

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

NEUNTER BAND
DRITTES UND VIERTES HEFT
MIT ZWEI TAFELN

AUSGEGEBEN AM 6. NOVEMBER 1906



1906

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

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

Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Unterganges der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung**, die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf zwei Jahrgänge wiederkehren Berichte aus dem Gebiete der semitischen (C. Bezold mit Th. Nöldeke, Fr. Schwally, C. H. Becker), ägyptischen (A. Wiedemann), indischen (H. Oldenberg), klassischen (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), 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 neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), 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 wichtige Entdeckungen, verborgener Erscheinungen, auch abgelegener und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

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

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

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

I Abhandlungen

Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam

Von I. Goldziher in Budapest

I

Unter den auf fünf Tageszeiten verteilten Kultusübungen (*ṣalāt*), zu denen der Islam seine Gläubigen verpflichtet, wird bereits in jener frühen Zeit, in der die an Mohammed angelehnten traditionellen Sprüche entstanden sind, dem für die Nachmittagszeit (*al-ʿaṣr*) verordneten Ritus besondere Bedeutung und Wichtigkeit zugeschrieben. Die für das *ʿaṣr* bestimmte Zeit beginnt mit dem Ende des für den unmittelbar vorhergehenden Mittagsritus (*al-ḡuhr*) festgesetzten Zeitraumes; ihre Dauer wird bis kurz vor Sonnenuntergang ausgedehnt. Jedoch wird in den alten Quellen besonders eingeschärft, von dieser Weite der Grenzbestimmung keinen Gebrauch zu machen, sondern das *ʿaṣr* möglichst zu vollziehen, solange die Sonne noch „hoch oben steht und lebendig ist“ (*wal-šamsu murtafiʿatun ḥajjatun*).¹ ʿĀjischa berichtet, daß der Prophet diesen Ritus zu einer Tageszeit zu vollziehen pflegte, als die Sonne noch kräftig in das Wohngemach hineinleuchtete und als noch kein Schatten in demselben fühlbar

¹ Dies wird in einer Version bei Ibn al-Ġarūd al-Nisābūrī *al-Muntakā min al-sunan* (Haidarābād 1315) 78 so ausgedrückt, daß der Prophet den Bilāl das Adān zum *ʿaṣr* rufen ließ: *wal-šamsu murtafiʿatun baidāʿu nakijjatun* „solange die Sonne hoch stand, weiß und rein (glänzend)“.

war. Ein Genosse des Propheten, der viele Jahre immer in seiner Umgebung war und seine Lebensgewohnheiten am besten kannte, erzählt, daß der Prophet das 'aṣr zu einer Zeit verrichtete, daß er nach Beendigung desselben noch nach el-'Awāli ging (die Bestimmung der Entfernung variiert zwischen vier und acht mil, 1—2 deutsche Meilen, von Medina) und dort die Sonne noch hoch stehend sah.¹ Man erzählt, daß 'Alā einst in Basra den Anas ibn Mālik (Abū Umajja) besuchte, als dieser eben aus der benachbarten Moschee vom Mittagsgottesdienst kam. Auf die Frage des 'Alā, ob sie das 'aṣr bereits verrichtet haben, wies Anas darauf hin, daß sie ja soeben erst vom zuhr (Mittagsgebet) kämen. Darauf jener: So verrichtet denn gleich auch das 'aṣr, denn ich habe den Propheten sagen hören, daß es Gewohnheit der munāfiḳūn sei, mit dem 'aṣr so lange zu warten, bis die Sonne zwischen den Hörnern des Satans² ist (dem Niedergange naht).³

Es wird demgemäß Wert darauf gelegt, möglichst den Beginn der für das 'aṣr bestimmten oberen Zeitgrenze zu benutzen⁴ und von der durch das Gesetz zugebilligten Latitude keinen Gebrauch zu machen. Mit einem Wort, man möge sich bestreben, das 'aṣr in der frühesten Nachmittagszeit zu verrichten.⁵

¹ Buchārī *Mawākīt al-salāt* Nr. 12 ff. *Les traditions islamiques traditionnelles de l'arabe* par O. Houdas et W. Marçais I (Paris 1903) 192—194.

² Über die Bedeutung dieser Phrase s. meine *Abhandl. zur arab. Philol.* I 113—115.

³ *Sunan al-Nasā'i* I 89, *Muslim* II 149.

⁴ Vgl. ju'agǧilūna al-'aṣr, *Muḳaddasī* ed. de Goeje 130, 13. Als mittlere Zeit wird ungefähr drei Stunden nach Mittag betrachtet (Snouck Hurgronje *Mekka* II 91, 3); für die Zeitbestimmung dient gewöhnlich die Länge des von den Gegenständen geworfenen Schattens; Lane *Manners and customs of the modern Egyptians*⁵ (London 1871) I, 91 Anm.

⁵ Nichtsdestoweniger wird in der Gesetzschule des Abū Ḥanīfa gelehrt, daß es kein Vorzug sei, das 'aṣr zu beschleunigen; die anderen drei orthodoxen Schulen halten sich an den Sinn der oben angeführten Traditionslehren; *Rahmat al-umma* 15, 5 v. u. (wa-ta'ǧil al-'aṣr afdal illā 'inda Abī Ḥanīfa).

In der Tat wird die Zeitbestimmung „zwischen Mittag und ‘asr“ zur Umschreibung eines ganz kurzen Zeitraumes gebraucht.¹

II

Man findet manche Spur davon, daß im alten Islam diesem ‘asr eine ganz besondere Vorzüglichkeit vor allen anderen Riten zugeeignet wurde. Der überwiegende Teil der alten Koranexegeten deutet in der medinensischen Koranstelle Sure 2, 239 „Beobachtet die Gebete und das mittlere Gebet“² diesen besonders hervorgehobenen Ritus auf das ‘asr³ und erklärt dabei das Wort: *al-wustā* (das mittlere) im Sinne des altarabischen Sprachgebrauchs in der Bedeutung: das vornehmste. Nach einigen Traditionen⁴ soll sogar im ursprünglichen Korantext hier statt *al-wustā* (das mittlere) ausdrücklich *al-‘asri* gestanden haben, nach anderen, dem jetzigen Text ein explikatives *wa-ṣalāti-l-‘asri* hinzugefügt gewesen sein.⁵ Diese ganz unzulässigen Voraussetzungen sind aber jedenfalls Zeugnisse für den bevorzugten Charakter des *ṣalāt al-‘asr* im Bewußtsein der alten Islamlehrer. Sie wurden eben durch die Überzeugung von einem solchen Charakter erst hervorgerufen.⁶

¹ *Jākūt* III 478, 4.

² Vgl. Houtsma *Iets over den dagelykschen Salat der Mohammedaner* (*Theolog. Tijdschrift* XXIV 130) und die Korankommentare zu 2, 239.

³ Bei *Ibn Māǧa* (Dihli 1282) 50: Die Ungläubigen hinderten (während des „Grabenkampfes“) den Propheten, das ‘asr zu verrichten bis zum Sonnenuntergang; da sprach er: „Sie haben uns vom mittleren ṣalāt zurückgehalten, möge Allāh ihre Häuser und Gräber mit Feuer erfüllen.“

⁴ Buchārī *Tafsīr* Nr. 19 und dazu die bei Kaṣṭallānī z. St. VII 45 f. gesammelten alten Nachrichten.

⁵ *Muwatta’* (mit Zarkānī) I 254 – 255 (sehr wichtig für diese Frage).

⁶ Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob nicht in anderen Traditionen etwa Opposition gegen die Bevorzugung des ‘asr sich kundgibt; z. B. in einem sicherlich an obige Koranstelle sich anschließenden Ḥadīṭ-Spruch: *ḥāfiṣ ‘alā-l-‘asreini* „Beobachte die beiden ‘asr“ (d. h. Früh- und ‘asr-Gebet, a potiori) bei *Nihāǧa* III 101, *Lisān* VI 252, *Tāǧ*

In einer bei al-Tirmidī verzeichneten Nachricht sagen einmal die heidnischen Gegner von der gegen sie heranziehenden Schar Mohammeds: „sie hätten ein Gebet, das ihnen lieber sei als ihre Väter und ihre Kinder; dies sei das ‘*asr*“.¹ Und auch für Einzelbitten wird in manchen traditionellen Sprüchen dieser Zeit ein besonderer Erfolg zugeschrieben. Der schiitische Imam Abū ‘Abdallāh Ġa‘far al-Šādik (st. 765) erzählt, daß sein Vater, wenn er Gott eine Bitte anheimstellen wollte, dazu die Zeit wählte, wann die Sonne von ihrer Mittagshöhe abzubiegen beginnt (*zawāl al-sams*). Dies wird auch von anderen Imamen wiederholt; freilich kommen in solchen Traditionen auch andere Zeitbestimmungen vor.² In der „Nahrung der Herzen“ des Mystikers Abū Ṭālib al-Mekkī wird als Spruch des Propheten angeführt: „Wenn jemand zu jener Zeit vier *rak‘ah*‘s verrichtet und dabei die Koranrezitation, die Kniebeugung und Prostration korrekt vollführt, so beten 70 000 Engel mit ihm und flehen bei Gott um Sündenvergebung für ihn. Denn die Tore des Himmels werden zu dieser Stunde geöffnet, und ich liebe es, daß man gerade damals von mir eine fromme Handlung vorlegen könne.“³

Bei keiner der Gebetszeiten außer diesem ‘*asr* werden den der Gesetzübertretung im allgemeinen geltenden Drohungen noch spezielle Warnungen hinzugefügt. „Wer das ‘*asr* vernachlässigt, geht des Verdienstes seiner bona opera verlustig (*ḥabīta ‘amaluhu*)“; in einem anderen Spruch wird von einem solchen gesagt, er sei „als ob er seiner Familie und seiner Habe beraubt würde“ (*ka‘annamā wutira ahlahu wa-mālahu*).⁴

al-‘arūs III 404. Es würde zu weit führen, diesen Gesichtspunkt hier weiter zu verfolgen.

¹ Tirmidī *Sunan* II 172, 13: inna li-ha‘ulā‘i ṣalātan hiya aḥabbu ilehim min ābā‘ihim wa-abnā‘ihim wahija-l-‘asru.

² Kulīnī *Uṣūl al-Kāfī* (Bombay, lith. 1302) 594.

³ *Kūt al-ḥulūb* (Kairo 1310) I 27 vgl. II 146.

⁴ Buchārī *Mawāḳīt* l. c. *Houdas-Marçais* 194, *Muwatta‘ Šeibānī* 134; *Muslim* II 150. Es ist interessant, zu beobachten, daß in einigen in

Hingegen wird jenem, der das *‘asr* regelmäßig leistet, doppelter Lohn zugesagt.¹ Schon den früheren Religionsgenossenschaften sei dies Gebet angeboten worden; sie fanden es aber als zu beschwerlich (*taḳulat ‘aleihim*) und lehnten es ab. Erst mit dem Islam sei es durchgesetzt worden. Es übertrifft den Wert der anderen Gebete um 26 Grad (*darāḡat*).²

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß der Schwur „Beim *‘asr*“, mit dem die 103. Sure des Korans beginnt, mit der dem *ṣalāt al-‘asr* zugeschriebenen Weihe (wie z. B. Baidāwī an erster Stelle erklärt) nichts zu tun hat.³ Zur Zeit der Offenbarung dieses mekkanischen Orakels war ja jenes Gebet noch gar nicht eingerichtet. Schon mohammedanische Kommentatoren weisen eine solche Beziehung mit dem richtigen Hinweis darauf zurück, daß ja am Anfang einer anderen Sure (93) der Schwur bei anderen Tageszeiten angewandt wird.⁴

III

Die besondere Weihe und Bedeutung, die man dieser Tageszeit zueignet, ist noch aus einer anderen Erscheinung ersichtlich. Man läßt gerichtliche Eide im Zusammenhang mit dem *‘asr* ablegen.⁵ Die Abnahme des Schwures in Verbindung mit dem Gebet (*ba‘d al-ṣalāti*) wird, wenigstens für einen bestimmten Fall (Zeugeneid betreffs eines mündlichen Testamentes), bereits im Koran (5, 105) angeordnet. Die Kommentatoren

¹ Alā al-dīn al-Muttaḳī’s *Kanz al-‘ummāl* IV 83—84 gesammelten Versionen diese Warnung denen gilt, die das *ṣalāt al-‘asr* bis zum Sonnenuntergang, also bis zur gesetzlich zulässigen Zeitgrenze hinausschieben (s. o.). ² *Uṣd al-ḡāba* V 148 unten; vgl. ZDMG III 385 Anm.

³ *Kanz al-‘ummāl* IV 84 Nr. 1716.

⁴ Unter den im *Tafsīr al-Ṭabarī* (XXX 160) mitgeteilten alten Erklärungen wird diese nicht erwähnt.

⁵ Vgl. *Faḥr al-dīn al-Rāzī*, *Mafātīḥ* z. St. VIII 675.

⁶ Ganz ohne Bedeutung ist es wohl, wenn in einer Schwurformel des Dichters Kutejjir als der Zeitpunkt des Schwures der Abend bezeichnet wird: ḡalafta . . . ‘aṣījjatan (Jākūt IV 769, 11); ‘aṣījjatan scheint hier nur Flickwort zu sein.

wollen darunter das *ṣalāt al-‘aṣr* verstehen; diese Spezialisierung ist jedoch wahrscheinlich erst in der Zeit nach Mohammed erfolgt. Aus einer Reihe von Beispielen aus früher Zeit, die ich gesammelt habe, hebe ich die folgenden heraus.

Der Kalife ‘Omar läßt den Fezāriten Manzūr ibn Zabbān, der zur Zeit des Heidentums die Gattin seines verstorbenen Vaters geehelicht hatte und dies blutschänderische Verhältnis im Islam fortsetzte¹, zur ‘aṣr-Zeit vierzig Eide darauf ablegen, daß ihm das auf eine solche Ehe bezügliche Verbot des Islam unbekannt war. Daß die Eide nach dem ‘aṣr-Gebet abgelegt wurden, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. „Man behielt ihn im Kerker bis zur Zeit des ‘aṣr-Gebetes“² oder „bis nahe zum ‘a.“³, dann ließ man ihn schwören.

Ibn abī Muleika, dem die Aufsicht über die Bevölkerung von Tā’if anvertraut war, holte sich bei dem alten Ibn ‘Abbās, der in Rechtssachen als Orakel galt, Rats darüber, wie er gegen eine Sklavin vorzugehen habe, die laut der durch einen rechtsgültigen Beweis nicht bekräftigten Anklage ihrer Genossin diese geschlagen habe. Ibn ‘Abbās gab ihm die Weisung, daß er die Verklagte nach dem ‘aṣr festnehmen lasse und ihr die Koranworte 3, 71 („die aber den Bund Allāhs und ihre Schwüre für geringen Lohn verkaufen“ usw.) zu Gewissen führe. So verfuhr man auch und die Angeschuldigte wurde geständig.⁴ Die Anwendung des Koranverses läßt nicht daran zweifeln, daß die Prozedur in der Weise beabsichtigt war, die Angeklagte im Leugnungsfall auf ihre Aussage einen Eid leisten zu lassen. Also die Eidesabnahme in Verbindung mit dem ‘aṣr.

Nach einer Nachricht bei Abu-l-faraġ al-Isfahānī in seinem schi’itischen Martyrologium gab der Kalife Hišām I. in einem obschwebenden Rechtsfalle die Verordnung, daß vor allem vom Kläger ein Beweis (*bajjīna*) für seinen Rechts-

¹ *Muh. Stud.* I 26. ² *Agānī* XI 55 paenult. ³ *Ibid.* XXI 261, 3.

⁴ *Musnad al-Šāfi’i* 89.

anspruch gefordert werde; wäre er nicht imstande, einen solchen beizubringen, „so leget der Gegenpartei nach dem *‘aṣr* einen Eid auf bei Allāh, außer dem es keine Gottheit gibt, daß der Kläger ihr nichts zur Verwahrung gegeben und daß er überhaupt keine gültige Forderung zu stellen habe“.¹

Als merkwürdige Rechtsentscheidung des Abū Mūsā al-As‘arī wird folgendes überliefert. In Angelegenheit der letztwilligen Verfügung eines Muslim in Daḳūḳā’² melden sich zwei christliche³ Zeugen; als die Erben ihre Aussage anzweifelten, ließ Abū Mūsā die beiden Christen nach Kūfa kommen und nahm ihnen nach dem *‘aṣr* einen Eid ab des Inhaltes: „Bei Allāh, wir haben uns für diese Zeugenaussage nichts bezahlen lassen, wir verheimlichen nicht das Zeugnis Allāhs; ansonst mögen wir zu den Sündigen gerechnet werden“.³

Nach einer nicht allgemein anerkannten Textversion soll auch für den feierlichen *Li‘ān*-Eidfluch (Koran 24, 6ff.) zwischen Ehegatten (wenn jemand sein Weib ohne Zeugenbeträchtigung der Untreue zeiht), der nach einigen Gesetzesgelehrten zur Klasse der Eide gerechnet wird⁴, dieselbe Zeit bestimmt gewesen sein.⁵

Wir sehen hier eine Reihe von Beispielen für die Tatsache, daß man die Wahl der Zeit des *‘aṣr* zur Ablegung des Eides als Verschärfung (*taglīz*) desselben betrachtete. Man scheint vorauszusetzen, daß der Schwörende aus Scheu vor der heiligen Weihe derselben zu dieser Tageszeit nicht den

¹ *Makātil al-Ṭālibijjīna* 162.

² Bei Ibn Ḳajjīm ☩ -Gauzija, *al-turuk al-hikmijja fi-l-sijāsāt al-sar‘ijja* 164, wo dieser Rechtsfall mitgeteilt ist, wird der Umstand, daß es christliche Zeugen waren, verschwiegen; statt *naṣrānijjān* (zwei Christen) nur allgemein *raḡulān* (zwei Männer).

³ *Dāraḳuṭni Sunan* (Dihli 1300) 495.

⁴ Nach Mālik und al-Šāfi‘i wird das *Li‘ān* als Eidesleistung, nach Abū Ḥanifa wird es als Zeugenschaft behandelt, *Ḳastallānī* VIII 194.

⁵ Zarkānī zu *Muwatta‘a* III 50, 5 v. u. *fatalā‘anā*; al-Zuhri † *ba‘da-l-‘aṣri*.

Mut haben würde, einen Meineid zu schwören. In der Tat heißt es auch in einem Traditionsspruch: „Dreierlei Leute sind es, die Gott (am Tage des Gerichtes) nicht anreden und auf die er nicht blicken und denen er kein Verdienst anrechnen, die er hingegen mit schmerzlicher Strafe züchtigen wird einen Mann, der nach dem *‘aṣr* um eine Ware feilscht und bei Gott schwört usw.“¹

Was ist nun aber die Ursache, die der Tageszeit des *‘aṣr* in dem religiösen Vorstellungskreis jene Weihe verlieh, die wir an zwei hervorragenden Momenten des religiösen Lebens beobachten konnten?

Die mohammedanische Überlieferung selbst gibt uns den Grund für diese Erscheinung an die Hand. Um die *‘aṣr*-Zeit — so belehren uns die alten Theologen des Islam — lösen die zur Überwachung der Welt herabgesandten Engelscharen einander ab; die Tagesengel kehren in den Himmel zurück, während die für die andere Hälfte des Tages abgeordneten Engel auf der Erde erscheinen. Man möge nun bestrebt sein, daß die zurückkehrenden Engel auf die Frage Allāhs: „Wie habt ihr meine Diener zurückgelassen?“ den Bericht erstatten können, daß sie die Muslims im Gottesdienst verlassen haben.² Dieselbe Ablösung findet allerdings auch zu anderer Tageszeit statt; aber islamische Kommentatoren konstatieren, daß auf die Nachmittagsabwechslung mehr Gewicht gelegt wurde. Es sei dies die Zeit, in der die Engel über die Taten der Menschen Bericht erstatten (*wakt irtifā‘ al-a‘māl*)³. Man müsse also während dieser Zeit möglichst in frommen Handlungen begriffen sein. Es folgt daraus, daß es gefährlich sei, gerade zu dieser Zeit Gott durch lügenhafte Anrufung seines Namens zu beleidigen.

¹ Buch. *Šahādāt* Nr. 23 und auch sonst in den anderen Sammlungen.

² Buch. *Mawākūt al-salāt* Nr. 16 (*Houdas-Marçais* I 194), *Tauhīd* Nr. 24, Murtaḍā al-Zabīdī, *Ithāf al-sādat al-muttakīn* III 280.

³ Bei *Kastallānī* IV 457.

Die Vorstellung, daß Gott zur Zeit des Nachmittagsgebetes Gericht über die Menschen hält, ist in diesem Kreise nicht vereinzelt. Sie begegnet uns auch in der jüdischen Kabbala, wie dies mehrere Stellen des Zōhar-Buches beweisen, deren Inhalt gewiß auf ältere Überlieferung zurückgeht. Die Zeit des Minchāh-Gebetes (dem das mohammedanische *ṣalāt al-‘aṣr* entspricht) wird als die Tageszeit bezeichnet, in der Gott, mit Ausnahme des Sabbatnachmittags, scharfes Gericht über die Menschen hält und in der, bis zum Einbruch der Nacht, die hohe Gewalt über die Welt herrscht.¹

IV

Wenn wir nun aber zu den islamischen Vorstellungen von der ‘aṣr-Zeit zurückkehrend, auf die Frage übergehen, welches wohl die Quelle davon ist, daß man in jenen Kreisen mit dieser Tageszeit die Abwechslung der Engelscharen und den Bericht über die Andachtsübung der Menschen in Verbindung setzt, so möchten wir zur Beantwortung dieser Frage folgende Meinung wagen. Jene Vorstellungen sind nicht als genuin islamisches Produkt, sondern als von außen eingedrungenes Element zu betrachten. Die Keime dazu sind, nach unserer Ansicht, in der „Studentenafel“ zu finden, die auch in dem jüngst durch C. Bezold in arabischem und äthiopischem Text herausgegebenen, auf ein griechisches Original zurückgehenden Testamentum Adami reproduziert ist. In dieser von Adam dem Seth mitgeteilten Studentenafel, in der die überweltlichen Vorgänge auf die einzelnen Stunden des *Νυχθημερον* verteilt

¹ Perikope *Jithrō* (ed. Amsterdam II 88 b unten): **הא חזי בכל שיהא יומי דשבתה כד מנא שיהא דצלותא דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין רעיא (nur am Sabbat nicht, da herrscht das höchste Wohlgefallen בשעתא דצלותא (דרעיא אשכח דמנחה דינא שריא בעלמא . . . וגבורה עלאה שלטא בעלמא עד דאחא ועאל ליליא** Nach dem späten *Midrasch Seder Gan ‘Eden* (Béth ha-midrās, ed Jellinek III 131) werden die Gesetzesübertreter von der Minchāh-Zeit ab durch die züchtigenden Engel herbeigeholt und in die Hölle geführt.

sind, wird die siebente Tagesstunde in folgender Weise charakterisiert¹: „In der siebenten Stunde geschieht der Eintritt zu Gott und der Ausgang von ihm, denn in dieser Stunde werden Gott die Gebete aller Lebenden vorgetragen“; in einer anderen erweiterten Version: „wenn der Mensch zu dieser Zeit betet, schließt sich seine Lobpreisung der Lobpreisung der Engel an und sein Gebet findet Erhörung bei Gott“.² Also Abwechslung der Engelscharen, Vortrag der Gebete und zugesicherte Erhörung.

Die siebente Tagesstunde ist eben der Beginn des *‘aṣr*, unmittelbar nach Schluß der Mittagszeit (sechste Stunde). Wir haben eingangs gesehen, daß es in den ältesten religiösen Dokumenten empfohlen wird, das *‘aṣr*-Gebet möglichst am Beginn des für dasselbe zugelassenen weiten Zeitumfanges zu erledigen. Die weite Verbreitung des Testamentum Adami im morgenländischen Christentum gibt der Möglichkeit Raum, daß die in demselben erläuterten Ideen in den islamischen Volksglauben eindringen. Dafür gibt es ja viele Beispiele. War nun einmal der Glaube an die besondere Wichtigkeit der *‘aṣr*-Zeit für die Anrufung Gottes in den religiösen Vorstellungskreis eingedrungen und in muslimischem Sinne bearbeitet, konnte er sich leicht auch auf die Voraussetzung der Scheu vor Profanierung derselben im Eid ausdehnen. Diese mit dem Nachmittagsgebet verbundenen Vorstellungen übertrugen sich dann auf den ganzen Zeitraum, auf den sich das *‘aṣr* im Sinne der legalen Bestimmungen erstrecken darf.

¹ *Orientalische Studien* (Theodor Nöldeke gewidmet) 898, 10. Wir zitieren nach dem arabischen Text.

² ed. Bezold, *ibid.* 906, 8 v. u.

Die Iuppitersäule in Mainz

Von Alfred von Domaszewski in Heidelberg

Die vor kurzem in Mainz entdeckte Iuppitersäule ist von so hervorragender Bedeutung für die Geschichte der Religion auf gallischem Boden, daß eine Erörterung dieses einzigen Fundes den Lesern des Archivs erwünscht sein wird.¹

Auf einem doppelten Sockel von 2,98 Meter Höhe erhebt sich eine Säule, deren Schaft und Kapitel 5,60 Meter mißt. Darauf ruht eine Basis von 0,62 Meter, die das bronzene Standbild eines Iuppiter trug. Die Vorderseite der oberen Sockelstufe trägt die Inschrift: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) pro [sa]ll[ute Neroni] Clau[d]i Caesaris Au[g(usti)] imp(eratoris) Canabarii publ[ic]e L. Sulpicio Scri[b]onio Proculo leg(ato) Aug(usti) p[r(o)] [p]r(aetore); cura et impensa Q. Iuli(i) Prisci et Q. Iuli(i) Aucti.* — L. Sulpicius Scribonius Proculus wurde, als Statthalter Obergermaniens, im Jahre 67 zugleich mit seinem Bruder Rufus, der Niedergermanien verwaltete, von Nero abberufen und von dem Virtuosen in Griechenland, wie auch der Bruder zum Selbstmord gezwungen. Das Schicksal der edeln Brüder hat selbst in jener Zeit, die die Schandtaten des Schlächters des altrömischen Adels mit stumpfem Knechtssinn ertrug, ungewöhnliche Teilnahme hervorgerufen.² Errichtet wurde das Denkmal von den im Umkreis des Lagers angesiedelten Römern³ unter der Leitung und auf Kosten zweier

¹ Körber *Die große Iuppiter-Säule von Mainz*, *Mainzer Zeitschrift* 1, 1906, 54 ff.

