 1903, Nr. 10, Sp. 227 ff.; Nr. 11, Sp. 243 ff.; Nr. 12, Sp. 275 ff.; Nr. 21, Sp. 491 ff.; Nr. 23, Sp. 539 ff. und Nr. 44, Sp. 1034 ff. [Vgl. jetzt auch JENSSENS äußerst dankenswerte Zusammenfassung über *Schriften zur sog. Babel- und Bibel-Frage* im Literarischen Centralblatt 1903, Nr. 50, Sp. 1699 ff. — Korrekturnote.]

<sup>3</sup> In J. de Morgans *Délégation en Perse. Mémoires. Tome IV.* Paris 1902.

<sup>4</sup> *Der alte Orient* IV, Heft 4. Dritte durchgesehene Auflage. Leipzig 1903.

<sup>5</sup> *Moses und Hammurabi.* Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Leipzig 1903.

<sup>6</sup> In der von Jos. Halévy herausgegebenen Revue sémitique 1903, pp. 142 ff. 240 ff.

<sup>7</sup> *Das Gesetz Hammurabis und die Thora Israels.* Leipzig 1903.

<sup>8</sup> Vgl. *Il codice di Hammurabi*, Civiltà cattolica 1903, serie XVIII, vol. X, quad. 1268, p. 143 ff. — Die Aufsätze von M.-J. Lagrange in der Revue biblique vol. XII (1903) p. 27 ff. und von E. König im 'Beweis des Glaubens' 1903 S. 169 ff. sind mir jetzt nicht zugänglich.

Beiträge beigesteuert worden.<sup>1</sup> Immerhin wird aber zu bedenken sein, daß sich die systematische Anordnung der beiden Quellen (der keilinschriftlichen und der biblischen) „in keiner Weise deckt und kaum der zehnte Bruchteil der Gesetze Chammurabis in der Mosaischen Gesetzgebung wiederzufinden ist“.<sup>2</sup> Auch das Verständnis der Keilschriftquelle ist noch nicht allenthalben erschlossen; dies beweist am besten A. Ungnads ausgezeichnete Artikel: ‘Zur Syntax der Gesetze Chammurabis’.<sup>3</sup> — In ein neues Stadium ist die Behandlung dieses Problems durch das dem Referenten während der Niederschrift dieses Berichtes zugegangene Werk<sup>4</sup> von D. H. Müller über das gleiche Thema getreten: Müller kommt zu dem Schlusse, daß die Mosaische Gesetzgebung aufs engste mit dem Gesetze Chammurabis verwandt sei, daß aber von ihrer direkten Entlehnung aus dem Gesetze Chammurabis nicht die Rede sein kann, sondern daß beide auf ein altes Urgesetz zurückgehen; und stellt ferner die „Hypothese“ auf, daß auch „das römische Gesetz der XII Tafeln in gewissen Teilen mindestens derselben Familie entstammt, wie die Gesetze Chammurabis und die [von M.] bezeichneten Gesetze des Exodus“.

Für den eigentlichen „Babel-Bibel-Streit“ waren bisher die legislatorischen Texte Chammurabis von untergeordneter

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. G. Cohns Rektoratsrede *Die Gesetze Hammurabis*, Zürich 1903, und C. Stooß, *Das babylonische Strafrecht Hammurabis*, Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht 1903, 1. und 2. Heft. — Eine sehr vertrauenerweckende Darstellung des Tatbestandes durch einen juristisch gebildeten Assyriologen s. bei C. F. Lehmann, *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* (Leipzig 1903) S. 43 ff.

<sup>2</sup> Vgl. H. Grimme, *Das Gesetz Chammurabis und Moses*, Freiburg i. Schw. 1903; Fr. Kückler, *Die Christliche Welt* 1903, Nr. 23, Sp. 540 ff. und C. Bezolds Vortrag *Die babylonisch-assyrischen Keilschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament*, Tübingen und Leipzig 1904, S. 41.

<sup>3</sup> ZA XVII (1903) S. 353 ff.; XVIII (1904) S. 1 ff.

<sup>4</sup> *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*. Wien 1903.

Bedeutung, von um so größerer aber, daß dieser König von Delitzsch, Winckler und anderen als der biblische Amraphel (Gen. 14, 1) bezeichnet wurde, eine, wie mir scheint, völlig haltlose Hypothese.<sup>1</sup> Auf dieser Grundlage gewann dann eine zweite Hypothese Bedeutung, daß, nach gewissen Namen-erklärungen zu urteilen, Chammurabi nicht, wie eine babylonische Königsliste ausdrücklich angibt, an der Spitze einer babylonischen, sondern einer „canaanäischen“ oder nordsemitischen (Delitzsch<sup>2</sup> nach Winckler), oder aber einer ost-arabischen (Hommel<sup>3</sup>) Bevölkerungsschicht gestanden habe. Auf diesen beiden — bis jetzt, wie ich glaube, absolut unbewiesenen<sup>4</sup> — Hypothesen beruht Delitzschs Behauptung, Canaan sei, als die zwölf Stämme Israels dort einfielen, „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur“ gewesen<sup>5</sup>, beruht aber auch Wincklers Theorie, wonach Abraham wegen einer neuen unter Chammurabi entstandenen Religion Ur verlassen habe.<sup>6</sup> Im übrigen aber gründet sich Wincklers eben erwähnte Schrift<sup>6</sup> auf das von ihm in den letzten Jahren für Babylonien-Israel erfundene „astralmythologische System“, das hier nur insofern genannt werden muß, als auch in der kleinen, von A. Jeremias verfaßten Schrift über den Kampf um Babel und Bibel<sup>7</sup>, deren neuere Auflagen in unser Berichtjahr fallen, dieses durch die Keilinschriften weder geforderte noch gestützte phantastische „System“ adoptiert wird.

<sup>1</sup> Vgl. zur Literatur im einzelnen den S. 206 Anm. 2 zitierten „Vortrag“, S. 24 ff.    <sup>2</sup> *Anmerkungen zu dem Vortrag Babel und Bibel*, S. 70.

<sup>3</sup> *Die altorientalischen Denkmäler und das Alte Testament*, 2. Aufl., Berlin 1903; s. besonders S. 11.

<sup>4</sup> Vgl. zu der letzteren besonders Jensen, a. a. O. Sp. 491 sowie auch Lehmann, a. a. O. S. 35 und meinen „Vortrag“ S. 39.

<sup>5</sup> *Babel und Bibel* S. 28. 61.

<sup>6</sup> *Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter*. Der weltgeschichtliche Hintergrund der biblischen Vätergeschichten auf Grund der Keilinschriften dargestellt, Leipzig 1903; s. besonders S. 25.

<sup>7</sup> *Im Kampf um Babel und Bibel*. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr. 4. abermals erweiterte Aufl. Leipzig 1903.

Kürzer erledigen sich die beiden anderen oben hervorgehobenen Streitpunkte: Sowohl die von Delitzsch aufgestellte Behauptung der Existenz eines babylonischen Namens Jahve-ilu mit der Bedeutung „Jahve ist Gott“<sup>1</sup> als auch die von ihm gegebene Versicherung, daß „freie, erleuchtete Geister“ (in Babylonien) „offen lehrten, daß Nergal und Nebo, Mondgott und Sonnengott, der Donnergott Ramman und alle anderen Götter eins seien in Marduk, dem Gotte des Lichtes“, mit anderen Worten, daß sich in den Inschriften Ansätze zu einem babylonischen Monotheismus finden, wodurch Israel „seiner größten Ruhmestat beraubt“ sei<sup>2</sup>, ist fast von allen Assyriologen, die sich mit dem „Streit“ befaßt haben, zurückgewiesen worden; vgl. für *Jahve-ilu* Zimmern<sup>3</sup>, Daiches<sup>4</sup>, C. F. Lehmann<sup>5</sup>, Bezold<sup>6</sup> und Oppert<sup>7</sup>; für den angeblichen Monotheismus Jensen<sup>8</sup>, Hilprecht<sup>9</sup>, Lehmann<sup>10</sup>, Oppert<sup>11</sup>, F. X. Kugler<sup>12</sup> und Bezold.<sup>13</sup>

Ein Artikel von P. Haupt<sup>14</sup> über die Babel-Bibel-Kontroverse, der u. a. einige Prioritätsansprüche enthält<sup>15</sup>, leitet uns

<sup>1</sup> *Babel und Bibel* S. 47; *Anmerkungen* S. 74 ff. — Nach Hommel, a. a. O. S. 11. 39 ff. soll der Name bedeuten „Es existiert Gott“.

<sup>2</sup> *Babel und Bibel* S. 49; *Anmerkungen* S. 77 f.

<sup>3</sup> Schraders *Keilinschriften und das Alte Testament*, 3. Aufl., S. 468; *Keilinschriften und Bibel* S. 34 Anm. 1.

<sup>4</sup> ZA XVI S. 403 f. und *Altbabylonische Rechtsurkunden* (Leipzig 1903) S. 13 f.    <sup>5</sup> *Babyloniens Kulturmission* S. 36 f.

<sup>6</sup> ZA XVI S. 415 f.; XVII S. 271 ff. und seinem „Vortrag“ S. 31 ff.

<sup>7</sup> ZA XVII S. 291 ff.

<sup>8</sup> *Friedrich Delitzsch und der babylonische Monotheismus*, Die Christliche Welt 1903, Nr. 1, Sp. 13 ff.

<sup>9</sup> *Shall we expect a new heaven from Babel?* The Sunday School Times, Vol. XLV (1903), Nr. 26, p. 324 f.

<sup>10</sup> A. a. O. S. 26 f. Dort wird die betreffende Stelle auf einer neubabylonischen Tontafel als „Geheimlehre“ aufgefaßt.    <sup>11</sup> ZA XVII S. 303 f.

<sup>12</sup> *Babylon und Christentum*, Freiburg i. B. 1903; speziell S. 41 ff.

<sup>13</sup> In seinem „Vortrag“ S. 33 f.

<sup>14</sup> Johns Hopkins University Circulars, Vol. XXII, Nr. 163 (June, 1903), p. 47 ff.

<sup>15</sup> Vgl. die Londoner 'Nature' Vol. 68 (1903), Nr. 1763, p. 349.

über zu der großen Anzahl von theologischen Schriften, die in der Folge jenes „Kampfes“ erschienen sind. Nur einige wenige können hier angeführt werden; für die Mehrzahl muß auf meine „Bibliographie“ zu Band XVII der *Zeitschrift für Assyriologie* verwiesen werden, die voraussichtlich in naher Zukunft durch den XVII. Band von L. Schermans trefflicher *Orientalischer Bibliographie* noch wesentlich vervollständigt werden wird.

Von jüdisch-theologischen Schriften führe ich — neben dem mir nicht zu Gesicht gekommenen Aufsätze von M. A. Klausner<sup>1</sup> — die Schrift von S. Meyer<sup>2</sup> an, die zur wissenschaftlichen Lösung der betreffenden Probleme nichts beiträgt, aber wenigstens insofern einiges Interesse beanspruchen kann, als sich dort (Heft 2 S. 15f.) zum erstenmal die Oppertschen Übersetzungen der Tafeln mit den angeblichen Namen „Jahve ist Gott“ finden. — Von ganz anderem Geiste getragen ist die Arbeit des ausgezeichneten Semitisten J. Barth<sup>3</sup>, der sich seit vielen Jahren auch mit der Assyriologie bis zu einem gewissen Grade vertraut gemacht hat und — wie ich glaube — mit Recht gegen Delitzschs Ausführungen über den Ursprung des Sabbats und über Jahve polemisiert, während er mir allerdings in seiner Ablehnung eines Zusammenhanges der babylonischen und der alttestamentlichen Sintflut- und Weltschöpfungsgesagen viel zu weit zu gehen scheint.<sup>4</sup>

Unter den christlich-theologischen Schriften heben wir zunächst aus der zweiten Auflage von K. Buddes Vortrag über das Alte Testament und die Ausgrabungen<sup>5</sup> sowie aus

<sup>1</sup> S. darüber Fr. Kuchler, *Die Christliche Welt* 1903, Nr. 21, Sp. 491.

<sup>2</sup> ! *Contra Delitzsch!* Die Babel-Hypothesen widerlegt. 2 Hefte. Frankfurt a. M. 1903.

<sup>3</sup> *Babel und israelitisches Religionswesen.* Berlin 1902.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Besprechung seiner Schrift durch Th. Nöldeke, *Literarisches Centralblatt* 1902, Nr. 27, Sp. 900 ff.

<sup>5</sup> *Das Alte Testament und die Ausgrabungen.* Ein Beitrag zum Streit um Babel und Bibel. 2. Aufl. Gießen 1903.

einer kleineren, für die „Gemeinde“ bestimmten Arbeit desselben Verfassers<sup>1</sup> seine glückliche Polemik gegen Delitzschs Jahve- und Monotheismus-Dogma hervor. — Auch S. Oettli<sup>2</sup> sucht die verschiedenen weitgehenden Auslassungen in den vielbesprochenen „Vorträgen“ mit großem Geschick auf das richtige Maß zurückzuführen. Hingegen hat E. König in seiner in einer stattlichen Reihe von Auflagen erschienenen Schrift über Bibel und Babel<sup>3</sup> durch übereifrige Polemik das Ziel verfehlt, sich durch leicht erkenntliche Fehler in seiner Auffassung empfindliche Blößen gegeben und den allenfalls günstigen Einfluß seiner übrigen Darlegungen von vornherein dadurch unterbunden, daß er ganz im allgemeinen gegen die relative Sicherheit einer Reihe von Lesungen und Übersetzungen von Assyriologen aufgetreten ist, die nur allzuleicht aufrechterhalten werden können. — Auszuscheiden aus unserer Berichterstattung haben Streitschriften wie die von R. Kittel<sup>4</sup>, der die Entscheidung über die Geschichtlichkeit biblischer Erzählungen in letzter Instanz dem christlichen Glauben zuweist. — Desto freudiger ist H. Gunkels Arbeit über ‘Israel und Babylonien’<sup>5</sup> als höchst willkommener Beitrag zur Lösung aller hier schwebender Fragen zu begrüßen. Nicht nur die Ruhe und Besonnenheit, mit der Gunkel Delitzschs Ausführungen entgegentritt, sondern vor allem auch die von ihm seit mehr

<sup>1</sup> *Was soll die Gemeinde aus dem Streit um Babel und Bibel lernen?* Tübingen und Leipzig 1903.

<sup>2</sup> *Der Kampf um Bibel und Babel.* Ein religionsgeschichtlicher Vortrag. 4. erweiterte Aufl. Leipzig 1903; vgl. dazu Küchler, *Die Christliche Welt* 1902, Nr. 44, Sp. 1043 f.

<sup>3</sup> *Bibel und Babel.* Eine kulturgeschichtliche Skizze. 10. abermals erweiterte Aufl. Berlin 1903. — Königs Schrift *Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels* (Gütersloh 1903) habe ich nicht zu Gesicht bekommen.

<sup>4</sup> *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte.* 2. Aufl. Leipzig 1903. Vgl. dazu Küchler, a. a. O. 1903, Nr. 11, Sp. 243 f.

<sup>5</sup> *Israel und Babylonien.* Der Einfluß Babyloniens auf die israelitische Religion. Göttingen 1903.

denn einem Jahrzehnt gesuchte und im engen Zusammenschluß mit H. Zimmern gefundene konstante Fühlung mit den Resultaten der Keilschriftforschung verleihen seinen einschlägigen Arbeiten einen besonders hohen Wert. In der vorliegenden Schrift kommt Gunkel zu dem Resultat (S. 31), „daß Israels Religion in der klassischen Zeit Babel gegenüber selbständig ist. Auch eine Parallele zwischen den beiden Religionen können wir einstweilen noch nicht ziehen“.

Nur um nicht etwa der Unkenntnis eines Werkes geziehen zu werden, das aus mancherlei Gründen Aufsehen erregt hat, führen wir zum Schluß noch H. St. Chamberlains Ausführungen über „Babel und Bibel“ an<sup>1</sup>: das mehr oder weniger geistreiche Raisonement eines völligen Dilettanten.

Abgeschlossen am 17. November 1903.

---

<sup>1</sup> *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, I. Hälfte, 4. Aufl. (München 1903), Vorwort S. XLIX ff.

## 2 Indische Religion (1903)<sup>1</sup>

Von H. Oldenberg in Kiel

Unter den Publikationen, welche die altindische Religionsgeschichte berühren, nimmt die Festschrift zu Ehren von H. Kern<sup>2</sup> eine Sonderstellung ein. Entsprechend dem weiten Arbeitsgebiet und der persönlichen Geltung des ebenso hochangesehenen wie liebenswürdigen Forschers hat eine größere Anzahl holländischer und belgischer wie französischer, deutscher, englischer und anderen Nationen angehöriger Mitarbeiter hier ihre Beiträge dargebracht: sie betreffen, wie das natürlich ist, — neben dem Gebiet des niederländischen Indien — zum nicht geringen Teil die vorderindisch-arische Sprach-, Geschichts- und Religionswissenschaft.

Unter den in das Gebiet dieses Berichtes einschlagenden Beiträgen stellen wir den von V. Henry voran, der am entschiedensten auf Prinzipienfragen der religionsgeschichtlichen Vedaerklärung eingeht: „Dadhikrā-Dadhikrāvan et l'évhémérisme en exégèse védique.“ Es handelt sich um das in einigen Hymnen namentlich des vierten *Rgvedabuches* gefeierte Roß Dadhikrāvan, in welchem Pischel und ich<sup>3</sup> ein wirkliches Roß sehen, während H. mit jener temperamentvollen Lebendig-

---

<sup>1</sup> Der Berichterstatter betont hier, daß schon äußere Umstände es ihm unmöglich machen, Vollständigkeit zu erstreben. Aber auch unabhängig hiervon konnte er es nur für seine Aufgabe halten, eine Auswahl aus den Erscheinungen des letzten Jahres zur Sprache zu bringen.

<sup>2</sup> *Album-Kern*. Opstellen geschreven ter eere van Dr. H. Kern, hem aangeboden door vrienden en leerlingen op zijn zeventigsten verjaardag. Leiden (Brill) 1903.

<sup>3</sup> Unseren von H. erwähnten Namen könnte man die v. Bradkes (ZDMG 46 S. 447) und Siegs (*Sagenstoffe des Rgveda* S. 101) hinzufügen.

keit, die jeder seiner Untersuchungen so hohen Reiz verleiht, die Auffassung als ein morgenliches Lichtwesen verfißt: „qui peut-il être, que le soleil, à un moment précoce de sa vie, et plus spécialement, avant sa naissance?“ (S. 10). Warum es mir nicht gelungen ist, mich überzeugen zu lassen, kann ich hier nur auf das kürzeste andeuten. H. selbst gibt als möglich zu — und der Leser insonderheit von *Rgveda* IV 38 möge urteilen, ob diese Möglichkeit nicht als eine sehr starke Wahrscheinlichkeit zu bezeichnen wäre —, daß es bei dem Volk der Pūrus und ihrem König Trasadasyu ein ausgezeichnetes und berühmtes Kriegergroß Dadhikrāvan gegeben haben könne. Haben wir da nicht einen festen Punkt oder doch einen Punkt, der wenigstens ein so annähernd fester ist, wie man in derartigen Fragen ihn eben erwarten kann? Doch, so wendet H. ein, wie mancher Jäger nennt seine Hündin Diana! Und „si nous venions à déterrer un seul passage authentique où elle (Diane) apparaît invoquée comme déesse en compagnie d'Apollon, il me semble que cela nous donnerait à réfléchir“. Ja wenn die Zeugnisse über Dadhikrāvan derartig in zwei Gruppen auseinanderfielen, wie wenn wir von einer Diana hier etwa in den Jagderinnerungen eines modernen Nimrod, dort bei einem antiken Mythenerzähler hören! Wenn aber Lied für Lied, Vers für Vers, Wort für Wort die auf eine irdische und die angeblich auf eine himmlische Wesenheit deutenden Züge nebeneinander stehen, durcheinander gehen: werden wir da nicht versuchen, ohne eine solche Doppelheit wie Diana die Hündin und Diana die Göttin auszukommen? Werden wir nicht die Erfahrungen, die sich wie im modernen so auch im alten Indien (man denke an *Yajurveda* und *Atharvaveda*) immer und immer wieder über das Hineinwachsen rein irdischer Wesenheiten in die übernatürliche Traum- und Zaubersphäre machen lassen, zu Hilfe rufen? Werden wir auf der anderen Seite nicht über die sichere Tragfähigkeit mancher Argumente, die auf die Himmelsnatur des Dadhikrāvan deuten sollen, unsere

ernsten Zweifel haben? Man sagt von Dadhikrāvan: „Möge er unserem Munde Wohlgeruch verleihen.“ Ich gebe ohne weiteres zu, daß ich nicht weiß, worauf diese Wendung, an ein Pferd gerichtet, beruht. H. beruft sich auf Pischel (Ved. Stud. II S. 57), nach welchem es „Ansicht der Inder ist, daß die Frauen beim Beilager einen Wohlgeruch verbreiten“. Also — ist Dadhikrāvan ein Gott oder Genius der Morgenfrühe: „Ce trait, à lui seul, suffit à nous montrer Dadhikrā veillant sur les confins de la nuit et du jour, sur l'heure douteuse et blanchissante où les amants s'unissent en un dernier baiser.“ Wird H. mir verzeihen, wenn ich einem solchen Schluß gegenüber ungläubig bleibe?

Von anderen die Mythologie des *Rgveda* betreffenden Beiträgen hebe ich Windischs vielleicht — wenn ich auch von Sicherheit hier nicht zu sprechen wage — zutreffende Interpretation des auf die Gespanne der Maruts bezüglichen Verses I 165, 5 hervor: es sei übrigens an die in ganz ähnlicher Richtung sich bewegenden Andeutungen v. Bradkes ZDMG 46 S. 460 erinnert. Hillebrandt bemüht sich, den genauen Sinn einiger Ausdrücke, die den von Opfernden und Kämpfenden gewünschten Erfolg betreffen (*arkāsāti*, *medhāsāti*), festzustellen. Für den auf dem Gebiet des *Rgveda* arbeitenden Mythenforscher ist auch die neue Version der Urvasī-Erzählung von Interesse, die Caland aus dem von ihm so verdienstlich der Herausgabe entgegengeführten Baudhāyana-Srautasūtra<sup>1</sup> hervorgezogen hat.

Mehrere Beiträge haben es mit dem Atharvaveda zu tun. Aus demjenigen Lanmans hebe ich die wichtigen Mitteilungen über Whitneys hinterlassene Übersetzung und Erklärung dieses Veda hervor. Das Erscheinen des von Lanman herausgegebenen Werkes, auf das wir nach der Persönlichkeit seines

<sup>1</sup> Ich erwähne hier Calands wertvollen vorläufigen Bericht: *Über das rituelle Sūtra des Baudhāyana* (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. XII, Nr. 1, Leipzig 1903). Eingehender habe ich über diese Schrift an anderem Orte (Deutsche Lit. Z. 1903 Sp. 2544 f.) referiert.

hingegangenen Verfassers wie nach der hohen Gewissenhaftigkeit des Herausgebers die größten Hoffnungen setzen dürfen, steht allem Anschein nach unmittelbar bevor. — Pischel erörtert auf Grund von Av. VII 106 die Bedeutung des Essens in der Traumdeutung. Schließlich seien hier zwei Beiträge erwähnt, die dem Atharvavedagebiet nahe stehen, wenn sie ihm auch nicht direkt zugehören: Jolly zeigt, wie vedische Angaben über Hochzeitsgebräuche durch Tatsachen der modernen Sitte Veranschaulichung empfangen; Huizinga erörtert einige altindische Euphemismen.

Entsprechend der hervortretenden Stellung, welche in Kerns eigener Lebensarbeit buddhistische Studien einnehmen, beschäftigt sich begreiflicherweise eine nicht geringe Zahl der ihm dargebrachten Beiträge mit dem Buddhismus: so diejenigen von Bendall, Geiger, Leumann, Lévi, Rhys Davids, Speyer, Thomas, de la Vallée Poussin. Ich beschränke mich hier darauf, auf zwei Aufsätze einzugehen, die es mit zentralen Fragen der altbuddhistischen Lehre zu tun haben.