² *Prosopogr. imp. Rom* III p. 186 n. 217. 219. Tacitus Teilnahme an Galbas unglücklichem Cäsar Piso ist eine Huldigung für das erlauchete Haus der Scribonier. ³ Vgl. über die Canabarii oben S. 153.

Männer, die wahrscheinlich als die obersten Beamten der Canabarii, ihre magistri zu fassen sind.

Die Künstler, welche das Werk gefertigt haben, nennen sich auf der obersten Platte der unteren Sockelstufe: *Samus et Severus Venicari f(ili) sculpservunt*. Die Gliederung des Sockels in zwei Stufen ist bedingt durch das Bestreben, die Weihinschrift in Sehweite zu bringen. Dieser scheinbare Zwang des tektonischen Aufbaues scheidet die Bildwerke, die beide Stufen des Sockels und den Schaft der Säule umziehen, in drei Gruppen. In Wahrheit hat der Künstler bei dieser Gliederung die höchste Freiheit walten lassen, um die Gedanken, die er im Bilde verwirklichen sollte, in reiner Klarheit hervortreten zu lassen. Zur leichteren Übersicht gebe ich ein Schema der auf der Säule gebildeten Göttergestalten (vgl. die Tafel II):

Ἦρα	Σελήνη	Ἥλιος	
Genius Augusti	Lar	Διόνυσος	Lar
Maia	Aequitas	Δημήτηρ	Περσεφόνη
Honos	Pax	Virtus	Ἡφαιστος
Ποσειδῶν	Ἄρτεμις	Ἄρης	Victoria
Inscript	Dioskur	Ἀπόλλων	Dioskur
Ζεὺς	Ἀθηνᾶ Fortuna	Ἡρακλῆς	Mercurius Rosmerta

Schon durch ihre Größe erscheinen die Götter auf den Reliefs der unteren Sockelstufe als die Hauptgestalten jenes Kultes. Es sind Iuppiter, Minerva mit Fortuna, Herkules Mercurius mit Rosmerta. Die Doppelgestalten an den Seitenflächen des Sockels dienen nicht nur der künstlerischen Symmetrie, sondern sie sind gefordert, um die eigentliche Bedeutung der Minerva und des Mercurius in ihren Begleitern erscheinen zu lassen. Mercurius ist durch Rosmerta als der

gallische Gott bezeichnet.¹ Dagegen die drei anderen Gottheiten, Iuppiter, Minerva, indem ich Fortuna zunächst ausscheide, und Herkules bilden eine Dreiheit jener Art, wie sie Usener nach ihrer tieferen Bedeutung erläutert hat.² Die innere Notwendigkeit, durch welche die Glieder dieser Dreiheit zusammenhängen, läßt die Wiederholung des Iuppiter auf dem Sockel erkennen, dessen Standbild doch die Säule selbst trug. Entstanden ist diese Dreiheit im griechischen Glauben, der allein *Ζεύς*, *Ἀθηνᾶ*, *Ἡρακλῆς* als eine Einheit empfinden konnte.³ Auf griechischem Boden in Ionien ist diese Dreiheit allein in einem hohen Kunstwerk nachzuweisen. Strabon 14, 1, 14 Samos — τὸ Ἡραϊον — τό τε ὑπαιθρον ὁμοίως μεστὸν ἀνδριάντων ἐστὶ τῶν ἀρίστων ὧν τρία Μύρωνος ἔργα κολοσσικὰ ἰδρυμένα ἐπὶ μιᾷ βάσει, ἃ ἦρε μὲν Ἀντώνιος, ἀνέθηκε δὲ πάλιν ὁ Σεβαστὸς Καίσαρ εἰς τὴν αὐτὴν βᾶσιν τὰ δύο, τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὸν Ἡρακλέα, τὸν δὲ Δία εἰς τὸ Καπετώλιον μετήνεγκε, κατασκευάσας αὐτῷ ναῖσκον. Ist die Dreiheit unseres Denkmals ionischen Ursprunges, so ergibt sich eine noch schärfere Bestimmung der Herkunft durch die Verbindung der *Ἀθηνᾶ* im Bilde mit der *Τύχη*, römisch Fortuna. Denn in den griechischen Städten jener Zeit wurde allgemein der Schutzgeist der Stadt als *Τύχη πόλεως* verehrt.⁴ *Ἀθηνᾶ* ist durch die Verbindung mit *Τύχη* als Stadtgöttin bezeichnet.⁵ *Ἀθηνᾶ* wurde aber in Massilia als Burggöttin verehrt. Justin

¹ Wissowa *Religion der Römer* S. 250.

² *Rhein. Museum* 58, 1 ff. Vgl. Preller-Robert 1, 74 über die Stellung dieser Dreiheit in der Gigantomachie.

³ Im römischen Glauben ist diese Dreiheit nicht nachzuweisen und sie widerstrebt auch sowohl der Bedeutung der römischen Gottheiten als ihrer Stellung im Kult. Nun gar auf Gallisches zu raten, verbietet die lange Reihe sicher griechisch-römischer Gottheiten der oberen Sockelstufe und des Säulenschaftes.

⁴ Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 543.

⁵ Der Einfluß des römischen Kaiserkultes, der mit der griechischen Götterreihe auf der Säule verschmolzen ist, hat der Gestalt der *Τύχη* diese rein römische Charakteristik aufgedrückt. Vgl. unten S. 310.

43, 5, Catumandus — cum in arcem Minervae venisset, con-
specto in porticibus simulacro deae — exclamat. Diesen Kult
hatte Massalia mit der Mutterstadt Phokäa gemein. Strabo 13,
4, 41 *πολλὰ δὲ τῶν ἀρχαίων τῆς Ἀθηναῖς ξοάνων καθήμενα
δείκνυνται, καθάπερ ἐν Φοκαίᾳ, Μασσαλίᾳ, Ῥώμῃ, Χίῳ, ἄλλαις
πλειοσιν.* Ein tiefer religiöser Sinn erfüllte die Phokäer, als
sie unter dem Schutze jener Dreiheit, die die Götterwelt vor
dem Ansturm der Giganten siegreich errettet hatte, ihre Stadt
im fernen Westen mitten im Lande feindlicher Barbaren grün-
deten. Wenn die Dreiheit hier mit dem gallischen Mercurius
verbunden ist, so ist das ein Zeichen mehr, daß der griechische
Götterkreis der Säule aus der alten Ionierstadt Massilia stammt.
Dies bestätigen die anderen Götter, die auf der oberen Sockel-
stufe und dem Schafte der Säule dargestellt sind. Denn auf
der oberen Sockelstufe erscheint Apollo begleitet von den
Dioskuren, den schützenden Göttern der Seefahrt. In Massilia
wurde Apollo verehrt als *Ἀπόλλων Δελφίνιος*.¹ Strabo 4, 1. 4
*ἐν δὲ τῇ ἄκρᾳ τὸ Ἐφεσίον ἴδρυνται καὶ τὸ τοῦ Δελφίνου
Ἀπόλλωνος ἱερόν· τοῦτο μὲν κοινὸν Ἴωνων ἀπάντων, τὸ δὲ
Ἐφεσίον τῆς Ἀρτέμιδος ἐστὶ νεὸς τῆς Ἐφεσίας.*

Die meisterhafte Verbindung der Trümmer, in die der
Schaft der Säule zerschlagen war, durch die Mainzer Museums-
verwaltung, läßt sich auch aus dem Sinne der Darstellungen
als richtig erweisen. Die Frontseite der Säule wird bezeichnet
durch die Inschriftenfläche der oberen Sockelstufe. Die vier
Götter auf jeder Säulentrommel entsprechen den vier Göttern
auf jeder Seite der unteren Sockelstufe. Die Stellung und
Folge der Säulentrommeln ist bestimmt, wenn sich nachweisen
läßt, wo auf diesem fortlaufenden Bande die letzte Gottheit
der unteren Trommel an die erste Gottheit der nächstfolgenden
Trommel anschließt. Dieser Übergang ist zwischen der ersten
und zweiten Trommel vollkommen gesichert. Denn an die

¹ Preller-Robert 1, 257.

mit Mars nach römischer Art¹ verbundene Viktoria kann nur die das Tropäon schmückende Gestalt der zweiten Trommel, Honos, anschließen, weil Honos und die als dritte Gestalt darauffolgende Virtus Eigenschaften des Mars sind, dessen Wesen sie zur Entfaltung bringen.² Demnach steht Viktoria auf der ersten Trommel an vierter Stelle, Poseidon an erster Stelle; ebenso hat auf der zweiten Trommel Honos die erste Stelle, Vulcanus die vierte. Nicht minder gesichert ist der Anschluß der Götter der dritten Trommel an die der zweiten. Auf Vulcanus kann nur die ihm im römischen Glauben aufs engste verbundene Maia³ folgen, die also den ersten Platz einnimmt. Für die vierte und fünfte Trommel ist die Anordnung gleichfalls gegeben. Der Genius Augusti steht an erster Stelle, ebenso wie Iuno.

Nach Apollon folgt in dem meerbeherrschenden Massilia Poseidon, auf ihn Artemis, die durch die Trennung von Apollo kenntlich ist als die fremde Gottheit. Der Künstler hat den griechischen Typus gewählt, der auch an das befreundete, herrschende Rom erinnert. Strabo 4, 1. 5 *καὶ δὴ καὶ τὸ ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν τῷ Ἀβεντίνῳ οἱ Ῥωμαῖοι τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἔχον τῷ παρὰ τοῖς Μασσαλιώταις ἀνέθεσαν*. Daran schließt sich mit Entfernung der römischen allegorischen Gestalten das Paar *Ἄρης*, *Ἥφαιστος*, in denen sich der Geist des waffenfrohen auch durch die Künste des Friedens glänzenden Massilias verkörpert. Auf der dritten Trommel stehen nach römischen Gestalten *Ἀημιήτηρ* und *Περσεφόνη*, beide als Pflegerinnen eines Tieres; hinter Demeter hat sich ein Maultier gelagert, Persephone setzt den Fuß auf den Kopf eines Rindes. Der Boden Massilias, wenn auch wie alle Gestade des Mittel-

¹ Mars ist mit Viktoria verbunden in der römischen Heeresreligion *Westd. Zeitschr.* 14, 33 ff. In der griechischen Religion sind *Ζεὺς* und *Ἄθηνᾶ* die *νικηφόροι*. Schon Homer läßt den Ares keine Siege erringen.

² *Westd. Zeitschr.* 14, 40 und *Festschrift für Otto Hirschfeld* 244.

³ *Festschrift für Otto Hirschfeld* 247.

meeres in jenen einzig glücklichen Tagen durch angestrengten Fleiß in einen Garten verwandelt, war doch nicht reich an den Gaben der Demeter. Strabo 4, 1, 5 *χώραν δ' ἔχουσιν ἐλαιόφυτον μὲν καὶ κατάμπελον, σίτω δὲ λυπροτέραν διὰ τὴν τραχύτητα*. Dagegen gedieh in der Ebene an der Rhonemündung¹, wie in unseren Zeiten, die Pflege herrlicher Rinder. Plinius n. h. 21, 57 *thymo quidem nunc etiam lapideos campos in provincia Narbonensi refertos scimus, hoc paene solo reditu, e longinquis regionibus pecudum milibus convenientibus ut thymo vescantur*. Und wie das Handelsvolk des Ostens, die Nabatäer auf der Sinaihalbinsel die Kamele ihrer Karawanen zu Tausenden hegten², so muß auch Massilia für den Handel in den nur von Saumpfadern durchzogenen Barbarenlanden des Westens Maultierherden von gewaltiger Größe besessen haben.³

Keines der Güter, welche die geschäftigen Griechen mit sich führten, war den Barbaren erwünschter, als der herzerquickende Wein, Athenäus 4, 36 p. 153c aus Poseidonius — *Κελτοὶ — τὸ δὲ πινόμενόν ἐστι παρὰ μὲν τοῖς πλουτοῦσιν οἶνος ἐξ Ἰταλλίας καὶ τῆς Μασσαλιητῶν χώρας παρακομιζόμενος, ἄκρατος δ' οὗτος*. So folgt auf der vierten Trommel *Διόνυσος*. Dagegen ist *Ἥρα*, die auf der fünften Trommel zwischen *Ἥλιος* und *Σελήνη* steht, in diese himmlische Höhe aus ihrem ursprünglichen Sitze vertrieben. Denn der gallische Gott hat ihr den Platz geraubt auf der unteren Sockelstufe zur Rechten des *Ζεὺς*. Der Künstler, der durch die Ordnung des Kultes⁴ gezwungen war, dem keltischen Gotte den Ehrenplatz auf der unteren Sockelstufe zu geben, hat mit großer Weisheit die Himmelsgöttin in ihr lichtiges Reich zurückgeführt und so dem herrschenden Iuppiter wieder genähert.

¹ Vgl. über dieses sagenberühmte Feld Ukert *Geographie* I 10, 424 f.

² Euting *Sinaitische Inschriften* p. XI f.

³ Auch in Petra stehen die Kamele unter dem Schutze einer Gottheit. Brünnow und Domaszewski *Die Provincia Arabia* 1, 336 n. 466.

⁴ Vgl. unten S. 310.

Die wirkliche Ordnung der *ἑτάχεια θεῶν*¹ Massilias ist folgende: Ζεύς, Ἀθηνᾶ, Ἡρακλῆς, Ἥρα, Ἀπόλλων, Ποσειδῶν, Ἄρτεμις, Ἄρης, Ἡφαιστος, Δημήτηρ, Περσεφόνη, Διόνυσος, die in ihrer Zusammensetzung die Geschichte und die Kultur Massilias widerspiegeln.

Mit diesem Götterkreise der Massalieten ist auf das innigste verwoben die neue göttliche Macht des herrschenden Reiches der Römer, der Kaiserkult.

Auf der vierten Trommel ist der Genius des Kaisers mit den Lares publici hinter der vorletzten Stelle eingefügt, wie es die Ordnung der römischen Religion erfordert, in der der Genius des Kaisers hinter die dei immortales zurücktritt.² Daß er vor Διόνυσος steht, ist nur durch die Notwendigkeit bedingt, ihn an der Frontseite der Säule sichtbar zu machen. Die römischen Götter, die sich in die griechische Reihe mischen, sind alle dazu bestimmt, das Wesen des göttlichen Kaisers zu beleuchten. So ist Viktoria dem Mars zugesellt als die Siegeskraft des Imperators.³ Honos und Virtus der zweiten Trommel sind jene echt römischen Tugenden, die gerade der Begründer der Monarchie im höchsten Maße besaß.⁴ Zwischen ihnen steht, von ihnen gehütet, eine allegorische Figur, die durch Ährenkrone und dem mit Ähren geschmückten Zepter als eine Eigenschaft der Tellus bezeichnet wird.⁵ Es ist die Pax Augusti.⁶

¹ Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 110. 783 866. Dittenberger *Insc. Orient.* 322 und die nachgebildeten dei consentes der Römer. Wissowa *Religion* 55. Diese griechischen Götterkreise beruhen wohl auf den Monatszeiten, haben aber nicht das geringste gemein mit den semitischen Kalendergöttern. ² *Westd. Zeitschr.* 14, 68. ³ *Westd. Zeitschr.* 14, 37.

⁴ *Westd. Zeitschr.* 14, 43 Anm. 186. Ich glaube, daß die das Tropaeum schmückende Gestalt trotz ihrer weiblichen Bildung wegen der Natur der römischen Eigenschaftsgötter als Honos bezeichnet werden darf. Sonst könnte man auch an die der Virtus gleichartige Nerio Martis denken. ⁵ *Festschrift für Otto Hirschfeld* 248.

⁶ Das Tellusrelief der Ara Pacis bildet den Schmuck der Vorderseite des Altars, wie die von der Architektur der Umfassungsmauer abweichenden Säulen zeigen. Der Altar ist also der Tellus geweiht. Vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 80 f.

An Vulcanus ist seine römische Eigenschaftsgöttin Maia angeschlossen, die der griechischen Mutter des Mercurius angeglichen wurde. Sie steht unter dem Genius Augusti, weil dieser Augustus kein anderer ist, als der Begründer der Monarchie, den die italische Welt als Mercurius Maiaie filius feierte.¹ Neben Maia steht Äquitas, die römische Auffassung der Iustitia, eine der hohen Tugenden des Augustus, die Horaz gefeiert hat.² So spiegelt diese römische Götterreihe die Stimmung wider, die das Säkulargedicht des Horaz ausspricht:

iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire Virtus
audet adparetque beata pleno
Copia cornu.

Eben diese Copia ist in der Bildung der *Τύχη* von Masilia verkörpert und die Wirkung des Kaiserkultes reicht hinab bis in die Auffassung der Dreiheit altmassaliotischen Glaubens. Deshalb ist auch Mercurius nicht schlechthin der Gott der Gallier, vielmehr ist Kaiser Augustus selbst dargestellt, wie ihn die Tres Galliae an der Ara von Lugdunum verehrten.³

Der Iuppiter, den die Säule trägt, ist nicht der massaliotische der unteren Sockelstufe, sondern er ist der, den die Inschrift nennt, der Iuppiter optimus maximus, der das Weltreich der Römer beherrscht.

Die Durchdringung der römisch-griechischen Kultur in gallischen Landen ist zum reinsten Ausdruck gebracht.

¹ Mit Recht hat Gilbert *Rhein. Mus.* 59, 628 in der Ode des Horaz I 2 Züge erkannt, die älter sind, als die Sammlung selbst. Sie ist gedichtet nach der Besiegung des Sextus Pompeius, als Augustus noch *ἀπαίσιος* war und den italischen Handel vom Fluche der Piraterie befreite. Für die Ausgabe in der Sammlung hat Horaz das Gedicht durch einzelne Züge, princeps, pater v. 50, erweitert.

² *Rhein. Mus.* 59, 302. Vgl. *Festschrift für Nöldeke*, 861.

³ Vgl. Otto Hirschfeld in der *Festschrift der société des Antiquaires de France* (1904) p. 211—216.

Das Vorbild der Mainzer Säule stand in Massilia; es wurde geschaffen in den Jahren, die zwischen der Säkularfeier in Rom (17 v. Chr.) und der Weihe des Altars in Lyon (12 v. Chr.) liegen, als der Kaiser in Gallien und Massilia weilte und den Provinzen des Westens die neue Ordnung gab. Das Denkmal hatte für Massilia dieselbe Bedeutung, wie die Ara Pacis und Ara Fortunae reducis für Rom.

Hält man gegen dieses Werk augusteischer Zeit das gleichartige Denkmal, das unter Septimius Severus in Mainz errichtet wurde¹, so ermißt man mit einem Blicke das Wirken der Kräfte, die das Lichtreich griechischer Schönheit und römischer Kraft zerstört haben. Das durch den Bann eines halben Jahrtausends gebundene Wesen der zum Dienen geschaffenen Völker des Mittelmeerreiches hatte sich losgerungen, Knechte waren zu Herrschern geworden, um in den entseelten Formen der Vergangenheit gleich Spukgestalten eine kurze Zeit weiterzuleben, bis in der wilden Selbsterstörung des dritten Jahrhunderts die Nacht der Barbarei auch sie begrub. So hatten die Giganten über die Götter des Lichtes gesiegt.

¹ Vgl. oben S. 158.

ΑΩΡΟΙ ΒΛΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ

Par Salomon Reinach à Paris

I

De la *Descente aux Enfers* attribuée à Orphée jusqu'à *l'Inferno* de Dante, il y a comme une lignée continue de contes populaires et édifiants sur l'au-delà, dont quelques-uns seulement ont été fixés par écrit ou nous sont connus par les allusions de poètes et de philosophes, Pindare, Aristophane, Platon, Virgile, Lucien, Plutarque, qui ont puisé là des inspirations. Il s'ensuit qu'un texte de cette série, même rédigé à une époque tardive, peut avoir conservé des traits de la tradition la plus ancienne, ou la forme plus archaïque de certaines conceptions qui apparaissent dénaturées ou atténuées dans des textes de rédaction postérieure.

Cela posé, examinons les vers 426 et suivants du sixième chant de l'*Énéide*.

Après avoir passé le fleuve fatal, Énée et sa compagne endorment Cerbère et poursuivent leur marche entre l'Achéron et l'intérieur des Enfers. Au cours de cette étape, ils entendent les vagissements d'enfants enlevés au sein maternel (*ab ubere raptos*) et rencontrent les âmes de ceux qui sont morts sans crime de mort violente, soit qu'ils aient été condamnés injustement, soit qu'ils aient mis fin eux-mêmes à leurs jours. Parmi les suicidés, Virgile distingue les victimes de l'amour, comme Phèdre et Didon, qui, tristement privilégiées, habitent à l'ombre d'un bois de myrtes. Plus loin sont les héros tombés à la guerre

comme Déiphobe, dont le discours à Énée termine cet épisode (v. 547).¹

D'après une croyance pythagoricienne ou orphique, à laquelle Platon fait allusion² et que Tertullien nous a transmise³, les âmes de ceux qui ont péri prématurément doivent attendre, dans des quartiers isolés, que la durée légitime (*maxima*) de leur existence ait été remplie. Mais si Virgile s'est inspiré de cette idée pour grouper ensemble ceux qui sont morts avant l'heure, il ne devait pas énumérer seulement les enfants à la mamelle, les condamnés, les suicidés et les victimes de la guerre; en dehors des enfants en bas-âge, il y a le nombre infini des garçons et des filles qui meurent, soit de maladie, soit d'accident, avant d'atteindre l'âge mûr. Ainsi la présence, en cet endroit, des nouveaux-nés, réunis aux victimes du désespoir et de la guerre, est absolument injustifiable, à moins que ces enfants, eux aussi, ne soient morts innocemment de mort violente.

Ici comme ailleurs, Virgile paraît s'être conformé à un modèle grec, celui peut-être dont s'est aussi inspiré Plutarque dans l'apokalypse qui fait partie de son livre sur le *Génie de Socrate*. Timarque y raconte (XXII, 590 F) qu'il aperçut un gouffre profond, rempli d'une vapeur épaisse et noire, d'où montaient des hurlements, des cris d'animaux et des vagissements d'enfants (*μυροίων κλαυθμὸν βρεφῶν*), mêlés à des lamentations d'hommes et de femmes. Plutarque ne dit pas ce qu'étaient ces enfants, *βρέφη*, et si, comme Virgile, il a suivi Posidonios,

¹ La Sibylle entraîne Énée en lui disant (v. 539): *Nox ruit, Aenea, nos flendo ducimus horas*. On pleure beaucoup dans l'Énéide; mais, ici, Énée ne pleure point, non plus que la Sibylle et Déiphobe. La note de Servius (*nam et lacrimae et gemitus fuerant*) est absurde; elle prouve simplement que la faute est très ancienne, due peut-être aux premiers éditeurs de l'Énéide. Lire: *fando* („nous perdons notre temps en conversations“). Cf., pour l'emploi de *fando*, Virg. *Aen.*, II, 6, 81, 361; III, 481; VI, 333.

² Plat. *Rep.*, p. 619 C.

³ Tertull. *De anima*, c. 56.

nous ignorons en quelle compagnie le philosophe grec avait fait vagir ces âmes d'enfants. Nous le savons par Virgile et nous avons vu que ce qu'il dit à ce sujet est illogique si l'on n'admet pas que les *ἄωροι* étaient en même temps des *βιαιοθάνατοι*. Si nous pouvions remonter le cours des apocalypses populaires, nous en trouverions certainement une où les exigences de la logique étaient respectées. Même en l'absence de tout texte de ce genre, nous avons donc le droit de supposer que, dans une forme moins littéraire de la tradition, les enfants qui vagissent à l'entrée des Enfers, en compagnie des suicidés et des morts de mort violente, sont des enfants tués, c'est à dire des *victimes de l'avortement*. Virgile ne dit pas cela, puisqu'il écrit *ab ubere raptos*; les enfants dont il parle sont des nourrissons qui, au début même de leur vie, *primo in limine vitae*, ont été arrachés par la mort du sein maternel. Mais les mots *sein maternel*, aujourd'hui encore, offrent une équivoque; il peut s'agir soit de la matrice, soit des mamelles. L'équivoque a pu exister dans un des écrits intermédiaires entre les premiers essais apocalyptiques et Virgile; en tous les cas, un texte formel va nous permettre de la dissiper et de retrouver la conception primitive sous les euphémismes de la poésie virgilienne.

Le précieux fragment que l'on appelle *l'Apocalypse de Saint Pierre*, découvert en 1886 à Akhmîn, est une révélation de Jésus à ses disciples, conduits par lui sur une haute montagne d'où ils voient d'une part les bienheureux dans leur félicité, de l'autre les damnés dans leurs souffrances. Les analogies de cet Enfer chrétien avec l'Enfer hellénique de Virgile ont été signalées par moi dès 1893 et mises en lumière avec beaucoup de perspicacité par M. Dieterich; c'est la tradition grecque populaire, sans éléments juifs, christianisée seulement à la surface. Or, un passage significatif de cette Apocalypse donne la clef des vers de Virgile sur les âmes vagissantes des enfants. Dans un lieu plein de boue et de sang sont plongées des femmes; vis à vis d'elles, on voit des enfants assis qui pleurent (*πολλοὶ*

παῖδες καθήμενοι ἔκλαιον, ce qui correspond au vers de Virgile (*infantumque animae flentes*). Ces enfants sont nés avant l'heure (ἄωροι ἐπίκτοντο, *primo in limine vitae*), mais ils ne sont pas nés sans violence; des rayons de feu partant de leurs corps frappent les yeux de leurs mères, qui les ont conçus hors mariage et se sont fait avorter (αἱ ἄγαμοι συλλαβοῦσαι καὶ ἐκτρόσασαι.)

Clément d'Alexandrie et Methodios¹ ont fait allusion à ce passage en y ajoutant quelques détails. Suivant Clément, les enfants ainsi nés avant terme sont confiés à un ange gardien qui se charge de les élever et fait d'eux, au bout de cent ans, les égaux des fidèles. Cette idée même est d'origine grecque; on trouve la trace d'une conception analogue dans Virgile (v. 329), suivant lequel les âmes des ἄταφοι errent pendant cent ans avant de pouvoir passer l'Achéron, comme aussi dans la tradition grecque conservée par Tertullien:² „Ils disent que ceux qui meurent tout jeunes doivent errer ça et là jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge auquel ils seraient parvenus s'ils n'étaient morts prématurément.“ La durée de cent ans n'est pas indiquée dans ce passage de Tertullien, mais elle ressort du texte parallèle de Virgile que Servius commente ainsi: *Centum annos ideo dicit, quia hi sunt legitimi vitae humanae*. Il s'agit donc du terme *maximum* d'une vie humaine, fixé également à cent ans par Platon.³ Les avortés, placés pendant cent ans sous la garde d'un ange, sont censés mourir chargés d'années et entrer ensuite dans le règne des bienheureux. Il en est ainsi, observe complaisamment Methodios, même s'ils sont le fruit de l'adultère.

Le supplice infligé par les avortés à leurs mères, dans l'Enfer pétrinien, est assez étrange; on peut supposer qu'il

¹ Clem. Alex. *Eclog. Prophet.* 41, 48; Method. *Sympos.* II, 6.

² Tertull. *De anima* c. 56.

³ Plat. *Rep.* p. 614 B. Au congrès récent de la Sanitary Institution de Londres, le président de la section de médecine parlait des „cent années de vie auxquelles nous avons droit“. (*Revue de l'Univ. de Bruxelles*, 1905, p. 199.)

doit son origine à quelque peinture de Nekyia où les enfants assis étaient entourés d'une auréole de rayons (*Strahlenkranz*). J'ai montré ailleurs que cette description chrétienne de l'Enfer contient des détails dont l'origine graphique, c'est à dire nécessairement grecque, est incontestable.¹ Mais, pour nous en tenir à l'épisode des avortés, le malentendu — si malentendu il y a — n'a pas été commis d'abord par l'auteur de l'Apocalypse; il doit être, comme les autres, beaucoup plus ancien. Nous pouvons donc être assurés que l'idée des supplices subis en Enfer par les femmes qui se sont fait avorter hors mariage est une idée populaire, non pas syrienne ou juive, mais grecque et païenne. Je crois avoir de bonnes raisons pour la considérer comme orphique.

II

Ni dans l'Ancien Testament ni dans les Évangiles, on ne trouve la moindre condamnation du suicide, de l'avortement, des fraudes privées (*χειροουγία*)², trois sortes de *rifuti* que l'histoire des idées morales doit rapprocher, parce qu'ils constituent, à des degrés différents, des atteintes au principe de la sainteté de la vie, des négations de la volonté de vivre.³ La morale chrétienne postévangélique a condamné ces pratiques au nom de principes qu'elle a empruntés au paganisme, en particulier de l'intérêt social et des vœux de la nature, motifs dont le christianisme évangélique ne se préoccupe jamais. Il est curieux

¹ S. Reinach *Cultes, mythes, etc.* t. II, p. 200.

² Onan (*Gen.* XXXVIII, 4) se soustrait à l'obligation que lui imposait la loi religieuse du lévirat d'assurer une postérité à son frère mort avant lui, en refusant de féconder la veuve de celui-ci. Il est frappé par l'Éternel, non pour avoir pratiqué une fraude conjugale, mais pour avoir contrevenu à la loi. Son cas n'a donc rien à voir avec la fraude privée qui lui doit son nom et dont il n'est pas question dans l'Écriture; la loi mosaïque ne s'occupe que des accidents (pollutions), sans chercher à en distinguer la cause.

³ A ce titre, ces pratiques ont été discutées simultanément par Kant dans sa *Tugendlehre*.

de constater, en ce qui touche les fraudes privées, l'évolution de la théologie catholique au cours des derniers siècles. Alors que le célèbre Sanchez (1550—1610)¹ n'allègue encore que la punition céleste d'Onan², dont la signification est toute différente, un des auteurs les plus récents d'une *Theologia moralis*, le R. P. Tanquerey, relègue le cas d'Onan dans une note et, dans le texte, invoque le vœu de la nature, deux vers de Martial, enfin des considérations d'hygiène, inconnues de tous les anciens casuistes et qui remontent au XVIII^e siècle seulement.³ Quant aux „accidents“ qui, dans la loi mosaïque et les pénitentiels du moyen-âge, tiennent une si grande place et comportent des purifications très compliquées⁴, le P. Tanquerey n'y attache plus aucune importance; dans les cas graves, il conseille de consulter un médecin.⁵

Si la théologie morale de l'Église, dès ses débuts, a condamné d'une manière formelle le suicide, les fraudes privées et l'avortement, il faut bien qu'elle ait emprunté ces principes à la morale païenne, puisque les Écritures sont muettes à cet égard; mais cette morale n'était pas celle des philosophes de l'école; c'était une morale populaire et religieuse, encore tout imprégnée de *tabous*⁶ et d'autant plus accessible, semble-t-il, à la foule des femmes et des illettrés.

Les philosophes grecs ont débattu ces graves problèmes sans arriver à se mettre d'accord. Les Cyniques et les Stoïciens approuvaient le suicide; les Pythagoriciens et, à leur exemple,

¹ Sanchez *De sancto matrimonio*, XI, 17 (éd. de Lyon, t. III, p. 218).

² *Ibid.*: *Conclusio haec constat ex XXXVIII Geneseos ubi refertur etc.*

³ Tanquerey *Synopsis theologiae moralis*, t. I, *Suppl.*, p. 19*; t. II, *Suppl.*, p. 24*.

⁴ *Lévitique*, XV, 31; Reuß *La Bible*, t. V, p. 145, 153, 158; cf. Lejay *Le rôle théologique de S. Césaire d'Arles*, Paris, 1906, p. 118 sq., p. 140. ⁵ Tanquerey *ibid.*, t. II, *Suppl.*, p. 24*.

⁶ Je vois avec plaisir qu'un des plus savants docteurs de l'Église romaine, M. l'abbé Loisy, accorde aujourd'hui que la morale primitive est „un système de *tabous*“, c'est à dire d'interdictions justifiées par un motif religieux“ (*Revue critique*, 30 décembre 1905, p. 505).

les Platoniciens le condamnaient.¹ Mais on peut prouver que les Pythagoriciens n'ont fait, dans ce cas comme dans d'autres, que donner une forme littéraire aux enseignements de l'orphisme. Platon², après avoir dit que le Pythagoricien Philolaos défendait le suicide, ajoute comme motif l'argument enseigné dans les mystères (*ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος*), à savoir que le corps est une manière de prison où l'âme est attachée, en expiation de fautes passées, et dont elle n'a pas le droit de sortir volontairement. C'est la pure doctrine orphique sur le péché. Ce passage, soit dit en passant, pourra toujours être objecté à ceux qui veulent que l'enseignement des mystères antiques n'ait présenté aucune caractère moral.

Les fraudes privées étaient également permises et même recommandées par les Cyniques et les Stoïciens.³ Diogène les plaçait sous le patronage d'un dieu⁴; il racontait qu'Hermès les avait enseignées au dieu Pan pour le guérir d'une passion que le tourmentait.⁵ Aucun auteur ancien (ni du moyen-âge) ne les a proscrites, que je sache, au nom de l'hygiène; si Martial les condamne, c'est parce qu'elles sont contraires à la propagation de l'espèce (*quod perdis homo est*).⁶ Mais, dans la même épigramme, Martial qualifie l'acte en question de *scelus ingens*, expression très forte qui a lieu d'étonner chez lui et qui implique une transgression d'ordre religieux, un péché. C'est, en effet, comme un crime contre la religion que les fraudes privées étaient condamnées par l'orphisme; je peux en alléguer deux preuves. D'abord, Aulugelle nous apprend que la défense orphique

¹ Cf. Zeller *Gesch. der Philosophie*, I⁴ p. 419, 426; II p. 891.

² Plat. *Phaed.*, p. 62 B; cf. *Gorgias*, p. 493 A.

³ Chrysippe *ap. Plut. Moral.*, II p. 1277 D; Zenon *ap. Sext. Pyrrh.*, III 206.

⁴ Dio Chrysost. *Orat.*, VI 203; Diog. La. VI 2, 46 et 69. Cf. Zeller, II 1, p. 322.

⁵ L'idée d'un dieu *χειρονογός*, qui se retrouve en Grèce, est également égyptienne; cf. Lefébure *Revue mensuelle d'anthropologie*, 1899, p. 203.

⁶ Martial, IX 42.

κνύμων ἀπὸ χειρῶν ἔχουσθε était interprétée ainsi; ce texte du grammairien latin, qui vise une explication déjà ancienne, fournit une précieuse indication sur la morale orphique.¹ En second lieu, parmi les inscriptions gréco-phrygiennes de Badinlar, il s'en trouve une où le pénitent s'accuse, devant le dieu, d'un attouchement personnel impur, constituant un péché.² Le culte d'Apollon Lermenos à Badinlar n'est pas nécessairement orphique; mais on sait que l'orphisme est d'origine thrace et que la Thrace est la métropole religieuse de la Phrygie.

Nous arrivons donc à des résultats singulièrement concordants: d'un côté, le cynisme et le stoïcisme; de l'autre, dans la voie étroite, l'orphisme et le christianisme. Ce qu'il y a de plus intéressant à noter, c'est que le christianisme, comme l'orphisme, et à la différence des philosophies de lettrés, attache aux deux espèces d'actes qu'il réproûve le caractère d'impités, de crimes envers Dieu, de *tabous* violés. L'orphisme n'a pas inventé cette manière de voir, qu'il a transmise aux docteurs chrétiens; il n'est ici que l'écho de vieilles superstitions, de *tabous* préhistoriques. Ces *tabous* ont dû, à une époque très reculée, exercer un grand empire sur le variété blanche de l'espèce humaine, sans quoi elle ne se serait pas élevée si haut. A côté du *tabou* quasi universel du sang clannique, il fallait que les anthropoïdes d'avenir eussent le scrupule de verser leur propre sang et de répandre inutilement leur sève créatrice. Ce dernier *tabou* n'existe pas chez les singes et existe fort peu chez les nègres; c'est peut-être pourquoi les singes sont restés des singes et la plupart des nègres les cousins germains de ceux-ci.

¹ Le vers est cité comme orphique (Abel *Orphica*, 263, 264). Aulugelle (IV, 11, 9) le lisait dans les *Καθαροί* d'Empédocle, qui suivaient la doctrine de Pythagore, c'est à dire l'orphisme scientifique. Cf. Diels *Fragm. der Vorsokratiker*, p. 224.

² Ramsay *Cities and bishoprics*, t. I, p. 136, 152; cf. *Journal of hellenic studies*, 1889, t. X, p. 222.

L'avortement volontaire paraît inconnu des animaux¹ et il est rare chez les sauvages; l'infanticide en tient lieu. Là seulement où l'infanticide est réputé criminel, les pratiques de l'avortement se multiplient. En Grèce, le plus ancien témoignage à cet égard serait le serment dit hippocratique, par lequel le médecin s'engageait à ne pas remettre de pessaire abortif à une femme et à ne pas pratiquer l'opération de la taille. Mais la date et l'interprétation de ce document sont également incertaines; s'il s'agit bien de l'opération de la taille (et non de la castration), l'interdiction paraît plutôt répondre aux intérêts des spécialistes de la lithotomie, auquel cas la mention des pessaires comporterait une interprétation analogue et n'aurait pas la portée d'une prohibition morale. Galien prétend, il est vrai, que l'avortement aurait été interdit par Solon et par Lycurgue;² Musonios dit que les législateurs ont défendu aux femmes de se faire avorter, qu'ils ont infligé des peines aux délinquantes et leur ont également interdit d'empêcher la conception.³ Mais ces textes sont singulièrement vagues. Il n'y a rien à tirer de l'histoire rapportée par Cicéron sur une femme de Milet condamnée à mort pour avortement, car le crime consistait dans l'intention délictueuse, la femme ayant été corrompue par les héritiers naturels de son mari.⁴ A Athènes comme à Rome, la législation n'est intervenue que dans l'intérêt de la famille et des droits du père; si l'avortement *en soi* avait été considéré comme un crime, Platon ne l'aurait pas autorisé et Aristote ne l'aurait pas recommandé pour prévenir l'excès de population.⁵ Sous l'Empire romain, de nombreux textes de moralistes prouvent que les avortements étaient très fréquents et impunis, bien que mal vus de l'opinion; il faut attendre jusqu'au début du III^e siècle de

¹ Les cas de suicide, chez les animaux, sont rares et douteux. La fraude privée n'est pas sans exemple, mais elle n'est habituelle que chez les singes. ² Galen, t. XIX, p. 177 (Kühn).

³ Musonios *ap.* Stob. *Floril.*, 74, 75.

⁴ Cic. *Pro Cluentio*, 11.

⁵ Plat. *Rep.* p. 461 C; *Theæt.* p. 149 D; Arist. *Polit.* VII 4, 10, p. 1335 B.

notre ère pour trouver une loi qui les condamne.¹ D'ailleurs — et ceci est essentiel — ni en Grèce ni à Rome l'avortement de la femme *non mariée* n'a été l'objet de mesures législatives; on le considérait comme une affaire privée.

Dans l'Apocalypse de Pierre, il s'agit précisément de femmes *qui se sont fait avorter hors mariage* et qui sont, pour cela, l'objet de châtimens éternels. Ceux qui infligent les châtimens sont les enfans mêmes nés avant terme, considérés comme les victimes de leur mère, dont le crime est assimilé à un meurtre. Il n'y a meurtre que si l'organisme détruit est un être humain; le christianisme admet cela pour le fœtus, alors que les Stoïciens et les Cyniques — ici encore dans la doctrine opposée — ne le pensent point.² L'idée chrétienne a continué à dominer non seulement les décisions de l'Église, mais les législations séculières, tandis que l'antiquité païenne considère plutôt, en pareil cas, que la mère a tous les droits sur le fruit de ses entrailles, tant qu'il n'a pas encore vu le jour.³ Or, puisqu'il n'est pas question de cela dans l'Écriture, il faut bien que la morale chrétienne naissante ait tiré d'ailleurs sa doctrine intransigeante sur l'avortement. L'Apocalypse de Pierre prouve que cette source cachée est orphique, puisque, suivant l'eschalotogie orphique, les filles-mères avortées sont punies de châtimens éternels.

Ainsi, dans l'étude de l'évolution des idées sur les trois formes de la négation du devoir vital, nous arrivons au même résultat, qu'on ne saurait attribuer au hasard. Trois

¹ Dig., 47, 11, 4; 48, 19, 39. Voir les articles *Abigere partum*, *Amblosis*, *Abortio* dans Saglio et dans Pauly-Wissowa.

² Plut. *De placitis* V, 15.

³ Athénagore déclare à Marc Aurele que les chrétiens tiennent pour homicides les femmes qui se font avorter — preuve que ce n'était pas l'opinion générale. Innocent XI (2 mars 1679) a condamné la proposition suivante: *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur* (Denzinger, *Enchiridion*, n. 1051). Mais la contradiction que présentent actuellement la loi et les mœurs est un scandale auquel le XX^e siècle devra mettre fin.

fois nous avons vu le christianisme d'accord avec l'orphisme et en opposition avec le cynisme et le stoïcisme. Dans la philosophie de l'école, les devoirs des individus sont subordonnés à l'intérêt de la cité; dans l'orphisme, comme dans son héritier le christianisme, il n'est plus question des intérêts de la cité, mais du salut éternel des individus, qui a pour condition essentielle leur pureté. Cette doctrine du salut est enseignée par des Apocalypses, c'est à dire par des révélations divines, qui sont les formes primitives de l'enseignement moral, qu'elles soient faites à Hammourabi, à Moïse, à Zarathustra, à Orphée ou à Minos.

En résumé, le passage de Virgile sur les *ἄωροι* atteste l'existence d'une source orphique où les *ἄωροι* étaient des *βιαιοθάνατοι*, c'est à dire des enfants avortés; cette source orphique a également inspiré l'auteur judéo-égyptien de l'Apocalypse de Paul; elle a inspiré l'enseignement du christianisme en ce qui touche les devoirs physiques de l'homme envers lui-même et il résulte de là, comme d'autres considérations concordantes, que le christianisme ne dérive ni du judaïsme sacerdotal, ni de l'hellénisme littéraire, mais de l'eschatologie populaire de la Grèce greffée sur la cosmogonie des Hébreux.

Jupiter summus exsuperantissimus

Par **Franz Cumont** à Bruxelles

Le musée de Berlin a acquis, il y a peu d'années, un bas relief provenant de Rome et portant une figure de Jupiter avec la dédicace *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) summo exsuperantissimo*. Cette plaque sculptée a fait aussitôt l'objet d'une étude sagace de M. Kekule von Stradonitz, qui a reconstitué le monument auquel elle appartenait, retrouvé son histoire, apprécié ses caractères archéologiques et déterminé sa date.¹ Il a montré que ce bas-relief avait fait partie d'une base travaillée au moins sur trois faces et que sur les deux côtés étaient placés les Dioscures. Le Jupiter qui occupait la partie antérieure, était représenté tenant de la main droite une patère et portant de l'autre une corne d'abondance.² C'est une image d'un style archaïsant mais d'une époque tardive; elle ne remonte pas plus haut que la fin du II^e siècle de notre ère et doit être attribuée sans doute au règne de Commode, qui fit frapper des monnaies au type de Jupiter avec la légende *Iovi exsup(erantissimo)*³, et qui, dans le calendrier introduit

¹ R. Kekule von Stradonitz *Über das Relief mit der Inschrift C. I. L. VI. 426* (Sitzungsber. Akad. Berlin XVII, p. 387), 1901.

² Un type analogue est reproduit sur une gemme de St. Pétersbourg dont l'authenticité est certaine, quelque bizarre qu'elle paraisse (Reinach *Pierres gravées*, pl. 123 N^o. 3 et p. 134; cf. pl. 120 N^o. 3 et p. 124). On y voit un Jupiter archaïsant, debout, coiffé du modius de Sérapis, tenant d'une main une patère sur laquelle se pose une abeille (ou un papillon selon Winckelmann) et de l'autre une corne d'abondance.

³ Cohen *Monn. emp. rom.* III² p. 261 Nos. 241, 242. Jupiter y est représenté autrement que sur le bas-relief de Berlin: il est assis sur un trône et porte le sceptre — Années 186—187.

par lui à Rome, donna même au mois de Novembre le nom d'*Exsuperatorius* (en grec *Ῥπεραίων*).¹

Si je reprends ici la parole a propos du monument de Berlin, ce n'est pas pour combattre les conclusions de mon éminent devancier — elles paraissent inattaquables —, mais je voudrais étudier au point de vue religieux ce Jupiter étrange, dont la véritable nature n'a pas, semble-t-il, été expliquée jusqu'ici. On verra que la composition archéologique de la base romaine eu sera elle même éclaircie.

* * *

Je réunirai d'abord la série des inscriptions où apparait le *Jupiter exsuperantissimus*. On peut déjà en les interprétant en tirer des indications précieuses sur le caractère de ce dieu:

1. **Rome.** C. I. L. VI. 416: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) | summo | exsuper[an]|tissim[o] |*. — Bas-relief de Berlin. D'après la forme des caractères, il date environ de l'an 200 apr. J. C.
2. **Italie.** *Luceria.* C. I. L. IX. 784: *[Iovi optimo] | maximo sum|mo exsuperan|tissimo M. | Aur(elius) Augendus | pro-c(urator) s(aluum?) A(pulorum?) pro sa|lute sua et M. Aur(eli) | Montani eq(uitis) R(omani) fili | sui v(otum) l(ibens) m(erito) solvit. | D(e)d(icata) VI [N]o[nas] Ma-[i(as)]*.

La ligne 1 est restituée d'après le numéro précédent (cf. N^o. 4). La date de l'inscription est suivant Hirsch-

¹ Lampride *Commod.* c. 11: *Menses quoque in honorem eius pro Augusto Commodum, pro Septembri Herculem, pro Octobri Invictum, pro Novembri Exsuperatorium, pro Decembri Amazonium ex signo ipsius adultores vocabant*; cf. c. 12: *Cum patre appellatus imperator V Kal. Exsuperatorias.* Dion Cass. LXII, 15 (p. 297, 2 Boissvain): *καὶ οἱ μῆνες ἀπ' αὐτοῦ πάντες ἐπεκλήθησαν, ὥστε καταριθμῆσθαι αὐτοὺς οὕτως· Ἀμαζόνιος, Ἀνίκητος, Ἐὐτυχής, Εὐσεβής, Λούκιος, Ἄλλιος, Ἀβρήλιος, Κόμμοδος, Ἀγούστος, Ἡράκλειος, Ῥωμαῖος, Ῥπεραίων. αὐτὸς γὰρ ἄλλοτε ἄλλα μετελάμβανε τῶν ὀνομάτων, τὸν δ' Ἀμαζόνιον καὶ τὸν Ῥπεραίοντα παγίως ἐναντῶ ἐθετο ὡς καὶ ἐν πᾶσιν ἀπλῶς πάντας ἀνδρώπους καθ' ὑπερβολὴν νικῶν.*

feld (*Die Kaiserl. Verwaltungsbeamten*² p. 127) le commencement du III^e siècle.

3. *Aeca*. C. I. L. IX. 948 = Kan *De Iove Dolicheno* N^o. 96: *Iovi [D]o[l]ic[heno] | exuperantiss[imo] | L. Mummius Nig[er] | Quintus Valeriu[s] | V[e]g[e]tus Severin[us] | Caucidius Tertul[us] co(n)s(ul) v. s.*

La date du consulat est inconnue mais paraît devoir être placée dans la seconde moitié du II^e siècle (*Dessau Prosop.* II p. 387 N^o. 515).

4. Près de Clusium. C. I. L. XI. 2600 = Dessau *Inscr. sel.* 3003: *Iovi o(ptimo) m(aximo) summ(o) | exsuperantis[si]mo | T. Sextius Verian[us] pro salute Cor[n]elian[us] f(ili) clarissimi viri, consulis*

Consulat de date inconnue.

5. *Gaule*. *Ager Vocuntiorum*. C. I. L. XII. 1533: *[I(ovi) o(ptimo) m(aximo)?] | s]ummo | [C]n. H. S. | [ex] voto.*
Restitution très douteuse.

6. *Dacie*. Carlsbourg. C. I. L. III. 1090 = Dessau *Inscr. sel.* 2998: *Iovi summo ex]superantissimo | divinarum humanarumque | rerum rectori | fatorumque arbitro*
. . . a | et pro | leg |

7. *Germanie*. Utrecht. C. I. Rh. 55 = Dessau *Inscr. sel.* 3094: *Iovi o(ptimo) m(aximo) | summo exsuperantissimo, Soli invicto, Apollini, | Lunae, Dianae, Fortunae, Marti, Victoriae, Paci | [Q.] Antistius Adventus leg(at)us Aug(usti) pr(o) pr(actore) | dat.*

Q. Antistius Adventus fut légat de Germanie sous Marc Aurèle ou Commode; cf. *Prosopogr.* I p. 85 N^o. 589.

8. Il faut rapporter sans doute à la même divinité l'inscription suivante trouvée près de Capoue. C. I. L. X. 3305 = Dessau *Inscr. sel.* 2997: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) | summo excellen]tissimo | Maecius Probus v(ir) c(larissimus), praef(ectus) | aliment(or)um, quod hoc in loco anceps*

*periculum | sustinuerit | et bonam valetudi|nem recipera-
verit | v(otum) s(olvit).*

Maecius Probus fut légat de Tarraconaise sous Septime Sévère et Caracalla (198—211 ap. J. C.); cf. *Prosop.* II p. 320 N^o. 47.

Ainsi ces inscriptions, pour autant que leur date puisse être déterminée, ne sont pas antérieures à la seconde moitié du II^e siècle. Cette constatation confirme ce qui avait déjà remarqué M. Kekule (p. 395): „Si l'usage de l'épithète *Exsuperantissimus* ne s'est pas introduite sous le règne de Commode, il s'est certainement alors généralisé.“ Or, nous savons que Commode témoigna une dévotion particulière aux cultes orientaux — comme tous les despotes sur le trône des Césars. Il fut le premier empereur qui se fit initier aux mystères de Mithra et qui figura en personne dans les processions isiaques.¹ On pouvait donc s'attendre à ce que le dieu qu'il honorait d'une prédilection spéciale, au point de le faire figurer sur ses monnaies et de le prendre en quelque sorte pour patron, appartint, lui aussi, au panthéon asiatique et, de fait, c'est ce qu'attestent les inscriptions: nous trouvons d'abord (N^o. 7) le *Jupiter summus exsuperantissimus* uni au *Sol invictus* qui est le nom caractéristique des dieux solaires de l'Orient.² Dans le calendrier de Commode le mois *Invictus* était pareillement rapproché d'*Exsuperatorius*³, et, de même que la première épithète appliquée au prince indique qu'il se considère comme le représentant de Soleil sur la terre⁴, la seconde l'assimile au maître des dieux, à Jupiter ou pour mieux dire à Baal. Le N^o. 3 nous montre en effet le qualificatif d'*exsuperantissimus* porté par le Jupiter Dolichénus, le Baal de Dolichè en Commagène. Une autre

¹ Lampride *Commod.* c. 9; cf. *Mon. myst. Mithra* I p. 231 et C. I L. VI. 420 = Dessau *Inscr. sel.* 398.

² *Mon. myst. Mithra* I p. 48 ss., cf. *ibid.* II p. 173 la dédicace *Iovi fulgeratori* (C. I. L. VI, 377) par un prêtre nommé Exuperantius.

³ cf. *supra* p. 324 n. 1.

⁴ *Mon. myst. Mithra* I p. 288. Cf. Usener *Rhein. Mus.* LX, 1905, p. 466 ss.

dédicace d'un serviteur de ce Jupiter sémitique (C. I. L. VI. 406 = 30758) est consacrée *Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) conservatori totius poli et numini praestantissimo* . . . Ce dernier superlatif est un équivalent d'*exsuperantissimus*. Mais le plus explicite de nos textes est celui (N^o. 6) qui donne au nouveau Jupiter les titres de „*divinarum humanarumque rerum rector, fatorumque arbiter*“. On en rapprochera immédiatement la célèbre dédicace bilingue à Bêl découverte à Vaison¹: *Belus Fortunae rector mentisque magister* . . . *Εὐθουνηρι τύχης Βήλω* L'une et l'autre sont inspirées par les croyances astrologiques qui à l'époque impériale dominaient toute la religion de la Syrie. Le dieu suprême est le „Seigneur du ciel“ (*Ba'al šamîn*) dont les révolutions déterminent tous les événements de ce monde et les pensées même des hommes. Il peut donc être appelé à juste titre „l'arbitre de la Fortune, le guide des choses divines et humaines et le maître de la pensée“.