Senart spricht über das *Nirvāna*. „Il y a des mots illustres; *nirvāna* en est un“: dies ist sein erster Satz. In der Tat beschäftigt sich seine Untersuchung überwiegend mit dem Wort N.; was in ihm liegt und nicht liegt, stellt er fest, womit denn natürlich für die Frage nach den philosophischen Vorstellungen, die sich mit dem Wort zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten verknüpft haben, zwar Fingerzeige, aber keine Entscheidungen gegeben sind. Mit gutem Recht betont S. den Zusammenhang zwischen der buddhistischen Diktion und der des großen Epos; was das Epos zeigt, ist auch für den Buddhismus festzuhalten, daß N. seinem Wortsinn nach nur die kühle Ruhe nach dem Erlöschen der Leidensflammen, nicht Vernichtung bedeutet. Auch darin hat S., wie ich meine, vielleicht das Richtige getroffen, daß er den Ausgangspunkt für die theologisch-mystische Verwendung

des Wortes in den Sphären des Yoga sucht. Nur wenn er in diesem Zusammenhang von *visnuitischem* Yoga spricht und den entstehenden Buddhismus als einen aus diesem Stamm erwachsenen Zweig auffaßt, kann ich mich für jetzt nicht als überzeugt bekennen. S. verspricht, auf die Frage zurückkommen zu wollen.

Aus der Sphäre der Erlösung in die des Welttreibens und Leidens führt der Aufsatz Kirstes „Das buddhistische Lebensrad“. Das „Lebensrad“ ist die Doktrin der zwölf Nidāna (s. meinen Buddha<sup>4</sup> S. 254 ff.): die Formel, welche die Entstehung des Leidens in der Verkettung von Ursachen, Wirkungen, Wirkungen dieser Wirkungen, auslaufend in „Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Kummernis und Verzweiflung“, darlegt. Die einzelnen Teile der Formel sind vielfach recht dunkel. Von K. abweichend glaube ich, daß man, um sich dem ursprünglichen Sinn nach Möglichkeit zu nähern, durchaus die meines Erachtens — eine Begründung dieser Auffassung darf ich hier natürlich nicht versuchen — älteste Tradition, die der heiligen Pālitexte, zugrunde legen muß. So aber wird man dazu geführt, einer Anzahl der sozusagen für die Festlegung der ganzen Kurve entscheidendsten Punkte eine wesentlich andere Lage, als K. getan hat, zu geben: ich weise z. B. auf *rūpa* (in der Verbindung *nāma-rūpa*) hin, welches nach K. „Form“ als Gegensatz zu Stoff ist, auf *upādāna*, *upādānaskandha*, was „Verwirklichung“, „Verwirklichungsstütze“ sein soll. Eine zusammenhängende Durchforschung der Terminologie der Pālitexte führt zu anderen Ergebnissen. Ob diese Ergebnisse derartig miteinander im Einklang stehen, daß ihnen zu vertrauen sein wird, möge man etwa durch eine Prüfung meiner Ausführungen, Buddha<sup>4</sup> a. a. O., zu entscheiden suchen.

Von den wenig zahlreichen Beiträgen, die den nachvedischen und außerbuddhistischen Hinduismus betreffen, hebe ich — Vollständigkeit auch hier nicht erstrebend — zunächst den von Hopkins hervor, der sich mit den

im Mahābhārata hervortretenden Äußerungsweisen religiöser Intoleranz beschäftigt und von dem „hochmächtigen, unbesiegbaren“ König Asoka des Epos, einem inkarnierten Teufel, zu Asoka, dem großen Beschützer des Buddhismus, eine Brücke zu schlagen sucht. Hier mögen auch die sehr dankenswerten Darlegungen von Hardy erwähnt werden, der auf Grund der buddhistischen Quellen ein Bild von den *samajja* genannten Volksfesten mit ihren Schaustellungen von Gauklern, Tänzern u. dgl. gibt: scharfsinnig, wenn auch meines Erachtens nicht mit überzeugender Sicherheit, glaubt er diese Feste auf alte orgiastische, dem Shiva geweihte Feiern zurückführen zu können.

Wir wenden uns nun von dieser Sammelschrift, die schon für sich allein ein anschauliches Bild von der regen auf dem Gebiet der altindischen Religionsforschung herrschenden Tätigkeit gibt, zu einer Reihe von Einzelpublikationen.

Besonders willkommen wie dem Indologen so auch dem Nichtindologen, [der die indischen Materialien heranzuziehen Veranlassung hat, wird Victor Henrys Darstellung des altindischen Zauberwesens sein.<sup>1</sup> Der Verfasser ist mit der ihm eigenen Energie bemüht, seine Darstellung in eingehender Erörterung der Prinzipienfragen so tief wie möglich zu fundamentieren. Die Erwägungen, die er in den Kapiteln „Magie et mythe“, „Magie et religion“ (S. 242 ff. 251 ff.) vorträgt, führen ihn zu dem Ergebnis, daß die primitive Naturerklärung des Mythos, die primitive Naturbehandlung der Zauberei da, wo Ordnung, Kausalitätsbewußtsein, Moralität in sie hineintreten, die Form der Religion annehmen. Ist es berechtigt, den früheren Stufen einer und derselben Entwicklungslinie den Namen Religion vorzuenthalten, den man ihren späteren Stufen zuerkennt? Sollen wir es nicht vorziehen, von sekundärem, in einem gewissen Zeitalter sich vollziehendem Eindringen sitt-

<sup>1</sup> V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*. Paris 1904.

licher Gedankenkreise in die religiösen zu sprechen, statt die Religion erst da anheben zu lassen, wo sich die ihr zugrunde liegenden Vorstellungsmassen mit der Sittlichkeit verbündet haben?<sup>1</sup> Mir scheint, H. selbst gibt seinen Standpunkt zugunsten des hier bezeichneten preis, wenn er S. 251 von der Zauberei und der Religion „*envisagées dans leurs communs débuts*“ spricht: da reicht ja die Religion bis zu den „*débuts*“ der Zauberei zurück. Doch müssen wir uns in bezug auf diese Prinzipienfragen mit kurzer Andeutung begnügen.

Daß das Zauberwesen des alten Indien wie das jedes anderen Landes „*dans son fond et dans les plus importants de ses détails*“ ein Reflex der „*magie universelle*“, „*dans une certaine mesure, le patrimoine commun de l'humanité*“ ist, hebt H. mit vollem Nachdruck hervor (S. 13). Verglichen mit dem Atharvaveda, sagt er, ist kein anderer heiliger Text der Welt „*plus voisin de la science rudimentaire de l'homme sauvage*“ (S. 20). Ich kann mir nur jedes Wort aneignen, aber ich meine, daß H. hier doch einer Vorstellung, die er an anderem Orte bekämpft, selbst recht nahe steht, der Vorstellung, wie er sagt, „*du sauvage-type, récent produit d'une généralisation séduisante et périlleuse*“ (S. V). Liegt nicht in den vorher von mir ausgehobenen Äußerungen der Glaube an einen im wesentlichen überall gleichen geistigen Besitz, der für die sehr niedrigen Kulturen charakteristisch ist, und von dem im höheren Kulturleben viel erhalten zu bleiben pflegt? Und ist es nicht eben diese Erkenntnis, auf welche die Generalisation des „*typischen Wilden*“ hinausläuft? Ich kann auch nach der Erwägung alles dessen, was uns Henrys schönes Buch bringt, der Meinung nicht untreu werden, daß dazu, die Vorgeschichte

<sup>1</sup> Besonderes Bedenken möchte ich dagegen erheben, wenn die vom Verfasser eingeführte Terminologie benutzt wird, aus ihr neuen Erkenntnisinhalt zu entwickeln. S. 254 f. lesen wir: „*Varuna voit tout, puisqu'il est le ciel aux mille yeux. Mais, d'autre part, Varuna est dieu, c'est-à-dire, par définition, très puissant et très bon: comment donc verrait-il le mal sans le prévenir ou en châtier l'auteur?*“

der altindischen Vorstellungskreise aufzuhellen, die Ethnologie mehr und Sichereres beitragen kann als — wenige Ausnahmen abgerechnet — die zum großen Teil mit recht unsicheren Wortvergleichen operierenden Bemühungen um die Ermittlung gemeinsamer indoeuropäischer Vorstellungen.<sup>1</sup> Werden wir wirklich der Zusammenstellung von *Προμηθεύς* mit dem Namen des vedischen Königs oder Stammheros Māthava (S. XXI), oder von *pontifex* mit dem vedischen *pathikrt* „Wegbahner“ (S. XXII) größeres Gewicht als das von ganz vagen Möglichkeiten beimessen? Werden wir, innerhalb des indoiranischen Gebietes bleibend — wo an sich ja in der Tat die Chancen der Wortvergleichung erheblich größere sind als in den indoeuropäischen Weiten —, dem vedischen *atharvan* wirklich auch nur eine „concordance approximative“ mit dem avestischen *atar* „Feuer“ (S. 21) beizulegen und daraus Schlüsse zu ziehen wagen?

Doch wenden wir uns zum Hauptinhalt des H. schen Buches. In erwünschtester Fülle und, soweit erreichbar, mit großer Anschaulichkeit beschreibt H. die Verfahrensweisen der altindischen Zauberei unter den Rubriken: Divination, Zauber für langes Leben, Zauber für Wohlergehen, geschlechtlicher Zauber, Zauber des öffentlichen Lebens, Zauber wider böse Geister, Heilzauber, Sühnzauber, schwarze Magie. Die Materialien sind fast ausschließlich dem Atharvaveda und dem Kausikasūtra entnommen, für welche Texte H. als Vorarbeiten seine eigenen vortrefflichen Übersetzungen von Teilen des Atharvaveda sowie die Arbeiten Bloomfields und Calands zur Verfügung standen. An manchem Orte hätte man vielleicht die ausgiebigere Heranziehung anderer Materialien gewünscht. So möchte ich glauben, daß die im Yajurveda zur Darstellung

---

<sup>1</sup> Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß die hier angedeutete Meinungsverschiedenheit zwischen H. und mir von ihm seinerseits in den inhaltreichen Zutatzen zur Sprache gebracht worden ist, die er seiner französischen Übersetzung meiner *Religion des Veda* (Paris 1903) beigefügt hat.

gelangenden Riten mehr als eine nur gelegentliche Berücksichtigung verdient hätten. Hier hätte sich Gelegenheit gefunden, die religionsgeschichtlich so bedeutsamen Vorgänge des Eindringens der Zauberei in das Opferwesen im Zusammenhang zu verfolgen. Ist es gestattet, noch einen Wunsch auszusprechen, der vielleicht bei einer zu erhoffenden zweiten Auflage Berücksichtigung verdienen würde, so wäre es der nach weiterem Ausbau der — übrigens bei H. auch jetzt schon keineswegs fehlenden — allgemeineren Betrachtungen über die Wirkungsweise der beim Zauber auftretenden Agentien: ich möchte sagen einer allgemeinen Mechanik des Zauberwesens, die ich mir etwa — nur auf das indische Gebiet beschränkt, statt über die Erde reichend — in der Weise vorstellen würde, wie ein Kapitel davon Frazer im *Golden Bough* I<sup>2</sup> S. 9 ff. auf Grund seines unvergleichlich ausgedehnten Wissens gegeben hat.<sup>1</sup> Ich kann nicht mit dem Eindruck zurückhalten, daß bei der Aufstellung solcher Betrachtungen das Vertrauen auf natursymbolische Deutungen, zu denen H. neigt, herabgemindert werden sollte. In einem Zauber tritt ein Tier auf — etwa ein Vogel —, eine Pflanze: sie sollen die schädlichen Mächte überwinden; die Sonne soll jene Mächte töten. Haben wir da wirklich Grund, die Wirkungskraft von Pflanze und Tier auf die Sonne zurückzuführen — „la plante qui tient de la croissance sous ses rayons (der Sonne) la propriété d'anéantir comme lui les êtres pervers, l'animal, ailé surtout, qui symbolise le soleil“ (S. 250) —?

Doch niemand werden die Meinungsverschiedenheiten, die ihn in Einzelheiten und auch in prinzipiellen Fragen von H. trennen mögen, in der dankbaren Schätzung des hohen Wertes dessen, was er uns bietet, beirren. Und man wird aus seinem Buch nicht nur lernen; man wird sich des Hauches

<sup>1</sup> Speziell für Indien kommt die reichhaltige Darstellung von Hillebrandt, *Ritual-Literatur, ved. Opfer und Zauber* S. 169 ff. dem hier ausgesprochenen Wunsche in vieler Hinsicht entgegen.

von Poesie erfreuen, den H. über seine Schilderung uralten menschlichen Denkens und Lebens ausgegossen hat.

Überwiegend auf dem Gebiet des vedischen und überhaupt des indischen Zauberwesens bewegt sich auch ein inhaltreicher Aufsatz Th. Zachariaes.<sup>1</sup> Er beschäftigt sich, unter ausgiebiger Heranziehung der Materialien, welche die Ethnologie bietet, mit einzelnen Hochzeitsgebräuchen. Ich hebe die berechtigte Warnung hervor, nicht Überlebsel der Raubehe in Gebräuchen finden zu wollen, die nichts als Zauberhandlungen von übelabwehrender Bedeutung sind (S. 136. 144. 153), und weise ferner auf die höchst reichhaltige, die Zauberbedeutung der roten und der blauen Farbe betreffende Sammlung hin, welche an den Gebrauch, bei der Hochzeitsfahrt einen blauen und einen roten Faden über die Wagengleise zu spannen, anknüpft (S. 144 ff. 211 ff.).

Den Punkt, an dem Zauberwesen und Kultus im engeren Sinn ineinanderfließen, berührt ein Aufsatz M. Bloomfields.<sup>2</sup> Er beschäftigt sich mit der hervorragenden Stellung des Gottes Indra unter den Gottheiten, denen zu Ehren die Sāman (vedischen Zaubermelodien) gesungen werden, und mit dem Wesen der Sāman selbst. Es ist durchaus berechtigt, wenn Bl. diese aus dem Reich psalmartiger Feierlichkeit ausweist: „A closer analogy (als mit Psalmen) may be found in the shouting, handclapping exhortations of the negro religious camp-meeting.“ Ethnologische Gesichtspunkte leiten die Untersuchung Bl.s über das Wesen jenes zauberisch-religiösen Lärms und führen sie, scheint mir, zu überzeugenden Ergebnissen.

Weiter haben wir hier, zum Gebiet des eigentlichen vedischen Opferkultus uns wendend, über die scharfsinnigen Ausführungen zu berichten, die P. Oltramare in seinem Vortrag über den *yajamāna* dem Hamburger Orientalistenkongreß

<sup>1</sup> *Zum altindischen Hochzeitsritual.* Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 135 ff. 211 ff.

<sup>2</sup> *The god Indra and the Sāmaveda,* Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 156 ff.

vorgelegt hat.<sup>1</sup> Der *yajamāna* ist im Veda der Veranstalter des Opfers, der Auftraggeber der bei diesem fungierenden Priester. In den Ritualtexten tritt er, verglichen mit den Priestern, wenig hervor: vielleicht übrigens nicht ganz so wenig, wie man nach O. S. 3 meinen würde. O. spricht sich nun dahin aus, daß ursprünglich der Schwerpunkt des ganzen rituellen Körpers vielmehr in ihm lag. Er als das Haupt seiner Familie opfert, um sich und den Seinigen einen durch keine göttliche Ungnade gefährdeten Nahrungsbesitz zu sichern. „Par l'idée qui l'a inspiré, le sacrifice nous reporte à une époque où le souci premier du chef de famille était de nourrir les siens, ou plutôt de pourvoir à leur alimentation d'une manière qui fût non plus précaire, mais constante et assurée“ (S. 13). In späterer Zeit überwucherte priesterliches Wesen den alten Familienkult. „Un apprentissage professionnel est devenu indispensable du jour où les cérémonies se sont imprégnées de magie. Or ce fut le cas dès qu'au sacrifice s'est mêlée la préoccupation de soustraire à des influences hostiles le *yajamāna* et les actes qu'il accomplissait“ (S. 31). So verschob sich der Schwerpunkt des Opfers: „à l'origine, la famille prospérait par le sacrifice; dorénavant, l'acte sacré intéressera surtout le prêtre, qui est seul à vivre de l'autel“ (S. 34).

Die Annahme einer solchen allmählichen Verschiebung besitzt, meine ich, in der Tat überzeugende Wahrscheinlichkeit. Und auch in der Hervorhebung der Bedeutung des Opfers nicht für den *yajamāna* allein, sondern für sein ganzes Haus werden wir ein entschiedenes Verdienst der O.schen Untersuchung zu sehen haben. Einige Bedenken im einzelnen möchte ich doch aussprechen. Ich frage hier nicht nach dem ursprünglichen Wesen des Opfers überhaupt, sondern allein nach seinem Wesen, wie es im Veda erscheint oder vom Veda aus für die vorvedische Zeit erschlossen werden kann. Da

<sup>1</sup> P. Oltramare, *Le rôle du yajamāna dans le sacrifice brahmanique* Muséon vol. IV Nr. 1 (Louvain 1903).

nun scheinen mir neben der Sicherung der Nahrungsversorgung andere Zwecke verschiedenster Art durchaus gleichberechtigt dazustehen. Der Hinblick auf das Jenseits zwar tritt gewiß, wie O. mit Recht betont (S. 8 f.), zurück. Aber im übrigen, was von allem, das der Mensch sich wünscht, könnte er nicht von der Gnade Indras und seiner himmlischen Genossen, die er sich durch das Opfer geneigt macht, erhoffen? In der Tat, man stelle die Objekte zusammen, auf welche sich die Gebete der alten *rg*vedischen Opferhymnen richten: man wird doch bedenklich dagegen werden, der Rücksicht auf die Ernährung der Familie einen solchen Vorrang einzuräumen, wie O. tut. Auch das Bedürfnis, die Vorgänge des Naturlaufs in ihrem regelmäßigen Gang zu erhalten (vgl. Frazer, *Golden Bough* I<sup>2</sup> S. 81 ff.), scheint mir im vedischen Opfer von alters her eine größere Rolle zu spielen, als O. (S. 9) anerkennen will. Ich beziehe mich auf das, was ich in meiner „*Religion des Veda*“ S. 445. 459 über Regenzauber, S. 109. 450 f. über Sonnenzauber ausgeführt habe. Man kann einwenden, daß es sich da vielmehr um zauberhafte Elemente, die dem Opfer seiner ursprünglichen Natur nach fremd sind, als um das letztere selbst handelt. Das ist richtig, aber ich meine, alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß solche Durchsetzung des Opfers mit Zauber — beides steht sich ja für das lebendige Bewußtsein der alten Zeit nicht so fern wie vielleicht für unsere Analyse — uralt ist, jedenfalls in unabsehbare Ferne über das vedische Zeitalter hinaus zurückreicht. Und wie selbst für die frühesten Anfänge dieses Zeitalters eine weitgehende Vermischung von Opfer und Zauber, so ist meines Erachtens für die gleiche Zeit auch eine festgewurzelte und intensive Beteiligung des Priestertums an den heiligen Riten anzunehmen. Man vergleiche etwa die auf die Tätigkeit der Priester bezüglichen Fakta des Somaopfers im Veda und im Avesta: man wird sich den entsprechenden Schlüssen schon für die indo-iranische Periode nicht entziehen können. Damit nun soll

nichts daran geschmälert werden, daß, wie O. so nachdrücklich und mit vollstem Recht hervorhebt, als der eigentliche „Herr des Opfers“ von Hause aus der *yajamāna* aufzufassen ist und auch in den Ritualtexten — abgesehen etwa von gelegentlichen Grenzüberschreitungen, die das priesterliche Selbstbewußtsein sich hat zuschulden kommen lassen — durchaus so aufgefaßt wird. Aber sollen wir darum mit O. bestreiten „que le prêtre qui officie revête pendant la cérémonie un caractère particulièrement sacré ou divin“ (S. 26)? Ich glaube, das sollen wir nicht, oder wir sollen es doch nur in dem Sinne, daß der Priester als eine an sich geheiligte Persönlichkeit für das Opfer nicht in demselben Maße wie der *yajamāna* spezieller heiligender Riten bedurfte (so auch Hubert-Mauss, *Essai sur le sacrifice* S. 52f.). —

Eine an sich weit über das Gebiet der indischen Religionswissenschaft hinausreichende Arbeit kommt für uns hauptsächlich als Untersuchung über eins der großen Opfer des vedischen Rituals in Betracht: die Schrift J. v. Negeleins über das Pferd im arischen Altertum.<sup>1</sup> An diesem „Werk jahrelangen liebevollen Fleißes“ (S. IX) — daß es das in Wahrheit ist, wird jeder Leser lebendig empfinden — darf sich erfreuen auch wer über viele der darin behandelten Fragen anders denken mag, oder wer zweifelhaft bleiben mag, wenn der Idealismus des Verfassers Forschungen dieser Art die Kraft beilegen möchte, „das moderne Leben sittlicher und vernünftiger zu gestalten“ (S. IX). Die Darlegungen v. N.s über das Pferd in Leben, Glauben, Kultus umfassen die ganze indo-europäische Welt, ja sie überschreiten deren Grenzen oft weit. Im Vordergrund stehen die indischen Materialien; daß man unter ihnen manches vermißt (so, [wenn ich nicht irre, die Benutzung von Hopkins, *The social and military position of the Ruling Caste in Ancient India*), ist bei dem großen Umfang des ganzen Gebietes nur natürlich. Über die vedischen

<sup>1</sup> Julius v. Negelein, *Das Pferd im arischen Altertum* (Teutonia, Arbeiten zur german. Philologie, hrsg. von W. Uhl; 2. Heft). Königsberg i. P. 1903.

Gottheiten, die der Roßgestalt mehr oder minder nahe stehen, und gelegentlich auch über andere, begegnen wir Auffassungen, die uns einstweilen befremden und den zu erhoffenden näheren Erörterungen gespannt entgegensehen lassen: so sind nach v. N. die Asvin „das Symbol des durch die kosmologische Auffassung des Brahmanismus versöhnten Dualismus von Tag und Nacht zum Monismus des aus diesen beiden Zeiten zusammengesetzten 24-Studentages“ (S. 45, vgl. 119). Varuna ist ein alter Wassergott, der sich mit Mitra vereinigte und „durch seine so gewonnene Funktion der Zeiteinteilung zum König der Götter in dem brahmanischen Staate wurde, für den ja das Einteilen, Schematisieren das A und O seines Bestehens war“ (S. 113. 115). Über Dadhyanc und das Problem des oben (S. 212 ff.) von uns in Anknüpfung an Henry besprochenen Dadhikrāvan geht der Verfasser (S. 49) sehr kurz fort. Das Hauptgewicht der ganzen Untersuchung fällt auf das Roßopfer (*asvamedha*).<sup>1</sup> Der Verfasser stellt, teilweise mit nicht geringem Scharfsinn, eine an Wandlungen reiche Geschichte dieses Opfers auf. Gewiß mit Recht schreibt er das Roßopfer schon dem indoeuropäischen Altertum zu; er formuliert dessen ursprüngliche Idee dahin, „daß man der als Pferd gedachten Sonne ein gleichartiges Tier zur Verherrlichung ihres Zeiten-setzenden Kreislaufes opferte“.<sup>2</sup> In Indien selbst gilt das Roßopfer zuerst Indra. „Wie der Götterkönig Indra, mit seinem Rosse eine Einheit bildend, die Asuras erschlägt, so erschlägt der irdische Herrscher, sich mystisch mit dem Opferroß und seiner Zauberkraft vereinigend und begabend, die irdischen Gegner. Wie Indras als des Blitzgottes Roß als Donnerkeil herniederstürzt und den Vrtra erschlägt, so tötet

<sup>1</sup> Beiläufig sei die Ansicht ausgesprochen, daß neben diesem auch das Vājapeya-Opfer, bei dem Rosse eine hervortretende Rolle spielen, eingehende Beachtung verdient hätte.