Le caractère du Jupiter *Exsuperantissimus*, tel que nous venons de le définir, permet de comprendre certaines particularités du bas relief — et de l'intaille — qui le représentent. „C'est le seul Jupiter qu'on voie avec une corne d'abondance“ observait déjà Winckelmann.² Mais cet attribut insolite est celui de la Fortune, à laquelle préside ce Baal oriental, comme nous venons de le dire, et dans la dédicace que nous citons tantôt, l'épithète *praestantissimo* est suivie de celle d'*exhibitori*, c'est à dire „nourricier“. En second lieu, l'artiste a prêté à son Jupiter une apparence archaïque, comme le remarque encore Winckelmann, „um ihm eine entlegenere Ursprünglichkeit zu geben“.³ Les cultes orientaux sont en effet entourés du prestige d'une antiquité presque infinie. Enfin ainsi s'explique qu'on ait placé ce Jupiter entre les

¹ C. I. L. XII. 1227 = Dessau *Inscr. sel.* 2997.

² Description des pierres du cabinet Stosch, citée par Kekule *l. c.* p. 389.

³ Kekule *Ibid.* p. 388.

Dioscures, qui ne sont pas les compagnons habituels du dieu latin. Les deux héros qui, suivant la légende grecque, vivent et meurent alternativement, étaient devenus aux yeux des théologiens la personification des deux hémisphères célestes qui passent tour à tour au dessus et au dessous de la terre.¹ Comme tels ils apparaissent sur un monument mithriaque des deux côtés du dieu leontocéphale du Temps², identifié avec le *Caelus aeternus*, et on les trouve fréquemment dans les pays sémitiques à droite et à gauche du *Ba'al šamîn*³, dont notre *Excuperantissimus* est l'équivalent romain.

* * *

Les résultats auxquels nous ont conduit l'interprétation des monuments épigraphiques et archéologiques sont confirmés et précisés par une série de passages d'écrivains latins.

¹ Philon *De decalogo* 56 (II 189 M = IV, 281 Cohn-Wendland): Τὸν δὲ οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίρια τῷ λόγῳ διανείμαντες, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς, Διοσκόρους ἐκάλεσαν (οἱ μυθολογοῦντες), τὸ τῆς ἑτερομήρου ζωῆς αὐτῶν προστερατευσάμενοι διήγημα. Julien *Orat.* IV, 147 A (191 l. 2 Hertlein) Ἡμισφαίρια τοῦ πάντος τὰ δύο (sc. Dioscuri); Lydus *De mensib.* IV, 17 (p. 78 Wünsch): Οἱ φιλόσοφοι φασὶ Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς οἰοῦναι ὑπὸ τοῦς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι. Il est souvent question dans les astrologues de la rotation des cieux, qui fait passer successivement chaque moitié au dessus puis au dessous de la terre du monde visible dans le monde invisible. p. ex Manilius III, 421 (*sex habeat supra terras sex signa sub illis*) et l'extrait, attribué aux *Χαλδαῖοι*, *Cat. codd. astr.* V, 2 p. 132, 6 ss. ² *Mon. myst. Mithra* I p. 85.

³ J'ai cité divers monuments *op. l.* p. 86 n. 1. — Il y en a d'autres. Une série de stèles puniques inédites conservées au British Museum nous montrent à la partie supérieure (c'est à dire dans le ciel) Jupiter ou Saturne (c'est à dire Baal) avec les Dioscures (Nos. 498, 501, 505, 516, 520, 522). Ceux-ci sont parfois remplacés par un disque solaire et un croissant, symboles du jour et de la nuit. — Cf. les dédicaces C. I. L. VI, 413 = Dessau 4320: *Iovi Dolicheno, Herae, Castoribus* et C. I. L. II, 2407: *.. Caelo, Castoribus*. — Il faut interpréter de même les Dioscures placés dans les coins supérieurs d'une plaque estampée dont la figure principale est Sabazius, plaque publiée par Blinkenberg *Archäolog. Studien* 1904, pl. II.

Apulée, dont l'activité s'est prolongée précisément jusque sous le règne de Commode, nomme au moins deux fois le *summus exsuperantissimusque deorum*. D'abord dans sa traduction du *περὶ κόσμον* il substitue à une formule vague du grec (ὁ τὸν κόσμον ἐπέχων θεός) cette expression beaucoup plus spéciale. Ce qu'il entend par là, c'est, conformément au modèle qu'il habille de son latin, un dieu qui réside „sur les hauteurs les plus hautes du monde“ et dont la puissance, répandue dans toutes ses parties, fait mouvoir le soleil et la lune, tourner la sphère entière du ciel, et assure par leur intermédiaire le salut des créatures terrestres.¹ Le traité *περὶ κόσμον* n'est probablement pas antérieur au II^e siècle de notre ère, mais il reproduit les conceptions et souvent les paroles même de Posidonius d'Apamée², dont l'influence sur le développement de la théologie romaine fut immense. L'on a fait observer³ que la position assignée par lui au dieu suprême est en contradiction avec le panthéisme stoïcien, et doit être considérée comme une concession faite aux croyances populaires. La remarque acquiert maintenant une portée nouvelle, puisque nous constatons combien cette idée que Dieu règne au plus haut des cieux était mise en relief, même à Rome, par les cultes de la Syrie, pays dont Posidonius était originaire.

¹ Apulée *De Mundo* c. 27 (p. 126, 15 éd. Goldbacher): *Summus exsuperantissimusque divum . . . si ipse in alto residat altissimo eas autem potestates per omnes partes mundi dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum. horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari. Cf. c. 25 (p. 125, 2): Summam illam potestatem sacratam caeli penetralibus. Cf. Περὶ κόσμον c. 6, p. 398 b 8 Bekker: Σεμνότερον δὲ καὶ προεπωδέστερον αὐτὸν (sc. τὸν θεόν) ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἰδρῶσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμον διήκουσαν ἥμιον τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν, αἴτιον τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς σωτηρίας.*

² Cf. W. Capelle *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. für das klass. Altertum* VIII, p. 530 ss.).

³ Capelle *l. c.* p. 28.

Le second passage où Apulée nomme le dieu *summus exsuperantissimus*, se trouve dans l'opuscule *De Platone*¹, où il combine avec la théologie du grand idéaliste grec une foule de doctrines en faveur sous les Antonins. La façon dont il y définit ce dieu, répond à peu près à celle dont il le conçoit dans le *De Mundo*. Il divise les puissances divines en trois classes: la plus basse est formée des génies locaux ou, pour employer le terme grec, des „démons“; la seconde des habitants du ciel (*caelicoli*) et en particulier des astres, enfin au dessus des planètes et des étoiles fixes siège le dieu „seul et unique, ultramondain et incorporel, père et architecte de ce monde divin“.² Bien que ces qualités de l'Être suprême soient platoniciennes, le reste du développement d'Apulée trahit une tout autre influence: il s'y inspire des théories sidérales des astrologues.³ Je n'en veux pour preuve que la mention (c. 10) de la „grande année“ dont le terme arrive quand toutes les planètes se retrouvent à leur point d'origine. Cette théorie est à l'origine „chaldéenne“ et fut probablement exposée d'abord en grec par le babylonien Bérosee.⁴ Nous sommes ainsi de nouveau conduits vers les cultes sémitiques.

Mais nous connaissons par d'autres sources le système cosmologique des „Chaldéens“ qui a inspiré cette théologie dont Apulée se fait le prédicateur. Suivant les astrologues

¹ *De Plat.* I 12 (p. 73, 25 Goldbacher): *Providentiam esse summi exsuperantissimique decorum omnium qui non solum deos caelicolas ordinavit etc.*

² c. 11: *Deorum trinas nuncupat species quarum est prima unus et solus summus ille ultramundanus et incorporeus quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus.*

³ Apulée cite expressément les *Chaldaei* dans un exposé analogue au début du *de deo Socratis* (c. 1, p. 5, 17 Gold.). — Il est remarquable qu'Aulu-Gelle parle de l'*exsuperantiam* des planètes dans un passage où il combat à la suite de Favorin les mêmes *Chaldaei* (XIV, 1, 12): *Propter exsuperantiam vel splendoris vel altitudinis.*

⁴ Cf. Bidez *Bérosee et la grande année* (Mélanges Paul Frédéricq. 1904, p. 9 ss.). Cf. Hippolyte *l. c.* IV, 1 (p. 66 Cruice).

orientaux, le monde divin est une Trinité; il est un et triple: il se compose de celui des étoiles fixes, indécomposable, de celui des planètes partagé en sept, et de celui de la terre à partir de la lune. Chacun des mondes inférieurs reçoit du monde supérieur une portion de sa puissance et participe à son énergie, et la source de toute force et de toute vertu réside dans la sphère la plus haute, une et indivisible, qui règle les mouvements de toutes les autres parties de l'univers.¹

* * *

Un siècle avant Apulée la doctrine qu'il adopte était déjà populaire. En effet Stace y fait une allusion rapide mais néanmoins très claire. Dans la Thébaidé (IV, 515) le devin Tirésias évoque les ombres infernales; elles tardent à paraître; il menace alors de les y contraindre par des procédés magiques:

nī te Thymbrae vererē

et triplicis mundi summum, quem scire nefastum.

Tirésias recourrait aux pratiques illicites de la magie, s'il ne craignait Apollon, c'est à dire le Soleil, et l'Être placé à la tête de la triple hiérarchie du monde. Pourquoi ajoute-t-il *quem scire nefastum*? Est ce simplement parce que ce dieu lointain est inconnaissable²? Il indique plus probablement qu'il est celui dont on révélait la nature dans les mystères orientaux, lesquels se propageaient déjà du temps du poète.³ C'est du moins

¹ Cette théorie des astrologues chaldéens est exposée avec un grand luxe de chiffres par Hippolyt. *Adv. haeres.* IV, 1 § 8 (p. 67 ss. ed. Cruice) et V, 2 § 13 (p. 188 s.); noter surtout la phrase: *Λαμβάνειν κόσμον ἀπὸ κόσμου δυνάμιν τινα καὶ μετουσίαν καὶ μετέχει τῶν ὑπερκειμένων τὰ ὑποκείμενα.* — On sait que les Chaldéens affectionnaient la division des dieux en triades. Comparer ce que dit Hippolyte de la triple division des âmes enseignée dans les *Ἀσσορίων τελεταί* (V, 1 § 7, p. 145 Cr. cf. p. 18 *Ἀσσορίων μυστήρια*). C'est à cette doctrine que semble se rapporter un passage mutilé de Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* c. 5 (p. 82 Halm). ² Cf. p. 333 n. 2 H.

³ Cf. note 1. — Ailleurs Stace mentionne de même incidemment les mystères de Mithra (*Theb.* I, 719), qui commençaient à se répandre de son temps.

ainsi que l'a entendu le commentateur de la Thébaïde, Lactantius Placidus.¹

Mais nous trouvons une définition beaucoup plus explicite du *summus deus* dans un passage de Cicéron qui offre avec les chapitres d'Apulée (*De Plat.* 11) une ressemblance qui ne saurait être fortuite. Seulement le *Somnium Scipionis*, où se trouve ce texte, est exempt de tout mélange d'idées platoniciennes, et il nous fait remonter à une source dont la pureté est presque inaltérée. Décrivant la constitution du ciel, Cicéron nous dit:² *Novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia, quorum unus est caelestis extimus qui reliquos complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros, in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni. cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum . . .* Le *summus deus* n'est plus ici, comme chez Apulée, une puissance „ultramondaine et incorporelle“, c'est une énergie résidant dans le ciel des étoiles fixes, qui embrasse toutes les autres sphères. Il est *summus* précisément parce qu'il occupe dans l'espace la zone la plus éloignée de la terre.³ On admet communément que la cosmologie et l'eschatologie mystiques du *Somnium Scipionis* remontent à Posidonius d'Apamée, auquel nous serions encore une fois ramenés. En tout cas, l'auteur suivi

¹ Lactantius Plac. *Theb.* IV, 516 (p. 228 Jahnke): *Infiniti (?) autem philosophorum magorum Persae etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol et Luna; ceteri vero qui „circumferi“ (mss. circumferri) a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu.* On ne peut guère faire fond sur les données confuses de ce compilateur infime, mais la correction *circumferi* me paraît néanmoins s'imposer. Lactantius a traduit par cet adjectif barbare le grec περιφερής.

² Cicér. *Somn. Scip.* 4 = *De Rep.* VI, 17.

³ Cf. Macrobe *Comm.* I, 17 § 2: *Quod autem hunc extimum globum qui ita volvitur summum deum vocavit, non ita accipiendum est, ut ipse prima causa et deus ille omnipotentissimus aestimetur . . . sed summum quidem dixit ad ceterorum ordinem qui subiecti sunt.*

par Cicéron était un adepte de l'astrologie orientale¹, et sa conception du dieu suprême est entièrement conforme à celle que la théologie des cultes syriens se faisait du *Ba'al šamin*: une force immanente qui fait mouvoir les cieux. Cette adoration du Ciel (*Οὐρανός*) est, aussi bien que celle des astres, un des caractères saillants de la religion des „Chaldéens“, et chaque fois que Philon d'Alexandrie parle de ceux-ci, il ne manque pas de la leur reprocher.²

¹ Cf. dans le même développement de Cicéron: *Hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Iovis, tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis*. Macrobe *Comm.* I, 19 § 2 remarque déjà que l'ordre des planètes adopté par Cicéron est celui des *Chaldæi*.

² Philon *De Nobilit.* 5 (II, 441 M.) et les nombreux passages réunis par Conybeare *Philo about the contemplative life* p. 133, 16. Comparer l'Apologie d'Aristide c. 4. — L'adoration du Ciel parmi les populations sémitiques étaient si générale que les Juifs, parfois médiocrement orthodoxes, de la Diaspora paraissent l'avoir partagée en quelque mesure. Ce n'est pas une simple méprise qui les a fait considérer très fréquemment comme les adorateurs du *caeli numen*; cf. Friedländer à Juvénal VI, 545 (*summi internuntia caeli*) et *infra* p. 334 n. 5. — C'est aux mêmes croyances sémitiques que fait encore allusion Macrobe *Comm.* I, 14 § 2: *Propter illos qui aestimant nihil esse aliud deum nisi caelum ipsum et caelestia ista quae cernimus*. Et lorsqu'il affirme immédiatement après *summi omnipotentiam dei posse vix intellegi*, il nous rappelle ce curieux développement où Philon, en invoquant les contradictions des doxographies, démontre que la nature du ciel est incompréhensible (*De Somniis*. I, 4 § 21 p. 623 M = III, 209 éd. Wendland); cf. Ps. Apul. *Asclepius* 19 (p. 41, 16 Goldb.): *Caeli vel quicquid est quod eo nomine comprehenditur οὐρανοῦς est Iupiter*. — De même on paraît avoir tiré de l'unité de mouvement du ciel supérieur, par opposition aux planètes, l'idée que le dieu suprême est infailible: Favon. Eulogius *Disput. de somn. Scipionis* p. 12, 16 Holder: *Caeli orbes novem . . . Primus et summus est ἀπλανής. Qui quia semper uno ac iugi continuatus agitur motu, nulli videtur errori subiectum, . . . Ἀπλανής* a un sens physique et moral. — Sur le culte du Ciel dans les mystères orientaux, cf. *Mon. myst. Mithra* I p. 87 ss. Il faisait partie aussi de l'Hermétisme. L'*Asclepius* dit (c. 3, p. 30, 7): *Caelum, sensibilis deus, administrator est omnium corporum quorum augmenta detrimentaue Sol et Luna sortiti sunt*; mais il place au dessus du ciel le créateur du monde entier. Cf. c. 9 (p. 34, 25): *dilectus dei caeli cum his quae insunt omnibus*.

Quel est l'équivalent grec du nom de *Jupiter summus*? Le *περὶ κόσμον* appelle dans un passage son dieu suprême *ὑπατος*¹, en reprenant un terme homérique (*ὑπατος θεῶν* etc.). On retrouve celui-ci dans certains oracles en vers rendus à l'époque romaine²; mais il ne semble pas que cette épithète poétique du roi de l'Olympe ait jamais pénétré dans le rituel des cultes syriens. C'est un autre qualificatif, très rapproché de celui-ci, qui y est appliqué à Zeus: il est dit *Ἱψιστος*. Le nom de Zeus Hypsistos ou Hypsistos, c'est un fait maintenant démontré, désigne en dehors de la Syrie Jéhovah. Mais dans les pays sémitiques il avait une signification beaucoup moins spéciale.³ Il s'applique dans plusieurs régions au Baal national, conçu comme siégeant au plus haut des cieux.⁴ Un passage de Jean Lydus⁵, où celui-ci embrouille selon sa coutume des données hétérogènes, donne de *Σαβαώθ* une définition qui convient en réalité à cet Hypsistos: il est dit *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους*, ce qui concorde absolument avec ce que les Latins nous disent du *Iupiter summus*.

Pourquoi à Rome a-t-on ajouté à ce titre celui de *exsuperantissimus*, qui paraît correspondre au grec *παννύπερτατος*?⁶

¹ *Περὶ κόσμον* p. 397 b. 24 Bekker: *Τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἔδραν αὐτὸς ἔλαχεν, ὑπατος δὲ διὰ τοῦτο ὠνόμασται καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν ἀκροτάτη κορυφῇ τοῦ σύμπαντος καθιδρυμένος οὐρανοῦ.*

² Oracle de Claros cité dans Cornelius Labéon (Macrobe I, 18 § 24): *Τὸν πάντων ὑπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ.* Cf. Buresch *Klaros* p. 106 § 39: *Ἔστι θεῶν μακάρων ὑπατος θεός.*

³ Cumont *Hypsistos* p. 3 n. 1. Dussaud *Notes de mythologie syrienne* p. 122 ss.

⁴ Cf. Lebas-Waddington *Inscr. de Syrie*, index de Chabot p. 10. Sobernheim *Palmyren. Inschriften* p. 37 ss., qui montre (p. 43) que ce dieu n'est autre que Ba'al šamīn. — Cf. Renan *Mission de Phénicie* p. 103: *Θεῶ ὑψίστω οὐρανίῳ.* *Ibid.* p. 234: *Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστω.* et le nom δ'Ἱψουράνιος dans Philon de Byblos (Dussaud p. 138).

⁵ Lydus *De mensib.* IV, 53 (p. 111 Wünsch): *Καὶ Σαβαώθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται ὡς ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τούτεστιν ὁ δημιουργός.* Cf. *Orac. Sibyll.* XII, 132: *Οὐράνιος Σαβαώθ θεὸς ἀφθίτος αἰθέρι ναίων.*

⁶ Dans le *περὶ κόσμον* (397 a 15), le ciel est dit *τῇ μεγέθει παννύπερτατος*. De même *Hymn. Orph.* IV. 8: *(Οὐρανὲ) παννύπερτατε δαίμων*

Évidemment pour montrer que ce dieu de l'éther le plus élevé était infiniment supérieur à tous les autres. La faveur que Commode témoigna à ce culte doit sans doute être considérée comme une première tentative pour organiser une hiérarchie officielle des êtres divins et établir au profit d'un Baal sémitique le monothéisme dans le ciel comme la monarchie régnait sur la terre, ainsi que le firent plus tard Héliogabale et Aurélien. De même que Jupiter est *exsuperantissimus deorum*, Commode est dit dans une dédicace des décurions de Trevi *omnium virtutum exsuperant(issima)*, pour marquer que l'empereur était la plus puissante des forces (*virtutes*) par lesquelles l'Être suprême agit dans ce monde terrestre.¹

* * *

Cette étude nous a permis, si je ne m'abuse, de suivre l'introduction en Occident d'une doctrine capitale de cette religion astrologique dont les fondateurs furent les Chaldéens, et les législateurs, les théologiens grecs de l'époque alexandrine. Elle s'introduit d'abord dans la littérature: c'est une conception nouvelle dont un philosophe s'est emparé et qui lui fournit la matière de spéculations originales. Puis, avec l'invasion des cultes syriens, un dieu métaphysique, qui ne vivait que dans

(*παννέτατος* est appliqué à d'autres dieux *ibid.* VIII, 17; XII, 6; LXVI, 5). — Zeus est déjà dit *παννέτατος* dans Callimaque *Hymn.* I, 91; Jéhovah dans les oracles Sibyllins fr. III, 3 (p. 230 Geffcken): *Ἄλλὰ θεὸς μόνος εἰς παννέτατος | ὃς πεποιήμεν οὐρανὸν ἡέλιόν τε κτλ.* Mais d'autre part le nom du mois *Exsuperatorius* est rendu en grec par *Ἐπεραιῶν* cf. supra p. 324.

¹ C. I. L. XIV, 3449 = Dessau *Inscr. sel.* 400. — Sur ce sens de *virtutes*, cf. *Rev. de Philologie* XXVI, 1902, p. 8; Lactantius Placidus *ad Theb.* IV, 516; August. *Civ. dei* IV, 11 = Varron. *Antiqu. div.* I fr. 15b, Agahd. — Cette interprétation théologique d'une expression théologique me paraît préférable à celle qui verrait simplement dans *omnium virtutum exsup.* l'affirmation que le courage (*virtus*) de Commode-Hercule surpasse toutes les autres bravoures. L'empereur est en effet l'image et le représentant du Soleil sur la terre, et c'est avant tout par l'intermédiaire du soleil, suivant la doctrine astrologique, le dieu du ciel exerce son action ici bas. Cf. cependant p. 324, n. 1

les livres, devient l'objet d'une adoration presque officielle; il compte un empereur parmi ses dévots, on lui consacre des dédicaces jusqu' aux extrémités de l'empire. Il restera désormais jusqu' à la fin du paganisme un des aspects sous lesquels on se plait à considérer la divinité la plus élevée du panthéon. La conformité du mysticisme astrologique, dont le *Somnium Scipionis* avait été en latin la première expression, avec les doctrines des mystères orientaux assura à cet essai de Cicéron un regain de faveur et un surcroît d'autorité. On le copia et on le commenta avec prédilection.¹ Le nom même sous lequel au II^e siècle le dieu céleste de l'astrologie avait été vénéré à Rome, ne fut jamais oublié. Au milieu du IV^e, l'auteur de l'*Asclépius*², interpolateur audacieux d'Hermès Trismégiste, rend grâces dans la prière qui termine sa traduction au *Summus Exsuperantissimus*³, et encore vers l'année 409, le païen Nectarius écrivant en Afrique à St. Augustin⁴ lui disait: *Cum nos ad exsuperantissimi Dei cultum religionemque compelleres, libenter audivi* et finissait sa lettre par le souhait *Deus summus te custodiat*. Le Jupiter syrien, adopté autrefois par Commode, était devenu presque chrétien.

¹ En dehors du Commentaire, érudit mais indigeste, de Macrobe et de la *Disputatio* de Favonius Eulogius, élève païen de St. Augustin, nous en trouvons la preuve dans Firmicus Maternus qui le copie dans son astrologie, d'ailleurs sans le citer: le ch. III § 4 = Firmic. Mat. I, 5 § 11: *Sempiterni stellarum ignes qui globosae rotunditatis specie formati circulos suos orbesque celeri festinatione perficiunt* etc. C'est certainement parce que le Songe de Scipion était d'accord avec les croyances des mystères orientaux, qu'il a été sauvé de la destruction.

² Sur la date de l'*Asclepius*, qui se saurait être antérieur au milieu du IV^e siècle, cf. Bernays *Abhandlungen* éd. Usener p. 337 ss.

³ *Asclepius* c. 41 (p. 61, 24 Goldbacher): *Gratias tibi, summe, exsuperantissime*. La preuve certaine que ces épithètes ne figuraient pas dans Hermès, a été fournie par la découverte du texte grec (Reitzenstein *Archiv für Religionsw.* VII, 1904, p. 393 ss.). Je dois l'indication de ce passage à l'obligeante érudition de mon collègue M. Thomas.

⁴ Augustin. *Epist.* 103 (*Migne Patrol. lat.* XXXIII p. 386).

Der Gottheit lebendiges Kleid

Von Marie Gothein in Heidelberg

In der Beschwörungsszene des Faust ist die Spannung aufs höchste gestiegen. Seinem „Du mußt, du mußt“ gehorchend, erscheint der Geist der Erde, und als sich der Übermensch aufgerafft hat, der Flammenbildung ins Auge zu schauen, enthüllt ihm der Geist sein Wesen, das zu begreifen er nicht geschaffen ist, mit folgenden Worten:

In Lebensfluten und Tatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her,
Geburt und Grab
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Was ist „das lebendige Kleid der Gottheit“, das am sausenden Webstuhl der Zeit der Geist der Erde in ewiger Bewegung schafft? Warum betont Goethe das Geschäft des Webens so besonders, daß er es dreimal in den kurzen Worten wiederholt?¹

Die Beantwortung dieser Fragen führt uns hinauf in die Zeiten, die auch den Griechen schon als halb sagenhafte erschienen, in denen orphische Denker und Theologen sich den Kosmos mythisch zu erklären suchten. Unterirdische Grabfunde, wie ägyptische Papyri haben in dem letzten Jahrzehnt erwünschte Bestätigung dafür gegeben, daß die fragmen-

¹ Die Kommentare geben über diese Stelle keinen Aufschluß.

tarischen Zeugnisse später neuplatonischer Schriftsteller über orphische Lehren aus echten Quellen geschöpft sind.¹ So bekräftigt ein Papyrusfetzen, den B. Grenfell aus seiner Sammlung publiziert hat², ein längst bekanntes Zitat des Clem. Alexandrinus (Strom. VI 2, 9), wonach der orphische Weise Pherekydes, den die Alten einen Zeitgenossen des Thales nannten, folgenden Ausspruch getan hat:

„Zeus machte ein großes und schönes Gewand und stickte darein die Erde und den Okeanos und das Haus des Okeanos.“³ Aus dem Papyrus nun erfahren wir, daß es sich um ein Hochzeitsfest handelt, an dem Zeus am dritten Tage der Braut das Gewand überreicht. Die Braut aber, die in dem Papyrusfragment nur *νύμφη* genannt ist, ist Chthonie, wie Diels nachgewiesen hat.⁴ Denn Zeus, Chronos und Chthonie waren von Uranfang da, und Chthonie nimmt den Namen *Γῆ* an, nachdem ihr Zeus die Erde als Geschenk gegeben hat.⁵ Die Erde aber stellte sich Pherekydes als geflügelten Eichbaum vor, über den Zeus das von ihm bestickte Gewand warf.⁶

Nach dieser Anschauung also ist Zeus selbst der Verfertiger des bunten Gewandes, das er als Bräutigam der *Χθονίη-Γῆ* verleiht. Das männliche Urprinzip beschäftigt sich hier damit in bunten Farben Bilder hineinzusticken (*ποικίλλει*). Die Gewandverfertigung war aber nach griechischer Vorstellung Frauenarbeit, — spottet doch Herodot darüber, daß in Ägypten Männer der Webearbeit oblagen. So ist

¹ Theodor Gomperz *Griechische Denker*, Leipzig 1896, I p. 69.

² Greek Papyri Ser. II *New classical fragments and other greek and latin papyri* ed. by B. Grenfell and A. Hunt.

³ Kern *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis*, Berlin 1888 p. 87. Ζᾶς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ Ὀγγηρὸν καὶ τὰ Ὀγγηροῦ δώματα.

⁴ Diels H. *Zur Pentemychos des Pherekydes*, *Sitzungsberichte der Berlin. Akad.* 1897 p. 3 u. 4.

⁵ Kern a. a. O. p. 84, Laertius Diogenes I 119 Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν αἰεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζᾶς γῆν γέρας διδοῖ. ⁶ Kern a. a. O. p. 87, Clem. Al. Strom. VI 6, 53.

denn auch die Gewandbereitung im orphischen Mythos von Zeus auf eine weibliche Nachfolgerin übergegangen. In dem reichen Gemisch mythischer Vorstellungen, die in dem orphischen Kulte zusammenflossen, trat Demeter der Chthonie sehr nahe, wenn sie nicht ganz mit ihr verschmolz, wie ihr Beiname *Δημήτηρ Χθονία* zu verraten scheint.¹ An anderer Stelle wird allerdings den beiden Göttinnen ihr getrenntes Machtbereich zuerteilt.

Γῆ μῆτερ πάντων, Δημήτερ πλουτοδότειρα.²

Mit Demeter vereint aber erscheint im Kulte immer die Tochter Kore, die nun das Recht für sich in Anspruch nimmt, selbst als Göttin der Erde, als Frühlingsgöttin die Gewandverfertigerin zu sein. „So wird Kore, welche die Aufseherin der ganzen Schöpfung ist, als Weberin überliefert.“³

Ebenso berichtet Proclus in Plat. Crat. p. 24, daß Kore und ihr ganzer Chor, solange sie droben weilt, „die Ordnung des Lebens weben“.⁴ Und mehr noch in neuplatonischer Sprechweise drückt sich Damascius aus, wenn er sagt, daß Kore bei Orpheus Verfertigerin des Gewandes sei, in das sie, während sie oben ist, die Abbilder der Ideen hineinwebt.⁵ Ob dieser Vorgang, ob die Gabe des Zeus an Chthonie in dem verlorenen orphischen Hymnos *Πέπλος*⁶ besungen war, wird, wenn nicht auch hier noch ein Papyrusfund Aufklärung bringt, eine offene Frage bleiben müssen.

¹ Diels a. a. O. p. 7, Paus. III 14, 5.

² Abel *Orphica* Frgm. 165.

³ Abel a. a. O. Frgm. 211 *Porphyr. de antro nympharum* XIV 15: *Ὅτῳ καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη, ἣπερ ἐστὶ παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος ἰστουροῦσα παραδέδοται.*

⁴ Abel ebend.

⁵ Kern a. a. O. p. 97 bei *Damascius*. Der innige Zusammenhang des Gewandes, das Zeus uranfänglich einmal verfertigt, mit dem anderen, das Kore eben gerade zur Frühlingszeit, „solange sie oben ist“, erschafft, scheint mir durch diese Fragmente völlig klar zu liegen und doch „weiter zu führen“, als Diels (a. a. O. p. 4 u. 5) Erinnerung an den *Peplos* der Athena, der bei den Panathenäen vorgeführt wurde.

⁶ Lobeck *Aglaopham.* 379.

Sicher aber ist es wohl, daß der Mythos vom Raube der Proserpina in alexandrinisch-neuplatonischen Kreisen sich am blühendsten ausgestaltet hat. Sizilien hat frühe den Anspruch erhoben der Schauplatz des Göttinnenraubes zu sein. Alle uns überlieferten Nachrichten über orphische Korevorstellungen stammen von neuplatonischen Schriftstellern. Ihren Kreisen nahestehend müssen wir uns auch den Dichter denken, der noch im sinkenden Altertum den Raub der geliebten Tochter der Demeter durch Pluto mit all der Zierlichkeit und dem Überschwang dieser letzten höfischen Dichterblüte besungen hat.¹ Claudian, der sich selbst gerne mit Orpheus vergleicht², hat auch diese Sage nach orphisch-sizilianischer Überlieferung behandelt. So ist auch bei ihm allein Proserpina-Kore als Weberin³ dargestellt: in Henna am Ätna sitzt wartend der Heimkehr der Mutter das geliebte Kind und webt für diese ein Geschenk⁴:

*Hic clementorum seriem sedesque paternas
Insignibat acu: veterem qua lege tumultum
Discevit Natura parens et semina iussis
Discessere locis.*

Da ordnet sich alles: Erde, Meer und Sterne. In bunten Farben wird das Meeresgestade gewebt

*credas illidi cautibus algam
Et raucum bibulis inserpere murmur harenis.*

Die fünf Zonen werden hinzugefügt, man kann ihr Klima und ihre Vegetation erkennen, und alles wird vom Okeanos umflossen. Durch die Ankunft der Göttinnen Minerva und Venus wird Proserpina an der Vollendung des Gewandes gehindert.

¹ Claudian *Raptus Proserpinae* ed. S Jeep 1875.

² Siehe *Kl. Ged.* I und *Widmung zu Raptus Proserpinae*.

³ In beiden Versionen des Mythos bei Ovid *Fasti* IV 417 ff. und *Metam.* V 341 ff. fehlt dieser Zug. ⁴ *Raptus Pros.* I 237 ff.

Hier zum erstenmal haben wir also in ausgeführtem Bilde die Worte des Pherekydes: die Erde und der Ozean sind dargestellt und die Sterne in die Luft aufgehängt, doch auf der Erde ruht der Nachdruck. Wenn also orphische Überlieferung Claudian zu dieser Webszene angeregt hat, so waren doch andererseits solch reich gestickte oder gewebte Gewänder damals schon ein poetisches Inventar, das sich vererbte von Dichter zu Dichter. Schon Catull hat im Epithalamium von Peleus und Thetis auf einem Gewande den ganzen Mythos von Ariadne, die von Theseus verlassen wird, gewebt gesehen.¹ Virgil läßt Äneas ein königliches Gewand, auf dem eine Jagd auf dem Ida eingewebt ist, als Siegespreis aussetzen.² Ovid aber benutzt den Webestreit zwischen Minerva und Arachne, um gleich eine ganze Fülle verschiedener Szenen, besonders Liebesabenteuer der Götter, in die Gewänder zu weben.³ Und Claudian selbst hat zu wiederholten Malen noch solche Bildergewänder in seinen Gedichten erwähnt: so bringt Roma dem Stilicho das kostbare Gewand, auf dem die Zukunft seines Hauses dargestellt ist.⁴ Diese ganze Kunstweise, wohl schon bei den alexandrinischen Dichtern ausgebildet, ist doch wieder nur ein Zweig jener Schilderungslust von Bildwerken, mit denen römische Dichter ihre Werke auszierten, und die sie bald von Tempelmauern, bald von Schiffen, Waffen usw. ablasen. Alle aber leiten sich schließlich doch aus der einen Quelle, dem kunstreichen Schilde, den Hephaistos für Achilleus schmiedet, her.

Für Claudian aber war dies Weben des Gewandes der Proserpina doch noch etwas anderes, als für alle die anderen römischen Dichter, es sollte in allegorischem Bilde das Weben des Erdengewandes dargestellt werden, das durch

¹ Catull LXIII 50 ff. ² Virgil *Aen.* V 250.

³ Ovid. *Metam.* VI 1 ff.

⁴ *Carm.* XXII. Siehe auch Karl Purgold *Archäologische Bemerkungen zu Claudian und Sidonius* Gotha 1878 p. 108.

den Raub der Frühlingsgöttin unterbrochen, unvollendet gelassen wird.

Und gerade diese Allegorie des Gewandes, in das der Kosmos hineingewebt ist, hat durch das ganze Mittelalter und darüber hinaus gewirkt, auch als man seine Weberin längst vergessen und eine andere an ihre Stelle gesetzt hatte. In die spekulativen Träumereien mittelalterlicher Dichter wollte eine so fest umrissene Persönlichkeit wie Proserpina nicht mehr passen, auch fand ihr Mythos vom Raube durch den Unterweltsbeherrscher in dem christlich gefärbten Platonismus späterer Zeit keinen Platz mehr. An Stelle der griechischen Göttin der Natur trat nun Natura selbst als Göttin auf. Allerdings ist Natura-Physis auch schon in einem orphischen Hymnos als Göttin personifiziert, zu der man flehen und um deren Schutz und Gaben man bitten kann.

Ὡ Φύσι παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μηῖτερ,

nun geht es nach der Weise der Hymnen durch 28 Verse mit verschiedenen Beinamen der Göttin, bis zum Schluß die Bitte kommt:

ἄλλά, θεά, λίτομαι σε, σὺν εὐόλβοισιν ἐν ὥραις
εἰρήνην, ὑγίαιαν ἄγειν, αὐξήσιν ἅπαντων.¹

Doch zeigt vielleicht gerade diese schier unerschöpfliche Fülle der Beinamen, die der Göttin im Hymnos beigelegt werden, daß man sich nur ein sehr zerflossenes Bild von ihr machte, und daß sie bei den Orphikern gegen Chthonie und Kore-Demeter nicht an lebendiger Gestaltung aufkommen konnte, wohl auch nie einen eigenen Kult gehabt hat. Auch in späterer Zeit macht die griechische Dichtung nur schwachen Gebrauch davon, die φύσις zu personifizieren.² In einem Pseudolucianischen

¹ *Orphica rec. G. Hermann* p. 267.

² Hardy *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie* kommt zu einem ganz negativen Resultat, was die Personifikation der φύσις anbetrifft.

Dialog "Ἐρωτες" (19) wird sie von dem Verfechter der Frauenliebe gegenüber der Knabenliebe als Zeugin angerufen und dabei Allmutter, heilige Wurzel der Schöpfung genannt. Ähnlich ablehnend hat sich lange auch die lateinische Literatur verhalten. Wir finden anfänglich nur eine ganz seltene Verwendung des Wortes *Natura*, erst befruchtet durch die reiche Bedeutung des griechischen Begriffes gelangt die Sprache zu der Vieldeutigkeit dieses Wortes.¹ Noch Lucrez in seinem nach der Natur genannten großen Werke, *De rerum natura*, personifiziert nicht die Natur selbst. Wo wir dies vielleicht hätten erwarten können, in seiner wundervollen Einleitung, sehen wir statt ihrer *Venus*, die zeugende Frühlingsgöttin, erscheinen, ausgestattet mit allen Eigenschaften, die eine spätere Zeit auf die *Natura* selbst übertrug. Erst Claudian wieder führt mit dem Reichtum von Allegorien, die seine Gedichte beleben, auch die Natur gerne, wenn auch nie an hervorragender Stelle, ein. So tritt in einem seiner Gedichte *Natura* als Türhüterin auf, sie öffnet Sol den Eingang zur Höhle der Zeit.² An anderer Stelle berichtet Jupiter im Götterrat, als er den Mythos vom Raube der Proserpina seinen versammelten Untertanen erklären will:

*Nunc mihi cum magnis instat Natura querelis
Humanum relevare genus.*³

Natur habe ihn einen harten Tyrannen gescholten und ihn an die Herrschaft des Vaters erinnert. Doch im Olymp selbst, wo doch bei dieser Gelegenheit alles zusammengerufen ist:

*plebeio stat cetera more iuventus
Mille amnis*⁴

treffen wir sie nicht an. Gerade aber dies Bild der klagenden Natur, das Claudian hier zuerst einführt, hat nach langen Jahr-

¹ J. Claßen *Zur Geschichte des Wortes Natur*. Frankfurt 1863 p. 11. Festschrift der Senkenbergischen Stiftung.

² *Carm.* XXII 422 ff. ³ *Raptus Proserpinae* III 33 ff.

⁴ *Rapt. Pros.* III 15 ff.

hunderten die Phantasie der späteren christlichen Dichter beflügelt.

Wir müssen bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts heruntergehen, um der Göttin Natura wieder zu begegnen. Um diese Zeit blühte in der Schule von Chartres, die die platonische Philosophie wieder neu beleben wollte, wenn auch mit sehr geringer Kenntnis Platos selbst, da ihr nichts als das Timäusfragment des Chalkidios bekannt war¹, der jüngere Bernhardus Silvestris. In einem Gedichte, *De mundi universitate*², macht er den Versuch mit Platos kosmologischen Phantasien zu wetteifern. Hier nun sehen wir der Göttin Natura den obersten Platz nach dem Schöpfer angewiesen. Er läßt die Göttin „klagend fast bis zu Tränen“ vor Nous (*providentia Dei*) erscheinen mit der Bitte, das Chaos zu einem Kosmos zu gestalten. Nous willfährt und sendet zum Schluß Natura aus, um Urania, die Herrscherin der Sternenwelt, und Physis „*quae rerum omnium peritissima est*“ herbeizuholen, um mit ihnen vereint den Menschen zu schaffen. Durch die Zweiteilung der Natura und Physis aber verhindert sich Silvestris selbst, der Natura wirklich lebensvolle Züge zu leihen; sie ist die oberste Helferin und Beraterin des Nous, die Verwalterin des Gesetzmäßigen im Weltall, die eigentliche Göttin der Erde ist Physis, der Urania, die Herrscherin im Gebiete der Sterne, gegenübersteht, so daß das Bild der Allvermittlerin Natura ihm unter den Händen zerfließt.

Hier gebührt Alanus de Insulis der Ruhm, mit seiner Konzeption der Natura das Vorbild geschaffen zu haben, das bis in die Renaissance und darüber hinaus die Dichter begeistert hat. Sein Gedicht *De Planctu Naturae*³, das wohl das

¹ Schaarschmidt *Joh. Saresberiensis nach Leben, Studien, Schriften und Philosophie*. Leipzig 1862 p. 73 ff.

² Bernhardus Silvestris *De mundi universitate* ed. S. Barach u. Joh. Wrobel, Innsbruck 1876.

³ Migne *Patr. Lat.* CCX 431 ff.

früheste seiner Werke ist, gilt der Bekämpfung der wider-natürlichen geschlechtlichen Laster. Dem Dichter selbst erscheint im Traum Natura klagend über die Verderbnis des Menschen, den sie geschaffen; in langem Dialoge mit dem Dichter werden die einzelnen Laster besprochen und den Tugenden entgegengesetzt, bis sie schließlich durch die Ankunft des hochgeehrten Hymen unterbrochen werden. Natura beschließt, diesen mit einem Briefe zu ihrem Hohenpriester Genius zu senden. Dieser erscheint und spricht ein Anathema, eine Exkommunikation über alle, die diesen Lastern huldigen, aus. Alanus war weder dichterisch noch philosophisch ein sehr tiefer Kopf, doch wenn ihm der hohe Flug der Phantasie des Bernhardus auch fehlt, so ist es ihm dafür gelungen, die Göttin Natura wirklich lebendig zu gestalten.

Mit allem Aufwand an begeisterten Worten wird die Schönheit ihres Leibes geschildert. Das Wunderbarste an ihr aber ist das Gewand, das sie trägt. Die Jungfrau hat es mit eigenen Händen gewebt, dreifarbig umgibt es ihren Leib, zu oberst blau, der Luft gleich, von so großer Zartheit des Gewebes, „ut crederes esse naturam, in qua, prout oculis pictura imaginatur, animalium celebratur concilium“.¹ Nun folgt eine lange Aufzählung von Geschöpfen der Luft, die man mit ihren Schicksalen, Lebensgewohnheiten und Eigenschaften abgebildet sieht, und dem entsprechend schauen wir auf den unteren Gewändern die Geschöpfe der Erde und des Meeres, alle als lebendig, handelnd. Selbst Hemd und Strümpfe, die der Dichter nicht sieht, glaubt er bemalt mit den niederen Wesen, wie die Stiefel Pflanzen und Blumen aller Art aufweisen. Es ist unschwer zu sehen, woher Alanus diesen Gedanken nahm. Er selbst weist uns auf Claudian, als den Dichter des Altertums, der ihn damals am meisten beschäftigte. Sein bald darauf entstandenes Gedicht — der *Anticlaudian* — ist im Wetteifer mit dem Dichter des aus-

¹ Migne a. a. O. 435 D.

gehenden Altertums geschrieben.¹ Alanus überträgt also hier zuerst die uralte Funktion der Kore auf seine neue Göttin, die von nun an bei den christlichen Dichtern die Stelle der Demeter-Kore einnimmt. Dem mittelalterlichen Dichter freilich ward diese Gewandschilderung in erster Linie ein Mittel, didaktische Zwecke zu verfolgen: gerade bei den uns heute so ermüdenden Aufzählungen dürfen wir nicht vergessen, daß sie der seiner naturgeschichtlichen Kenntnisse frohe Dichter einem lernbegierigen Leserkreis darbot. Neben Claudian hat dann auch Boethius' *Consolatio philosophiae* auf Alanus eingewirkt, nicht nur daß er, wie auch schon Silvestris in *De mundi universitate* die äußere Form, die Mischung von Poesie und Prosa für beide Gedichte wählt, nein auch schon Boethius läßt seine *Philosophia* mit einem Gewande bekleidet sein, das sie mit eigenen Händen gewebt hat und das mit symbolischen Zeichen und Bildern bedeckt ist.² So benutzt auch Alanus überhaupt solche Gewandschilderungen, um das Wesen seiner allegorischen Gestalten damit zu erklären; die Tugenden, die *Natura* gegen die Laster sich zum Troste aufruft, zeigen auf ihren Gewändern allerlei Fabeln eingewebt, die zu ihrer Verherrlichung dienen³, und Hymen trägt ein Kleid „in quibus picturarum fabulae nuptiales somniabant eventus.“⁴ Im *Anticlaudian*⁵ trägt fast jeder der sehr zahlreichen allegorischen Gestalten ein figurenreiches Gewand, das dazu dient, uns ihr Wesen verständlicher zu machen.

¹ Migne a. a. O. 487 ff. Der etwas irreführende Titel dieses Gedichtes erklärt sich daher, daß Claudian in einer Invektive gegen den Minister des Honorius Rufian, den Antirufianus, von Alecto den schlimmsten aller Menschen, Rufian eben erschaffen läßt; des Alanus Thema dagegen beschäftigt sich mit der Schöpfung des besten aller Menschen.

² Boethius *Consol.* Prosa I 1.

³ *De Pl. nat.* 473 A. Castitas z. B. trägt ein Gewand, auf dem wir die Geschichten des Hippolytus, der Daphne, Lucretia, Penelope eingewebt sehen. ⁴ *De Pl. nat.* 472 B.

⁵ Dazu O. Leist *Der Anticlaudianus, ein lat. Ged. d. 13. Jahrh. und sein Verfasser Alanus de Insulis* Beilage z. Programm des Gymnas. zu Seehausen 1872—1882.

Auch in diesem zweiten Werke des Alanus tritt die Göttin Natur klagend auf, auch hier erpreßt der Fall und die Verderbnis des Menschen ihr Tränen, doch beschließt sie hier, als Segen und Heilmittel den „besten Menschen“ zu schaffen, und beruft dazu eine Versammlung der Tugenden. Die persönliche Schilderung der Göttin und mit ihr das Gewand läßt der Dichter hier mehr zurücktreten, um sich nicht zu wiederholen, dagegen hören wir ausführlich von ihrem Palast und Garten: einsam wohnt sie, wo in ewigem Frühling immer junges Grün sprießt, ferne von aller Krankheit; alle Sinne werden angenehm berührt. Ein Wald umgibt den Berg, auf dem der Palast liegt, wo die Bäume Blüten und Früchte zugleich tragen, und silberne Quellen durchrieseln ihn, während auf den Ästen der Gesang der Vögel niemals verstummt.¹

Mit ähnlichen Worten hatte auch schon Bernhardus Silvestris Granusion geschildert, den Aufenthalt der Physis, dessen Namen er herleitet „quia granium diversitatibus perpetuo concubescit“.² Auch Silvestris hatte solche Schilderungen nicht erfunden. Henna, den Aufenthalt Proserpinas, schmückt Claudian mit allen solchen Reizen. Größere Übereinstimmung mit Alanus insbesondere zeigt aber ein anderes Gedicht des Claudian, sein Epithalamium für Honorius und Maria, die Tochter seines Gönners Stilicho.³ Hier wird die Wohnung der Venus auf Cypern geschildert, die in allen Einzelheiten mit dem Palast der Natur übereinstimmt: der stille, von einem Walde umgebene Berg, auf dem der Palast steht, der ewige Frühling, fern von Frost, Winden und Wolken, die Vögel, die hier erst zugelassen werden, wenn sie vor Venus ein Examen abgelegt haben, die Quellen, die den Hain durchrauschen. Ovids goldenes Zeitalter und Tibulls Liebesgarten⁴ sind römische Vorbilder,

¹ Migne a. a. O. 490 A ff.

² *De mundi universitate* II, IX 15 ff.

³ *Carm.* X.

⁴ Tibull I 3, 57—64.

die Claudian Anregung gegeben haben mögen. Mit breitem Pinsel malt Alanus dieses Heim der Natura aus und findet dann zum Schluß auch noch den Ersatz für die fehlende Gewandschilderung, indem er in den Gemächern des Palastes, auf die Wände gemalt, solche „lebende“ Szenen erschaut.

Hic hominum mores picturae gratia scribet

O nova picturae miracula transit adesse

*Quod nihil esse potest.*¹

Die Göttin Natura aber war, gerade wie sie bei Alanus sich gestaltete, für das dichtende Mittelalter, das immer wieder eine Neigung zu neuplatonischem Pantheismus zeigte, eine überaus glückliche Erfindung. Hinter Alanus Natura steht Gott, als der „mundi elegans architectus“!² Er selbst hat die Natura und mit ihr einmal die ganze Welt geschaffen. Dann aber hat er beschlossen, selbst nicht mehr einzugreifen, untätig, unnahbar zu bleiben. Statt seiner hat er nun die Natura als seine Stellvertreterin, „vicaria“, eingesetzt. Alanus braucht gerade dieses Epitheton wiederholt³, und wir werden sehen, wie es später zu einer Art Amtsbezeichnung der Natur wurde. Sie ist die Königin der Welt⁴ und steht mitten in der Schöpfung, als Wächterin über alles Gesetzmäßige; alles Werden und Vergehen ist ihr Werk, der ewige Wechsel des Individuums, die Dauer der Art.⁵ Doch als erschaffen ist sie fähig menschlichen Empfindens, der Klagen, Tränen, Freude, darin ähnlich den griechischen Göttern, besonders dem Göttinnenpaar, das sie in so vieler Hinsicht verdrängt hat: Demeter und Kore.

¹ Migne a. a. O. 491 A.

² *De planctu naturae* Migne a. a. O. 453 B.

³ *De pl. nat.* Migne a. a. O. 442 C, 453 D, 476 B, 479 A.

⁴ *De pl. nat.* 479 A.

⁵ Vgl. M. Baumgartner *Die Philosophie des Alanus de Insulis. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* ed. Cl. Bäumker u. Hertling B. II Heft II.

Und hier möge noch auf einen eigenartigen Parallelismus der Mythenbildung hingewiesen werden, der freilich nur beweist, wie ähnliche Spekulationen über den Weltwerdeprozeß sich auch zu ähnlichen Bildern gestalten. Wie einst dem orphischen Theologen zufolge Zeus, das Urprinzip, einmal das Gewand der Schöpfung verfertigte und es dann der Göttin der Erde übergab — wie dann aber jährlich aufs neue dies Gewand neu geschaffen wurde von der Göttin der Erde, so dachte sich auch der mittelalterliche Dichtertheologe seinen Gott als den einmaligen Urschöpfer des Kosmos. Dann aber übergibt er ihn der Natura, damit er von dieser ewig neu hervorgebracht werden sollte. Diese durchsichtige Allegorie des personifizierten Begriffes Natur war es gerade, die dem mittelalterlichen Empfinden so ganz entsprach, so daß die große Wirksamkeit, die unser „doctor universalis“ gerade mit dieser Schöpfung auf die nächstfolgenden Epochen ausgeübt hat, wohl erklärlich ist.