<sup>2</sup> So Ztschr. f. Ethnologie 1901 S. 63, in einem Aufsatz des Verfassers, der zur Ergänzung seines Buches herangezogen werden darf.

das mit dem Donnerroß durch das Opfer identifizierte irdische, im Opfer fallende Tier den irdischen Vrtra“ (S. 97, vgl. 115). Eine Periode soll folgen, in welcher Varuna der Gott des Roßopfers ist; zuletzt rückt in diese Stellung Prajāpati ein, „der das Roßopfer zugleich mit vielen anderen Rechten des alten Varuna adoptierte“ (S. 115): unter seiner Herrschaft wird das Roßopfer „zum Allopfer und zu einer der zahlreichen Ritualhandlungen des Brahmanentums“ (S. 116). Ich kann nur diese wenigen Hauptsätze aus der großen Fülle der Darlegungen v. N.s herausheben. Wenn ich nicht verschweigen darf, daß nach meiner Überzeugung der Verfasser oft die Tragkraft der Grundlagen, auf denen wichtigste unter seinen Behauptungen sich aufbauen, überschätzt — in der Anmerkung gebe ich ein Beispiel<sup>1</sup> —, so wird sein Buch doch für den Fortschritt der Untersuchungen über das altindische

<sup>1</sup> v. N. findet ein Abbild von Indras Vrtrasieg in der Zeremonie der Tötung des Hundes. Ehe man das Opferroß ein Jahr lang umherschweifen läßt, „wird es an einem stehenden Gewässer besprenzt. Ein Mensch von niederer Herkunft . . . nach einigen ein Hurer, nimmt einen ‚vieräugigen‘ (über den Augen gefleckten) Hund, tötet ihn mit einem Knüppel aus Sidhrakaholz und läßt ihn auf einer Matte unter dem Pferde durchschwimmen: ‚Wer den Renner töten will‘, läßt man den Opferer sagen, ‚den bedrängt Varuna. Fort mit dem Menschen, fort mit dem Hund‘“ (so Hillebrandt, *Ritualliteratur* S. 150). Ist es nicht klar, daß hier durch eine Zauberhandlung dem Pferde Schutz gegen die es gefährdenden Wesen, wie Hunde oder Menschen (es wird an die Gefahren des ein Jahr lang dauernden Herumlaufens gedacht sein), geschaffen werden soll? Eine weitere, die „Vieräugigkeit“ des Hundes betreffende Vermutung s. in meiner *Religion des Veda* S. 474 A. 4. Man wird es ablehnen, aus dieser Nebenzeremonie, die an einer bestimmten Stelle des ganzen Opfers einen bestimmten Zweck verfolgt, auf den Sinn des Gesamtritus zu schließen. Und weiter wird man nicht übersehen, daß die Beziehung jener Zeremonie auf den Vorstellungskreis des Vrtrakampfes doch eine mehr als unsichere ist. Es ist wahr, die Brāhmanatexte bezeichnen in ihrer Besprechung des betreffenden Herganges das Roß als einen *vajra*. Wer aber, der mit der Redeweise der Yajurveda-Literatur vertraut ist, wird daraus oder auch aus Äußerungen, wie sie *Taittirīya Samhitā* VII 4, 15 — vgl. *Apastamba Sraut.* XX 3, 14. 15 — zu lesen sind, viel schließen wollen?

Opfer und über das Opfer überhaupt nicht vergebens geschrieben sein.

Hier erwähne ich noch eine kürzere Untersuchung v. Negeleins<sup>1</sup>, in welcher dieser, unter Heranziehung der ethnologischen Parallelen, den im Veda wie in der nachvedischen Literatur bezeugten Glauben erörtert, daß der Mann, die Frau befruchtend, in ihr selbst zum Embryo und aus ihr heraus von neuem geboren wird: ein Beitrag zur Herstellung der Vorstellungskreise, die bei der Herausbildung der klassischen Form des indischen Seelenwanderungsglaubens mit im Spiele gewesen sind. Weiter berichte ich von einem kleinen Aufsatz desselben Verfassers<sup>2</sup>, einen bekannten Zug in der Erzählung des *Satapatha Brāhmana* (I 4, 1) von der Wanderung Agnis nach Osten betreffend: das östliche Land war früher schlechtes, zerfließendes Land, bis Brahmanen es durch Opfer genießbar gemacht haben (vgl. meinen „Buddha“<sup>4</sup> S. 11). v. N. will hier eine Hindeutung auf konkret-materielle Wirkung von Brandopfern sehen: die Säuberung der Opferplätze, die düngende Kraft der Asche schuf gutes Land. Ich kann mich nicht überzeugt bekennen und meine, daß vielmehr an mystisch-zauberische Wirkung der Opfer zu denken ist — an jene Wirkungsweise etwa, vermöge deren nach einem Vers des *Rgveda* „durch Opfer Atharvan als der erste die Pfade ausbreitete“. —

Vom Veda leiten in der Richtung auf die religionsgeschichtlichen Gegenden des Buddhismus die Spekulationen vom *Atman-Brahma*, dem all-einen Wesen. Garbe verfißt in einem schon früher erschienenen, jetzt in erweiterter Gestalt neu veröffentlichten Aufsatz<sup>3</sup> die Ansicht, daß diese Spekulationen nicht aus den Kreisen der Brahmanenkaste hervor-

<sup>1</sup> Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung: Arch. f. Rel.-Wiss. VI S. 320 ff.

<sup>2</sup> Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 99 ff.

<sup>3</sup> *Die Weisheit des Brahmanen oder des Kriegers?* In der unten (S. 231) zu besprechenden Aufsatzsammlung.

gegangen sind. „Der Kriegerkaste gebührt der Ruhm, in richtiger Erkenntnis des gedankenlosen Opferwesens und seiner albernem Symbolik, durch Erschließung einer neuen Ideenwelt den großen Umschwung in dem geistigen Leben Altindiens bewirkt zu haben.“ Unzweifelhaft darf man den über die Kreise des Brahmanenstandes hinausdringenden Zug der Universalität, der jenen Gedankenentwicklungen von Haus aus beiwohnt, nicht verkennen. Aber auch jetzt kann ich mich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein richtiger Gedanke von G. doch zu stark betont worden ist. Eine Bemerkung in meinem „Buddha“<sup>4</sup> S. 71 scheint mir auch jetzt zutreffend: „Schon der Name, den man dem Allwesen gibt, Brahma, deutet darauf hin, welcher der beiden Stände hier die Leitung hat.“

Bei der Besprechung der dem Buddhismus gewidmeten Arbeiten erwähne ich — neben der eben zitierten Neuauflage meines eigenen Buches<sup>1</sup> — das kleine, aber inhaltreiche Werk von Hardy<sup>2</sup>, über das ich, ebenso wie über die Schrift von M. Schreiber<sup>3</sup>, an anderem Orte<sup>4</sup> referiert habe. — J. S. Speyer<sup>5</sup> veröffentlicht einen von ihm auf dem Hamburger Orientalistenkongreß gehaltenen Vortrag. Er sammelt in dankenswertester Weise die Materialien über das Auftreten des Bodhisattva (künftigen Buddha) in Elefantengestalt und beschäftigt sich insonderheit mit seiner Erscheinung als sechszähliger Elefant. Diese führt er, geistreich und doch für mich nicht überzeugend, auf den Doppelsinn des Pāliwortes *chaddanto* zurück, für das außer „sechszählig“ sich auch die Bedeutung

<sup>1</sup> H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. 4. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1903.

<sup>2</sup> E. Hardy, *Buddha* (Sammlung Göschen). Leipzig 1903.

<sup>3</sup> *Buddha und die Frauen*. Tübingen u. Leipzig 1903.

<sup>4</sup> Deutsche Literaturzeitung 1903 Sp. 2676; 1904 Sp. 25.

<sup>5</sup> *Über den Bodhisattva als Elefant mit sechs Hauszähnen*. ZDMG LVII S. 305 ff.

annehmen läßt: „der die sechs (Sinnesorgane) bezähmt hat“. — J. Huizinga legt in einem Vortrag<sup>1</sup> Betrachtungen über den Buddhismus vor, die sich nach verschiedenen Seiten hin erstrecken, und in denen jene Feinsinnigkeit des Verfassers, von der seine Arbeit über die komische Person (Vidūsaka) des indischen Dramas Zeugnis ablegt, uns von neuem entgegentritt. Die tief eindringenden Betrachtungen über Wesen und Motive der Anziehung, die der Buddhismus auf den modernen Geist übt (S. 6 ff.), seien hier hervorgehoben, weiter die Erörterung über die Stellung buddhistischer Redeweise und Redekunst in der Entwicklungsgeschichte menschlicher Rede (S. 25 ff.) und der treffende Satz, in dem auf eine wichtigste Seite am Studium der buddhistischen und überhaupt der altindischen Geistesgeschichte hingedeutet wird: „dat de banden, die den verstandelijk hoog-ontwikkelden denker nog aan zijn geestelijke voorvaders uit het wildentijdperk binden, in Indië inniger zijn, en duidelijker blijken, dan elders“ (S. 19). — Ich weise hier noch auf Garbes Neuveröffentlichung seines Aufsatzes über den *Milindapanha*<sup>2</sup> hin — jenen merkwürdigen Pāli-dialog über buddhistische Dogmatik, der den Namen des griechischen Diadochenfürsten Menandros trägt. — Ferner erwähne ich den geistvollen Aufsatz von Mrs. C. A. F. Rhys Davids über die buddhistische Lehre von der Seele<sup>3</sup>, der an die Untersuchungen von de la Vallée Poussin (Journ. Asiatique, Sept. Okt. 1902) anknüpft. Buddha erscheint hier — ich glaube nicht ohne Übertreibung eines einseitigen Gesichtspunktes — als ein großer Pionier, der den Glauben an Götter und Priester unterminierte „by resolving him (die Person) into a number of impermanent elements and activities“. Die Unklarheiten der buddhistischen

<sup>1</sup> *Over studie en waardeering van het Buddhisme*. Haarlem 1903.

<sup>2</sup> *Der Milindapanha*, ein kulturhistorischer Roman aus Altindien. In der unten (S. 231) besprochenen Aufsatzsammlung.

<sup>3</sup> *The Soul-Theory in Buddhism*, Journ. of the R. Asiatic Society 1903 S. 587 ff.

Seelenlehre, die Widersprüche zwischen dem populären Glauben und der strengen Theorie (mein „Buddha“<sup>4</sup> S. 299) werden m. E. von der Verfasserin etwas leicht genommen. Ist eine Geschichte wie die von Māra dem Bösen, der das „Erkennen“ eines gestorbenen Heiligen zu erhaschen sucht („Buddha“<sup>4</sup> S. 309), wirklich „almost humorous“ zu verstehen? Ich glaube, daß man mit der Annahme von Humor in den buddhistischen Sūtras überaus vorsichtig sein sollte. — Schließlich verdient auch hier ein Werk genannt zu werden, das uns — in jetzt noch nicht zu übersehender Ausdehnung — Aufschlüsse über Erscheinungsformen des Buddhismus in Aussicht stellt, die, nach Zentralasien verpflanzt, doch durchaus Anspruch darauf haben, dem indischen Buddhismus zugerechnet zu werden. Ich spreche von M. Aurel Steins Darstellung seiner an glänzenden Erfolgen so reichen Ausgrabungstätigkeit in der Wüste um Khotan<sup>1</sup>, über deren Ergebnisse natürlich für jetzt, in Erwartung der eingehenden wissenschaftlichen Durcharbeitung, nur ein vorläufiger Bericht gegeben werden konnte.

Neben der buddhistischen Religion steht ihre Zwillingschwester, die der Jainas. Über ein aus dem Ende des zehnten Jahrhunderts n. Chr. stammendes Handbuch der Jainalehre (genauer der Digambara-Sekte der Jainas) berichtet J. Hertel<sup>2</sup>, der gemeinsam mit R. Schmidt eine Ausgabe dieses Textes vorbereitet. A. Guérinot<sup>3</sup> stellt nach dem kanonischen Texte Uttarajjhayana und einem jüngeren Textchen die Klassifikation der lebenden Wesen nach der Jainalehre dar: nicht viel mehr als kahle Aufzählungen, in die den Strom geschichtlicher Ent-

<sup>1</sup> M. A. Stein, *Sand-buried ruins of Khotan*. London 1903. Ausführlich habe ich über dies Werk in der Deutsch. Rundschau, Dezember 1903, berichtet.

<sup>2</sup> *Über Amitagatis Subhāsitasamdoha*, Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenl. XVII S. 105 ff.

<sup>3</sup> *La doctrine des êtres vivants dans la religion Jaina*, Revue de l'hist. des religions XLVII S. 34 ff.

wickelung des religiösen Denkens und naturwissenschaftlichen Wissens hineinzuleiten der Verfasser nicht versucht hat.

Unter den Arbeiten, die sich mit der Religion des Hinduismus beschäftigen, sei Griersons schöner Aufsatz über den Reformator und Dichter Tulasī Dāsa (16. und Anfang des 17. Jhd. n. Chr.)<sup>1</sup>, sodann die Sammlung von Garbes Aufsätzen erwähnt, die größtenteils schon früher in Zeitschriften veröffentlicht, jetzt in neuer Durcharbeitung gesammelt herausgegeben sind.<sup>2</sup> Einzelne von ihnen, den Veda oder den Buddhismus betreffend, sind uns schon begegnet.<sup>3</sup> Die meisten haben es mit Erscheinungen zu tun, die dem Gebiet des Hinduismus angehören: so die über die Witwenverbrennung, die Thugs, den Scheintod indischer Fakirs und die selbstverständlich großenteils auf Religiöses bezügliche Skizze „Leben der Hindus“. Sorgfältige Benutzung der Literatur empfängt durch Selbstgesehenes die erfreulichste Belebung und Ergänzung. Überall empfindet der Leser das Bestreben, auch auf Kosten des poetischen Reizes die wahre Wirklichkeit zu erfassen, wie sie sich dem gegen Eigenschaften und Eigenheiten der Hinduvolksseele überwiegend kühl gestimmten Beobachter darstellt.

---

<sup>1</sup> G. A. Grierson, *Tulasī Dāsa, poet and religious reformer*. Journ. of the R. Asiatic Society 1903 S. 447 ff.

<sup>2</sup> R. Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*. Berlin (Paetel) 1903.

<sup>3</sup> Ich kann es mir nicht versagen, hier einen ausgezeichneten, die Grenzen unseres Berichtes freilich überschreitenden dieser Aufsätze wenigstens zu nennen: *Die sechs Systeme indischer Philosophie*.

---

### 3 Religionen der Naturvölker (1902/03)

Von K. Th. Preuß in Berlin

#### I Allgemeines

Wenn je Tylors große Theorie des Animismus — die Lehre von Seelen, die nach dem Tode des Menschen fortleben, und von Geistern aller Art — den Boden für die Erklärung aller der Religion angehörigen Mächte gebildet hat, so sind jedenfalls seit einigen Jahren Tatsachen beigebracht worden, die man keinen Anlaß hatte damit in Verbindung zu setzen. So fand Marett<sup>1</sup> mit Recht, daß es z. B. nicht angehe, manchen als wirkungsmächtig aufgefaßten Naturerscheinungen, wie Winden, Felsen, Meteorsteinen, dem Blute u. dgl. m. stets einen sie beseelenden Geist unterzuschieben. Er schlug den Ausdruck *animatism* dafür vor.

Besonders umfassend und glücklich behandelt dasselbe Thema der kurze Aufsatz von J. N. B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*.<sup>2</sup> Ein einziges Volk, der Indianerstamm der Irokesen, liefert das Material dazu, und doch — welches Licht verbreitet es über die dunkle Frage, so daß jeder seine eigenen religiösen Beobachtungen durch diese klaren Anschauungen der Irokesen verständlicher findet. *Orenda* bedeutet in der Irokesensprache die Fähigkeit, auf mystische Weise Wirkungen zu erzielen. Das Wort hat mit den Bezeichnungen für Seele, Atem, Geist, Leben usw. oder Muskelkraft, Macht im allgemeinen, Stärke u. dgl. m. nicht das

---

<sup>1</sup> *Pre-animistic Religion*. Folk-Lore XI 1900 S. 162 ff.

<sup>2</sup> *American Anthropologist* 1902 S. 33 — 46.

Geringste zu tun. Alles in der umgebenden Natur, dem man einen Erfolg zuschreibt, besitzt *orenda*, seien es Felsen, Bäume, das Wasser, der Himmel, die Dunkelheit usw. oder Tiere und Menschen. Wenn Sturmwolken aufziehen, so heißt es „sie setzen ihr *orenda* in Tätigkeit“. Das Zirpen der Heuschrecke am Morgen veranlaßt nach dem Glauben der Indianer die Hitze des Tages, d. h. das Tier hat sein *orenda* ausgeübt. Es wird deshalb *the corn-ripenener* genannt. Ist der Jäger glücklich, so hat er das *orenda* seiner Jagdbeute überwunden. Im umgekehrten Fall hat das Wild des Jägers *orenda* vernichtet. Wer einen anderen behext, hat sein *orenda* gegen ihn angewendet, und ein großer Mediziner ist der, dessen *orenda* groß ist. Wenn jemandes *orenda* zur Erreichung eines Zweckes nicht stark genug erscheint, nimmt er durch Opfertaten, Gebete, Zeremonien usw. ein ihm wirkungsmächtig scheinendes *orenda* in Anspruch. Deshalb definiert Hewitt Religion „als ein System von Worten, Handlungen oder Kunstgriffen oder eine Verbindung davon, angewendet zur Erlangung von Vorteilen oder zur Abwendung von Übeln durch den Gebrauch, die Ausübung oder die Gunst des *orenda* eines oder mehrerer anderer Körper“. Dadurch wird die Trennung von Zauberei und Religion, wie sie z. B. noch Frazer und Andrew Lang aufrechterhalten, mit Recht beseitigt. Wir können übrigens den Ausdruck *orenda*, den der Verfasser einführen will, weil *magic* eine Handlung, nicht eine Kraft ausdrückt, sehr wohl durch „Zauberkraft“ wiedergeben.

Geschichte? oder Weltauffassung? — Das ist die Frage in der Erklärung von Mythen. Washington Mathews, der Erforscher des „Navaho Night Chant“, wählt in seiner Arbeit *Myths of Gestation and Parturition*<sup>1</sup> den letzteren Weg, um einen besonders in Amerika und auf den Südseeinseln ver-

---

<sup>1</sup> American Anthropologist 1902 S. 735 — 742.

breiteten Mythos von der Herkunft des Menschen aus der Erde zu deuten. Es heißt darin, die Menschen seien vermitteltst eines Baumes, eines Weinstockes oder Rohres durch ein Loch aus der Unterwelt emporgestiegen, und gewöhnlich ist eine Flut mit diesem Vorgange verbunden. Der Verfasser will darunter die Geburt der Menschen von seiten der Erdmutter, den Nabelstrang und das Fruchtwasser verstehen, hält aber für die Südsee auch eine Wandersage in der Richtung des vorherrschenden Windes — d. h. von Westen, dem Totenreiche, nach Osten — als Erklärung für möglich.<sup>1</sup> Diesen „Baum des Auftauchens“ vergleicht er dem Baum Yggdrasill der nordischen Mythologie. Jedenfalls ist die Meinung des Verfassers keineswegs bewiesen, zumal genaue Untersuchungen für jeden einzelnen Fall unterlassen sind. Außerdem pflegt das Hervorkommen der Menschen aus der Erde an sich meist auf die Unterwelt, den Ort der Vorfahren und zugleich die Urheimat zurückzugehen. Denn wo sich die Vorfahren jetzt aufhalten, von da müssen sie ursprünglich auch hergekommen sein. Heißt doch das mexikanische Totenreich im Verfolg dieses Gedankens zugleich *tlacapillachialoya*, „Ort, wo die Kinder der Menschen erzeugt werden“.<sup>2</sup> Auch die Mexikaner kamen aus der Erde, aus *Chicomoztoc*, dem Ort der sieben Höhlen.

Für die Religionswissenschaft sind neben den Fachschriften solche Arbeiten von hoher Bedeutung, in die religiöse Fragen hineinspielen, ohne die nötige Beachtung zu finden. Dann hat man nämlich oft Gelegenheit, auf anderem Boden Dinge erklärt zu finden, für die man selbst vornehmlich die religiöse Seite zugrunde zu legen geneigt ist. Dahin gehört das letzte Werk des verstorbenen Heinrich Schurtz, *Altersklassen und*

<sup>1</sup> Vgl. die historischen Erklärungen dieses Mythos bei Horatio Hale, *Above and Below*, Journal Amer. Folklore III, S. 177—190.

<sup>2</sup> Vgl. die nähere Ausführung bei Preuß, *Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion*, Mittl. Anthropol. Ges. Wien 1903. S. 148 ff.

Männerbünde.<sup>1</sup> Hier ist zum erstenmal der für das Verständnis der menschlichen Gesellschaftsformen so überaus wichtige Faktor der freiwilligen Gesellschaftsverbände gegenüber der Blutsverwandtschaft über die ganze Erde hin untersucht. Am häufigsten kommen die natürlichen Altersklassen der Knaben, Junggesellen und Verheirateten vor, denen die entsprechenden Frauenklassen an Wichtigkeit bedeutend nachstehen. Weshalb, — wird fast ausschließlich aus psychologischen Gründen, namentlich aus dem Geselligkeitstriebe, der bei den Frauen nicht so stark entwickelt sei, zu erweisen gesucht. Unter diesen drei Klassen ist wiederum der Verband der Junggesellen am bedeutsamsten, die ihr gemeinsames Wohnhaus zum Essen und Schlafen haben, die Jäger und Krieger des Stammes sind und den Mittelpunkt für die Männer überhaupt bilden. Es ist nun jedem Ethnologen bekannt, wie verbreitet religiöse Pubertätsweihen, besonders der Knaben, sind, und daß die Stammeskulte gewöhnlich von Genossenschaften der Männer, selten von Frauen und Männern, fast nie von Frauen allein ausgeführt werden. Alle diese für die Religion der Primitiven so wichtigen Vorgänge knüpft der Verfasser an die lediglich aus gesellschaftlichen Gründen bestehenden Verbände an, von deren unendlicher Variation hier nur ein Schema herausgeholt worden ist. Demnach habe nicht der Kult irgendeine Vereinigung geschaffen, sondern sich nur an schon Bestehendes angeschlossen. Die Insassen des Männerhauses seien als Krieger öfter als die übrigen Stammesgenossen genötigt, sich mit Toten der eigenen oder fremden Stämme abzugeben und einen Totenkult zu entwickeln. Dort würden die Schädel der Genossen oder erschlagener Feinde aufbewahrt, Ahnenbilder aufgestellt, Masken und Musikinstrumente für religiöse Zeremonien untergebracht, und vielfach entstünden aus solchen Häusern Tempel. Geheimbünde mit

<sup>1</sup> *Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin 1902, IX und 458 Seiten 8°.

profanen Zwecken erwachsen nach dem Muster solcher Junggesellenverbände aus denselben sozialen Trieben unter dem Deckmantel religiöser Kulte usw.

Wenn nun auch der Religionsforscher alle Ursache hat, die soziale Grundlage religiöser Erscheinungen nicht zu vernachlässigen, um den richtigen Gesichtswinkel für die Beurteilung zu finden, so hat anderseits natürlich auch der Verfasser auf seinem konsequent gewahrten sozialen Standpunkt die religiösen Einflüsse nicht mit richtigem Maße gemessen. So hat er z. B. die Anschauung: wie alle Sitten durch die Zeit eine religiöse Heiligkeit erlangten, so habe auch die mit den Einrichtungen des Junggesellenhauses meist verbundene „freie Liebe“ eine gewisse Heiligkeit erlangt und Sitten wie die heilige Prostitution der Priesterinnen in Tempeln und Ähnliches hervorgebracht (S. 198 f.). Da der Verfasser mit Fruchtbarkeitskulten und mit der richtigen Auffassung der dabei angewendeten Zauberzeremonien wenig bekannt ist, so ist es nicht wunderbar, daß er soziale und religiöse Sitten nicht auseinanderzuhalten vermag.<sup>1</sup> Besonderen Widerspruch muß die psychologische Grundlage für die Männerbünde erfahren, nämlich die Konstruktion, daß das weibliche Geschlecht nicht so gesellig veranlagt sei wie das männliche. Verfasser berücksichtigt dabei weder den Umstand, daß die Männer ganz anders zu gemeinsamem Handeln genötigt sind wie die Frauen, noch ist ihm gegenwärtig geworden, inwiefern gerade Männer eher als Frauen zu gemeinsamen religiösen Kulturen veranlaßt werden.<sup>2</sup> Ebenso kann sich der Verfasser nicht von der Idee freimachen, daß die religiösen Seiten

<sup>1</sup> Vgl. einige die Frage beleuchtenden Tatsachen in meinem Aufsatz: *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie N. F. Bd. I. S. 151 ff.

<sup>2</sup> Da hier zur Erklärung längere Auseinandersetzungen nötig sein würden, muß ich auf meinen im ersten Quartal 1904 im *Globus* erscheinenden Aufsatz: *Die Ausdrucksmittel des Kultus: Tanz, Musik, Drama. Studien über die Urreligion* verweisen.

der Junggesellenverbände und Geheimbünde, ihre Maskeraden und der ganze Geisterspuk zwar organisch entstanden, aber von vornherein besonders als Schreckmittel für Frauen und andere ausgebildet seien. Es ist eben, wie gesagt, ein sozial- und kein religionswissenschaftliches Werk, das man trotz teilweiser Benutzung sekundärer Quellen und trotzdem die berührten Verhältnisse bei vielen Völkern noch völlig dunkel sind, schätzen muß, weil es, als Ganzes betrachtet, die ersten Wege in unbekanntem Lande bahnt.

## II Nordamerika

Allgemeines. Stewart Culin, dessen Spezialgebiet die Spiele besonders der Amerikaner und Asiaten sind, knüpft in einer neuen Arbeit *American Indian Games*<sup>1</sup> den Ursprung aller von Erwachsenen betriebenen Spiele in Nordamerika an religiöse Zeremonien während bestimmter Jahreszeiten an.<sup>2</sup> Sie seien häufig bloßes Mittel zur Belustigung geworden, kämen aber auch noch in ihrer ursprünglichen Zweckbestimmung oder unter eigentümlichen, ihren Ursprung verratenden Umständen vor und könnten nur aus den religiösen Riten verstanden werden. Diese Auffassung, obwohl im einzelnen nicht beweisbar, muß man doch als berechtigt anerkennen.<sup>3</sup> Ein Teil der Spiele (Würfel in weiterem Sinne) verfolgt den Zweck der Vorhersagung. Weit verbreitet ist ferner z. B. das *hoop-and pole game*, wo nach Auffassung einiger Stämme ein Pfeil oder Speer, als männliches Prinzip, einen Ring, das Symbol des Weiblichen, zu treffen hat. Der Zaubierzweck ist die

<sup>1</sup> *American Anthropologist* 1903 S. 58—64.

<sup>2</sup> Vgl. auch Culin, *Chess and Playing-cards*, Report of the U. S. National Museum S. 665—942, Washington 1898.

<sup>3</sup> Vgl. zur religiösen Bedeutung dieser Spiele die kürzlich erschienenen Arbeiten von Louis L. Meeker, *Ogalala Games*, Bulletin of the Free Museum of Science and Art, Philadelphia III, 1 (1901) S. 23—46; III, 4 (1902) S. 251—253.

Fruchtbarkeit der Erde oder der Reichtum an Tieren der Jagd und des Fischfanges. Spielgeräte und ihre Derivata lassen sich z. B. auch auf den Altären der Hopi (Arizona) und an den Masken verschiedener Stämme nachweisen. Der Verfasser unterscheidet Zufalls- und Geschicklichkeitsspiele.

Der „Jesup North Pacific Expedition“ des American Museum of Natural History in New York, die seit 1897 in zahlreichen Einzelunternehmungen die ethnographischen Beziehungen zwischen der Nordwestküste Amerikas und dem nordöstlichen Asien untersucht, verdanken wir größtenteils die interessante Arbeit von Waldemar Bogoras, *The Folklore of North-eastern Asia, as compared with that of Northwestern America*.<sup>1</sup> Es handelt sich um den Vergleich des Inhaltes von Erzählungen und Mythen der Tschuktschen, Yukagiren, Kamtschadalen, Korjaken usw. mit den amerikanischen Eskimo und den Indianern. Das zahlenmäßig festgestellte Ergebnis ist, daß die Tschuktschen in gleicher Weise mit den ihnen benachbarten Eskimo, mit denen sie auch in religiöser Beziehung manches gemeinsam haben, wie mit den ferner wohnenden Indianern verwandt sind, die anderen asiatischen Stämme dagegen größere Ähnlichkeit mit den Indianern wie mit den Eskimo aufweisen. Es muß also eine Zeit gegeben haben, wo die Indianer noch nicht wie heute durch die Eskimo von den Asiaten getrennt waren.

Indianer der Nordwestküste. Unter den im Berichtsjahre erschienenen Mythensammlungen<sup>2</sup> ist für die Religionswissenschaft von besonderer Wichtigkeit das Werk von Boas und Hunt, *Kwakiutl Texts*.<sup>3</sup> Es lehrt uns nämlich die Geister, mythischen Land- und Seetiere und phantastischen

<sup>1</sup> American Anthropologist 1902 S. 577—683.

<sup>2</sup> Livingston Farrand, *Traditions of the Quinault Indians*, Memoirs of the Amer. Mus. of Nat. Hist. IV, 3, 1902 S. 77—132. Franz Boas, *Tsimshian Texts*, Bureau of Amer. Ethnology, Bulletin 27, 244 Seiten, Text und Übersetzung.

<sup>3</sup> Memoirs Amer. Mus. V, 2, 1902 S. 1—402, Text und Übersetzung.

Ungeheuer kennen, mit denen die Vorfahren der einzelnen Clans allerhand Abenteuer gehabt haben, von denen sie Masken und Tänze und Zauberkräfte erhielten, und die noch heute die Patrone der Wintertanz-Genossenschaften sind.<sup>1</sup> Noch heute erscheinen diese Gestalten den einsam unter Fasten und Waschungen sich vorbereitenden Jünglingen und verleihen ihnen ihre Gaben. Der Dämon nimmt ihn in Besitz, und angeblich<sup>2</sup> besteht der ganze Zweck der Winterzeremonien darin, den Jüngling durch die Tänze aus seiner Einsamkeit herbeizulocken und ihn dann von dem Geist zu befreien und ihn zu beruhigen. Andererseits heißt es, zur Winterszeit weilten die Geister unter den Indianern und würden in ihren Tänzen dargestellt.<sup>3</sup> Diese beiden Angaben sind offenbar dahin zu vereinigen, daß die erste dämonische Besessenheit bei der Aufnahme in die Genossenschaft zu stark ist, um ohne Gefahr längere Zeit dauern zu können. Sie muß daher auf den etwas ruhigeren Zustand der übrigen Mitglieder herabgestimmt werden. Wie dem auch sei, jedenfalls beziehen sich diese Legenden wie kaum bei irgendeinem anderen Volk auf den Kultus und zeigen besonders, daß die von den Dämonen erlangten Fähigkeiten auch auf die Gewinnung von irdischen Gütern zielen, was aus den bisherigen Angaben nicht so klar hervorging. Durch diese Erkenntnis aber tritt der Zweck der Wintertänze in neue Beleuchtung.

Einzig dastehend ist die Zauberzeremonie einer Reise in die Unterwelt, die George A. Dorsey nach seinen Beobachtungen und Erkundungen in dem Aufsätze *The Dwamish Indian Spirit Boat and its Use*<sup>4</sup> beschreibt. Sie wird unternommen, um die Seele eines Schwerkranken aus der Unterwelt, dem Aufenthalt der Toten, zurückzuholen, aber nur im Winter, denn im Sommer schweift die Seele auf der Erde umher

---

<sup>1</sup> Vgl. Boas, *The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Report of the U. S. Nat. Mus. S. 311—737, Washington 1897. <sup>2</sup> a. a. O. S. 431. <sup>3</sup> a. a. O. S. 418.

<sup>4</sup> Bulletin of the Free Museum of Science and Art III S. 227—238 (1902).

und wird durch andere Praktiken, besonders durch Singen zurückgebracht, während sie in den Wintermonaten zu der dann besonders schönen unterirdischen Wohnung geht. Sechs eigentümlich geformte bemalte Bretter werden in zwei Reihen aufrecht in die Erde gesteckt, in dem rechteckigen Zwischenraum von etwa 3 zu 7 m Größe, d. h. in dem „Boot“ nehmen 4 mit langen Stangen versehene Schamanen Platz, die sie unter Gesang von Sonnenuntergang bis zum Morgen zur scheinbaren Fortbewegung des „Bootes“ benutzen. In der Unterwelt angelangt, bemühen sie sich in 1½-tägigem Tanze, die Seele zu befreien, wobei ihnen mehrere kleine mitgenommene anthropomorphe Dämonen aus Holz helfen, und treffen am Ende des vierten Tages mit ihr in der Heimat ein, um sie dem Körper des Kranken sofort einzuverleiben.

**Kalifornische Stämme.** Aus dem scheinbar unzusammenhängenden Gewirr von Mythen, die Roland B. Dixon bei den Maidu gesammelt und unter dem Titel *Maidu Myths*<sup>1</sup> veröffentlicht hat, ist es ihm gelungen, eine fortlaufende Erzählung der Welt- und Menschenschöpfung aufzubauen: *System and Sequence in Maidu Mythology*.<sup>2</sup> Wie bei den benachbarten Stämmen spielt der Coyote als böses, menschenfeindliches Prinzip eine Rolle, indem er die Absichten Kodoyanpes, des Erdschöpfers, den Menschen ein ewiges, müheloses Leben oder wenigstens einen Jugendbrunnen zu geben, zunichte macht. Gleich anfangs macht er die Erde, die Kodoyanpe aus einem auf dem Wasser schwimmenden Gegenstand geschaffen hat, indem er ihn durch Seile nach allen Richtungen auseinanderzog, durch seinen Gesang gebirgig und unwegsam. Selbst aus der großen Flut, die der Erdschöpfer um seinetwillen sendet, rettet er sich in das für die anderen bereitete Kanu. Kleine Menschenfigürchen, je ein Pärchen, werden an den verschiedensten Stellen der Erde gesät. Es sind so viele Paare wie Völker, einige

<sup>1</sup> Bull. Amer. Mus. Nat. Hist. XVII, 2 (1902) S. 33—118.

<sup>2</sup> Journ. Amer. Folkl. XVI (1903) S. 32—36.

dunkel, andere hell, allen gab Kodoyanpe im voraus Name und Vaterland. Nach vielen Jahren sollten aus den winzigen Saatkörnern erwachsene Menschen werden, die aus der Erde hervorkommen. Interessant ist, daß der östliche Stamm der Maidu alle Hauptvorgänge des Mythos im Westen, der westliche im eigenen Lande lokalisiert, so daß die einstige Trennung durch Wanderung nach Osten festgelegt ist.

Sioux-Stämme. Noch heute ist unter den Osagen in Oklahoma die alte Sitte lebendig, den Geist eines jeden Toten durch das Opfer des Skalps eines erschlagenen Feindes auf dem Grabe des Verstorbenen zu rächen, in dem Gedanken, daß der Tod nicht auf natürlichem Wege, sondern durch Zauberei eines Feindes eingetreten sei.<sup>1</sup> Heute wird statt des Skalps nur ein Hirsch erbeutet und enthauptet und etwas Menschenhaar auf dem Grabe niedergelegt. Dagegen scheinen die großen drei Tage dauernden Zeremonien, bis am vierten die Kriegsexpedition aufbricht, noch in vollem Umfang zu bestehen. Die viertägige Schlußfeier nach der Erlangung des Skalps wird nicht aufgeführt. George A. Dorsey hat diese Zeremonien als *The Osage Mourning-War Ceremony*<sup>2</sup> genau beschrieben. Obwohl im einzelnen nicht verständlich, stellen sich die Riten, hauptsächlich Musik, Gesang und Tanz in bestimmten Formationen und Richtungen umfassend, wahrscheinlich als ursprüngliche Zaubermittel zur Herbeiführung des Erfolges dar. Besondere Helfer sind die Vogelbälge, hauptsächlich von Habichten, die den „sacred bundles“ entnommen und den ausziehenden Kriegern auf dem Rücken befestigt werden. Früher richtete man an sie Gebete.

Kädo-Stämme. Die Pani (früher in Nebraska, jetzt in Oklahoma) besaßen einen besonders ausgebildeten Glauben an

<sup>1</sup> Vgl. den Verfolg dieser Idee in meiner Arbeit: *Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer in Amerika*, Bastianfestschrift 1896 S. 197 ff., besonders S. 204 ff.

<sup>2</sup> *American Anthropologist* 1902 S. 404—411.

den Einfluß der Sterne. Alice C. Fletcher hat die Grundzüge dieses Kultus von alten Leuten des Stammes gesammelt und berichtet darüber in zwei Aufsätzen: *Star Cult among the Pawnee — a Preliminary Report*<sup>1</sup> und *Pawnee Star Lore*.<sup>2</sup> Was wir bei den Indianern, besonders ausgeprägt z. B. bei den alten Mexikanern, verfolgen können, daß Gottheiten, gleichviel welchen Ursprungs, zu bestimmten Sternen in Beziehung treten, das hat der Religion der Pani seinen Stempel aufgedrückt und spiegelt sich sogar in ihrem sozialen Leben wider. Die Skidi-Bande der Pani hat als obersten Gott, von dem alle Macht ausgeht, Vater Tiráva. Er ist unsichtbar, unfühlbar, unhörbar. Die Untergötter sind in Sternen placiert. Sie treten zu den Menschen in nahen Verkehr, und einige von ihnen haben ihre Altäre in gewissen Dörfern. Diese Dörfer haben von den Altären ihre Namen, haben dieselbe Lage zueinander wie die entsprechenden Sterne am Himmel, und unter vier der Dörfer, die in zentraler Lage in den Ecken eines westöstlich und nordsüdlich gerichteten Rechtecks liegen, wechselt jährlich die Führerschaft. Kurz „The Skidi were organized by the stars“, wie der indianische Gewährsmann meinte. Die religiösen Zeremonien, die mit dem ersten Donner im Frühling beginnen, finden in bestimmter Reihenfolge durch alle Dörfer statt. Nur zwei Dörfer, obwohl ebenfalls mit Sternen verbunden, haben ihre besonderen Zauberriten, weil ihre Altäre mehr zu „Tierformen“ Beziehungen haben. Hier haben wir wohl noch den Rest des früheren Glaubens. Übrigens sind nur der nördliche Polarstern und der Morgenstern unter den Sternen der Dörfer festgestellt.

Von den sprachverwandten Wichita hat George A. Dorsey bemerkenswerte Ursprungsmythen unter dem Titel *Wichita Tales*<sup>3</sup> veröffentlicht, in denen insofern Anklänge an die Religion der Pani vorhanden sind, als alle Großtaten auf

<sup>1</sup> *American Anthropologist* 1902 S. 730—736.

<sup>2</sup> *Journ. Amer. Folkl.* 1903 S. 10—15.

<sup>3</sup> *Journ. Amer. Folkl.* 1902 S. 215—239.

Erden außer der Menschenschöpfung von zauberkräftigen Menschen ausgeführt werden, die ihre Macht vom „Man-Neve-Known-on-Earth“, „dem auf Erden Unbekannten“ haben. Auch verwandeln sich einige in die Sonne, den Mond (? nämlich der erste Mensch „Darkneß“) und in Sterne, deren Verehrung (z. B. des nördlichen Polarsterns) auch sonst in den Mythen erwähnt wird. Nun ist das Eigentümliche, daß nicht nur einige „mythische“ Personen Zauberkraft besitzen, sondern alle Menschen. Wir haben hier die Anschauung, die nach Hewitt, wie wir eben gesehen haben, bei den Irokesen herrscht, und die ich bei allen Naturvölkern voraussetzen zu müssen glaube. Nur ist die Zauberkraft, die „der große Unbekannte“ den früheren Menschen gegeben hat, hier besonders entwickelt. Da sie zu bösen Zwecken gebraucht wird, so entsteht die Anschauung, daß die Menschen ausgerottet werden müßten, und dazu finden sich auch zwei zaubermächtige Gestalten „Howling boy“ und „Heard-crying-in-his-mother's-womb“, die von „dem großen Unbekannten“ dazu ausgerüstet sind. Zum Überfluß entsteht einige Zeit später, ohne daß ein Grund für die Vernichtung der Menschen angegeben wird, eine Sintflut, aus der sich einige Personen auf zwölf in den Boden gesteckten Rohren retten. Unmotivierterweise wird auch beim Verlaufen der Flut eine Taube mit einem Büschel Gras im Schnabel erwähnt. Ich nehme daher christlichen Einfluß an. Dahin gehört offenbar auch die Angabe, daß die Menschen mit dem Schöpfer vor der Sintflut hadern, er habe zwar alles geschaffen, zugleich aber auch Ungeheuer, um alles zu zerstören. Nachdem schließlich die Erzählung mehr in historische Zeiten übergegangen ist, wo die Menschen an sich nicht mehr so zaubermächtig sind, wird ausführlich die Art beschrieben, wie ein Mensch durch allershand Kasteiungen zum Zweck der Aufnahme in eine „Tanzgenossenschaft“ von einem Skelett starken Zauber erhält, — eine ausgezeichnete Stelle für die Beurteilung solcher sozialen und religiösen Vereinigungen!

Irokesen. Das große Werk von James Mooney, *Myths of the Cherokee*<sup>1</sup>, das den Anfang einer umfassenden Monographie dieses Stammes bilden soll, möchte ich nur im Vorbeigehen berühren, da ich an anderer Stelle ausführlich darüber handele.<sup>2</sup> Es ist hier alles zusammengetragen, was sich von alten Leuten des schwer vom Schicksal hin und her geworfenen Stammes feststellen ließ. Sehr wichtig sind die Mythen, denen eine ausführliche, fast die Hälfte des Werkes einnehmende Geschichte der Tschiroki vorhergeht, u. a. für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt. Tiere darf man z. B. nur töten, wenn man den Zauberspruch gegen ihre in der Sendung von Krankheit bestehende Rache weiß. Wir lernen nicht nur Erzählungen aus dem Tierreich kennen, sondern die Tiere selbst und manche sie betreffende Bräuche und Anschauungen. Ebenso ist es mit der Plant-lore. Erwähnt sei die heilige Zahl der sieben Maiskolben, was ganz dem Altmexikanischen entspricht, wo die Maisgöttin Chicomolotl „sieben Maiskolben“ heißt. Die „Maisalte“ bringt die sich ansetzenden Maiskolben ins Feld, wenn man allerhand Zeremonien vorgenommen hat. Nach der ersten Bearbeitung des Feldes klagt der Priester an den vier Ecken des Ackers. Ich darf wohl behaupten, daß diese Klage, wie in Europa, um den Tod des alten Winterdämons vorgenommen wird. Ein Mythos von der alten Selu „Maiskorn“, die von ihren beiden Kindern enthauptet wird, und aus deren Blut der Mais entsteht, ist augenscheinlich aus einem früheren Kultusbrauch entstanden. In Altmexiko wurde nämlich die Maismutter in Gestalt einer älteren Frau im Herbst enthauptet. Ihr Blut strömte über den neuen jungen Vertreter der Göttin, der dann zum Hervorbringen der neuen Saat vom Sonnengott befruchtet wurde. Eigentlich aber hat der junge Dämon den alten umgebracht, was durch zeremonielle Kämpfe dargestellt wird.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 19th. Rep. Bureau of Ethnol. S. 1—576.

<sup>2</sup> Zentralblatt für Anthropologie 1904 (im Druck).

<sup>3</sup> Preuß, Archiv für Anthropologie N. F. I S. 139 ff. 146 ff.

Südliche Athabasken. Washington Matthews hat das von ihm während vieler Jahre gesammelte und studierte Material über eine sehr verwickelte religiöse Feier der Navaho veröffentlicht: *The Night Chant, a Navaho Ceremony*.<sup>1</sup> Wie alle Zeremonien der Navaho dauert das Fest neun Nächte und Teile von zehn Tagen, wird im Spätherbst oder zur Winterszeit gefeiert und dient in erster Linie dazu, Kranke zu heilen, und zwar findet es um eines Kranken willen, der alles bezahlt, statt. Doch werden in den begleitenden Gebeten die Götter zugleich um Glück, Regen, reiche Ernte und anderes angefleht. Nicht weniger als 16 verschiedene Gottheiten werden am vierten Tage in der Zeremonie „der Nachtwache der Götter“ durch Masken, die auf den Boden gelegt sind, charakterisiert. Da ist z. B. der „Gott der Rede“ oder „Führer der Götter“, zugleich ein Maisgott; ein Gott der Morgendämmerung und des Ostens; einer des Abends und des Westens; ein Gott der Ernte, des Überflusses und des Nebels; ein Kriegsgott, Helfer im Unglück; eine Göttin der Jagd; ein Gott der Wettrennen usw. Sonst erscheinen nur ein paar Götter auf einmal, d. h. Menschen mit der Maske der Gottheiten. So wird z. B. am Abend des zweiten Festtages der Kranke auf streng vorgeschriebene Weise mit immergrünen Zweigen umhüllt, so daß er schließlich wie ein formloser Haufe aussieht, auf dem die Gesichtsmaske aus Antilopenfell (für die Männer) bez. aus gewebten Yucca-Blättern (für die Frauen) sich wie ein Lappen ausnimmt. Eine bestimmte mythische Gestalt ist bis jetzt unter diesem Bündel nicht entdeckt worden. Man hat daher angenommen — was freilich in dieser Abstraktheit wohl sicher nicht richtig ist —, die Kleidung symbolisiere die Banden der Krankheit. Nun fängt der Gesang an, und es erscheinen die beiden Brüder Kriegsgötter in der Medizin-Erdhütte in voller Tracht, umwandeln den Kranken in der Richtung des Sonnenumlaufs und

<sup>1</sup> *Memoirs Amer. Mus. Nat. Hist.* VI, 1902 XV und 332 S.

machen an jeder der vier Hauptrichtungen nach ihm hin eine abwärts gerichtete fegende Bewegung mit der rechten Hand, in der der eine ein großes Steinmesser, der andere einen kurzen Zylinder aus Pinienholz trägt. Dann schneidet der eine Gott, unterstützt vom anderen, in genau vorgeschriebener Weise dem Kranken die Kleidung vom Leibe. Auch schneidet er die einzelnen abgenommenen Windungen in Stücke. Mit einem Büschel der Sprossenfichte berühren nun die Götter die einzelnen Körperteile und massieren den Kranken an einigen Stellen heftig, worauf sie verschwinden. Ich gehe nicht ein auf alle die Arten der Krankenbehandlung, bei denen Götter assistieren, auf die Schwitzhäuser, die Beräucherungen, die Anwendung von Maismehl und aller möglichen anderen heiligen Dinge und Geräte. Erwähnt seien nur noch die schönen „dry paintings“, die an Stelle der symbolischen Malereien, geschnitzten Götterbilder und anderen Darstellungen bei den übrigen Indianern treten. Ganze Mythen, Göttertänze u. dgl. m. werden durch diese dry-paintings — farbige Figuren meist auf sandigem Untergrund hergestellt durch Aufstreuen von schwarzen, roten, blauen, gelben und weißen Farbpulvern — in sauberster Ausführung aufgezeichnet und in enger Verbindung mit ihnen die Riten vollzogen. — Während des „Nachtgesanges“ nimmt man auch Gelegenheit, Kinder in reiferen Jahren, Knaben und Mädchen, in die Geheimnisse einzuweihen, indem die Darsteller der Götter nach allerhand Zeremonien die Masken abnehmen und dadurch kund tun, daß Menschen unter den Masken verborgen sind. Wir haben hier den besten Beweis dafür, daß die in solche Maskeraden Eingeweihten durchaus nicht den Glauben an die Zeremonien zu verlieren brauchen, denn das Übernatürliche sitzt hier eben in der Maske, und die Träger sind nur dazu da, die Maske, d. h. die Gottheit die notwendigen Zauberhandlungen ausführen zu lassen. — Bemerkenswert ist auch, daß am neunten Tag, dem Hauptfesttag, zu dem viel Zuschauer zusammenströmen, um sich die Tänze und drama-

tischen Aufführungen anzusehen und sich zugleich durch allershand Spiele, Pferderennen u. a. zu unterhalten, der Regengott Tónenili als Clown auftritt, ähnlich wie die dämonischen Clowns der Zuñi und Moki.<sup>1</sup> — Den Schluß des Werkes bilden die zugehörigen Gesänge in Urtext und Übersetzung und Mythen, die für das Verständnis einiger Zeremonien wichtig sind.