Wahrscheinlich zu gleicher Zeit wie Alanus, vielleicht sogar ohne Abhängigkeitsverhältnis, führte ein anderer lateinischer Dichter die Göttin Natura in seinem Werke ein: Johannes von Anville in seinem „Architrenus“. Der Zisterzienser Mönch hat hier das uralte Thema von der Himmelswanderung, die auch den wesentlichen Inhalt von Bernhardus Silvestris und Alanus Dichtungen ausmacht, zu einer allegorischen Wanderung auf der Erde umgewandelt. Der Wahrheit und Glück suchende Jüngling gelangt auf seiner Pilgerfahrt zu einer Reihe allegorischer Orte, dem goldenen Haus der Venus, dem „collis presumptionis“, dem „mons ambitionis“, allerdings auch nach Paris, „der mißachteten Wissenschaft“, bis er zum Schluß auf der Insel Thylen (Thule?) die versammelten Philosophen findet, die ihn zuletzt zu der ewig jungen Göttin Natura führen, die er in ihrem Garten antrifft, wo ewiger Frühling herrscht. Sie belehrt ihn über die Entstehung des Kosmos, was ihn aber über die menschliche Unzulänglichkeit nicht tröstet, erst als sie ihm eine Frau verspricht, sieht er sein Glück vor sich. Die Hochzeits-

feier, bei der die Tugenden Dienerinnen sind, wird dann mit großem Prunke gefeiert.¹

Auch in die leichte Vagantenliteratur ist die Personifikation der Natura eingedrungen. In dem Streitgedicht Helena und Ganymed, das der im Mittelalter nur zu brennenden Frage der Bekämpfung der Päderastie gewidmet ist, wird Natura als Schiedsrichterin zwischen Helena, der Vertreterin der Frauenliebe, und Ganymed, dem Verfechter der Knabenliebe, aufgerufen, in ihrem Hause findet der Streit statt, und sie wird genannt:

*genetrix Natura
de secreta cogitans rerum genitura
hilem multifaria vestiens figura
certo res sub pondere creat et mensura*²,

was eine direkte Abhängigkeit von Alanus nicht unwahrscheinlich macht.³

Die größte und nachhaltigste Wirksamkeit war Alanus' bevorzugter Göttin bei den Dichtern der Vulgärsprachen vor-

¹ Kuno Francke *Architrenus, Forschungen zur deutschen Geschichte* B. XX p. 473 ff. Francke glaubt, daß nicht die Moderantia die Frau sei, die Natur dem Architrenus verspricht, sondern eine von Fleisch und Blut (Schlußanm. p. 502), während doch einige Handschriften die Überschrift des Schlußkapitels „Nuptiae Architreni et Moderantiae“ tragen. Der Auszug aus dem Gedichte ist gerade für diese Partien zu ungenügend, um ein eigenes Urteil darüber zu haben, doch würde die allegorische Frau dem Geiste des Mittelalters und des Gedichtes weit mehr entsprechen. Ob die Tabula Cebetis auf den Architrenus eingewirkt hat, wage ich nicht zu entscheiden, seine eigentliche Verbreitung hat dieses merkwürdige kynische Schriftchen aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. erst durch die Humanisten erfahren, andererseits kannte es Tertulian: *meus quidem propinquus ex eodem poeta inter cetera stili sui otia pinacem Cebetis explicuit* (s. Schanz *Gesch. d. röm. Litt.* III² S. 45) und die ganze Pilgerlebensreise zur wahren Glückseligkeit, die dem mittelalterlichen Empfinden sehr entsprechen mußte, hat einige Ähnlichkeit mit dem Architrenus.

² *Zeitschrift für deutsches Altertum*. Bd. 18 p. 124 ff., siehe auch ebenda Bd. 22 p. 256 ff. u. 43 p. 169 ff.

³ Langlois *Origines et Sources du Roman de la Rose*. Paris 1890 p. 57. Langlois kann mit der *Altercatio Ganimedidis et Naturae* kaum etwas anderes meinen, als unser oben besprochenes Gedicht.

behalten. Naturgemäß war es die französische Literatur, die am stärksten davon beeinflusst wurde. Doch gehört nicht ihr die früheste Nachahmung an; ein Werk in italienischer Sprache vielmehr, der Tesoretto Brunetto Latinis, des Lehrers Dantes, führt uns zuerst Natura in der Weise des Alanus vor. Latini schrieb seinen Tesoretto während seiner Verbannung auf französischem Boden, zu gleicher Zeit wie sein großes enzyklopädisches Werk *le Trésor*, mit dem er dem Volke, das den Flüchtling gastlich beherbergte, das erste große enzyklopädische Prosawerk in französischer Sprache schenkte. In kürzerer, faßlicherer Form, in seiner Muttersprache und in gebundener Rede, wollte er hier nach seinen eigenen Worten die gleichen Resultate den schwächeren Geistern, die die Wucht der Wissenschaft nicht ertragen könnten, zugänglich machen, und darum wählte er die allegorische Einleitung. Der Dichter erzählt, wie er, noch ganz überwältigt von dem schmerzlichen Eindruck, den ihm die Niederlage der Ghibellinen in Florenz gemacht hat¹, sich im Walde verirrt. Hier trifft er, umgeben von allerlei Geschöpfen, Männern, Frauen und Tieren, eine hohe Frau. Sie erscheint ihm immer wechselnd, bald den Himmel zu berühren, bald die Erde selbst zu sein, die sie mit ihren Armen umschließt.² Er bewundert ihre große Schönheit, die allerdings ziemlich dürftig geschildert wird, worauf sie sich ihm als Natura offenbart, die von Gott geschaffen sei und mit Alanus' Worten heißt es dann

*Chosi in terra e in aria
M'a fatto sua vicharia.*³

Dann offenbart sie ihm das Weltbild in seiner Entstehung, um dieser Betrachtungen willen hatte ja einzig Brunetto die

¹ Danach würde die Abfassungszeit bald nach 1260 zu setzen sein.

² Hier hat Boethius unmittelbar gewirkt. Bei der Schilderung der Philosophie heißt es (*Pros. I, 1*) *Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohiebat nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur.*

³ *Zeitschrift für germ. u. roman. Philologie* VII 236, B. Wiese *Der Tesoretto des B. Latini* Cap. III v. 315.

allegorische Einkleidung von Alanus geborgt. Jedoch ist die Kosmologie bei weitem christlicher gefärbt als bei den lateinischen Dichtern, einmal ist das Sechstageswerk als Leitfaden für die ganze Darstellung gewählt, dann aber ist Gott selbst nicht nur der einmalige Schöpfer, sondern auch fortwährender unmittelbarer Leiter; Natura wird nicht müde zu betonen, daß sie nur die ausführende Hand des jedesmaligen göttlichen Befehles ist.

Alanus' Göttin dagegen hat mit dem spezifisch christlichen Dogma wenig gemein, und in dieser Richtung schließen sich die Dichter, die Alanus in französischer Sprache nachgeahmt haben, ihrem Vorbild weit näher an. Das bedeutsamste Gedicht ist hier der zweite Teil des „Roman de la Rose“. Jean de Meung hatte sich ganz mit dem Geiste des Alanus erfüllt, als er beschloß, an das naiv heitere Werkchen des Guillaume de Lorris seine umfangreiche Fortsetzung anzuhängen. Aus dem allegorischen Liebesgedichte wurde so durch ihn ein didaktisch enzyklopädisches Werk, das ähnlich wie der Tesoretto das allegorische Gewand nur benutzte, um anmutig dem Wissen seiner Zeit Ausdruck zu leihen. Wie Brunetto fand auch Jean de Meung die von Alanus geschaffene Göttin Natura besonders geeignet für seine Einkleidung. Allerdings erreicht auch der französische Dichter sein Vorbild nicht. Schon die Einführung entbehrt des Glanzes, den ihr Alanus' Traumvision verleiht. Die Göttin erscheint im Rosenroman ganz unvermittelt in einer Schmiede¹, wo sie die Abbilder der Ideen, die Dinge dieser Welt schmiedet, und zwar im steten Kampfe mit dem Tode, der ihr unaufhörlich ihre Werke entreißen möchte; sie darf nie ruhen, denn sonst würden Pluto und Cerberus, die Gewalten der Zerstörung, sich freuen. Erst nachdem dieser Gedanke in ganzer Breite in fast 100 Versen auseinandergesetzt ist, wird der Versuch gemacht, die Schönheit der Göttin zu schildern. Dieser Versuch aber fällt ganz negativ

¹ *Roman de la Rose* ed. Michel. Paris 1864 v. 16827 ff.

aus: sie ist so schön und herrlich, daß niemand sie malen könnte, selbst Zeuxis nicht, der doch sein Tempelbild aus den Schönheiten der fünf schönsten Jungfrauen bildete; könnte es der Dichter, so wollte er es wohl gerne tun und ihr könntet es dann geschrieben lesen, doch nur Gott, der sie gemacht, kann es. Nun beginnt Natur zu klagen, wie doch alles, was sie so schön begonnen, schlecht ausgefallen sei. Sie läßt darauf ihren Hohenpriester Genius kommen; der kurz angedeutete Gedanke des Alanus wird hier in aller Breite ausgeführt, wir sehen Genius als Kaplan und Beichtvater der Natura gegenüber fungieren. Sie, die von Gott zur Wächterin aller Dinge bestimmt ist,

*Qu'il m'a por chambrière prise
Por chambrière! certes vaire
Por constable et por vicair¹*

wird von Genius getröstet: es wäre wohl besser um diese groß-angelegte Welt bestellt, deren Kosmos die Natur vorher erklärt — wenn die Männer den neugierigen Frauen nicht ihre Geheimnisse preisgäben; dieses Thema wird dann bis zum Ende des Werkes immer wieder auf vielen Umwegen erreicht.

Bei der weiten Verbreitung und dem großen Einfluß, den dieses Werk bald auch über die französischen Grenzen hinaus ausüben sollte, war nun auch die Rezeption der Göttin Natura in der Volkssprache vollzogen. Deutliche Spuren der Einwirkung des Rosenromans zeigt dann auch gleich ein anderes französisches Werk, das am Ende des 14. Jahrhunderts entstanden ist, „Les echecs amoureux“.² Der Verfasser kennt natürlich Alanus auch, ja er schließt sich an ihn weit enger an, als alle bisher besprochenen Nachahmungen. Dem träumenden Dichter erscheint die herrlich schöne Frau in seinem eigenen Zimmer. Sie trägt ein Gewand, das aus den vier Elementen gewebt ist, auf dem

¹ *Roman de la Rose* a. a. O. v. 17717—17719.

² Ernst Sieper *Les echecs amoureux*. Eine altfranzösische Nachahmung des Rosenromans. Weimar 1898.

alle Wesen nach den Ideen, die im Geiste Gottes konzipiert waren, eingewirkt sind: die Fische, die Vögel, die Tiere und zu oberst der Mensch, das Antlitz richtet er nach oben, die Tiere überragend durch Vernunft und seine unsterbliche Seele. Zugleich aber nimmt der Dichter aus dem Roman de la Rose das kräftig wirkende Bild der Schmiede auf, wo die Natur unausgesetzt an der Erneuerung der vom Tode bedrohten Wesen arbeitet. Ihre Schönheit zu schildern erklärt auch er sich ebenso unfähig, wie der Verfasser des Rosenromans: das gehe über menschliches Vermögen; sie, das Urbild aller Schönheit, erfüllt mit ihrem Glanze das ganze Zimmer, so daß selbst die Göttin Proserpina mit allen ihren Edelsteinen ihr nicht gleichkommt. Aus Boethius borgt er dann noch den Zug, daß seine Göttin in jugendlicher, blühender Frische erscheine, trotzdem sie so alt sei, daß niemand ihre Jahre zählen könne.¹

Außerhalb Frankreichs hat der Rosenroman in sehr verschiedener Weise gewirkt. Schon im Anfang des 14. Jahrhunderts hat er einen italienischen Bearbeiter gefunden.² Ser Durante, ein toskanischer Dichter, verarbeitete das große Werk in 232 Sonetten, wobei unwillkürlich die eigentliche Liebesfabel stärker in den Vordergrund tritt, während das didaktische Element, wenn auch nicht unterdrückt, so doch etwas zurückgedrängt wird. Durante nun hat jeder der zahlreichen allegorischen Gestalten seines französischen Vorbildes ihren Platz in seinen Sonetten gegönnt, nur die Göttin Natura samt ihrem Kaplan Genius ist merkwürdigerweise ganz unterdrückt. Trotz des Vorgangs im Tesoretto hat Natura auf italienischem Boden sich nicht einbürgern können.

Ebenso finden wir in der deutschen Literatur nur ganz einzelt eine Spur von ihr. Diese Spur, die sich später so ganz verlieren sollte, führt uns in den Anfang des 13. Jahrhunderts

¹ Boethius a. a. O. Prosa I, 1.

² *Il Fiore, imité du Roman de la Rose, par Durante publ. par F. Castets.* Paris 1881.

zurück, so daß wir hier vielleicht den frühesten Einfluß des Alanus in den Volkssprachen zu konstatieren hätten. In einem der kleinen Gedichte des Stricker¹ erhebt der Dichter einen langen Klagesang über alle Mißstände der Welt. In dem großen Sündenregister nimmt einen ziemlich bedeutenden Raum die Anklage der unnatürlichen Liebesvergehen, der Päderastie insbesondere ein, und hier nun tritt zum Schluß „nature“ persönlich auf, wirft sich dem Herrn zu Füßen und bittet ihn, die Wesen, die er geschaffen, damit sie ihr, der Natur, untertan seien, zu strafen, weil sie „dich hânt an mir gehoenét“. In einer Variante heißt es dann weiter:

wann du mir gebe das gebot,
daz ich were der ander got.²

Die ganze Situation der klagenden Natur, die sich besonders gegen Verbrechen, die „widernatürlich“ sind, richten, sodann aber der Ausdruck „der ander Gott“, d. h. vicaria, zu dem Natura von dem Schöpfer berufen ist, machen einen direkten Einfluß der lateinischen Poesie, des Alanus insbesondere, sehr wahrscheinlich. Ebenso aber wie in Italien hat auch in Deutschland dieser frühe Versuch, eine personifizierte Natur einzuführen, weitere Folgen nicht gehabt. Der Rosenroman hat augenscheinlich überhaupt keinen Eindruck mehr in dem Deutschland des 14. Jahrhunderts gemacht, dessen wachsende Unbildung den internationalen Austausch immer mehr zurückdrängte.

Eine ganz andere Bedeutung fand die auf französischem Boden entstandene Allegorie der Natura in der englischen Poesie. Sowohl der Rosenroman, wie *Les echees amoureux* sind sehr bald ins Englische übersetzt worden, und zwar hier allein in wirklich treuer Übernahme der Originale. Von Chaucers Übersetzung des Rosenromans wie in den anderen uns überlieferten Bruchstücken haben sich gerade die Partien, die von der Natur handeln, nicht erhalten. Doch Geoffrey Chaucer war nicht

¹ Stricker *Kleine Gedichte* ed. Hahn p. 69 XII.

² Ebenda *Variante* v. 489 ff.

nur mit dem französischen Werke, sondern auch mit Alanus auf das beste vertraut und kann sogar bei seinen Lesern das gleiche voraussetzen. Die spielend leichte Art, wie der englische Dichter die Göttin in seine Gedichte einführt, zeigt recht eigentlich, wie sehr die Personifikation den Dichtern jener Periode schon geläufig ist, alles, was die Vorgänger in Hunderten von Versen geschildert, weiß er auf wenige Zeilen, wie in „The Parliament of Fowles“, zusammenzudrängen. Auf schattigem Blumenhügel sitzt die „noble goddess Nature“, deren Schönheit alle Geschöpfe überstrahlt, wie die Sonne das Sternenlicht, aber wie sie wirklich aussieht, erfahren wir von Chaucer ebensowenig, wie von den französischen Dichtern, schalkhaft verweist uns der Dichter hier an die rechte Quelle:

*And right as Alleyn in the Pleynd of Kinde
Devyseth Nature in array and face
In swich array men mighten hir ther finde.¹*

Alles finden wir in diesem Gedichte angedeutet, das Haus, die Schönheit, das Kleid, ihre Stellung als Weltkönigin und Stellvertreterin Gottes, „the vicaire of th'almyghty lorde“² Und dieser Ausdruck besonders wird nun bei Chaucer wie bei seinen Nachfolgern zu einem stehenden Epitheton der Göttin. In „The Phisicians Tale“ tritt wieder Gottes „vicaire general“³, die Göttin Natura, auf, freilich jetzt nur noch, um ein schönes Mägdelein zu schaffen. Chaucers Nachfolger Lydgate gebraucht vollends die personifizierte Göttin Natur als ein traditionelles Gut. Lydgate übersetzte „les Echechs amoureux“ unter dem Titel „Reason and Sensuality“⁴, worin gerade die Einleitungstraumvision und die Göttin Natura ganz treu nach dem Original übertragen ist.⁵ Wenn er aber hier nur fremdes Gut überliefert, so sind die Stellen zahlreich, wo er in eigenen Werken die Göttin ein-

¹ Chaucer *The Minor Poems V the Parlement of Fowles* 316 ff.

² Ebenda 379. ³ *Canterbury Tales Group C* v. 20.

⁴ *Early Engl. Text Soc. Extr. Ser. Bd. 84*, 89.

⁵ J. Schick *Kleine Lidgatestudien Anglica* Beiblatt VIII p. 134 ff.

führt.¹ Etwas später schildert auch der schottische Dichter Dunbar in seinem Gedichte „The Thrissel and the Ross“² Dame Nature inmitten aller Geschöpfe, die sich einen König wählen sollen.

Von nun an behauptet Nature in der englischen Literatur ihr völliges Bürgerrecht. Und ganz anders als in irgendeiner Sprache, die den Begriff Natur aus dem Lateinischen entlehnt hat, hat er sich auch heute noch in der englischen die Fähigkeit bewahrt, sich zu lebendiger Personifikation zu gestalten.

Im 15. und 16. Jahrhundert ist die Göttin so sehr in die Vorstellung weiter Kreise übergegangen, daß sie selbst auf der Bühne heimisch wurde. In den sogenannten Moralitäten, allegorischen Stücken, die mit Hilfe der Personifikation von Eigenschaften und einiger anderer Begriffe den inneren Kampf des Guten und Bösen im Menschen anschaulich vorführen wollen, tritt Natura häufig auf. Meist spricht sie zur Einführung einen Prolog, in dem sie sich über das Lieblingsthema der damaligen Popularphilosophie, die Weltentstehung, verbreitet. Feierlich wird ihr Aufzug geschildert, meist stellt sie sich als die gütig schaffende Herrscherin dar, aus deren Händen der Mensch rein in die Welt ausgesandt wird, wie in der englischen Moralität, die nach ihr benannt ist „Nature“.³ In ähnlich feierlicher Weise tritt sie in einem französischen Stücke, „Le Dict des Jardiniers“⁴, auf, wo sie ihr Sprüchlein in fünffüßigen Jamben hersagt, als Einleitung für ein allegorisches Stück vom Frauendienst.

Ein ganz besonders empfängliches Gemüt für die Naturphilosophie der Zeit setzt das englische Stück „The Interlude of the Four Elements“⁵ voraus, indem die Erklärung des

¹ *Troybook Dsd, Fall of Princes* 93 a, *Assembly of Gods* 452 u. 52, *De duobus Mercatoribus* v. 676, diese Stellen lassen sich gewiß noch vermehren.

² Dunbar *The Poems* B. II p. 183 ff. Scottish Text Soc. 1883/84.

³ Brandl *Quellen des weltl. Dramas* 1898 p. 74 ff.

⁴ *Le Dict des Jardiniers* ed. Mugnier Paris 1896.

⁵ Dodsley *Old Engl. Plays* ed. Hazlitt B. I p. 1 ff.

Kosmos der Gegenstand als solcher ist, wobei Natura ein Hauptunterredner bleibt. Sie wird hier männlich Lord Nature genannt, was bei dem mangelnden Geschlecht des englischen Substantivs möglich ist, aber doch sehr selten vorkommt. In einer anderen englischen Moralität, „The Marriage of Wit and Sience“¹, fungiert sie als Mutter von „Wit“, der übrigens hier ganz an die Stelle des irrenden und schließlich zum rechten Ziel geleiteten Menschen tritt.

Weit seltener, vielleicht nur dieses eine Mal, sehen wir sie in christlichem Sinne klagend über ihre Verderbnis auftreten. Petit (Repert. p. 86) beschreibt sie in einem Stücke, Nature, Loi de Rigueur, Divin Pouvoir, Loi de Grace, la Vierge so auftretend, und zum Schlusse sich tröstend mit der Hoffnung auf Erlösung durch die Jungfrau, die aus ihrem Schoße geboren wird.

Gerade diese Ausnahme zeigt, wie wenig begründet die landläufige Annahme ist, als hätte das Mittelalter nur die sündige, nach Erlösung seufzende Natur gekannt², ganz im Gegenteil, wir haben sie bis hierher in aller ihrer Erhöhung und Göttlichkeit gesehen, umgeben von der Herrlichkeit ihrer Schöpfung, nur der Mensch mit seiner Neigung zur Verderbnis macht ihr stets aufs neue Kummer, doch selbst er wird nicht durchaus immer einer Erbsünde unterworfen, sondern von Natur aus rein gedacht, wie die oben besprochene englische Moralität zeigt.

So nahm die Renaissance in England noch am Ende des 16. Jahrhunderts die Naturpersonifikation ganz unverändert auf. John Lyly, ein Zeitgenosse Shakespeares, läßt sie in einem Stück, „The Woman of the Moon“³, das erst 1597 gedruckt, wahr-

¹ Dodsley II p. 1 ff.

² Claßen *Zur Geschichte des Wortes Natur* a. a. O. p. 24 ff. glaubt sogar, daß erst das 18. Jahrhundert die gänzliche Befreiung des „in den Schranken des theologischen Dogmas“ festgehaltenen Naturbegriffs brachte.

³ *The dramatic Works of John Lilly* ed. Fairholt, London 1892 II p. 149 f.

scheinlich aber mehr als ein Dezennium früher entstanden ist, ganz in Moralitätenweise auftreten. Lyly war ein gelehrter Herr, und wenn er selbst wohl kaum den Alanus gelesen haben wird¹, so zeigt er sich doch vertraut genug mit den philosophischen Vorstellungen, die das Mittelalter mit Natura verknüpfte. Er gibt ihr als Begleiterinnen Discors und Concors, mit deren Hilfe sie aus den vier Elementen das Weib Pandora für ihre Hirten von Utopien schafft. „Nature works her will from contraries.“² Gerade so hatte einst Alanus' Natura den Menschen aus der „quattuor elementorum concors discordia“³ geschaffen. Wenn nun in allen diesen Stücken des Gewandes der Göttin nicht Erwähnung geschieht, so ist das wohl am besten daraus zu erklären, daß das Gewand der auftretenden Allegorien immer nach Möglichkeit so gewählt wurde, daß es ihr Wesen erklären hilft; so läßt sich auch wohl denken, daß Dame Nature bei ihrem Auftreten ein Gewand, das mit allerlei Geschöpfen der Luft, der Erde und des Wassers bestickt war, trug.

Wenn die Renaissance nun auch Alanus nicht mehr gelesen hat, seinen Namen hatte man in England doch nicht vergessen. Edmund Spenser in dem nachgelassenen Fragment zur Faery Queen⁴ hat ihn in gleicher Weise, spielend wie Chaucer, von diesem direkt übernommen. In Spensers großem Gedichte münden wie in einem Strome alle Allegorien, die vom Altertum geschaffen oder angeregt, durch den Geist des Mittelalters durchgegangen waren, und nun in dieses Renaissancedichters blühender Phantasie ein letztes, reiches Leben erhielten. Die Personifikation der Natur, die diesen Gesang eröffnet, zeigt am besten, wie er es verstand, im Rahmen der Tradition ein grandioses Gemälde zu entwerfen. Auf seinem heimischen Berge

¹ *De Planctu Naturae* wenigstens ist nicht vor 1633 gedruckt, während der *Anticlaudian* schon 1530 erschien.

² Lilly a. a. O. p. 154.

³ *De Pl. Nat.* Migne 443 B. Auch Horaz *Ep.* I 12, 19 gebraucht concordia discors und Ovid *Met.* 1, 433 discors concordia.

⁴ Faery Queen *Fragment Canto VII* Str. IX.

auf Arlohill versammelt er die Götter, und Nature ist jetzt nicht nur unter ihnen, nein, sie wird ausdrücklich greatest goddess genannt. Ihr Palast steht auf dem lieblichen Hügel, er ist von der Erde selbst zu ewigem Frühling erbaut, und alle Frühlingslust umgibt ihn. Dort führt die Hehre den Vorsitz, die Schönheit ihres Antlitzes, die für den Beschauer blendend, ja tödlich sein könnte, verhüllt ein Schleier, so daß man nicht erkennen kann, ob sie männlichen oder weiblichen Geschlechts ist. Und gar ihr Gewand zu schildern geht über Menschenkraft so sehr,

*That old Dan Geoffrey (in whose gentle spright
The pure well-head of poetry did dwell
In his Fowls Parley durst not with it mell
But it transferres to Alane, who, he thought
Had in his plaint of Kinds described it well
Which who will read set forth, so as it ought
Go seek he out that Alane, where he may be sought.*

Wenn Spenser hier auch offen seine Unkenntnis über das Gewand der Natur ausspricht, so ist ihm doch die Vorstellung eines Gewandes, das Naturdinge „wie lebendig“ zeigt, nicht fremd. Hier und dort in Faery Queen finden sich solche Andeutungen. Am deutlichsten wohl bei dem Neptunsfest¹, wo der Flußgott Themse ein blaßblaues Gewand trägt, auf dem die Wogen, wie Kristallglas glitzernd, so kunstvoll eingewoben waren, daß wenige erraten konnten, ob sie falsch oder echt waren. Und ganz ist in der englischen Literatur die eigenartige, faszinierende Vorstellung eines solchen lebendigen Wunderkleides nicht verschwunden. Noch einmal hat John Keats, der Dichter der Renaissance der elisabethanischen Poesie im 19. Jahrhundert, diesen uralten Gedanken aufgenommen. In seinem großen Jugendgedichte Endymion muß der Hirtenjüngling, nach der unbekanntem Geliebten suchend, das Innere der Erde und die Tiefen des Meeres durchwandern. Hier trifft er den Meergreis Glaukos²,

¹ Book IV C. XI Str. XXVII.

² *Endymion* Buch III 196 ff.

sitzend, bekleidet mit einem blauen Mantel, „auf dem zu schauen war jede Meergestalt, der Sturm, das Meeresrauschen, der öde Strand, dann alle Geschöpfe, je nachdem das Auge darauf schaut, bald groß, bald klein, weiter sah man auch Neptun mit seinem Hofstaat von Nymphen darauf“. Die Lektüre des jungen, damals 20jährigen Keats war beschränkt. Von den Alten kannte er Homer nur in Übersetzung des alten Elisabethaners Chapman, Ovid und Vergil in der Ursprache, sonst hielt sich seine schaffende Phantasie an Kompendien und Handbücher über das Altertum. Spenser aber war der Dichter, der ihn in jener Periode vollkommen beherrschte; ob er sich von den geringen Andeutungen, die ihm die Faery Queen bot, hat anfeuern lassen, ob ihm irgendwoher klarere Quelle dieser antike mittelalterlichen Vorstellung zufloß, jedenfalls hat dieser Dichter, wie so oft noch sonst, mit glücklichem Künstlerinstinkt das Wesen dieser alten Vorstellung in die Schilderung des Gewandes des greisen Seegottes hineingebracht.