Pueblo-Stämme. Die Riten der Schlangen- und Antilopenpriester bei den Moki (Schoschoni-Stamm), denen von jeher wegen ihrer sonderbaren Tänze mit lebenden Klapperschlangen im Munde u. a. besondere Aufmerksamkeit zuteil geworden ist, haben eine ausführliche Beschreibung dieser neuntägigen, zum Gedeihen der Feldfrüchte unternommenen Feier im Dorf Mishongnovi erfahren: George A. Dorsey and H. R. Voth, *the Mishongnovi Ceremonies of the Snake and Antelope Fraternities*.<sup>2</sup> Diese sind durch die Beobachtungen des langjährigen Moki-Kenners Reverend Voth, der auch einige Gebete und Gespräche in einheimischer Sprache mit Übersetzung eingefügt hat, besonders wertvoll. Manche Zeremonien sind mit so viel neuen Einzelheiten geschildert, daß ihr Sinn festgestellt werden kann. So erkenne ich z. B. in dem Wettlaufen mit Sicherheit einen Analogiezauber zum Heranziehen der Regenwolken. Auch W. Fewkes hat weitere Beobachtungen der je neuntägigen Schlangen- und Flötenfestlichkeiten im Dorfe Mishongnovi und Vergleiche zwischen den betreffenden Feiern der einzelnen Mokidörfer veröffentlicht: *Notes on Tusayan Snake and Flute Ceremonies*.<sup>3</sup> In beiden Zeremonien, die im August gefeiert werden, treten die Ahnen des Schlangen- bzw. Flötenclans auf, und die Vorfahren sind auch nach den Schlußkapiteln von Fewkes die übernatürlichen Wesen,

<sup>1</sup> Vgl. K. Th. Preuß, *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*, Archiv für Anthropologie N. F. I 1903 S. 131 ff. 172 ff.

<sup>2</sup> Publication 66 of the Field Columbian Museum, Anthropological Series III, Nr. 3, Chicago 1902, S. 165—261.

<sup>3</sup> 19th Report of the Bureau of Amer. Ethnology S. 963—1011.

die den zum Wachstum notwendigen Regen spenden. Die Schlangen betrachtet er als eine Art Vermittler zwischen den Menschen und Regengöttern. Er bezeichnet ganz richtig den Schlangentanz als Zauberakt, um die Wachstumsgeister zu veranlassen, ihre Funktionen zu erfüllen. Der Ideenzusammenhang im einzelnen wird aber dadurch nicht klar. Es geben überhaupt die zahllosen einzelnen Riten — z. B. das Wettrennen und dann der Tanz der Antilopen- und Schlangenpriester am achten Tage, der Schlangentanz selbst in allen seinen seltsamen Phasen sowie das darauf folgende Erbrechen der Schlangentänzer am neunten Tag — eine Reihe von Rätseln auf, ohne deren einheitliche Deutung auch ein Verständnis des Wesens der Schlangen und ihrer Beziehung zu den Tänzern ausgeschlossen ist. Hervorzuheben ist die Stellung von Fewkes zu den Darstellungen auf den Altären, den Wolken- und Blitzsymbolen, den Figuren von Fröschen u. dgl. m., dem Imitieren des Regens durch Wassersprengen, der Regenwolken durch Rauch, des Donners durch das Sausen des Schwirrhohles und anderes derart — das seien alles Mittel, um den Göttern die menschlichen Wünsche kundzutun: figürliche bzw. dramatische Gebete. Ich dagegen würde das für ursprüngliche Zauber-mittel erklären, was sich auch für analoge Fälle bei den Moki beweisen läßt.

In einer anderen Arbeit *Sky-Tod Personations in Hopi Worship*<sup>1</sup> hat Fewkes versucht, einige Gottheiten, die unter verschiedenen Namen an mehreren Festen auftreten, als Sonnen- oder Himmels-gott zu identifizieren. Dieser führt im Februar als Ahüla „der Zurückkehrende“ oder mit anderem Namen der „alte Mann Sonne“ die Katschina-Dämonen zu den Menschen zurück, wo sie bis zum Juli verweilen und durch allerhand Tänze und Zeremonien reiche Ernten verursachen. Gleiche Idee der Feste oder ähnliche Maske und Symbole oder

<sup>1</sup> Journ. Amer. Folkl. XV 1902 S. 14—32.

beides sollen den Beweis für die Identität liefern. Dahin gehört der Führer der zurückkehrenden Dämonen am Pamüti-Fest in Sichomovi; die heute von ihrer Bedeutung herabgesunkenen Masken Wüwüyamo („Ancient Being“) und Wupamow („Great-Above-one“); die vier Riesen des Shalako-Festes in Sichomovi; der einen Gott in Vogelgestalt darstellende Mann der Rain-Cloud Clans in Walpi und Oraibi an den Zeremonien des Wintersolstitiums; der die Federschlange d. h. den Blitz schleudernde Shalako am Palülükoñti-Fest und das Idol des vogelgestaltigen Gottes Cotokinuñwü oder „Herz des Himmels“. Der Verfasser hält Vogel und Federschlange — schon Ahüla, der zuerst erwähnte Gott, trägt einen Vogelschnabel in der Maske — oder am besten eine Vereinigung beider für das treffendste Symbol des Sonnen- und Himmelsgottes und stellt ihn dem altmexikanischen Quetzalcoatl („Quetzalfederschlange“) an die Seite, den er als „Sonnengott“ bezeichnet. Dieser Vergleich legt am besten dar, daß Fewkes unter der Bezeichnung Himmels- oder Sonnengott nur eine bestimmte gemeinsame Seite in dem Wesen dieser Götter bezeichnen will. Denn in der Tat ist ein besonderes Verständnis dieser Gestalten dadurch nicht erlangt. So besagt das Beiwort Sonnengott für Quetzalcoatl bei seinen vielen Eigenschaften gar nichts. Er ist von Hause aus gar kein Sonnengott, sondern eigentlich der Windgott, wovon seine anderen Eigenschaften hauptsächlich abzuleiten sind. Andererseits werden im Mexikanischen eine Menge Maisdämonen und Erdgottheiten zur Sonne in Beziehung gesetzt, und die Erdgöttinnen erscheinen vorzugsweise als Adler, was den gewöhnlichen Begriffen von der Bedeutung der Adler in den nordamerikanischen Religionen Hohn spricht. Fewkes selbst sieht sich ja auch gezwungen, den „Keimgott“ Masaut, der im Juli die Katschinda-Dämonen fortführt und zugleich ein Gott des Feuers und der Unterwelt ist, mit dem „Sonnengott“ Ahüla, der sie im Februar herbringt, zu identifizieren. Es haben also diese Gestalten doch wohl noch andere Eigenschaften, und es ist zu hoffen,

daß der Verfasser weiter deren Geschichte aus der Deutung der Zeremonien feststellt.

Eine Reihe von kleineren interessanten Festlichkeiten der Moki schildert Fewkes in den *Minor Hopi Festivals*.<sup>1</sup> Das Kriegsfest ist jetzt natürlich nicht mehr aktuell, da die Kriege aufgehört haben, wird aber noch im ganzen oder in einzelnen Teilen veranstaltet. Verfasser hat es in Walpi und Hano beobachtet. Auf dem Kriegsaltar in Walpi standen der Kriegsgott Püükoñhoya und zwei andere Steinfiguren, zwischen ihnen das zylindrische *tiponi*, das Hauptwahrzeichen, von dessen Fuß der Zauberweg aus Mehl über den Boden verläuft. Unter anderem befindet sich dort auch das hölzerne Zickzack-Blitzgestell, das bei öffentlichen Aufzügen der Darsteller des Kriegsgottes trägt und durch Zusammendrücken der Enden plötzlich verlängern kann. Wir haben hier also denselben Apparat, der für die Hervorbringung des Regens gebraucht wird, auch als Waffe des Kriegsgottes ganz wie im Mexikanischen, wo die Götter mit beliebigen Waffen, insbesondere mit „Wasser und Feuer“ allen Segen und alles Unheil hervorrufen können. Im übrigen fehlen aber die sonst zahlreichen Symbole, die auf Regen und Gedeihen des Ackerbaus Bezug haben, zum größten Teil. Am dritten Tage fand der öffentliche Tanz unter Abschießen der Flinten der Teilnehmer statt. Als 1891 in Oraibi eine Anzahl Indianer gerichtlich festgenommen werden sollte, nahmen die Bewohner gegen die in ziemlicher Zahl kommandierten Soldaten eine feindselige Haltung an. Da kleideten sich drei Indianer in die Tracht der drei Kriegsgottheiten Masauü, Kokyañ-wüqti und Püükoñhoya, und die beiden ersten erschienen öffentlich und sprengten Zauberflüssigkeit auf die Soldaten. Es heißt, wäre auch der letztere aufgetreten, so wäre dieses das Zeichen zum Beginn der Feindseligkeit gewesen. — Das kleinere Mamsrauti-Fest hat der Verfasser vom 11. bis 15. März 1900

<sup>1</sup> Amer. Anthropol. 1902 S. 482—511.

studiert. Der Altar war ein Teil des großen Mamsrauti-Festes im Oktober. Bei dem Tanz treten der Kultus-Heros und die -Heroine, Jüngling und Jungfrau, der Tanzgesellschaft, auf. — Die Sonnenpriesterschaft in Walpi hat im Sommer und im Winter je einen Tag zur Anfertigung von „Gebetsträgern“ ausgewählt. Fewkes beschreibt hier die Gebetsemlerne vom 17. Dezember 1899. Darunter befindet sich z. B. ein künstliches Adlerei, das in einen Steinhafen, den Adlerschrein, gelegt wird. Zwei Tonfigürchen von Vierfüßlern kommen in die Schafhürde oder dgl. zur Vermehrung der Herde wie vorher der Adler. Der Verfasser faßt diese Praktiken wiederum nur als Gebete, nicht als Zauber auf. Die Zeremonie wird durch einen Reinigungsakt unter Anwendung von Asche beschlossen. — Fast ganz weltlich geworden ist der Büffeltanz, in dem Büffeljünglinge und -Mädchen auftreten. Er stammt augenscheinlich von Neumexiko, wo Büffel früher von Pueblastämmen gejagt wurden.

Von höchster Wichtigkeit für die Geschichte all dieser Zeremonien ist es, festzustellen, in welchen Dörfern die Feste gefeiert werden, und welchen Clans die Priesterschaften angehören. Denn auch die Clans haben ihre Geschichte, und so ergeben sich häufig Anhaltspunkte, aus welcher Gegend diese oder jene Zeremonie ursprünglich stammt. Eine zusammenfassende Schilderung der Clans und Gesellschaften bei Fewkes, *Tusayan Migration Traditions*<sup>1</sup> muß daher sehr willkommen sein.

Schoschoni-Stämme. Als sehr interessant stellt sich der Sonnenkultus der Comanchen heraus, den N. Leon aus ungedruckten Aufzeichnungen von Jose Fernando Ramirez unter dem Titel: *Los Comanches y el dialecto Cahuillo de la Baja California*<sup>2</sup> veröffentlicht. Die Sonne ist ihre höchste

<sup>1</sup> *19th Ann. Rep.* S. 577—633. Hierhin gehören auch die Übersichtskarten über die topographische Verteilung der Clans bei Cosmos Mindeleff, *Localisation of Tusayan Clans*, *19th Ann. Rep.* S. 634—653.

<sup>2</sup> *Anales del Museo Nacional de Mexico* 1902, tomo VII S. 263—278.

Gottheit. Ihr wird Mitte August ein großes Fest gefeiert, das den ersehnten Regen herbeiführen soll. Es herrscht der Glaube, daß an diesem Feste ein Mensch durch den ersten Strahl der aufgehenden Sonne getötet wird. Es handelt sich also wohl um ein Menschenopfer oder das Rudiment eines solchen. Weiter veranstaltet man an diesem Feste in einer Pappelpflanzung eine Feierlichkeit, deren Mittelpunkt eine ihrer Zweige beraubte Pappel ist. Am oberen Teile des Stammes wird das Bild der Sonne angebracht und am Fuße ein Knabe von 5—6 Jahren angebunden. Acht Tage tanzt man um den Baum herum. Während der dabei beobachteten strengen Fasten heißt es, die Sonne hauche dem Knaben ihren Odem ein und stelle seine Kräfte her. M. E. repräsentiert das Kind wahrscheinlich eine neue Sonne und ist ihre Verkörperung, der „vom Sonnenstrahl getötete“ Mensch ist die alte Sonne, die eben von der neuen Sonne selbst zu Tode gebracht wird. Ähnliches kennt man z. B. aus deutschen (dem Verbrennen des Vegetationsdämons im Sonnenwendfeuer) wie aus altmexikanischen Gebräuchen.<sup>1</sup>

Yuma-Stämme. Über die Religion der Mohave-Indianer macht A. L. Kroeber auf Grund seiner Forschungen an Ort und Stelle einige interessante Angaben: *Preliminary Sketch of the Mohave Indians*.<sup>2</sup> Bei ihnen wird die übernatürliche Kraft, die den Menschen nach primitiven Anschauungen innewohnt, durch Träume erklärt. Erfolg auf der Jagd wird dadurch erzielt, daß man von zwei Gottheiten, wahrscheinlich der „Wildkatze“ und dem „Puma“ träumt. Die Überlegenheit anderer Stämme bei der Jagd kommt daher, daß diese gewohnheitsmäßig von diesen beiden Wesen träumen. Der Mediziner hat seine Zauberkraft im Traume meist direkt von dem Hauptgott Mastamho erlangt. Mythenerzähler, Sänger, Redner haben ihre Fähigkeiten auf dem Wege des Traums erhalten.

<sup>1</sup> Ausführlicher ist mein Referat im Internat. Zentralblatt für Anthropologie VIII 1903 S. 300 f.

<sup>2</sup> *American Anthropologist* 1902 S. 276—285.

Selbst die Erzählungen an sich sind nicht überliefert, sondern im Traume geschaut und erlebt. Doch kann man solche Träume, die übernatürliche Kraft und Kenntnis verleihen, nicht durch Fasten oder irgendwelche anderen Kasteiungen erzwingen. Sie treten bereits vor der Geburt und in der Kindheit ein. Alle Träume treffen ein, und glücklich träumen heißt glücklich sein. Obwohl sie allerhand zeremoniale Gesänge und Tänze haben, sind sie nicht in heilige Gesellschaften organisiert. Es findet deshalb keine Einweihung neuer Mitglieder statt, sondern die sich auf die Zeremonien verstehen, haben ihre Kenntnis durch Träume.

### III Mexiko und Mittelamerika

Nordmexiko, pacifische Küste. Die erste eingehende Schilderung der Stämme von Nordwestmexiko, über die wir bisher fast nichts wußten, verdanken wir den fünfjährigen, sich auf den Zeitraum von 1890—1898 erstreckenden Forschungen von Carl Lumholtz, der darüber in einem zweibändigen Werk *Unknown Mexico*<sup>1</sup> berichtet. Am ausführlichsten sind die Höhlen bewohnenden, interessanten Tarahumara behandelt (in Bd. I), bei denen L. sich am längsten aufgehalten hat, und gerade ihre Religion nimmt dabei einen großen Raum ein (s. besonders I, Kap. XVI—XX). Wenn heute die Tarahumara neben dem Morgenstern, der wie im alten Mexiko das erste Licht in der Welt war, Vater Sonne und Mutter Mond (bei den Christen ist das Gott Vater und die Jungfrau Maria) verehren, so hat es doch m. E. wahrscheinlich eine Zeit gegeben, wo der Sonnengott nichts anderes als ein mit der Pflanzenwelt identischer Vegetationsdämon war. Diese Entwicklung ist von mir im alten Mexiko wiederholt nachgewiesen worden, und für den gleichen Prozeß bei den unter den gleichen vom Ackerbau abhängigen Lebensbedingungen existierenden Tarahumara zeugt die Sitte, zwischen März und Mai eine Stroh-

<sup>1</sup> London 1903.

puppe, eben „Vater Sonne“ zu feiern und sie dann, damit das Gras wachse, auf dem Felde zu lassen. Auch halten sie die Pflanzen für beseelt und feiern einige Kaktusarten, *hikuli* genannt, die ihnen ein erfrischendes und berauschendes Getränk liefern und Zauberkräfte besitzen, mit Opfern und Tänzen. Opfer von Tieren, Nahrungsmitteln und des einheimischen Maisbieres *tesvino*, besonders aber unermüdliches Tanzen bewegt den Sonnengott dazu, Regen, Gedeihen und Fruchtbarkeit zu spenden. Die einzige Sünde, deren sich der Tarahumara bewußt wird, ist, nicht genug getanzt zu haben. Deshalb ist Tanzen für ihn auch meist kein Vergnügen, sondern eine Anstrengung, und das Wort für „tanzen“, *nolávoa*, bedeutet in der Tat eigentlich „arbeiten“. Während die Familie auf dem Felde arbeitet, wird ein Mann zum Tanzplatz des Hauses geschickt, der ununterbrochen für das Gedeihen tanzt. Auch die Tiere tanzen alle, weil ihnen ebenso am Wachstum liegt wie den Menschen, und die Menschen haben ihre gemeinschaftlichen von Schamanen geleiteten Tänze von den Tieren gelernt, z. B. dem Hirsch, dem Truthahn u. a. Der Tanz ist also das Zaubermittel par excellence. Angesichts dieser in der Literatur einzig dastehenden Angaben ist es kein Wunder, daß man immer mehr von diesen Indianern, namentlich einen bestimmten Turnus der Jahresfeste und genaue Beschreibung im einzelnen erfahren möchte. Bei den mit dem Ackerbau verbundenen Festen soll auch hauptsächlich der Zeugungsakt besorgt werden, was der Verfasser auf den reichlichen Genuß von *tesvino* zurückführt, wahrscheinlich aber mit religiösen Fruchtbarkeitsideen in Beziehung steht. Die drei Hauptgottheiten übrigens werden durch Kreuze, die man in den Boden steckt, dargestellt. Die Arme des Kreuzes bedeuten wahrscheinlich die ausgestreckten Arme der Personen.

Die südlichen Nachbarn der Tarahumara, die Tepehuana, versammeln sich alle Monate oder jeden zweiten Monat abends im geheimen in Gegenwart von drei Scha-

manen in ihren an entlegenen Orten errichteten Medizinhäusern, wo sie durch Singen ihren Gott Tuni, ihren Schwager, herbeilocken. Er erscheint dann durch das Dach, wenn das Feuer ausgelöscht ist, um mit den Tepehuana *tesvino* zu trinken, zu scherzen und zu plaudern und die Schamanen zu unterrichten, wie sie durch die Herstellung von Maisbier und durch Tanzen sich Regen verschaffen. Auch Mutter Mond erscheint so unter ihnen. Ein Zaubertanz, der *mitote*, wird gleichmäßig von den Tepehuana, heutigen Nahua, Cora und Huichol getanzt. Lumholtz beobachtete ihn in Pueblo Viejo, wo ein Tepehuanaschamane den von Nahua ausgeführten Tanz leitete. Zum Schluß verkleideten sich Knaben als Hirsche und wurden mit dem Lasso gefangen. Das erinnert sehr an die Büffeltänze der Mandan, wo die als Büffel verkleideten Mandan mit stumpfen Pfeilen scheinbar erschossen wurden, um Büffelfleisch zu erhalten. Über die Religion der Cora im Staate Jalisco erfahren wir nicht viel, um so mehr aber von ihren sprachverwandten Nachbarn im Osten, den Huichol, bei denen sich der Verfasser zehn Monate aufgehalten hat. Doch existiert darüber bereits ein systematisches Werk von der Hand desselben Verfassers<sup>1</sup> nebst ausführlichen Besprechungen,<sup>2</sup> so daß es hier genügt, auf die einzelnen Ergänzungen, besonders in der Schilderung von Festen, hinzuweisen.

Nahua-Stämme. Die Religion der alten Mexikaner ist trotz der zahlreichen über sie existierenden Nachrichten und Bilderschriften von jeher als unzusammenhängend und systemlos betrachtet worden. Das lag hauptsächlich an der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Göttergestalten, an ihrer unvereinbaren Tätigkeit am Himmel, auf Erden und unter

<sup>1</sup> *Symbolism of the Huichol Indians*, Memoirs of the Amer. Mus. of Nat. Hist. III, 1, 1900.

<sup>2</sup> Seler, *Mitteil. d. Anthrop. Ges. Wien XXXI 1901 S. 138 f.* Preuß, *Globus LXXX S. 314 f.*

der Erde, an der Beilegung abweichender Bedeutung derselben Hieroglyphen an verschiedenen Stellen der Bilderschriften und an vielfachen Widersprüchen der religiösen Anschauung. Demgegenüber sucht der Referent in seiner Arbeit „Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange“<sup>1</sup> eine natürliche Einheit der mexikanischen Religionsauffassung nachzuweisen, indem er von der Meinung ausgeht, daß die zahlreichen Götter der einzelnen Nahuatl-Stämme trotz verschiedener Namen demselben Ideenkreis angehören. Es wird bewiesen, daß der alte Feuergott Xiuhcutli als Herr des Totenreiches mitten in der Erde wohnt, während das Totenreich im Westen und Norden nur bedeutungslose Nebenschauplätze der Mexikaner sind. Die Urheimat Tamoanchan, „das Haus des Herabsteigens“, ist mit diesem Aufenthalt der Toten in der Erdmitte identisch. Hier herrscht die Erdgöttin Itzpapalotl, „der Obsidianschmetterling“, die Verkörperung des nach allen vier Richtungen strahlenden Feuers. Der Feuergott wohnt aber auch auf der Spitze der Berge, von Wolken umgeben. Es ist ein Oben-Unten, ein Verweilen in der fünften (oben) und sechsten (unten) Richtung an ihm festzustellen, die beide in der Mitte der vier horizontalen Weltrichtungen liegen. Auch von einer Menge anderer Gottheiten, sowohl solchen, die man als Himmelsgötter aufzufassen geneigt ist, wie z. B. Xochipilli, als auch von Erdgöttinnen und Todesgottheiten, läßt sich besonders aus ihrer Zuteilung zu den einzelnen Richtungen in den Bilderschriften ein „Oben“ und zugleich ein „Unten“ nachweisen. Zu diesem Ideenkreis paßt die Feststellung, daß alle Gottheiten als Sterne gelten, die in der Nacht von der Unterwelt ausgehen, so daß also ihr Aufenthalt im Himmel und in der Unterwelt gegeben ist. Das Symbol Sonne-Nacht ist daher

<sup>1</sup> Mitteil. d. Anthropol. Ges. Wien XXXIII 1903 S. 132—233.

die hervorragendste Hieroglyphe des Oben-Unten. Der Sonne stehen die Sterne feindlich gegenüber und trachten ihr nach dem Leben. Bei Sonnenfinsternissen fürchtet man, daß das Tagesgestirn von den plötzlich sichtbar werdenden Sternen gefressen wird. Viele dieser Gottheiten haben Feuersymbole, besonders den rudimentären Schmetterling, an sich oder wie z. B. Macuilxochitl und Xochipilli das vierteilige Tonallo-(Sonnen-)Emblem, was beides die Götter auf die Mitte als Hauptaufenthalt verweist. Desgleichen finden sich Feueremblem allein, wo es sich in den Bilderschriften um die Mitte oder um ein Oben-Unten handelt. So die roten Feuerschlangen und das aus zwei Schmetterlingen bestehende Olinzeichen. Mit dieser räumlichen Auffassung der Symbole der Mitte und des Oben-Unten verknüpft sich die ideelle durch den Gedanken, daß die Toten kopfüber in den Erdrachen, in die Erdmitte zum Feuergott herabstürzen. Darnämlich jeder Tod, sogar der Opfertod, die Sklaverei und überhaupt jedes menschliche Übel, wie ich bewiesen habe, die Folge der Sünde ist, so werden alle die Feuersymbole des Oben-Unten zu Symbolen der Sünde.