Und kehren wir nun zurück zu unserem Ausgangspunkt, zu Goethe, dessen Geist wie das Erdreich den Regen allerwärts aufnimmt und als ursprünglichen Quell wiedergibt; auch er kennt in ähnlicher Weise wie Keats die Vorstellung eines wunderbar gewebten Gewandes. In Hans Sachsens poetischer Sendung trägt das „rumpfet, strumpfet, buckelt und krumb“ Weiblein, Frau Historia, ein Kleid, von dem es heißt:

Auch war bemalt der weite Raum
Ihres Kleids und Schleppe und auch der Saum
Mit weltlicher Tugend und Lastergeschichte.

Und in diesem Gedichte, das mit so unvergleichlicher Frische Stil und Gestalten des Meistersingers von Nürnberg nachahmt, treffen wir auch noch eine andere Gestalt wieder, die uns schon mehreremal in engster Verbindung mit der Natur begegnet ist, den Genius.

Der Naturgenius an der Hand
Soll dich führen durch alle Land,
Soll dir zeigen all das Leben usw.

Diesen Genius der Natur führte, wie wir sahen, zuerst Alanus ein. In engster Verbindung mit der Göttin aus einer Idee Gottes entstanden, „cum unius ideae exemplaris notio nos in nativum esse produxerit“¹, ist der Genius die ausführende Gewalt der Natur, ihr Hoherpriester, der den Geistern der Sinnlichkeit besonders feindlich gesinnt ist. Eine ganze Reihe antiker Vorstellungen scheinen hier auf Alanus eingewirkt zu haben. Wie schon bei den Alten den Göttern ein Genius beigegeben wurde, der zwar wesenseins mit ihnen, doch aber von ihnen getrennt die ausübende Gewalt personifizierte², so erhielt nun auch die neue Göttin ihren Genius beigegeben. Doch auch für die spezielle Stellung, die er in *Planctus Naturae* einnimmt, ein Gegner aller Fleischeslaster zu sein, fand Alanus antike Vorbilder. Er kannte wohl aus Augustinus' Gottesstaat die Lehre des Varro, der den Genius als eine *anima rationalis* faßt, im Gegensatz zu Sinnen- und Zeugungstrieb.³ So sehr sich diese auch von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes entfernte, so paßte sie doch zu der christlichen Anschauungsweise; der geistliche Verfasser hing ihm nun, als Gegner der fleischlichen Laster, noch ein priesterlich Gewand um.

Der Rosenroman übernimmt diese Gestalt von Alanus, erweitert ihre geistlichen Funktionen nur noch, indem er sie zum Beichtvater der Natur macht. Diesen Gedanken nimmt Chaucers Zeitgenosse, der englische Dichter Gower in seiner *Confessio Amantis* auf. Hier ist der Genius, der Hohepriester der Venus, Beichtvater, Berater und Leiter des Menschen, seine Funktion ist aber auch hier, den Menschen durch Rat und Beispiel von den Lastern zu befreien.

Wieder näher seiner ursprünglichen Vereinigung mit der Natur erscheint dieser Leiter und Führer bei Hans Sachs. Eine Hauptquelle für die Einführung des Genius ist dem Meister-

¹ *De Planctu Nat.* Migne 481 A.

² Roscher *Lexicon der griech. u. röm. Mythologie* Art. *Genius* v. Birt. Usener *Götternamen*. 297 ff. ³ *De civitate Dei* 7, 13; 23.

singer die *Tabula Cebetis*¹ gewesen, dafür zeugt schon seine Bearbeitung des antiken Schriftchens.²

Hier steht Genius am Eingang des Lebenstores, als alter Mann gedacht mit einem Stabe in der einen, eine Schrifttafel in der anderen Hand, er warnt die eintretenden Seelen vor den Lastern, die sie vom rechten Wege abführen, unter denen die des Fleisches naturgemäß einen großen Raum einnehmen. Das Merkwürdige ist nun, daß Hans Sachs in seinem Gedicht den Pfortner des Lebens nicht Genius, sondern Gott der Natur nennt. Diese eigentümliche Interpretation, zu der der antike Philosoph ihm nicht den geringsten Anlaß gibt, führt uns mit gewissem Zwang zu dem Schluß, daß Hans Sachs die mittelalterliche Vorstellung des Genius nicht fremd war. Aus welcher Quelle sie ihm zugeflossen ist, aus dem Lateinischen oder Englischen, wird sich bei seiner diffusen Lektüre schwer bestimmen lassen. Genug „Genius“ und „Gott der Natur“ sind ihm gleichbedeutend, das zeigt noch deutlicher eine andere Stelle. Im *Landsknechtsspiegel* erscheint ihm direkt „der groß Gott der Natur, Genius“, und entführt ihn in die Luft, um ihm des Krieges Wüsteneien zu zeigen.³ Der Führer und Leiter ist er immer und erscheint ihm noch zu wiederholten Malen, um ihm irgendein belehrendes Schauspiel zu zeigen.⁴ *Natura als Person*

¹ Die *Tabula Cebetis* hat ihre weite Verbreitung im 16. Jahrhundert hauptsächlich durch die deutschen Humanisten erfahren. Schon 1507 erscheint eine Edition von Johannes Aesticampianus, dem Lehrer Huttens, ihr ist ein Kupferstich beigegeben, der das Gemälde, das der Erklärung der Pilgerfahrt zur wahren Glückseligkeit in der Schrift zugrunde liegt, wieder herstellen soll. Diesen naheliegenden Gedanken hat dann Holbein in großartiger, kraftvoller Weise bald darauf auch als Buchtitel durchgeführt. Siehe *Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes* von C. v. Lützw. Berlin 1891. Text p. 146 u. Reprod. Holbein hat hier wie schon vor ihm der Kupferstecher um 1507 das Kostüm seiner Zeit eingeführt und dadurch die Wirkung sehr erhöht.

² *Hans Sachs* ed. Keller B. III p. 75 ff. ³ *Hans Sachs* a. a. O. III 470.

⁴ Ebend. I 437 ff. Der Tod zuckt das Stüllein und IV 176 ff. Ein artlich Gespräch der Götter die Zwietracht des römischen Reiches betreffend, wo der Genius Engel genannt wird.

hat, wie wir sahen, nach einem frühen Versuch im mittelalterlichen Deutschland keinen Boden gefunden, dafür ist hier ihr Hoherpriester Genius zum Gott der Natur erhoben worden.

Bei Goethe endlich hat sich der Inhalt dieser ganzen Vorstellung unendlich vertieft und ist doch jenem mittelalterlichen nicht ganz fremd geworden. Er setzt der „Gottheit“ zur Seite den Erdgeist, der nun aber selbst der schaffende geworden ist, ihm fällt zu, was jene einst mit eigenen Händen vollbracht hat: ihr lebendiges Kleid zu weben.

So sahen wir, wie in langer Kette, wenn auch nicht lückenlos, so doch nie ohne sichtbaren Zusammenhang, theologisch-mythische Vorstellung die dichterische befruchtet hat, so daß diese wieder mythische Gestalten nicht ohne theologische Absicht bildete. Nicht im schaffenden Volksbewußtsein hat sich dieser Prozeß vollzogen; kaum jemals ist er bis zu diesem herabgestiegen. Gelehrte Spekulation hat diese Metapher zuerst erdacht, die doch durch die tiefe Bedeutung des Bildes mit eigentümlich weithin reichender Kraft begabt war.

Nachtrag

Zu p. 363. In dem Bibliotheksverzeichnis von Hans Sachs aus dem Jahre 1562 ed. Goedeke, Archiv f. Literaturgesch. VII p. 1 ff., ist ein Gedicht des Alanus de Insulis „von der Menschwerdung Christi“ verzeichnet. Der junge Hans Sachs hat aus diesem Gedichte sein erstes Meisterlied „das Geheimnis der Trinität“ (1514) genommen, den Gedanken, daß das Geheimnis der wunderbaren Geburt des Sohnes den sieben freien Künsten verborgen gewesen sei. Damit ist außer Frage gestellt, daß Hans Sachs Alanus gekannt hat.

Ich verdanke diese Notiz Herrn Professor F. Boll aus Würzburg, ebenso wie die folgende, die leider zu spät in meine Hände kam, um als interessante analoge Vorstellung zu dem gewebten Schöpfungsgewande in dieser Abhandlung verwertet zu werden.

Nach Porphyrius *Περὶ Ἐρυγός* bei Stobäus Ecl. I 1, 56 erzählt der Gnostiker Bardesanes — nach Mitteilung von Indern, die als Gesandte durch Mesopotamien ziehen —, daß in Indien im Mittelpunkte des Erdkreises eine hochgelegene Höhle läge, in der sich eine Bildsäule 10 bis 12 Ellen hoch befände, mit gekreuzten Armen und halb Mann, halb Weib. Auf ihren Körperteilen sei die Sonne und der Mond, die Engel und alles, was in der Welt ist, Himmel und Berge und Meer und Flüsse und Okeanos und Pflanzen und Tiere, kurz alles, was existiert, eingegraben. Diese Statue habe Gott seinem Sohne gegeben, als er die Welt gründete, damit er ein sichtbares Vorbild habe (*θεατὸν παράδειγμα*).

Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche

Von **Karl Holl** in Berlin

In der heutigen griechischen Kirche ist die sogenannte Bilderwand, d. h. die feste Wand, die den Altarraum vom Schiffe trennt, ein unentbehrliches Stück der Ausstattung des Gotteshauses. Sie dient nicht nur als Schmuck und als Stätte der Anbetung, sie erfüllt auch im Gottesdienst eine wichtige Funktion. Durch sie erhält die griechische Messe ihren spezifischen geheimnisvoll-feierlichen Charakter. Indem sie sich wie eine undurchdringliche Mauer zwischen die Gemeinde und den Altar schiebt, macht sie den heiligen Raum zum *ἅδιον* im vollen Sinn und stempelt die dort vollzogene Handlung zum *μυστήριον*. Die Abschließung ist jedoch nicht starr. Die Wand ist durchbrochen durch drei Türen, die den Abteilungen des Altarraums entsprechen. Die mittlere, die Haupttür, führt direkt auf den Altar zu. Von den kleineren Seitentüren geht die — vom Beschauer aus geredet — linke in die sogenannte *πρόθεσις*: hier steht der Rüsttisch; durch die rechte kommt man in das *διακονικόν*. Diese Türen spielen beim Vollzug des Gottesdienstes eine bedeutsame Rolle. Ihre Öffnung und Schließung, das Heraustreten des Priesters beim großen und kleinen „Einzug“ (*εἰσόδος*) grenzt die einzelnen Akte der Liturgie scharf gegeneinander ab und bewirkt den eigentümlichen Rhythmus der ganzen Handlung. Während der erste Teil des Gottesdienstes, die *προσκομιδὴ*, (heute) ganz hinter geschlossenen Türen vor sich geht, wird der zweite, der Lehrgottesdienst, (nach einleitenden Gebeten) feierlich eröffnet durch den „kleinen Einzug“. Der

Priester verläßt unter Vorantritt des das Evangelienbuch tragenden Diakonen den Altarraum durch die linke Seitentür. Sie gehen in das Schiff hinein bis zur vordersten Reihe der hier stehenden Gemeinde; in der Mitte des *ναός* wenden sie um und kehren durch die Haupttür in den Altarraum zurück. Der Sinn der Zeremonie ist unmittelbar klar. Der Prozession liegt ursprünglich keine andere Absicht zugrunde als die, der Gemeinde das Evangelium vorzuführen und sie nachdrücklich auf die nun folgende Lesung hinzuweisen. Es ist offenbare Umdeutung, wenn die „tiefere“ Auslegung der Liturgie darin die Menschwerdung und die Predigtätigkeit Jesu symbolisch dargestellt findet. — In ganz ähnlicher Weise wird der letzte Teil, die eigentliche Opferung durch den „großen Einzug“ eingeleitet. Wieder gehen Priester und Diakon, diesmal mit den vom Rüstisch aufgenommenen Elementen durch die linke Seitentür aus dem Altarraum heraus; sie beschreiben dieselbe Kurve, um wieder durch die mittlere Tür vor den Altar zu treten. Dann beginnt der Weiheakt.

Wann ist diese Form des Gottesdienstes, die die Bilderwand zur Voraussetzung und an den beiden *εἰσοδοί* ihr charakteristisches Merkmal hat, entstanden und welches Motiv hat auf sie hingeführt? Man hat dieser Frage bis jetzt noch nicht die ganze Aufmerksamkeit gewidmet, die sie verdiente. Die archäologische und die liturgische Forschung haben sich, soweit sie überhaupt darauf eingegangen sind, jede nur mit der ihrem Gebiet angehörigen Seite des Problems beschäftigt, ohne auf die andere Rücksicht zu nehmen.¹ Und doch ist von vornherein zu vermuten, daß Bilderwand und *εἰσοδοί* wie in einer inneren sachlichen, so auch in einer zeitlichen Beziehung zueinander stehen. Aus der Verkenntung dieses Zusammen-

¹ Die liturgische Forschung ist hinsichtlich unseres Problems weiter fortgeschritten als die archäologische. Die beste Zusammenfassung der bisherigen Resultate über die Geschichte der Liturgie findet sich bei F. E. Brightman *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896.

hangs mag es sich auch erklären, daß die letzte Frage, die nach der Herkunft der beiden Institutionen, bisher überhaupt noch nicht aufgeworfen wurde.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß der Abschluß durch eine feste Wand nicht die erste Form einer Verdeckung des Allerheiligsten gewesen ist. Die Bilderwand hat ihre Vorstufe in der Abgrenzung des Altarraums durch Schranken oder durch eine Säulenstellung. Zu noch dichterem Verhüllung wurden Vorhänge um den Altar oder in den Zwischenräumen der Säulenreihe angebracht. Seit dem 4. Jahrhundert lassen sich diese verschiedenen Arten, den Altarraum oder doch den Altar dem Blick zu entziehen, teils nebeneinander teils miteinander kombiniert nachweisen.

Aber Unsicherheit herrscht nun in der gelehrten Literatur hinsichtlich der Frage, wann die griechische Kirche — nur sie kennt ja die Ikonostasis — dazu fortgeschritten ist, Altarraum und Schiff durch eine feste Wand voneinander zu scheiden. In den Handbüchern der Archäologie findet man, soweit sie überhaupt eine bestimmte Epoche angeben, allgemein die von Goar (*Euchologium sive rituale Graecorum*, Paris 1647 p. 18) zuerst aufgestellte These wiederholt, daß die Bilderwand (in oder) nach den ikonoklastischen Streitigkeiten aufgekommen sei. Ich verweise auf *Dict. of christ. antiqu. Art.* iconostasis und Kraus, *Realenzyklop. der christl. Altert. Art.* Bilderwand. Auch ein so sorgfältiger Forscher wie Nikolaus Müller hat sich (*RE*³ „Altar“ S. 398, 28) bei diesem Ansatz beruhigt. Goar hat keine Belege für seine Datierung gegeben, offenbar, weil er es für selbstverständlich hielt, daß zwischen Bilderwand und Bilderstreitigkeiten ein innerer Zusammenhang obwalte. Allein diese Annahme ruht auf einem Vorurteil, das die uns geläufige Bezeichnung allerdings außerordentlich nahelegt. Der Name Bilderwand verleitet unwillkürlich zu der Meinung, daß die Errichtung der festen Wand in erster Linie aus dem Interesse erfolgt sei, Bilder daran aufhängen zu können.

Jedoch nicht nur ist der Name Ikonostasis sehr jung¹; auch sachlich ist es nichts weniger als selbstverständlich, daß man gerade den Bildern zulieb zu dieser Form der Absperrung des Altarraums überging. Auf Grund der Tendenz, die sich schon seit dem 2. und noch bestimmter seit dem 4. Jahrhundert in der Entwicklung des Kultus verfolgen läßt, ist vielmehr zu vermuten, daß der Zweck der Neuerung zunächst kein anderer war als der, den heiligen Raum völlig dem profanen Blick zu verschließen. Daß man die Wand mit Bildern schmückte, erscheint als etwas Sekundäres, als eine weitere Verwertung der schon geschaffenen Einrichtung. Denn Bilder konnte man auch anderwärts anbringen und hat sie tatsächlich reichlich genug an anderen Stellen, an den Mauern und Pfeilern, angebracht. Dieses Interesse hätte nicht dazu genötigt, gerade vor dem Altar eine Wand zu errichten.

Es ist aber auch mit positiven Gründen zu erweisen, daß Goar die Entstehung der Bilderwand in einen falschen historischen Zusammenhang gerückt hat. Einen ersten Anhaltspunkt für die Bestimmung der Ursprungszeit griechisch kirchlicher Sitten gewährt in der Regel die Vergleichung mit den Nebenkirchen. Die dort vorliegenden Tatsachen reden auch in unserem Falle deutlich genug. Die Nestorianer und noch die Armenier kennen die Bilderwand nicht. Bei den Armeniern vertritt ein Vorhang

¹ Die gewöhnliche Bezeichnung der „Bilderwand“ ist bis in die späteste Zeit ἡ ἱερὰ κυκλῆς (κάγκελλαι); vgl. — ich gebe nur Proben aus späterer Zeit — *vit. Steph. iun.* M. 100, 1081 C, 1128 C; *vit. Euthym.* ed. de Boor 46, 14; *de cerim. aul. Byz.* I, 10, M. 112, 161 A, 169 A, 171 A, 1004 C; Ps. Germ. *rer. cral. contempl.* M. 98, 392 A; *Sym. Thess. expos. de div. templo* M. 155, 704 C/g. Daneben kommt vor τὰ στήθια *de cerim. aul. Byz.* M. 112, 168 A; Ps. Germ. M. 98, 389 D und τὰ διάστυλα; *Sym. Thess.* M. 155, 345 C. — Den Ausdruck εἰκονοστάσιον hat auch du Lange nur an einer Stelle nachzuweisen vermocht bei (Codinus) *de off. aul. Byz.* c. 6, M. 157, 61 D. Aber das Wort bezeichnet dort noch etwas anderes als die Bilderwand, eine Art Ständer, der bei einer bestimmten Gelegenheit in einem Gemach des kaiserlichen Palastes (nicht in einer Kirche) aufgestellt wurde, um Heiligenbilder daran zu hängen.

ihre Stelle. Dagegen findet sie sich bei den Kopten. Alfred I. Butler hat in seinem vortrefflichen Werk *The ancient coptic churches of Egypt*. 2 vls. Oxford 1884, eine Reihe von alten koptischen Kirchen beschrieben, in denen überall eine kunstvoll verzierte Holzwand den *kaikâl* — so heißt hier das Allerheiligste — vom Schiff trennt.¹ Nach seinen Feststellungen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß bei den Kopten die Bilderwand bis in den Anfang ihrer Sonderexistenz zurückgeht.

Schon diese Daten ermöglichen es, die Entstehungszeit der Bilderwand in relativ enge Grenzen einzuschließen. Da es ebenso undenkbar ist, daß die Kopten nach ihrer Loslösung diese Einrichtung von der griechischen Kirche übernahmen, wie daß die Orthodoxen sie von den Ketzern lernten, so liefert das Ausscheiden der Kopten aus der Reichskirche den *terminus ad quem*. Den *terminus a quo* geben die Armenier. Nun läßt sich freilich der Abbruch der Beziehungen zwischen den Kopten und der Reichskirche nicht auf ein bestimmtes Jahr datieren; aber man darf doch — um möglichst weit herabzugehen — etwa 600 als die Grenze bezeichnen, nach der ein Austausch der beiderseitigen Institutionen nicht mehr wohl vorstellbar ist. In das 6. Jahrhundert muß somit das Aufkommen der Bilderwand fallen, und man darf vielleicht schon darauf raten, daß die Regierungszeit Justinians den neuen Brauch geschaffen habe.

Dieser Rückschluß wird durch ein direktes Quellenzeugnis aus der griechischen Kirche bestätigt. In seiner berühmten Schilderung der Hagia Sophia hat Paulus Silentarius auch die uns interessierende Partie der Kirche genau beschrieben. Die betreffende Stelle seines Gedichts ist allerdings von den verschiedenen Forschern, die sie verwertet haben, nicht in übereinstimmendem Sinn verstanden worden. Lethaby-Swainson (*The church of S. Sophia* 1894 p. 46) und Ch. Diehl (*Justinien et la civilisation byzantine*. Paris 1891 p. 484) haben ohne

¹ Vgl. auch die Beschreibung alter *kaikâl*-Türen bei J. Strzygowski im *Oriens christianus* I, 363 ff.

weiteres vorausgesetzt, daß Paulus eine wirkliche Ikonostasis meine. Dagegen wollen Holtzinger (Die altchristliche Architektur. Stuttgart 1899. S. 160) und Venables (Diet. of christ. antiq. Art. Iconostasis) nur eine, auch sonst bekannte Vorstufe der Bilderwand in der Schilderung wiederfinden. Keiner der Genannten hat seine Auffassung des näheren aus dem Text begründet. Es ist darum notwendig, die wichtigsten Verse hierher zu setzen und in den entscheidenden Punkten zu interpretieren.

Paul. Sil. descr. S. Sophiae M. 86, 2, 2145:

V. 686 οὐδὲ μὲν οὐδὲ μόνους ἐπὶ τείχεσιν, ὀππόσα μύστην
 ἄνδρα πολυγλώσσοιο διακρίνουσιν ὁμίλου
 γυμνὰς ἀργυρέας ἔβαλε πλάκας, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς
 κίονας ἀργυρέοισι ὄλους ἐκάλυψε μετάλλοις
 τηλεβόλοις σελέεσσι λελαμπότας ἐξάκι δοιούς·
 οἷς ἐπι καλλιπόνοιο χερὸς τεχνήμονι θυθμῶ
 δευτέρους κύκλιοι χάλυψ κοιλήνατο δίσκους.

Dann folgt die Beschreibung der einzelnen Bilder, die hier übergangen werden kann. Nur die Schlußworte kommen wieder in Betracht:

V. 712 ἐς δὲ μέσας ἱεροῦ πλάκας ἔρκεος αἶ περι φῶτας
 εὐιέρους τεύχουσι μεταίχμια, γράμμα χαράσσει
 ἢ γλυφίς ἐν πολύμυθον· ἀολλίξει γὰρ ἀνάσσης
 οὐνομα καὶ βασιλῆος· ἴσαν γε μὲν ὁμφολοέσση
 ἀσπίδι μεσσατίοισι τόπον κοιλήνατο χώροις
 σταυρὸν ἀπαγγέλλουσα· διὰ τρισσῶν δὲ θυρέτρων
 ἔρκος ὄλον μύστησιν ἀνοίγεται· ἐν γὰρ ἐνάστη
 πλευρῇ βαιὰ θυρέτρα διέτμαγεν ἐργοπόνος χεῖρ.

Unmißverständlich ist an der Schilderung, daß eine Säulenstellung den Altarraum und das Schiff trennt. Daß die Säulen paarweise verbunden waren, wie schon du Lange annahm, ist durch den Ausdruck ἐξάκι δοιούς nicht gefordert, und daß vollends bei den gekoppelten Säulen eine hinter der anderen stand, wie Lethaby-Swainson es sich vorstellen, erscheint durch v. 690 ausgeschlossen: die „in weithin blitzendem Schimmer strahlenden“ müssen alle für den Beschauer unmittelbar sicht-

bar gewesen sein. Man wird sich die 12 Säulen als in einer Reihe stehend, in gleichmäßigem Abstand voneinander zu denken haben. Diese Auffassung entspricht auch allein den Raumverhältnissen: ca. 32 m beträgt nach Fleury, *La messe* III, 116 die mit den Säulen zu besetzende Linie.

Die Interkolumnien sind durch silberüberzogene Wände ausgefüllt. Aber hier fragt sich nun, ob die Zwischenstücke nach Art der alten cancelli nur etwa bis zur Hälfte der Säulenhöhe reichten, so daß der obere Teil der Interkolumnien frei blieb, oder ob sie bis zum Architrav hinaufgingen. Die Ausdrücke, die Paulus zur Bezeichnung der Wand gebraucht: *τείχη*, *ἔρκος*, *μετάχμια* geben darüber nichts Bestimmtes an die Hand. Wohl aber ist entscheidend, was Paulus von den Türen sagt, die durch sie hindurchführen. Nicht schon das, daß Paulus überhaupt von Türen redet: *θύρστρα* könnten auch Durchgänge durch Schranken sein. Aber wenn Paulus besonders hervorhebt, daß die beiden Seitentüren kleiner waren, als die mittlere, so ist das nur mit der zweiten der aufgestellten Möglichkeiten vereinbar. Die verschiedene Höhe der Türen kann man sich doch nur so vorstellen, daß sie in die Wand eingeschnitten waren. Man beachte auch den Ausdruck *διέτμαγεν* v. 719, der direkt auf diese Auffassung hinleitet. Dann ist auch klar, daß die Füllung bis oben hinaufreichte. Damit ist erwiesen, daß die justinianische Hagia Sophia schon eine die Apsis völlig gegen das Schiff abschließende Bilderwand besaß.¹

¹ Die anonyme *narratio de struct. templi S. Sophiae* ergibt für unsere Frage neben der Schilderung des Silentiarius nichts Belangreiches. Doch hebe ich die Stellen hervor c. 16; ed. Preger 94, 1ff. *τὰ δὲ στήθεα καὶ κίονας ἀργύρῳ πάντα περιέκλεισε σὺν τοῖς πυλεῶσιν αὐτῶν* und c. 28; ed. Preger 105, 18ff. Die einstürzende Kuppel hat im Jahre 567 den Ambo und die Solea zerschlagen *σὺν τῶν χρυσῶν στήθεων καὶ κρῶων καὶ κίωνων ὀλοαργύρων*. — Von späteren Zeugnissen ist noch interessant der Bericht über die Zerstörung der Bilderwand durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 *Chron. Nowgorod.* (Hopf *Chron. grécorom.* p. 97): *invaserunt sanctam Sophiam . . . contuderunt podium sacerdotale argento ornatum et duodecim columnas argenteas.*

Relativ untergeordnet ist für unsere Untersuchung die Frage, wo genauer sich die Bilder befanden, die Paulus in dem oben ausgelassenen Passus beschreibt. Die Angaben in den zitierten vv. 686—691 sind verzwickelt, weil der Dichter zwei Gedanken verwirrend miteinander verbunden hat. Paulus will erstens sagen: der Baumeister hat nicht nur die Wände in den Interkolumnien mit silbernen Platten verkleidet, sondern auch die Säulen überzogen; zweitens: die Wände zwar sind ungeschmückt — nur das kann *γυμνάς* in v. 688 bedeuten —, aber über — so muß wohl hier das *ἐπι* gefaßt werden — den Säulen sind Bilder angebracht. Holtzinger (Die altchristl. Archit. S. 161 A. 1) wird also wohl recht haben, daß die Medaillons am Architrav und Fries [zu denken sind. — Ähnlich laufen auch bei den Kopten die Bilder oben an der *kaikâl*-Wand entlang, vgl. A. I. Butler I, 29.