Was sich der Mexikaner unter Sünde vorstellt, wird in dem Aufsatz „Die Sünde in der mexikanischen Religion“<sup>1</sup> erörtert. Zunächst ist natürlich die Unterlassung von Kultushandlungen Sünde, z. B. von Fasten, geschlechtlicher Enthaltensamkeit an Götterfesten, von Opfern u. dgl. m. Dann aber stehen die Gottheiten an der Spitze des Staates, und alle Strafen für Verbrechen gehen daher von ihnen aus. Hauptsünden sind die geschlechtlichen und das unerlaubte Trinken des berausenden Pulque. Beides wurde mitunter mit dem Tode bestraft. Nun werden aber die Götter selbst als Sünder betrachtet. Die Göttermutter Teteoinnan, zu der man beichten ging, ist z. B. selbst ausschweifend, und der

<sup>1</sup> Globus LXXXIII S. 253—258, 268—273.

Sonnengott hat nach einem Mythos sogar die Syphilis. Dieser Widerspruch ist, wie ich im Archiv für Anthropologie (N. F. I S. 138 f. 150 f.) nachgewiesen habe, dadurch zu erklären, daß die mexikanischen Götter zum großen Teil ihren Ursprung von Wachstumsdämonen hernehmen und durch eifrige geschlechtliche Tätigkeit für das Gedeihen der Pflanzen Sorge tragen. Deshalb ist im Mexikanischen stets mit Üppigkeit und Fülle die Sünde und Strafe verbunden, und die strafenden Götter haben selbst Embleme der Sünde an sich, d. h. sind selbst Sünder. Die Götter strafen durch Krankheiten und durch den Tod, zugleich aber durch jegliches Übelergehen. Da aber die Ursache alles dessen, die Sünde, natürlich nicht immer offenbar war, so hatte man außerdem die Anschauung, daß jedem sein Geschick vor der Geburt bestimmt sei und gewissermaßen auf rationellem Wege durch seine Charakteranlage herbeigeführt werde. Der Tag seiner Geburt offenbarte bereits das dem betreffenden Menschen zugeteilte Schicksal — von dieser Bedeutung der Tage handeln die zahlreichen mexikanischen Schicksalsbücher (*tonalamatl*) unter den Bilderschriften. — Manchmal ließ sich aber das Geschick durch besondere Demut gegen den Gott, der den betreffenden Tag regierte, mildern.

Einige andere Punkte, die in den „Feuergöttern“ vorgebracht werden, führt die Arbeit: Das Reliefbild einer mexikanischen Todesgottheit<sup>1</sup> näher aus. Es handelt im Anschluß an besonders deutliche Embleme des Opfertodes an dem Bilde eines Todesgottes von den Beziehungen, die alle mexikanischen Götter zu den Todesgöttern haben. Weil sie, wie erwähnt, sämtlich der Nacht angehören und die Nacht von der Unterwelt ausgeht, so ist die Nacht direkt zum Ausdruck für Sünde geworden, die zum Herabstürzen in die Unterwelt führt. Weiter wird darauf hingewiesen, daß die

---

<sup>1</sup> Zeitschr. f. Ethnol. 1902 S. 445—467.

Götter und die Vorfahren ineinander übergehen. Die Toten gehen zu den Göttern, werden zum Teil selbst zu Gottheiten, und alles Uralte erhält das Epitheton *teotl*, „göttlich“.

Besonders hervorzuheben ist Eduard Selers Kommentar zum *Codex Vaticanus* Nr. 3773,<sup>1</sup> durch den diese umfangreiche religiöse Bilderschrift in allen einzelnen Figuren unter Heranziehung aller Parallelstellen der anderen Codices genau beschrieben wird. Der Verfasser hat keine Mühe gespart, um wiederum ein zusammenhängendes Ganzes zu geben, indem er auch die schon früher bei Gelegenheit von Parallelstellen behandelten zahlreichen Partien von neuem in extenso durchgeht. Neu ist z. B. die Beschreibung der Götterfiguren und Symbole, die sich über und unter den Säulenreihen der 260 Tageszeichen des *tonalamatl* hinziehen. Zwar läßt sich über die Bedeutung bzw. einen Zusammenhang nichts sagen, aber schon die bloße Feststellung der teilweise sehr verwischten Figuren nach dem Faksimile in der Ausgabe des Herzogs von Loubat und dem gemalten Exemplar im Kingsborough und die Nebenstellung derselben Bilder im *Codex Borgia* und *Codex Bologna* gibt eine wertvolle Grundlage für weitere Untersuchungen. Durch die zahlreichen Textfiguren, die eine Unmenge Parallelfiguren der anderen Codices bringen, wird das Verständnis ungemein erleichtert. Dem Kommentar ist ein ausführlicher Index und der ganze Codex in Umrißzeichnungen beigegeben. So ist alles geschehen, um die Benutzung dieses grundlegenden Studienmaterials zu erleichtern, zumal der Herzog von Loubat, auf dessen Kosten das Werk hergestellt und so schön ausgestattet ist, durch freigebige Verteilung für weite Verbreitung Sorge getragen hat.

Zugleich ist der erste reich mit Bildern versehene Band von Selers Gesammelten Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Altertumskunde<sup>2</sup> — ebenfalls auf

<sup>1</sup> Berlin 1902, VI und 356 S. 4<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Berlin 1902, XXVIII und 862 S.

Anregung des Herzogs von Loubat — erschienen. Hier wird das religiöse Gebiet sowohl in dem zweiten Abschnitt, der die Bilderschriften im ganzen behandelt, wie im dritten Abschnitt, der Kalender- und Hieroglyphenentzifferung, berührt, da der Kalender die Grundlage für die Gruppierung der Göttergestalten in den mexikanischen Bilderschriften bildet.

Maya-Stämme. Dieselbe Bedeutung haben auch die Abhandlungen über den Mayakalender für die Bilderschriften dieses Volkes. Die „Hieroglyphenentzifferung“ bezieht sich ebenfalls zugleich auf die Mayacodices. Auf den reichen Inhalt hier einzugehen, ist leider unmöglich. Eine allgemeine Würdigung habe ich an anderer Stelle versucht.<sup>1</sup>

Sehr fördernd für die religiösen Forschungen bei den alten Maya sind auch die Kommentare unseres Altmeisters der Mayawissenschaft Ernst Förstemann zur Madrider Mayahandschrift (Codex Tro-Cortesianus)<sup>2</sup> und zur Pariser Mayahandschrift (Codex Peresianus).<sup>3</sup> Sie liefern gewissermaßen die kalendarische und sonstige Umrahmung des religiösen Inhaltes, bauen Brücken und füllen Untiefen aus, so daß man mit ihrer Hilfe gleich in medias res gelangen kann.

Von neuen archäologischen Entdeckungen auf Mayagebiet sind vor allem die Ergebnisse von Teobert Malers *Researches in the Central Portion of the Usumatsintla Valley*<sup>4</sup> zu nennen, die er von 1898—1900 für das Peabody Museum ausgeführt hat. Dieses prächtige jetzt abgeschlossene Werk des bekannten Pfadfinders in den alten Stätten der Mayakultur Yucatans beschreibt genau, unterstützt von zahlreichen Plänen und photographischen Aufnahmen, die Ruinenstätten im Osten und Südosten des berühmten Palenque in der

<sup>1</sup> Globus LXXXIII S. 210.

<sup>2</sup> Danzig 1902, 160 S. Vgl. meine Besprechung im Globus LXXXIII S. 210. <sup>3</sup> Danzig 1903, 32 S.

<sup>4</sup> *Memoirs of the Peabody Museum II*, Cambridge bei Boston 1901—1903, 216 S. 4<sup>o</sup> mit 68 Textfiguren und 80 Tafeln.

Gegend, wo der Rio Usumacinta die Grenze zwischen dem mexikanischen Staat Chiapas und Guatemala bildet. Ich erwähne hier nur die wichtigsten: Piedras Negras und die ausgedehnte Stadt Yaxchilan, Charnay's Lorrillard, das meist unter dem Namen Menché-tinamit bekannt ist, mit ihren zahlreichen Tempeln, den davorstehenden skulptierten Stelen und den Skulpturstücken über den Türen. Hier finden sich die Götterfiguren und Hieroglyphen, die vielleicht demaleinst über die Religion sprechen werden. Maler ist es gelungen, in Yaxchilan noch eine Menge Säulen und Türaufsätze sowie ganze Tempel im Süden, die von Charnay wie von Maudsley unbeachtet geblieben sind, ans Licht zu ziehen.

Nach manchen Richtungen sehr interessante Ausgrabungen hat Thomas Gann auf der Besitzung Santa Rita nahe dem Dorf Corozal im nördlichsten British Honduras gemacht: Mounds in Northern Honduras.<sup>1</sup> Dort sind bei der Anlage einer großen Zuckerrohrpflanzung 40—50 Mounds entdeckt worden, von denen Gann 16 exploriert hat. Einer von ihnen von etwa 4 m Höhe, 24 m Länge und 19 m Breite enthielt die Mauern eines Gebäudes, dessen Außenwände in etwa 1,50 m vom zementierten Boden, der 60 cm über der Oberfläche lag, mit fortlaufenden Malereien auf Stuck bedeckt waren. Von der Nord- und Westmauer konnten zusammenhängende Teile der Malerei, deren Farben gut erhalten waren, fixiert werden, sehr wenig von der Ostmauer. Auf der Nordwand zieht sich unter einem mexikanischen Himmelsfriesen von Sonnenstrahlen und Sternen mit ausstrahlenden Augen eine Reihe von Gestalten hin, deren Hände zum Teil gefesselt sind. Dazwischen andere, die sie zu führen scheinen, ein Opfer darbringender Priester (Taf. XXX, 3) und Gottheiten (z. B. XXX, 8). Der Typus der Gestalten und der ganze Stil ist teils echt Maya, wie auch Mayatageszeichen, z. B. *ahau*, an verschiedenen Stellen vorkommen,

<sup>1</sup> 19th Annual Rep. Bur. of Ethnol. S. 661—692.

teils entspricht er den mexikanischen Bilderschriften. Dahin gehört z. B. das Sonnenhalsband der Schlange (Taf. XXIX, 9), der Himmelsfries (Taf. XXIX), die „Nachtbemalung“ (tlayoalli) um die Augen (z. B. Taf. XXIX, 5). Auf der Westmauer sieht man u. a. (Taf. XXXI, 1) eine Gestalt, die auf einer mexikanischen Trommel (*ueuetl*) mit einer Hand trommelt, mit der anderen die Rassel handhabt. (Nach Gann ist die Trommel ein Altar!) Auf der Trommel sind Regenwolken symbole (*cauac*) der Maya. Es handelt sich hier also um einen Regenzauber. Dieser so weit südlich reichende mexikanische Einfluß, der hier noch deutlicher ausgedrückt ist als in den Reliefs von Chichenitza im nördlichen Yucatan, ist wahrhaft erstaunlich. Man sieht, welchen gewaltigen Einfluß die Nahuastämme auf die Mayavölker gehabt haben. Es ist daher ein endgültiges Studium der letzteren ohne die vorherige Kenntnis des Mexikanischen, zumal wir hier eine Fülle von Nachrichten haben, dort fast nur auf die Monumente angewiesen sind, einfach ausgeschlossen. Über die Ursache der Moundbedeckung dieser und anderer Gebäude an jener Stelle, in denen auch Tonfiguren u. a. gefunden sind, können nur Vermutungen geäußert werden. Leichenbestattung fand jedenfalls nicht dort statt.

### Südamerika

Alt-Peru. Nachdem die peruanische Forschung lange Zeit brach gelegen hat, weil die Handhaben zu vielversprechenden Ergebnissen, nämlich die Angaben der Literatur aus der Zeit der Conquista, nur ungenügend sind, hat A. Bäßler in seinem monumentalen Werk „Altperuanische Kunst“<sup>1</sup> den Weg beschritten, der einen der Hauptzugänge zur Kenntnis der Inkakultur bildet, die Analyse des Museumsmaterials. An Stelle der mexikanischen und zentralamerikanischen Bilder-

<sup>1</sup> *Beiträge zur Archäologie des Inkareiches*, nach seinen Sammlungen, Berlin 1902/03, 165 Taf. Fol. mit 474 Abbildungen. Vgl. meine Besprechung in der Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde, Berlin 1903, S. 631 f.

schriften treten hier vor allem, freilich als sehr unvollkommener Ersatz die Malereien und plastischen Darstellungen auf den zahlreichen Vasen. Diese hat der Verfasser nach seinen dem Berliner Museum für Völkerkunde geschenkten großartigen Sammlungen untersucht und an der Hand vorzüglicher Abbildungen beschrieben. Dabei sind u. a. eine Menge mythischer Gestalten, Tiere und Gottheiten bzw. Dämonen zur Anschauung gebracht. Sie nehmen etwa die Hälfte des ganzen Werkes ein. Die „mythischen Tiere“ (Bd. II, Taf. 50—81), besonders Eule, Fuchs, ein ähnliches mit dem Monde und den Sternen in Verbindung stehendes Tier, Schneckenungeheuer, Seesterne, Fische, Seehunde u. dgl. m. sind teils mit Teilen des menschlichen Körpers ausgestattet oder in menschlicher Tätigkeit begriffen oder stehen in geheimnisvoller Weise zu Menschen in Beziehung. Von den „mythischen Personen“ (Bd. III, Taf. 82—130) seien erwähnt einige „Mais- und Frucht dämonen“, Gottheiten auf Berggipfeln mit einer Menge Tier- und Menschengestalten, der Krabbendämon und sein Kampf mit dem Fischgott, die ihrerseits beide von einer dritten Gottheit überwunden werden, der Gott mit den beiden ihm dienenden Tieren, die grotesken Totentänze usw. Auch einige zum profanen Teil gerechnete Maskentänze gehören hierher (Bd. I, Schluß), denn selbst wenn es profane Maskentänze wären, so können sie doch nur aus religiösen entstanden sein.

---

### 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 oder neu Entdecktes zu vermitteln. Der erste Versuch muß um so mehr auf Nachsicht rechnen, als in diesem über das gesetzte Maß schon weit hinausgewachsenen Heft nur der knappste Raum erübrigt werden konnte. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.<sup>1</sup>

---

#### Sarkophag aus Hagia Triada (Kreta)

Im Juli dieses Jahres, wenige Tage vor dem diesjährigen Schluß ihrer wiederum äußerst ergebnisreichen Grabungen, ist den italienischen Gelehrten, die unter F. Halbherrs bewährter Leitung Phaistos, die 'mykenische' Hochburg am Westende der Messarä, der großen Fruchtebene im südlichen Kreta, und seine Umgebung seit mehreren Jahren durchforschen<sup>2</sup>, ein glänzender Fund geworden.

---

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

<sup>2</sup> Bisherige italienische Berichte über Phaistos: Pernier, *Rendic. dei Lincei* IX 1900, 631 ff. X 1901, 260 ff.; Gerola, *Rendic. dei Lincei* XI, 318 ff.; Halbherr, *Rendic. dei Lincei* XI 1902, 444—447; Pernier, *Mon. ant. p. d. Acc. dei Lincei* XII 1902, 5—142, 8 Tafeln; Pernier, *Rendic. dei Lincei* XI 1902, 511—536. Über Hagia Triada: Halbherr, *Rendic. dei Lincei* XI 1902, 433—444 und *Mon. dei Lincei* XIII 1903, 5—74; ebenda Savignoni 77—135 über ein dort gefundenes Steatitgefäß mit Darstellung eines Zuges; Paribeni, *Rendic. dei Lincei* XII 1903, 317—351. Dem letztgenannten soeben erschienenen Bericht sind die im Text gegebenen tatsächlichen Mitteilungen größtenteils entnommen. S. auch F. Noack, *Homerische Paläste* (Lpz. 1903); v. Duhn, *Deutsche Rundschau* XXIX 1903 Sept. 377—388; G. Karo, *Berl. ph. Wochenschr.* 1903 Sp. 1309—1311.

Ein kurzer vorläufiger Bericht darüber wird auch den Lesern dieser Zeitschrift von Interesse sein, da es sich um Darstellungen handelt, die auf die Formen des Totenkultus in der jungmykenischen Zeit ein helles Licht zu werfen geeignet sind.

Etwa drei Kilometer westlich, d. h. seewärts von Phaistos ist ein Gebäudekomplex gefunden, auf der Höhe von Hagia Triada, in dem die italienischen Forscher eine Art Sommerpalast der Fürsten von Phaistos zu erkennen glauben. Die ungemein reichen, künstlerisch wie wissenschaftlich gleich wertvollen Funde in diesem Palastkomplex beschäftigen uns hier nicht. Der Hügel, auf dem dieser Palast sich erhob, der auch einem auf die Zerstörung des Palastes folgenden Heiligtum voller primitiver Weihgeschenke und Opferspuren, die bis in 'hellenische' Zeit hinabreichen, Raum gewährt, wird östlich überhöht durch einen Hügel, auf dem sich im Mittelalter der heilige Georg einrichtete. Am östlichen und nördlichen Abhang dieses Hügels sind allerlei Reste von Wohnungen kleiner Leute — wohl Palastpersonal — gefunden, allerlei Wegespuren, namentlich aber am Nordabhang Gräber. Zunächst ein Kuppelgrab, fast am Fuß des Hügels. Leider war es sehr zerstört, so daß auch vom Inhalt sich wenig und wenig Wesentliches mehr fand. Um es herzustellen, hatte man zunächst der Rundung des Grabes entsprechend den Fels abgearbeitet, dann die Mauern aufgerichtet, so daß zwischen runden Mauern und runder Felswand ein schmaler Gang freiblieb. Dieser wurde zunächst zugeschüttet, dann zum Teil wieder aufgegraben, wie es scheint etwas später durch zwei Quermauern geschlossen und der ausgegrabene Hohlraum angefüllt mit einer ungeheuren Anzahl menschlicher Gebeine. Mitgefunden wurden Steingefäße, mehrere Scherben von Tongefäßen des sog. Kamaresstils, Dolchklingen aus Bronze, ein Stück Bronzeblech in Form eines kleinen Motivbeils, ein Stück Goldblech in Herzform, von doppelter Punktreihe gesäumt und mit einer aus Golddraht geformten Öse, die letzten beiden Dinge also Amulette. Die Kamaresscherben, eine Gattung, die meistens der 'echt mykenischen' Keramik vorausgeht, sie vielfach einleitet, weisen in sehr frühe Zeit, die Amulette scheinen auf den ersten Blick darauf zu führen, daß man die ganzen Leichen in diesen tiefen Gräben hineinwarf. Es mag gewagt sein, ohne Autopsie dieser Dinge einen Zweifel zu äußern; aber mir scheinen die Dinge in recht verschiedene Zeiten zu gehören, auch wäre es ja merkwürdig, daß diese Grube so viele Leichen hätte aufnehmen sollen, gleichzeitig doch gewiß nicht, aber wenn successive — wie dann? Vorrichtungen zum Schließen der Gruben, zum Wiederöffnen im Bedarfsfall, wie bei den Schachtgräbern der Akropolis von Mykene, sind ja nicht gefunden. Ich glaube eher, daß hier ein Platz er-

kannt werden muß, auf dem die Gebeine der provisorisch Bestatteten, nach Verlauf einiger Jahre Exhumierten vereinigt wurden, jener auch in anderen Mittelmeerländern, z. B. Nordafrika, verbreiteten Sitte gemäß, die heutzutage in griechischen Gegenden, namentlich auf den Inseln des Ägäischen Meeres noch so allgemein ist, eng verknüpft mit dem Brukolakasglauben<sup>1</sup>, und der wir auch im Altertum in denselben Gegenden vielfach begegnen. Gerade solche Massenknochengräber sind bei Paläokastro, an der Ostküste Kretas, jetzt eben gut beobachtet und beschrieben im *Annual of the British School at Athens VIII 1903, 290—305*. Auch hier werden die Beigaben, welche bei der ersten Beisetzung dienten, den Gebeinen wieder hinzugefügt, die Tonvasen jedoch ohne jeden Inhalt, z. T. mit dem Boden nach oben: d. h. da die Verwesung vollständig war, hat sich die Seele vom Körper vollständig gelöst, kehrt nicht wieder zurück, braucht also keine Pflege und Opfer mehr, damit der Lebende vor ihr sicher sei — so der jetzige Glaube. Manche Gebeine sind übrigens in Paläokastro nicht mit der großen Menge vermischt, sondern wieder geborgen in jenen kleinen vielfach hausförmigen *ὄστοθήκαι*, von denen wir aus Kreta schon manche kennen. Eine solche Larnax, die einen Holzkasten mit vertieften Feldern imitiert, veröffentlicht *Brit. Ann. a. a. O. pl. XVIII—XIX*, gehört durch die ganze mykenisch-kretische Opfersymbolik, die auf ihr abgemalt ist, Doppelälxte, sog. horns of consecration usw., alles inmitten poetischer Meeresszenerie, zu den für Totenkult merkwürdigsten Denkmälern. Auch bei dieser Erklärung kann natürlich Paribenis Vergleich (*R C L a. a. O. 342*) mit den *puticuli Esquolini* für die *miseri plebs* bestehen bleiben: das Kuppelgrab wäre dann ein Herrengrab gewesen.

Der Begräbnisplatz zieht sich alsdann weiter südwärts den Hügel hinan. Je höher die Gräber um so jünger ist in diesem Fall die natürliche Voraussetzung, welcher auch die Tatsachen zu entsprechen scheinen. Denn schon ziemlich dicht oberhalb des Kuppelgrabes fanden sich Reste jener kretischen rechteckigen Tonkästen, deren kleine Exemplare jedenfalls zur Knochenaufnahme dienten, in ihnen auch Knochenreste, und zwar außerhalb, aber in unmittelbarer Nähe ein bronzenes Rasiermesser — Rasieren ist erst jungmykenische Sitte — und eine sog. Bügelkanne, eine Vasenform, die erst dem letzten Stadium der 'mykenischen' Keramik, 14.—13. Jahrhundert der ägyptischen Synchronistik zufolge, anzugehören scheint. Noch etwas weiter südlich fand sich ein nach Osten geöffnetes, von dort durch einen kleinen Dromos zugängliches,

<sup>1</sup> Belege zahlreich in der volkscundlichen Literatur über Neugriechenland, z. B. in Th. Bents *Cyclades*, bei Georgkis-Pineau, *Folklore de Lesbos* 322, 346 u. ö.

mit Trockenmauern ausgesetztes Grab. In demselben war ein rechteckiger Tonkasten gewöhnlicher Art in den Boden eingelassen; ein größerer Steinsarkophag, dessen äußere Wände mit Malereien geschmückter Stuck bedeckte, stand frei im Grabe. Beiden fehlte der Deckel. Ihr Inhalt war, wohl schon in alten Zeiten, so reinlich herausgeplündert, daß eigentlich nur ein im Tonkasten noch aufgefundener geschnittener Stein mit dem Bild einer Sphinx Beachtung verdient.

Was jedoch diesem Grabe einen einzigartigen Wert verleiht, ist der Gemäldeschmuck des Steinsarkophags, von dem ich mich bemühen will, so gut oder schlecht bloße Worte es vermögen, eine Beschreibung zu geben.<sup>1</sup> Zuvor sei noch bemerkt, daß die inneren Maße betragen: Länge 1,38, Breite 0,50, Tiefe 0,53. Der Größe dieser Abmessungen entspricht die wichtige mir von Enrico Stefani mitgeteilte Tatsache, daß der Boden von fünf Löchern absichtlich durchbohrt ist. Solche Löcher dienen zum Durchlaß des effluvium und beweisen, hier wie auch in anderen kretischen Tonlarnakes größeren Formats gegen Knochenbeisetzung, dagegen, der Gestalt der Larnakes entsprechend, für Bestattung in sitzender Hockerstellung. Solche Bestattung in den größeren Truhen aus Ton ist entgegen der früheren nur Knochenbeisetzung anerkennenden Annahme schon mit Recht verfochten worden.<sup>2</sup> Dem klassischen Griechenland ist diese Bestattungsart fremd, Herodot IV 109 wundert sich über sie bei den Nasamonen, dagegen tritt sie uns, keineswegs als Regel, aber doch nicht gerade selten, in mykenischer und frühgeometrischer Zeit häufig da entgegen, wo die äußere Angleichung des Totenbehälters, sei es der Truhe, sei es des ganzen Grabes, an die Form eines Hauses — überall eine sekundäre Erscheinung — dazu führen konnte, nun auch dem Toten eine entsprechende Stellung zu verleihen an Stelle der bisherigen gestreckten Lage oder als liegender Hocker. In Italien, namentlich Sizilien, auch anderswo können wir die gleiche Wahrnehmung machen. In Cypern werden noch heute die Bischöfe

<sup>1</sup> Meine Beschreibung der beiden Hauptseiten ist aufgesetzt vor zwei guten mir von Pigorini vorgelegten Photographien nach den nach vollständiger Zusammensetzung und Reinigung der Malereien mit bekannter Sorgsamkeit und Meisterschaft von Enrico Stefani hergestellten Aquarellen. Dankbar benutzt sind Paribenis Beschreibung, gleich nach Auffindung und ehe alles zusammengefunden und gereinigt war, aufgesetzt, ferner mündliche Mitteilungen Perniers und Stefanis. Eine kurze Notiz gab Karo a. a. O. Sp. 1311 [vgl. die kurzen Andeutungen Karos oben S. 130].

<sup>2</sup> Zuerst von L. Mariani, Röm. Mitt. 1894, 100. Mon. dei Lincei VI, 345—348. Beigestimmt haben namentlich Taramelli Mon. dei Lincei IX, 367 und Dragendorff, *Thera* II, 85.

in Hockerstellung beigesetzt. Es würde mich zu weit führen, wollte ich den interessanten Wechsel an dieser Stelle weiter verfolgen.<sup>1</sup>

Der Sarkophag imitiert einen Bau, den vielleicht ein Deckel in Satteldachform einstmals schloß. Breite Vertikalglieder, nach unten in gleicher Breite als Füße verlängert, tragen das Ganze und halten es einfassend zusammen. Ein Spiralband verziert sie in der Mitte, von andersfarbigen Streifen eingefabt, schwarz sind die Trennungslinien, weiß, blau und rot die übrigen Farben. In der Horizontalornamentik, welche das Mittelfeld einfaßt, fällt oben und unten je ein Streif blauer Rosetten am meisten ins Auge, gelbe und blaue Streifen, durch rote und schwarze Vertikallinien geteilt, fassen die Rosettenstreifen beiderseits ein, der unter der Bildfläche befindliche Streif wird durch eine gemalten Fransen sehr ähnliche Reihe abgeschlossen, so daß die Vorstellung im Beschauer auftaucht, als wenn eine bunte über den ganzen Sarkophag gebreitete Weberarbeit durch den farbigen Schmuck nachgebildet werden sollte.

Von den so beschriebenen Streifen werden also die Bildflächen wirkungsvoll und kräftig umrahmt. Die Vorderseite zeigt rechts, zunächst auf weißem Grunde, einen altarartigen Bau, wieder geschmückt durch ein Spiralband, von schmälereu, in verschiedenen Farben und Mustern gehaltenen Streifen eingefabt; zwei Horizontalstreifen mit Spiralen schließen oben ab, darüber ein aus zwei Gliedern bestehender auch wieder spiralgeschmückter Sims, darüber zwei Abschlußstreifen, die wie zwei Backsteinreihen gebildet sind. Dieser Bau wird als ein Grabbau anzusehen sein, dessen altarartige Gestaltung uns nicht überraschen wird, wenn wir an so manches Spätere denken. Paribeni glaubt direkt eine Grabtür zu erkennen.<sup>2</sup> Vor diesem Bau, bzw. seiner Tür, steht in starrer Ruhe der Tote, nach links gewendet, ganz eingewickelt in einen weißen, rotgestreiften, blaugeränderten Mantel, eine kleine männliche Gestalt, deren Kopf den oberen Rand des Baues nur um ein wenig überragt. Vor dem Toten erhebt sich zunächst ein Baum; mir schien er palmenartig, Paribeni vergleicht ihn mit einer indischen Feige. Alsdann ein treppenartiger Aufbau, drei Stufen, jede aus drei Backsteinreihen gebildet, hinaufgehend bis

<sup>1</sup> Die von Zingerle *Arch.-ep. Mitt. a. Öst.* XVII 1894, 121 gesammelten Fälle ließen sich jetzt beträchtlich vermehren, dort Angeführtes jedoch aus der Kykladenkultur muß gestrichen werden. Richtig z. B. Böhlau zu Dümmler, *Kl. Schriften* III 48, 1.

<sup>2</sup> Einiges hierher Gehörige aus späterer Zeit behandelte soeben Studniczka, *Öst. Jahresh.* VI 1903, 123—129. Die Dinge müßten freilich in einem viel weiteren und größeren Zusammenhang betrachtet werden, was allerdings Studn. in jenem Aufsatz zu weit geführt hätte.

etwa zur Hüfthöhe des Toten, eine Gesamtanordnung also, die in etwas erinnert an Peleus zwischen seinem Hause und dem Altar auf der Françoisvase. Zusammenfallend mit der äußeren Vorderkante dieses 'Altars' trennt eine vertikal die ganze Bildfläche durchschneidende Wellenlinie den weißen Grund der bis jetzt beschriebenen Darstellung ab von einem blauen Hintergrunde, von dem sich drei männliche Gestalten wirkungsvoll abheben, die von links herankommen, um dem Toten Geschenke zu bringen. Die drei Männer haben teilweise nackten Oberkörper, tragen im übrigen Gewänder, die wir bisher für Weiberkleider anzusehen gewohnt waren, aufgeschürzt, von den Armen flatternde Zipfel schräg niederhängend, Hals- und Armbänder, aber rötliche Haut, kurze Haare, Augen und Nasen groß. Der erste trägt mit beiden Händen ein großes Horn, die Spitze weit vor sich hin haltend; Paribeni vergleicht die Gestalt mit dem emporgeschwungenen Ende eines Schiffes, jedoch nur um die Form klar zu machen. Der zweite und dritte tragen je einen Vierfüßler, der eine gelb mit schwarzen Flecken, der zweite dunkel mit hellen Strichen. Da beide Köpfe fehlen, ist die Bestimmung schwer; ich dachte an kretische Steinböcke, Paribeni an Kälber. Hinter diesen drei 'Weisen aus dem Morgenlande' schließt wieder der in Himmelsfarbe gehaltene Hintergrund ab, und wieder auf weißem Grund entwickelt sich eine nach links gewendete Szene. Ganz links gewahrt man zwei niedrige Untersätze, aus je einem kleineren und größeren Block mit abgeschrägten Seiten und verschiedenfarbiger Musterung bestehend.<sup>1</sup> Diese Untersätze tragen zwei hohe zypressenförmige Aufsätze, die Paribeni für Palmstämme hält, mir zweifelhaft, trotz der längs der ganzen Umrißlinien sichtbaren, leicht herausspringenden haarartigen Linien, mit denen Paribeni die charakteristischen Blattansätze der Palme bezeichnet glaubt. Aus der Spitze dieser 'Zypressen' kommt hervor je eine Doppelaxt der bekannten Form mit gedoppelter Klinge. Auf jeder Doppelaxt sitzt wiederum eine schwarze Taube: als solche erschienen wenigstens mir die Vögel auf Stefanis Aquarell

<sup>1</sup> Genau solche Untersätze aus Stein mit quadratischem Loch zur Aufnahme einzusetzender Gegenstände, mit farbigem Stuck bedeckt, fanden sich in einem kleinen Raum des Palastes von Hagia Triada, den Paribeni RCL 333 auch aus einem anderen Grunde für ein kleines Heiligtum halten möchte, ähnlich also jenem frühesten geschlossenen Heiligtum, das Evans in Knossos (Brit. Annual VIII, 97—99), Miß Boyd in Gurniä (Brit. Annual VIII, 105) fand, den allerältesten Anfängen eines Gotteshauses. Reminiszenz an die Form dieser ältesten sacella scheinen mir die unter dem einen Tempeldach des olympischen Heraion vereinigten 'Seitenkapellen', die später, im siebenten Jahrhundert, beseitigt wurden, als die fortschreitende Anthropomorphisierung der Götter zum 'Kultbild' der Hera und dem großen Abschlußpostament führte, wohl gleichzeitig mit dem Satteldach und den Giebeln.

charakterisiert; Paribeni läßt wegen Farbe, Bau und Schnabel auch den Gedanken an Raben offen. Zwischen diesen beiden 'Zypressen' erhebt sich auf einem Sockel, der seinerseits auf den inneren Oberkanten der beiden Untersätze ruht, ein großes Gefäß mit aufrecht gestellten Henkeln, lichtblau, mit gelben und dunkelblauen Streifen umgeben, Färbungen, wie sie uns an gemalten Gefäßen auf ägyptischen Wänden der 18.—19. Dynastie ähnlich begegnen. Paribeni vermutet gewiß richtig als Absicht des Malers, ein Silbergefäß mit Goldbändern und Einlage aus Lapislazuli o. ä. darzustellen.

Eine Frau tritt von rechts an das große Gefäß heran und schüttet in dasselbe aus ähnlich geformtem Gefäß eine rote Flüssigkeit, also Wein oder Blut. Weiße Fleischfarbe und lang auf die Schultern niederfallendes Haar charakterisieren sie zweifellos als Frau; die Tracht ist derjenigen der Männer zur Rechten ähnlich, der Oberkörper ist nur teilweise bedeckt — man erkennt verschiedentlich umwundene blaue Streifen —, den Unterkörper bedeckt ein unten vorn rund geschnittener hosenartiger Rock mit schleppenartiger Verlängerung nach hinten. Dieser Frau folgt eine andere, sehr viel eleganter gekleidete blonde Frau, mit reichem Schmuck roter Blumen im Haar, die auf der rechten Schulter ein Tragholz trägt, das sie mit beiden Händen festhält. Das Tragholz wird an beiden Enden niedergezogen durch die Last zweier Gefäße derselben eimerartigen Form wie die vorigen, einer Form, die durch ihre große Ähnlichkeit mit den bekannten Situlen der euganeischen Kultursphäre überrascht. Auch sie sind wie jene in Streifen gegliedert, die verschiedene Farben voneinander scheiden. Augenscheinlich ist auch der Inhalt dieser Gefäße bestimmt, in den großen Mischkrug ausgeschüttet zu werden. Diesen beiden *Χορηγοί* folgt der Lyraspieler: man wird erinnert an den Lyraspieler auf der durch ihren grandiosen Ernst und Einfachheit so ergreifenden Darstellung einer weiblichen Leichenprozession aus einem Ruveser Grabe in Neapel. Er ist als Mann durch die braunrote Hautfärbung und die kurzen Haare gekennzeichnet, gekleidet ganz wie die Frau vor ihm in ein langes bis auf den Boden reichendes Gewand — eine bemerkenswerte Analogie mit späterer Kitharodentracht! — und spielt eine siebensaitige goldene Lyra von eigenartiger neuer Form, in der z. B. große runde Ringe zwischen Bügel und Kessel die Verbindung herstellen. Daß schon hier die sieben Saiten begegnen, ist eine weitere Bestätigung der schon aus dem Hermeshymnos zu entnehmenden Zweifel an der Rückführung dieser Erfindung auf Terpander oder Kapion.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. schon Bergk, *Griech. Literaturg.* I, 765.

Die Rückseite zeigt zunächst, rechts, die Darbringung eines unblutigen Opfers. Am rechten Ende erhebt sich wiederum ein altarartiger Bau, dessen vertikaler Teil in der Mitte einen dunklen Streifen mit hellem Spiralband zeigt, links und rechts dunkle, hell eingefasste Streifen; darauf ruht ein Horizontalglied, dessen mittlerer Hauptstreifen mit fünf ganzen und zwei halbierten runden verschiedenfarbigen Scheiben geschmückt erscheint, darüber und darunter dunkle Streifen. Oben darauf stehen auf jeder Seite je zwei 'horns of consecration'<sup>1</sup>, jedes Paar dicht nebeneinander; im leer gelassenen Mittelraum aber erhebt sich ein naturalistisch wiedergegebener Baum mit lanzettförmigen Blättern, also Öl oder, wohl richtiger, Lorbeer. Vor dem eben beschriebenen 'Altarbau', also links von ihm, erhebt sich zunächst auf niedrigem Untersatz, der hart in den Raum hineingepaßt ist, abermals ein solcher 'zypressen'förmiger Aufsatz, auf dessen Spitze, wie unmittelbar darauf ruhend, wieder eine Doppelaxt mit je zwei Schneiden, darauf eine dunkel gemalte Taube nach links. Davor steht ein niedriger Altar oder Opfertisch, dessen vertikaler Teil ebenso geschmückt ist, wie am großen 'Altarbau', oben darauf liegt als leicht vorspringender Deckel eine dunkle Horizontalplatte. Auf dieser Deckplatte steht scheinbar ein Korb. Auf denselben legt beide Hände eine Frau, deren Gewand ganz dem der Eimergießerin der anderen Seite gleicht; bei beiden Frauen scheint die Zeichnung des hosenartigen Rookes Fell andeuten zu sollen; die schwarzen Haare der Frau fallen in langen Zöpfen nieder. Darüber, scheinbar in der Luft, sieht man eine Schnabelkanne<sup>2</sup>, noch höher wird ein zweihenkliger dunkler Korb mit Früchten sichtbar; die Früchte sind dargestellt in Gestalt von vier verschiedenfarbigen runden Scheiben, darüber zwei scheinbar dreieckig gezeichnete Fruchtkörper. Der Hintergrund der bis jetzt beschriebenen Szenen ist blau; weiß derjenige der nun weiter nach links folgenden Tieropferszene.

Auf einen hohen Untersatz, unten säulenförmig, oben wie ein Kelchkapitell sich verbreiternd, beide Teile durch ein mit Zickzackmuster verziertes geradliniges Zwischenglied verbunden, legt ein mit kreuzförmig geschlungenen Stricken, deren Enden von zwei Frauenhänden gehalten scheinen, gefesselter Stier den Kopf, das Antlitz nach vorn. Er schlägt mit dem Schweif die Flanken. Rechts von diesem amboßartigen Block ein Eimer. Im Vordergrund liegen

<sup>1</sup> Über die Entstehung dieses für die Gestaltung der Altarform, Erklärung des Bukranion u. a. eminent wichtigen Form s. Zahn, Arch. Anz. 1901, 22. S. auch Noack, *Hom. Paläste* 85.

<sup>2</sup> Nach Paribeni 348 hält die Frau die Schnabelkanne. Letztere gleiche einem wirklichen Exemplar, das im Kuppelgrab gefunden und S. 341 beschrieben sei.

zwei augenscheinlich ebenfalls noch lebende, wohl zum Opfer bestimmte Steinböcke. Hinter dem Stier, d. h. durch sein Hinterteil in der Körpermitte verdeckt, ein Flötenspieler in blauem Gewand nach rechts. Sein Oberkörper erscheint auffällig stark hintenübergelegt. Er bläst die das ganze klassische Altertum hindurch beim blutigen Opfer übliche Doppelflöte, schon ganz von der später üblichen Form, mit dem pfeifenartig aufgebogenen Ende der einen Röhre. Der Opferszene nähern sich von links zwei Paare langbekleideter Frauen, von einer ebensolchen angeführt; ob es diese war, die die Stricke des Stieres hielt, läßt sich bei der leider über den oberen Teil der linken Hälfte dieser Seite hereingebrochenen Zerstörung nicht mehr erkennen.<sup>1</sup>

Von den Nebenseiten sah ich keine Abbildungen, kenne sie nur durch mündlichen Bericht der Augenzeugen und Paribenis Schilderung. Ich setze daher diese her: A (347): — — — nel mezzo e sopra al solito zoccolo è una biga tratta da due cavalli e montata da due donne, bianche al solito di carnagione, bionde e abbigliate con una veste stretta che ben rivela la forma del busto e la turgidità del seno. Una delle due donne regge le quattro redini rosse. I cavalli di un colore scuro sembrano procedere al passo con portamento assai altero. Notevole la forma della testiera che corrisponde a quella che si riscontra in alcune teste di cavallo fittili, rinvenute tra la suppellettile votiva del recinto sacro. B: L' ultimo fianco — presenta un gruppo di due donne su una biga tratta da grifi. Le due donne sono ricoperte di vesti che sembrano tutte d'un pezzo, e portano in capo un curioso cappello a cupola bassa cilindrica e a larga falda gettata indietro sulla nuca. I due grifi hanno corpo canino più che leonino, con gambe lunghe, addome assai stretto e coda rivolta all' insù. Le teste sono sollevate, e su di esse si innalza un grande pennacchio ricadente sul davanti. Le ali assai grandi, aperte e dritte verso l'alto, sono dipinte a vari colori. Sui due animali si libra ad ali spiegate un uccello assai variopinto, e munito di pennacchio simile a quello dei grifi.

Das der neue Sarkophag! Wohl war dies merkwürdige Denkmal wert, auf den Schultern kräftiger Männer vier Tage lang über Berg und Tal auf schwierigsten Wegen in das kretische

<sup>1</sup> Paribenis Schilderung weicht bei der Stierszene etwas ab von dem, was ich auf der Photographie zu erkennen glaubte. Ich sah alles besser zusammengesetzt, er aber das Original. Er hat zunächst drei Paare von Frauen zu erkennen geglaubt statt der von mir oben genannten 2. 2. 1. Dann sagt er, der Stier liege gefesselt auf einem Tisch, den niedrige Füße trügen, das Blut riesele bereits in den Eimer. Auch er vermißt, wie ich, den Victimarius.

Museum nach Candia getragen zu werden, mit größter Vorsicht, damit es nicht durch Erschütterungen oder sonstige Ursachen Verletzung erlitte. Wer die mykenische Kulturwelt einigermaßen kennt, wird ohne viel Mühe rituelle und bildliche Erscheinungen, namentlich aus den kretischen Entdeckungen der letzten zehn Jahre, heranziehen, um das Bild vom Totenkult des zweiten Jahrtausends durch mancherlei kleine Züge und Parallelen noch zu vervollständigen, und seine animistische Grundlage in die nötige Beziehung zu den Kultformen überhaupt zu setzen. Jeder Philologe aber wird überrascht sein, um 1300 v. Chr. bereits in so entwickelter Gestalt Formen des Totenkultes vor Augen zu sehen, die wir uns unwillkürlich gewöhnt hatten, als Eigentum der klassischen Welt zu betrachten. Solchen Erscheinungen gegenüber diese 'mykenischen Achäer', die aus Griechenland herübergekommen sind, denselben Weg, den Jahrhunderte später von den Dorern vertriebene Stämme und die Dorer selbst fanden, die in Kreta die sog. mykenische Kultur zu ihrer letzten typischen Ausprägung brachten, noch für Nichtgriechen erklären zu wollen, geht nicht mehr.

Doch näher einzugehen auf Erklärung und Würdigung dieses Sarkophags müssen wir zunächst den glücklichen Entdeckern überlassen. Sie haben das erste und nächste Recht, über die bloße Beschreibung hinaus, die Paribeni gegeben hat und die auch vorstehende Bemerkungen nur geben wollten, den neuen Fund auszunutzen, zugleich mit der Veröffentlichung der Aquarelle, die wir in den Monumenti dell' Accademia dei Lincei erwarten dürfen.

Erwähnt sei nur noch, daß noch weiter südlich und oberhalb, eingerichtet in dem Skelett eines älteren Hauses, sich vier bis fünf leider nicht ganz unberührte, aber an Goldschmuck und anderen Kostbarkeiten reiche Gräber fanden. Ob sie durch das mitgefundene Elfenbeinplättchen mit dem schon in Mykene verschiedentlich aufgetauchten Namen der Königin Tii, Gemahlin Amenophis' III., wirklich in das fünfzehnte Jahrhundert gewiesen werden, ob hier nicht, wie oft bei einzelnen ägyptischen Stücken, der terminus post quem ohne Zwang zeitlicher Naherückung zu nehmen ist, möchte bei bloßem Durchlesen der Fundbeschreibung Paribenis (RCL 349—351) zweifelhaft erscheinen. Verwundern würde mich namentlich ein Hängeornament aus Gold, in Gestalt eines menschlichen Herzens, auf dessen Oberfläche in Relief dargestellt sind eine Spinne, eine Schlange, ein Skorpion, eine Hand, ein Stern, eine Spirale; die Kleinheit dieser Gegenstände bei vollendeter technischer Herstellung erregte die höchste Bewunderung der Finder. Der Glaube an den bösen Blick ist ja sicher so alt wie das Menschengeschlecht, auch das griechische. Aber so hohes Alter eines Abwehrmittels, dessen nächste Parallele doch erst die Votivhände usw. bilden, überrascht

doch in sehr hohem Maße. Während Paribeni bei Beschreibung dieses Stückes und mancher anderer Schmuckstücke, für die dem Leser seiner Beschreibung zunächst Stücke aus dem neunten bis siebenten Jahrhundert einfallen, keinerlei bedenkliche Bemerkung macht, wird er selbst stutzig bei einer aus schwarzem Stein gearbeiteten Sphinx, die durch weißen Intarsiaschmuck auf ihrem Tierkörper und äußerste Naturwahrheit in der Wiedergabe ihrer zum Anspruch bereiten Stellung ganz eigenartig sei: 'L'impressione che si riceve da questa statuetta è così strana che se non fosse stata trovata in uno strato intatto, non si sarebbe mai presa per un oggetto d'arte micenea o importato durante il fiorire dell' arte micenea'. Also warten wir die Veröffentlichung dankbar ab!

F. v. Duhn.

In der Zeitschrift für Assyriologie XVI, 1902 S. 392 ff. hat C. Brockelmann einen alten babylonischen Brauch aus dem Wesen des Eponymats religionsgeschichtlich gedeutet, bei dem 'ein Sklave oder ein zum Tode verurteilter Verbrecher auf den Thron gesetzt ward und königliche Kleidung erhielt. Er führte kurze Zeit die Macht, und sogar der Harem des Königs stand zu seiner Verfügung. Diese kurze Lust aber mußte er am Ende des Festes mit dem Tode büßen.' Eine genaue Parallele zu dieser Sitte schildert Pierre Loti, *Au Maroc* (Paris, Calman Lévy 1899) S. 221f. in dem alljährlich wiederkehrenden Feste der Tholbas, der Studierenden der Theologie von Marokko; nur ist hier an Stelle der Tötung die mildere Form der Flucht getreten. Die Stelle aus Lotis Tagebuche lautet: *Mardi 23 avril. Le bruit court que le sultan des tholbas est en fuite depuis cette nuit. . . . Dans l'Université de Fez, conservée telle quelle depuis l'époque de la splendeur arabe, c'est un usage séculaire que, chaque année, aux vacances du printemps, les étudiants font dix jours de grande fête; se choisissent un roi (lequel achète son élection, aux enchères, avec force pièces d'or); s'en vont camper avec lui dans les champs au bord de la rivière; quis rançonnent la population de la ville, pour pouvoir chaque soir se griser de musique, de chant, de couscouss et de tasses de thé. Et c'est avec une soumission souriante que les gens se prêtent à ces amusements-là; ils viennent tous, les vizirs, les marchands, les hommes de métiers, par corporations et bannières en tête, visiter le camp de tholbas et apporter des présents. Et enfin, vers le huitième jour, le sultan en personne, le vrai, vient aussi rendre hommage à celui des étudiants, qui le reçoit à cheval sous un parasol comme un calife, et le traite d'égal à égal, l'appelant «mon frère». Ce sultan des tholbas est toujours*

*quelqu'un des tribus éloignées, qui a une grâce suprême à demander pour lui même ou pour les siens, et qui profite, pour l'obtenir, de ce tête-à-tête unique avec le souverain. Aussitôt après, de peur qu'on ne la lui reprenne, de peur aussi de représailles de la part des gens qu'il a fait bâtonner pour de bon, une belle nuit, clandestinement, il disparaît.*

R. Wünsch.

Les tas de pierres sacrés et quelques autres pratiques connexes dans le sud du Maroc, par Edmond Doutté. Alger (1903). 39 p. 8°. Ein in nur 100 Abzügen veröffentlichter Ausschnitt aus dem unter der Presse befindlichen Werke des Verf. *Voyages d'études au Maroc*. Die weitverbreitete, schon aus dem AT und durch die ἑσπάραιες des griechischen Altertums bekannte Sitte, an Wegen und auf Bergspitzen Steinhaufen zu errichten und durch zugeworfene Steine zu mehren, hat im Kultus der Heiligen (Marabut), wie er in Marokko und sonst bei Mohammedanern üblich ist, besondere Anwendungen gefunden. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die beobachteten Tatsachen zusammenzustellen, sondern sucht sie auch nach dem Vorgange besonders Tylors und Frazers zu erklären. Er findet in dem Brauche die Absicht, inwohnendes oder befürchtetes Übel (wie Krankheiten) zu übertragen, und sucht die Schwierigkeiten, auf welche diese Annahme z. B. bei der Heiligenverehrung stoßen muß, durch die Annahme mohammedanischer Umdeutung des älteren Brauches zu heben. Es soll nicht bestritten werden, daß der Gedanke der Übertragung des Übels für viele Fälle einen zureichenden Grund abgibt. Aber die Errichtung von 'Steinmannli' auf Berghöhen werden, hoffen wir, wenige mit ihm und Frazer aus dem Bedürfnis, die Müdigkeit fortzuwerfen, erklären (S. 18); und wenn man in verknoteten Bändern oder Ledersäckchen an Bäumen Erde von Äckern eingebunden findet (S. 34), wird man wohl vorziehen, darin eine Weihung des Ackers an die Gottheit (*pars pro toto*) zu sehen, welche den Zweck hat, dem Acker göttliches Wohlwollen, also Fruchtbarkeit zu sichern, statt, wie D. es S. 35 tut, vorauszusetzen, daß alles Übel des Ackers in dem eingebundenen Erdhäufchen konzentriert sei.

Im Verlauf der Abhandlung wird auch auf die Sitte, Knoten in die Zweige von Bäumen und Sträuchern zu machen und Bänder, Haare u. dgl. an heiligen Bäumen, an Türen und Wänden von Heiligtümern zu befestigen, eingegangen (S. 30 ff.). Beachtenswert sind die S. 35 f. besprochenen mohammedanischen Vorstellungen über Haar- und Nägelschneiden.

H. Usener.

Die Bedeutung der Feldzeichen für die Religionsgeschichte. Anlässlich der Publikation eines altorientalischen Feldzeichens veröffentlicht Friedrich Sarre eine äußerst dankenswerte Zusammenstellung von Nachrichten über altorientalische Standarten (Die altorientalischen Feldzeichen, mit besonderer Berücksichtigung eines unveröffentlichten Stückes, Beitr. z. alt. Gesch. III, Heft 3, S. 333 ff.). Nicht auf den archäologischen, sondern auf den religionsgeschichtlichen Wert solcher Arbeiten möchte ich hier hinweisen. Die nahen Beziehungen zwischen Feldzeichen und Kult sind unverkennbar. Mir scheint zum mindesten eine doppelte Entwicklung vorzuliegen: Farben und Symbole. Der Gebrauch der Farben hängt wahrscheinlich mit den Planetenfarben zusammen (vgl. Yacoub Artin Pascha, Contribution à l'étude du Blason en Orient 18 ff.; unabhängig davon hat diesen Gedanken geäußert G. Hüsing, Orient. Lit. Ztg. 1903 Spalte 268). Hieraus entwickeln sich die bunten Tuchfahnen, vielleicht stellte man zunächst die Farben der Planeten zusammen, deren Konjunktion für günstig galt.

Noch älter ist vielleicht der Gebrauch der Symbole, ursprünglich wohl der Gott selbst, dann sein Thron oder Wagen, endlich bloß sein Symbol. Daher darf die Standarte nicht in Feindeshand fallen, während bei Besiegung eines Landes der fremde Gott mit fortgeführt wird; denn der Besitz des Gottes begründet die Legitimität. Nur wer die Hände der Belstatue erfaßt hatte, war rechtmäßiger Herr von Babylon. Ein Rudiment dieser Anschauung ist es, wenn sich noch in arsakidischer Zeit und später die Herrschaft an den Besitz des Reichspaniers — offenbar die Versinnbildlichung des Gottes — knüpft (Sarre S. 360).

Diese beiden Elemente: Farbe und Symbol gehen dann häufig ineinander über, daher die große Schwierigkeit klar zu sehen. — Nur auf einen Punkt möchte ich noch hinweisen, das paarweise Vorkommen der Feldzeichen auf assyrischen Denkmälern (Sarre S. 337 f.). Diese Paarung hält sich bis in fatimidische Zeit (Qalqaşandî S. 173). Die Beziehung auf die Sonne scheint mir unabweisbar. Trotz meiner großen Skepsis gegenüber der üblichen astralmythologischen Spekulation scheint mir hier — namentlich im Zusammenhang mit den Planetenfarben — eine astrale Deutung wahrscheinlich. Jedenfalls erhellt aus dem Gesagten die große Wichtigkeit der Feldzeichen für die Religionsgeschichte. Nur systematische Sammlungen, nicht Spekulationen können hier zur Klarheit führen.

C. H. Becker.

In den „Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon“ tome 8 (1903) handeln Lortet und C. Gaillard über „la faune momifiée de l'ancienne Égypte“ auf Grund der großen Sammlung von Tiermumien, die zu entwicklungsgeschichtlichen Studien auf Kosten des Museums von Lyon aufgedeckt worden sind. Die Abhandlung mit ihren zahlreichen Abbildungen von Tiermumien und mit genauer Bestimmung der Arten ist geeignet, eine klare Vorstellung von der eigenartigen Sitte zu geben, die Lortet in der Einleitung mit Recht auf den Glauben an die Seelenwanderung zurückführt. „Les Égyptiens ne devaient pas laisser disparaître par la putréfaction les corps de ces animaux habités par les âmes de leurs parents, de leurs amis, de leurs concitoyens.“

**H. Hepding.**

J. Wellhausen, das Evangelium Marci übersetzt und erklärt. Berlin, Georg Reimer, 1903.<sup>1</sup> Ein Kommentar zum Markus-Evangelium von der Hand Wellhausens ist für alle Neutestamentler eine große Überraschung. Der Schwerpunkt des Buches scheint mir in der reichlichen Verwertung des Aramäischen für die Interpretation der Jesusworte zu liegen; aber auch außerdem sehen wir den Schriftgelehrten aus seinem Schatze Altes und Neues hervorholen. Besondere Beachtung werden finden die Bemerkungen über das Wesen der Parabeln Jesu und die Erklärung der Leidensgeschichte, namentlich des Abendmahles. Das Menschensohn-Problem, zu dem Wellhausen sich schon verschiedenemal geäußert hatte, findet S. 66 ff. ein bedeutsames Epimetron. Daß S. 70 f. in Sachen der Messiasfrage gegen Wrede polemisiert ist, wird das Buch auch den Protestlern wertvoll machen, die sonst bloß von der Widerlegung Wellhausens ihr Leben fristen.

**A. Deißmann.**

Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Vortrag gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologentag in Amsterdam von Otto Pfeleiderer. Berlin, Georg Reimer, 1903. Der beste Kenner und unermüdlichste Verfechter der Religionsgeschichte unter den deutschen evangelischen Theologen gibt hier eine Zusammenstellung der religionsgeschichtlichen Analogien zum Lebensbilde Jesu, die bis hinauf in die älteste evangelische

<sup>1</sup> Späterhin werden wir zusammenhängende Berichte oder zusammenfassende Abhandlungen über Forschungen im Neuen Testamente und im Urchristentum bringen. In diesem Hefte wird Holtzmanns Aufsatz (S. 57 ff.) auch solchen Zwecken dienen.

Tradition reichen. Achtet der Religionshistoriker vor allem auf diese gemeinsamen Züge, so wird der Theologe auf die spezifische Differenz achten, um darin das Wesen seiner Religion zu sehen, die jenen gemeinsamen Zügen ihre Eigenart aufgeprägt hat.

F. Niebergall.

In den Nummern 44, 45, 47, 48 des in Bremen erscheinenden Protestantensblattes faßt Prof. W. Nestle-Schwäbisch-Hall die Beziehungen zwischen Mithrasreligion und Christentum mit Benutzung der neueren Literatur gut und ausführlich zusammen. Er verfolgt sie von ihrer gemeinsamen Entstehungszeit bis zum endlichen durch die Entscheidung Griechenlands bedingten Sieg des Christentums und bis zu der Aufnahme des Mithras als St. Georg in den christlichen Himmel und die Verlegung des Weihnachtfestes vom 6. Januar auf den Tag des Invictus. Die Parallelität christlicher Lehren und Bräuche mit denen der Mithrasreligion tritt schlagend hervor.

F. Niebergall.

Mit diesem Jahre (1903) haben Bousset und Gunkel begonnen, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herauszugeben, als deren zweites Heft Heitmüllers ausgezeichnetes Buch „Im Namen Jesu“, das bereits oben S. 61 berücksichtigt ist, zuerst erschien. Gunkel gibt im ersten Heft „zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ eine Fülle sehr wertvoller, nur zu oft knapp oder allgemein gehaltener Anregungen, Umrisse zu einigen Dutzend Untersuchungen, die wir uns wünschen. Es wird gerade dem, der von der Kenntnis der hellenistischen Welt herkommt, von größtem Werte sein zu sehen, was der Kenner des Orients und des Judentums im Neuen Testament aus seinen Gebieten herkommen läßt. Wir werden aber dagegen doch wohl manches einzuwenden haben, daß vieles für den Orient und das Judentum einfach behauptet wird, auch wenn alle und jede Überlieferung fehlt. Und in einer Reihe von Fällen ist es so, wie beim 12. Kapitel der Johannisapokalypse (über die Hauptthese für G., „daß hier mythische Elemente vorhanden sind“, kann natürlich zwischen ihm und mir keine Differenz bestehen): die in allen Hauptpunkten schlagende Analogie des griechischen Mythos wird immer wieder zurückgestellt gegen ganz vage Ähnlichkeiten allgemeiner mythischer Züge in babylonischem oder ägyptischem Mythos, die sich bei vielen Völkern der Erde ganz ebenso aufweisen lassen. Daß der Mythos von Letos Flucht und Apollon Geburt und von dem Drachenkampf mannigfach dargestellt, sogar aufgeführt wurde, gerade in Klein-

asien um jene Zeiten, da die Apokalypse entstand (Abraxas 121, vgl. 116), sollte für die „Methode“ der Quellenuntersuchung um so weniger bedeutungslos sein, als sie heute kaum nach Ort und Zeit der Übertragung zu fragen pflegt (natürlich kann deshalb der Verfasser des Kapitels doch ein Jude sein). Noch eine Frage statt vieler: daß der Glaube an eine Auferstehung nach dem Tode nicht aus dem Judentum stammen kann, ist S. 31 ff. scharf und treffend dargelegt. Mit äußerstem Erstaunen las ich die Sätze S. 33 ff., die die Herkunft aus dem Orient darlegen sollen (ich atmete etwas auf, als ich S. 34 Anm. 1 den babylonischen Einfluß in diesem Falle abgelehnt sah): die begleitenden Vorstellungen von einem überirdischen Paradiese und vom Feuerschlunde der Hölle sollen das deutlich machen. Wenn es sonst niemand tut, so muß der Verfasser der „Nekyia“ den Kopf schütteln. Da Gunkel selbst es wunderbar findet, daß das Judentum sich so lange dem Glauben an die Auferstehung verschlossen habe — in der Tat sehr wunderbar, da es ja im Bereiche der persischen Religion, die allein im Orient für diesen Auferstehungsglauben in Betracht kommen kann, so lange vorher gewesen war —, so muß er doch sehr gewichtige Gründe haben, diesen Glauben, der gerade zu der Zeit auftritt, da hellenistischer Einfluß ins Judentum mächtig eindringt, nicht aus der griechischen Welt hereinkommen zu lassen, wo er in jahrhundertelanger sozusagen organischer Entwicklung zu der Kraft aufwuchs, mit der er in hellenistischer Zeit seine Eroberungen machte (die Gedanken vom Weltuntergang und den Seelen als Sternen [s. vorläufig Nekyia 24, 1], die G. besonders charakteristisch zu sein scheinen, sprechen nicht im mindesten dagegen, wie ich ein andermal ausführen will, wenn es nötig ist). Es wäre um so erwünschter, wenn G. seine Äußerungen über diese und andere der von ihm aufs neue angeregten Probleme in den Spalten des Archivs darzulegen und näher zu begründen Zeit und Neigung finden könnte. Die gemeinsame Arbeit der Orientalisten und der klassischen Philologen kann hier über die Einseitigkeit hinweg, die beide allein nie ganz werden vermeiden können, das Richtige sichern.

A. D.

Eine für die Religionsgeschichte sehr wertvolle Quelle, der *Libellus de sacrificiis et idolatria veterum Borussorum, Livonum, aliarumque vicinarum gentium . . . scriptus per Johannem Maeletium*, ist durch einen Neudruck in den „Mitteilungen der literarischen Gesellschaft Masovia“, Heft 8 (1902), S. 176 ff. leicht zugänglich gemacht worden. Es handelt sich um jenen, zuerst 1551 gedruckten Brief des Ján Malecki, Erzpriesters zu Lyck im Herzogtum Preußen, an den Rektor der Universität Königsberg Georg

Sabinus, aus dem die Liste der litauischen Gottheiten stammt, die Usener in den „Götternamen“ S. 82 ff. behandelt hat. Aus dem übrigen Inhalt sei hier nur auf die anschaulichen Beschreibungen der alten Opferfeste hingewiesen, sowie auf die auch für das Verständnis antiker Zeremonien ungemein wertvollen Darstellungen der Hochzeitsgebräuche (die von Mannhardt, *Mythol. Forschungen* S. 356 angeführten „polnischen“ Hochzeitsbräuche gehen wohl auf diese Quelle, die aber viel mehr bietet, zurück) und des Totenkults (s. Rohde, *Psyche* I<sup>2</sup>, 239 Anm. 1; Samter, *Familienfeste* S. 109, 2). Außer der 1563 unter dem oben angeführten Titel von Hieronymus Mäletius, dem Sohn des Verfassers, veranstalteten Ausgabe des Briefes wird hier auch die erweiterte deutsche Bearbeitung von 1561 oder 1562 abgedruckt: *Warhaftige beschreybung der Sudawen auff Samlandt, sambt ihren Bock heyiligen, vund Zeremonien.* — Vgl. auch Lautenbach: *Über die Religion der Letten*, *Magazin der Lettisch-literarischen Gesellschaft* 20, 2 (1901), S. 101.

H. Hepding.

Zuletzt sei den Abonnenten des Archivs f. R. noch folgende besondere Mitteilung gemacht: Die Hessischen Blätter für Volkskunde, die seit 1902 im Verlage von B. G. Teubner erscheinen und auf dem Gebiete wissenschaftlicher Volkskunde durchaus die gleichen Grundanschauungen vertreten und die gleichen Ziele verfolgen wie unser Archiv, beginnen mit dem Jahrgange 1903 eine Zeitschriftenschau zu geben, die alle Beiträge zur Volkskunde, in diesem Falle, was sich auf Glauben, Sitte, Brauch des Volkes, d. h. alles was sich auf „Volksreligion“ bezieht, aus einer großen Menge von Zeitschriften mit kurzer Inhaltsangabe aufführt. Die germanistischen, sprachwissenschaftlichen, allgemein volks- und völkerkundlichen Zeitschriften hat A. Strack bearbeitet, die klassisch philologischen R. Wünsch, die semitischen v. Gall, die speziell historischen Koch und Ebel; es werden fernerhin die theologischen von W. Köhler, die romanischen und anglistischen von L. Dietrich, die geographischen von demselben ausgezogen. Ein ausführliches Register des Inhaltes soll die Benutzung erleichtern. In der Voraussetzung, daß vielen Lesern unseres Archivs der Besitz der Zeitschriftenschau der Hess. Bl. f. V. sehr erwünscht sein müsse, haben wir mit der Redaktion der Hess. Bl. f. V. und der Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner das Abkommen dahin getroffen, daß die Abonnenten des Archivs für 4 M. jährlich die vollständige Zeitschriftenschau des betreffenden Jahrganges mit Register geliefert bekommen. Die Zeitschriftenschau kann zugleich mit dem Archiv bestellt werden.

Dieterich, Dr. Albrecht, die Grabschrift des Aberkios. [VIII u. 55 S.] gr. 8. 1896. geh. *M.* 1.60.

**Lexikon**, ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Im Verein mit vielen Gelehrten herausgegeben von W. H. Roscher. Mit zahlreichen Abbildungen. 3 Bände. I. Band in 2 Abteil. (A—H.) [VIII S.] u. 3144 Sp.] Lex.-8. 1884—1890. geh. *M.* 34.— (Auch in 17 Lieferungen zu je *M.* 2.—)

II. Band in 2 Abteil. (I—M.) [VIII S. u. 3227 Sp.] Lex.-8. 1890—1897. geh. *M.* 38.— (Auch in 19 Lieferungen zu je *M.* 2.—)

III. Band. 37—48. Lieferung. (Nabaiotbes—Penetrales.) [Sp. 1—1919.] Lex.-8. 1898—1903. Jede Lieferung geh. *M.* 2.— [Fortsetzung unter der Presse.]

Als Supplemente erschienen: Epitheta deorum quae apud poetas graecos leguntur collegit disposuit edidit C. F. H. BRUCHMANN, gymnasii regis Guilelmi Vratislaviensis collega. [VIII u. 225 S.] Lex.-8. 1893. geh. *M.* 10.—  
Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur collegit disposuit edidit IESSE BENEDICTVS CARTER. [VIII u. 154 S.] Lex.-8. 1902. geh. *M.* 7.—

Das Lexikon ist mit immer steigendem Erfolge nunmehr bis zum dritten Bande vorgeschritten, bestrebt eine möglichst objektive, knappe und doch vollständige, stets auf die Quellen gegründete Darstellung der literarisch überlieferten Mythen unter gehöriger Berücksichtigung der Kulte und der Monumente der bildenden Kunst zu geben. Es erweist sich so als ein wertvolles Repertorium eines bedeutsamen Teiles der gesamten antiken Kultur und hat als solches sich eines immer steigenden Freundes- und Abnehmerkreises zu erfreuen.

Einen besonderen Wert verleihen dem Werke die zahlreichen Abbildungen — allein in den ersten beiden Bänden nahezu 1000 an Zahl —, die einen großen Teil der antiken Kunstwerke, die sonst meist in schwer zugänglichen, teuren Werken enthalten, nur mit Schwierigkeiten benutzbar sind, in für den Handgebrauch durchaus ausreichender Form wiedergeben.

**Poimandres**, Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur von R. Reitzenstein. [VIII u. 382 S.] gr. 8. geh. *M.* 12.—

Das Buch ist bestimmt, die religiösen Neubildungen, welche das Eindringen des Griechentums im Orient hervorrief, auf einem engen Gebiet zu verfolgen. Es nimmt zur Grundlage die von der Theologie wie Philologie gleichmäßig vernachlässigten Hermetischen Schriften und sucht zunächst deren Grundcharakter, Zusammenhänge mit den Zauberpapyri und Verhältnis zur altägyptischen Religion zu bestimmen. Es ergibt sich, daß mindestens seit Beginn unserer Zeitrechnung in Ägypten eine Fülle kleinerer Gemeinden bestehen, deren Gründer nationale Traditionen, uralte Anschauungen, die zum Teil nur noch im Zauber und Volksglauben fortleben, mit neuen Gedanken, wie den Grundlehren der astrologischen Religion oder babylonischen, bezw. persischen Mythen verbinden und ihr System in die Formeln und Begriffe der griechischen Philosophie kleiden. Charakteristisch für alle ist dabei der Glaube an eine fortwirkende unmittelbare Offenbarung Gottes, welche ihren Träger, den Propheten, weit über die gläubige Gemeinde heraushebt, ja ihn — wenigstens zu der Zeit, als dieser hellenistische Mystizismus seinen Höhepunkt erreicht — als Heiland der Welt oder als Gottessohn erscheinen läßt.

Die Wirkung dieser weit über Ägypten hinaus verbreiteten hellenistischen Literatur von Visionserzählungen, Predigten und Lehrschriften, zeigt sich einerseits in dem Judentum, und zwar hier etwa von neutestamentlicher Zeit bis ins Mittelalter hinein, andererseits in der frühchristlichen Literatur. Aber zahlreich scheinen die Entlehnungen einzelner literarischer Typen, Bilder, Begriffe und Formeln, z. B. in dem Hirten des Hermas, dem Martyrium Petri, den Logia Jesu, aber schwächer auch schon in einzelnen Teilen der Apokalypse, des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe. Die Kenntnis dieser hellenistischen Propheten läßt uns ferner Persönlichkeiten wie Philo in schärferem Lichte erscheinen und verhilft vielleicht zu einer genaueren Kenntnis der Geschichte des Platonismus im Orient.

Dieterich, Dr. Albrecht, Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des spätern Altertums. Festschrift Hermann Usener zur Feier seiner 25jährigen Lehrtätigkeit an der Bonner Universität, dargebracht vom klassisch-philologischen Verein zu Bonn. [VI u. 221 S.] gr. 8. 1891. geh. *M.* 4.40

# Inhalt

	Seite
Vorwort zum siebenten Bande . . . . .	1
<b>I Abhandlungen</b> . . . . .	<b>6</b>
Mythologie von HERMANN USENER . . . . .	6
Zwei Rechtsriten bei den Hebräern von JULIUS WELHAUSEN . . . . .	33
Die Anfänge des römischen Larenkultes von GEORG WISSOWA . . . . .	42
Sakramentliches im Neuen Testamente von H. HOLTZMANN . . . . .	58
Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion by LEWIS R. FARNELL . . . . .	70
Ein Dankopfer an Asklepios von RICHARD WÜNSCH . . . . .	95
Altcretische Kultstätten von GEORG KARO (mit einer Tafel) . . . . .	117
Wu Tsung's Persecution of Buddhism by J. J. M. DE GROOT . . . . .	157
Panislamismus von C. H. BECKER . . . . .	169
<b>II Berichte.</b>	
1 Babylonisch-Assyrische Religion von C. BEZOLD . . . . .	193
2 Indische Religion (1903) von H. OLDENBERG . . . . .	212
3 Religionen der Naturvölker (1902/03) von K. TH. PREUSZ . . . . .	232
I Allgemeines 232; II Nordamerika 237; III Mexiko und Mittelamerika 253; Südamerika 262.	
<b>III Mitteilungen und Hinweise</b> . . . . .	<b>264</b>
Sarkophag aus Hagia Triada (Kreta) von F. VON DUHN; kleine Mitteilungen und Hinweise von R. WÜNSCH, H. USENER, C. H. BECKER, H. HEPDING, A. DEISZMANN, F. NIEBERGALL, A. DIETERICH 274 ff.	

---

Die nächsten Hefte werden außer den angekündigten Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Usener „Heilige Handlung“, Nöldeke „Sieben Brunnen“, Furtwängler „Charon und die Seelen auf schwarzfigurig attischer Vase“, Osthoff „Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionswissenschaft (1. Priapos, 2. *πέλωρ* und *τέρας*)“, Cumont „L'apothéose des empereurs Romains“, Löschcke „Sarkophag von Abusir“, Reitzenstein „*Προσευχή Γρηγορίου*“, Roscher, „Über Ursprung und Bedeutung des *βοῦς ἑβδομος*“, Sudhaus „Über lautes und leises Beten“, Siebourg „Zwei Goldplättchen mit griechischen Inschriften aus der Sammlung C. Nießen-Köln“, Kornemann „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher „St. Phokas“, „Den Erinyen fluchen“, Schwally „Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas“, Louis H. Gray „The double Nature of Iranian archangels“, Dieterich „Volksreligion 1. Mutter Erde, 2. Eiresione“, Edv. Lehmann „Teufels Großmutter“, Thomsen „Orthia“, W. Köhler „Die Schlüssel des Petrus“, Kahle „Der Ragnarökmythus“, Preuß „Der Tod der altmexikanischen Götter“, Sapper „Glaubensansichten und Gebräuche der Kekchi-Indianer.“