Wenn das Zeugnis des Silentiarius bisher nicht voll gewürdigt wurde, so trägt daran z. T. der Umstand Schuld, daß nach ihm ziemlich lange Zeit hindurch keine Quellenstelle mehr sich findet, die mit gleicher Bestimmtheit die Existenz der Bilderwand verbürgte. Es ist ja von vornherein nicht zu erwarten, daß gerade dieses Stück der Ausstattung der Kirche häufiger erwähnt wird. Und tatsächlich sind nicht bloß in der vorikonoklastischen, sondern in der griechischen Literatur überhaupt die Stellen dünn gesät, an denen — abgesehen von eingehenden Kirchenbeschreibungen — die Bilderwand vorkommt. Der Altar wird genannt, die Türen, die Bilderwand seltener, und wo sie einmal auftaucht, da ist der schon berührte Sprachgebrauch hinderlich, daß sie in der Regel mit dem alten Ausdruck *συλλῆς* bezeichnet wird. Ich wüßte aus dem ganzen Material bis ca. 800 nur eine einzige Stelle zu nennen, aus der man mit annähernder Sicherheit auf das Vorhandensein der Bilderwand schließen könnte. Sie findet sich in der Biographie des Tarasius († 806). Es ist unmöglich, den ganzen Passus hier mitzuteilen, aber ich darf vielleicht

auch ohne wörtliches Zitat aussprechen, daß die S. 407 ed. J. A. Heikel (act. soc. sc. Fennicae t. XVII Helsingfors 1891) erzählte Szene, wo Tarasius einen an den Altar Geflohenen zu beschützen sucht, nur unter der Voraussetzung einer die Apsis vollkommen verhüllenden Wand vorstellbar ist. — Viel undeutlicher reden zwei andere Zeugnisse, die einzigen, die sonst noch wenigstens relativ in Betracht kommen. In der vita des Theodor von Sykion werden c. 8; ed. Theoph. Johannes. Venedig 1884 S. 368 — die Stelle wurde auch auf dem 2. nic. Konzil zitiert Mansi XII 89 E — die *εἰσόδια τοῦ θυσιαστηρίου* erwähnt und zugleich angegeben, daß oberhalb — wie mir scheint, oberhalb der *κίγκλις* — *ἐν τῷ σταυροδόχῳ* sich ein Bild Christi befand. Ganz ähnlich ist aus Nikephoros antirrhēt. III 45, M. 100, 465 A/B (vgl. dazu apol. minor M. 100, 836 A/B und namentlich die offenbar davon abhängige Stelle bei Georgios Hamartolos 786, 23 ff. ed. de Boor) zu ersehen, daß auch *ἐν ταῖς ἑραῖς κίγκλισι* Bilder sich befinden, die von den Gläubigen verehrt werden: Bilder an der *κίγκλις* — auf eine vollständige Bilderwand dürfte man von diesem Indizium aus gewiß nicht schließen. — Besäße man die Daten aus den Nebenkirchen und die Beschreibung des Silentarius nicht, so wäre in der Tat die chronologische Fixierung des Ursprungs der Bilderwand zwar nicht unmöglich, aber doch nur auf Umwegen zu erreichen.

Auch diese unter sich so fest ineinander greifenden Zeugnisse lassen jedoch noch einen Punkt im dunkeln. Es erhellt aus der Schilderung des Paulus Silentarius nicht, ob der vollständige Abschluß des Altarraumes in der Hagia Sophia eine schlechthinige Neuerung war. Soweit wir sehen, ist das freilich der Fall gewesen. Bis zum Ende des 5. Jahrhunderts reichen unsere Belege dafür, daß man sich mit Schranken, Säulenstellungen und Vorhängen zur Abgrenzung und Verhüllung des Allerheiligsten begnügte. Lehrreich ist in dieser Hinsicht namentlich eine Erzählung in der vita Euthymii des

Kyrrill von Skythapolis Anal. graeca der Mauriner. Paris 1688 S. 60f.: ein Neugieriger stellt sich an die Schranken, ἔχων τὰς χεῖρας ἐπεστηριγμένης τῷ καγκέλλῳ τοῦ θυσιαστηρίου, um ganz genau zu sehen, was auf dem Altar vor sich geht. Noch mehr fällt ins Gewicht, daß auch Dionysius Areopagita in seiner mystischen Beschreibung der heiligen Handlungen nichts von einer Weiterentwicklung verrät. Wenn er ep. 8 M. 3, 1088D von den πύλαι τῶν ἀδύτων redet, so ist der Ausdruck sicher im bildlichen Sinne zu verstehen. Zwischen Dionysius Areopagita und dem Neubau der Hagia Sophia unter Justinian¹ liegt aber ein so kurzer zeitlicher Zwischenraum, daß ein Aufkommen der Bilderwand außerhalb Konstantinopels höchst unwahrscheinlich wird. Bedenkt man noch, daß die Einführung der Bilderwand nicht bloß eine Äußerlichkeit veränderte, sondern den ganzen Charakter und die Stimmung des Gottesdienstes in fühlbarer Weise abwandelte, so wird man vollends geneigter sein, den maßgebenden Vorgang in die Zentrale — das wird Konstantinopel unter Justinian auch in kirchlichen Dingen — als irgend anderswohin zu verlegen.²

Von Konstantinopel aus muß sich die neue Errungenschaft verhältnismäßig schnell verbreitet haben. Selbstverständlich ist nicht anzunehmen, daß sie sich mit einem Schläge

¹ Das Gedicht des Paulus Silentarius schildert die Sophienkirche so, wie sie im Jahre 563 nach der Wiederherstellung des eingestürzten Teiles aussah. Aber man darf wohl unbedenklich voraussetzen, daß in dem uns interessierenden Stück der ursprüngliche und der restaurierte Bau nicht wesentlich verschieden waren.

² Beachtenswert erscheint mir immerhin in technischer Hinsicht die Beschreibung des Ciboriums in Thessalonich *acta Demetrii* M. 116, 1265 (κιβώριον) ἐφιδρυμένον ἐξαγώνῳ σχήματι, κίοσιν ἕξ καὶ τοίχοις ἰσαρίθμοις ἕξ ἀργύρου δοκίμου καὶ διαγεγλυμμένον μεμορφωμένον. Silberne Türen führen in das Ciborium hinein, das wie ein Mantel die Ruhestätte des Heiligen umgibt (ib. 1249 A, 1265 D). Die Art, wie die Interkolumnien ausgefüllt und die Türen eingeschnitten sind, steht der Konstruktion der Bilderwand in der Hagia Sophia außerordentlich nahe.

überall durchsetzte.¹ Aber daß mindestens die Großstädte bald das Beispiel Konstantinopels nachahmten, beweist der bereits hervorgehobene Tatbestand bei der koptischen Kirche.²

Das gleichmäßige Vordringen der neuen Einrichtung ist sicher wesentlich befördert worden durch die eindrucksvolle Zeremonie, die die liturgische Ergänzung zu ihr darstellt.

Über die Zeit, in der der Ritus der εἰσοδοὶ eingeführt wurde, fließen die Quellen reichlicher als bei der Bilderwand. Das erste ganz unzweideutige Zeugnis für das Bestehen der Sitte findet sich in der mystagogia des Maximus Konfessor († 662). Die Schrift ist, wie im Hinblick auf andere ähnliche Werke³ besonders betont werden muß, ohne alle Frage echt. Bei der Erklärung der Liturgie kommen überall die Lieblingsideen des Maximus zum Vorschein; zudem steht ihr ein gutes äußeres Zeugnis zur Seite; sie wird bei Anastasius Sinaita quaest. et resp. 154, M. 89, 813C zitiert. Maximus kennt schon

¹ Doch ist es vielleicht nicht überflüssig, wenn ich daran erinnere, daß man aus der Erwähnung von Altarvorhängen nicht folgern darf, die Bilderwand sei an einem bestimmten Ort nicht bekannt gewesen. Denn die Ciboriumvorhänge wurden durch die Ikonostasis nicht überall verdrängt und teilweise, nachdem sie schon abgeschafft waren, später wieder eingeführt. Es genüge hier der Hinweis auf *Sym. Thess. de sacro templo* M. 155, 341C.

² Aus der melchitischen Kirche besitzen wir für Alexandria nur ein höchstens indirekt beweisendes literarisches Zeugnis. In der *vita* des Johannes edeem. c. 14; ed. Gelzer 29, 6 spielt eine Szene ἤδη λοιπὸν τοῦ διακόνου τὴν καθολικὴν ὑπάγοντος πληρῶσαι εὐχὴν καὶ τοῦ ἁγίου καταπετάσματος ὑψοῦσθαι μέλλοντος. Mit Recht hat Gelzer zur Erklärung auf Ps. Germ. M. 95, 428C verwiesen und geschlossen, daß der hier gemeinte Vorhang der oberhalb der Mitteltür befestigte sei, was die Bilderwand voraussetzt. Doch wird dieser Schluß nur im Zusammenhang mit den oben aufgeführten Daten sicher.

³ Die Erklärungen der Liturgie, die unter den Namen des Germanus und Sophronius laufen, sind anerkanntermaßen unecht. Beide stehen mit dem Kommentar des Theodoros von Andida in einem engen literarischen Verhältnis. Die Schrift des Ps. Germanus ist wohl die älteste unter den drei; aber auch sie darf nicht vor dem 11. Jahrhundert angesetzt werden.

eine doppelte εἶσοδος im Gottesdienste; er unterscheidet eine πρώτη εἶσοδος (M. 91, 688C, 697C, 704B) und eine εἶσοδος τῶν ἀγίων μυστηρίων (700B, 704C, 708C). Die Form der Ausführung ist jedoch bei beiden nicht gleichmäßig. Der erste Einzug geht vom Narthex aus; es ist der feierliche Eintritt in die Kirche. Mit ihm wird der Gottesdienst eröffnet; auf diesen Akt folgt zunächst die Lesung (700A). Dagegen bewegt sich die εἶσοδος τῶν μυστηρίων vom Altarraume aus nach dem Schiff zu. Maximus beschreibt sie nirgends eingehend; aber die Parallele zum ersten Einzug, der Name εἶσοδος und die Andeutungen namentlich in c. 16, M. 91, 693C/D machen es doch unzweifelhaft, daß die Prozession schon zur Zeit des Maximus ganz in der Weise der späteren μεγάλη εἶσοδος vor sich ging.¹ — Genau so, wie es Maximus uns erkennen läßt, ist der Gottesdienst noch in de cerim. aul. Byz. (10. Jahrhundert) geschildert. Das anschauliche Bild, das wir hier erhalten, mag zur Illustration der kurzen Angaben des Maximus dienen. Auch hier beginnt die Liturgie im Narthex; nach Gebeten, die vor den königlichen Türen gesprochen werden, findet der Einzug in die Kirche statt (vgl. z. B. de cerim. aul. Byz. I 1, 9, M. 112, 152ff.). Die εἶσοδος τῶν μυστηρίων spielt sich folgendermaßen ab. Der Patriarch mit dem Klerus geht, die heiligen Gaben tragend, aus dem Altarraum heraus auf den Ambo zu. Dort hat der Kaiser (hinter dem Ambo) Stellung genommen. Wenn die Prozession ihn erreicht hat, schließt er sich dem Zuge an. Patriarch und Kaiser durchschreiten dann die solea (zwischen Ambo und Bilderwand); vor den heiligen Türen halten sie einen Augenblick still; dann betreten sie miteinander das Allerheiligste, vgl. z. B. de cerim. aul. Byz. I 1, 11, M. 112, 168ff.

Für Maximus sind die beiden εἶσοδοι offenbar schon ein ganz selbstverständliches Stück der Liturgie, so gut wie

¹ Zu dem Zeugnis des Maximus kommt aus dem 7. Jahrhundert noch das des *Quinisextum can.* 90 hinzu.

Schriftverlesung und Rezitation des Glaubensbekenntnisses. Der Ursprung des Ritus muß geraume Zeit vor seiner Epoche liegen. Es fehlt nicht an Spuren, um von ihm aus die Sache weiter zurückzuverfolgen. Zunächst kommt, wenn wir rückwärts schreiten, eine Notiz im *Chronicon paschale* in Betracht. Die Chronik berichtet (M. 92, 989A) zum Jahre 615 (645 ist Druckfehler):

ἐν τούτῳ τῷ ἔτει ἐπὶ Σεργίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ἁ ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν Ἰνδικτιῶνος δ ἤρξατο ψάλλεσθαι μετὰ τὸ „Κατευθυνθήτω“ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ εἰσάγεσθαι τὰ προηγιασμένα δῶρα εἰς τὸ θυσιαστήριον ἀπὸ τοῦ σκενοφυλακίου μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν ἱερέα „Κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ σου“ εὐθέως ἄρχεται ὁ λαὸς „Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρεύουσιν· ἰδοὺ γὰρ εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης· ἰδοὺ θυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται· πίστει καὶ φόβῳ προσέλθωμεν, ἵνα μέτοχοι ζωῆς αἰωνίου γενώμεθα. ἀλληλούια“. τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἐν ταῖς νηστείαις προηγιασμένων εἰσαγομένων ψάλλεται, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλαις ἡμέραις, ὡς αἰεὶ ἀν προηγιασμένα γίνηται.

Erzählt wird eine Neuerung in der Liturgie der vorgeweihten Gaben, die Einführung eines Psalms, der in dem Moment gesungen werden soll, in dem die Gaben vom Rüstisch¹ auf den Altar gebracht werden.² Deutlich ist dabei die

¹ Der Chronist sagt ἀπὸ τοῦ σκενοφυλακίου. In der gelehrten Literatur herrscht über die Lage des σκενοφυλάκιον ziemliche Verwirrung. Es ist darum nötig, zu betonen, daß in den Quellen das σκενοφυλάκιον immer mit der πρόθεσις, niemals mit dem διακονικόν identifiziert wird. Um der Bedeutung der Sache willen setze ich die entscheidenden Belegstellen her: *de cerim. aul. Byz.* I 1, 27, M. 112, 208A διέρχονται διὰ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους (das Zeremonienbuch nimmt immer den Standpunkt des Beschauers ein) τοῦ αὐτοῦ βήματος (= Altarraum) καὶ εἰσέρχονται ἐν τῷ σκενοφυλακίῳ. Ps. Germ. M. 98, 396B/C ἡ προσκομιδὴ ἡ γενομένη ἐν τῷ σκενοφυλακίῳ. *Sym. Thess. de sacro templo* M. 155, 348A ὁ ἐκ πλαγίου τοῦ βήματος τοῦ σκενοφυλακίου τόπος, ὃς καὶ λέγεται πρόθεσις.

² Die zitierten Gebete und Lieder sind die heute noch üblichen. Vgl. die vollständigen Texte bei Brightman *Liturgies eastern and western*:

εἰσόδος vorausgesetzt. Wenn von einem *εἰσάγειν* der *δῶρα* — der Ausdruck tritt wie ein t. t. auf; vgl. auch das *εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* — gesprochen wird, so kann es sich nicht mehr um ein einfaches Herübersetzen der Elemente vom Rüsttisch auf den Altar handeln; die Präposition ist nur verständlich, wenn der Weg über das Schiff genommen wird. Evident wird das durch den Inhalt des Liedes: begrüßt wird der Gott, der vor die Gemeinde hergetragen wird (*δορυφορεῖται*, man beachte den solennen Ausdruck!).

Die Liturgie der vorgeweihten Gaben ist auf einen Ausnahmefall berechnet. *A minori ad maius* ist dann zu folgern, daß im regulären Gottesdienste die *εἰσόδος* am Anfang des 7. Jahrhunderts schon üblich war.

Noch einen Schritt weiter rückwärts führt eine Nachricht bei Cedrenus. Er vermerkt zum 9. Jahr Justins II (573/74) M. 121, 748B: *ἐτυπώθη δὲ ψάλλεσθαι καὶ ὁ χερουβικὸς ὕμνος*. Die Notiz klingt abgerissen; über ihre Tragweite bezüglich der uns interessierenden Frage ist doch kein Zweifel möglich. Der cherubische Lobgesang ist der Hymnus, den die Gemeinde beim großen Einzug anstimmt, das Seitenstück zu dem eben erwähnten Psalm in der Liturgie der vorgeweihten Gaben. Auf die Zeremonie des Einzugs deuten auch die Worte des Liedes unverkennbar hin. Der Hymnus lautet Brightman p. 377 und 379, Maltzew S. 70 und 73: *οἱ τὰ χερουβίμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσάδοντες πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθάμεθα μέριμναν, ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὄλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσι. ἀλληλούια ἀλληλούια ἀλληλούια*. Wenn die Gemeinde hier „den von Engelscharen

Das *Κατευθυνθήτω* p. 346; das *Κατὰ τὴν δωρεάν* p. 348; es ist der laut gesprochene Schluß des zweiten Gebets der Gläubigenmesse; der Psalm ib. — In deutscher Übersetzung findet man die Stücke bei Maltzew *Die Liturgien der orth.-kath. Kirche des Morgenlandes*. Berlin 1894. S. 144, 145, 149, 150.

unsichtbar einhergetragenen König des Alls“ begrüßt, so spielt das „unsichtbar“ offenkundig an auf das, was sichtbar vor sich geht, die Hereintragung der Elemente durch den Priester.¹ Bis 573/74 ist also der Ritus sicher zurückzudatieren.

Man müßte noch fast um ein Jahrhundert weiter hinaufsteigen, wenn eine kurz hingeworfene Bemerkung Duchesnes vollkommen zuträfe. Duchesne hat, ohne tiefer auf die ganze Frage einzugehen, in einer Anmerkung (Origines du cult chrétien.³ Paris 1902, p. 84 Anm. 1) notiert, daß schon Dionysius Areopagita die Prozession — er meint die *εἰσοδος* — und den Brauch, dabei einen Hymnus zu singen, erwähne. Er verweist auf eccl. hier. III 2, M. 3, 425 C. Allein an dieser Stelle ist von einem Einzug jedenfalls nicht ausdrücklich die Rede. Es heißt nur, daß Priester und Diakonen in dem betreffenden Moment Brot und Wein auf den Altar setzen (*προτιθέασι*, wie es an den früher behandelten Stellen lautete *εἰσάγουσιν*). Die Annahme, daß die Übertragung der Elemente auf dem Umweg über das Schiff erfolgte, wäre nur dann begründet, wenn der allerdings erwähnte Hymnus (*προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὕμνων*) mit dem cherubischen Lobgesang gleich-

¹ Gegen den cherubischen Lobgesang scheint „Euty chius“ in dem *sermo de paschate et s. aecharistia* M. 86, 2400/2401 sich zu wenden. Er findet es unangemessen, daß man die noch nicht geweihten Gaben als König der Herrlichkeit begrüßt. Der von ihm stigmatisierte Ausdruck — *βασιλέα τῆς δόξης* — findet sich allerdings in dieser genauen Form nicht im cherubischen Lobgesang — hier steht dafür *βασιλέα τῶν ὄλων* —, sondern in dem bei den vorgeweihten Gaben üblichen Psalm. Aber wenn Euty chius diesen letzteren meinte, so hätte er seiner Polemik eine andere Form geben müssen. Er müßte dann dagegen protestieren, daß man einen bei schon geweihten Gaben berechtigten Psalm mißbräuchlich auch in der gewöhnlichen Liturgie verwendete. Er verwirft aber nicht eine unpassende Übertragung des Hymnus, sondern den Hymnus überhaupt. Also kann er doch nur den cherubischen Lobgesang im Auge haben. — Rühren die Fragmente wirklich von Euty chius (Patriarch von Konstantinopel 552—565 und wieder 577—582) her, so sind sie eine wertvolle Bestätigung der Nachricht des Cedrenus.

gesetzt werden dürfte. Diese Identifikation unterliegt jedoch den schwersten Bedenken. Einmal müßte dann die Nachricht des Cedrenus über das Ursprungsjahr des cherubischen Lobgesangs umgestoßen werden, was bei einer so genauen Angabe kaum angeht. Dann aber ist — und das scheint mir entscheidend — eine so frühzeitige Entstehung der εἴσοδος mit den Tatsachen, die wir bei den Nebenkirchen antreffen, nicht zu vereinigen. Den Monophysiten ist die Zeremonie unbekannt; von den Kopten speziell berichtet Butler (*The ancient coptic churches* II 284), daß bei ihnen nur eine Art Umgang um den Altar üblich sei. In dieser Form werden wir uns auch das feierliche προτιθέναι der Gaben zu denken haben, von dem der Areopagite spricht. Daß man diesen Akt, auch wenn noch keine Vorführung der Gaben stattfand, durch einen Hymnus auszeichnete, ist wohl verständlich. Und es fehlt nicht an tatsächlichen Belegen dafür, daß schon vor dem Aufkommen des cherubischen Lobgesangs an dieser Stelle der Liturgie ein Lied gesungen wurde. Ich erinnere namentlich an den Hymnus σιγησάτω πάσα σάρξ (*Brightman* p. 41, 25; dazu *Maltzew* S. 70 Anm. 1), der allem nach beträchtlich älter ist als das Cherubimlied. — Ist demnach der Versuch, die εἴσοδος bis ans Ende des 5. Jahrhunderts hinaufzuschieben, nicht durchführbar, so ist die Nachricht des Dionysius Areopagita für unsere Frage doch nicht wertlos. Sie rückt erst die Notiz bei Cedrenus in das richtige Licht. Wir sehen jetzt, daß die Einführung des Cherubimliedes nicht erst überhaupt die Sitte begründete, bei der Übertragung der Gaben einen Hymnus zu singen. Der cherubimische Lobgesang trat vielmehr an die Stelle eines älteren Liedes. Dieser Wechsel aber wird nur dadurch begreiflich, daß in der Zwischenzeit eine Änderung in der Zeremonie stattgefunden hatte, d. h. die εἴσοδος aufgekommen war.

Das Jahr 573/74 bleibt also für uns das letzte erreichbare Datum, bis zu dem wir den Ritus sicher zurückführen können.

Wir sind schon damit nahe an den Zeitpunkt herangerückt, wo wir die Bilderwand auftauchen sahen. Das Zusammenstimmen der beiden Resultate ist eine Gewähr für ihre Richtigkeit. Denn es ist evident, daß die Zeremonie der εἴσοδος nur dann einen Sinn hat, wenn der Altarraum durch eine feste Wand vollkommen abgeschlossen war. Solange nur Vorhänge das Allerheiligste verhüllten, war mit ihrer Zurückziehung ganz dasselbe zu erreichen, was die εἴσοδος bezweckte. Man erinnere sich an die heute noch bei den Armeniern übliche Art, das Heilige bald zu zeigen, bald zu verdecken. Erst wenn eine unbewegliche, übermannshohe Brustwehr sich zwischen einschob, konnte ein Bedürfnis entstehen, durch ein Heraustragen der Symbole das Interesse der Gemeinde an dem im ἄδυτον sich Vollziehenden wach zu erhalten. So schlägt das Resultat der zweiten Untersuchung das der ersten definitiv fest.

Nur das könnte noch einen Augenblick als problematisch betrachtet werden, ob wirklich, wie es nach dem Bisherigen scheint, die Einführung der εἴσοδοι der Bilderwand erst in einem gewissen Abstand nachfolgte. Logisch, möchte man meinen, wäre vielmehr eine gleichzeitige Entstehung gefordert. Allein die innere Konsequenz der Sache braucht nicht sofort empfunden worden zu sein, und die Quellenzeugnisse reden in diesem Punkt so bestimmt, daß kein Raisonement gegen sie aufzukommen vermag. Den Daten, auf die wir in der griechischen Kirche geführt wurden: die Bilderwand schon in der Hagia Sophia, die εἴσοδοι nicht viel vor 573/74, entspricht ganz exakt die Tatsache, daß die Kopten wohl die Bilderwand, aber nicht die εἴσοδοι haben. Etwa eine Generation muß zwischen den beiden Institutionen liegen. Auch dann noch bleiben sie sich zeitlich so nahe, daß der innere Zusammenhang zwischen ihnen sichtbar ist.

Erst jetzt kann die Frage aufgeworfen werden, wie man denn in der griechischen Kirche dazu kam, den Kultus gerade mit diesen Formen zu bereichern. Es muß nachdrücklich be-

tont werden, daß hier noch ein erst zu lösendes Problem vorliegt. Es genügt nicht, wenn man auf das Allgemeine verweist, daß der christliche Gottesdienst im Orient mehr und mehr den Charakter einer Mysterienfeier annahm. Dem daraus sich ergebenden Interesse war ja schon gedient, wenn man das Allerheiligste durch Vorhänge verdeckte. Warum ist man bei diesem Modus nicht stehen geblieben? erinnert man demgegenüber mit Recht daran, daß seit Dionysius Areopagita das Bedürfnis nach einer noch dichterem Verhüllung des Mysteriums sich regte, so bleibt doch immer noch die Frage, wie man dann gerade auf die „Bilderwand“ verfiel. Selbstverständlich ist es doch nicht, daß dem Wunsch sich gleich diese so fertig aussehende Konstruktion zur Verfügung stellte. Hier muß ein bestimmtes Vorbild eingewirkt haben, etwas aufgenommen worden sein, was vorher schon da war.

Und es ist auch nicht schwer, das Vorbild zu entdecken. Man vergegenwärtige sich noch einmal die Anlage in der Hagia Sophia: die Reihe der zwölf Säulen, die Interkolumnien ausgefüllt durch Tafeln, die so hergestellte Wand durchbrochen durch drei Türen, die Mitteltür höher als die Seitentüren — ich denke, bei den Lesern dieser Zeitschrift wird dieses Bild sofort ein anderes in Erinnerung rufen: die „Bilderwand“ ist das Proskenion des antiken Theaters.

Die Analogie zwischen den beiden Konstruktionen geht bis ins einzelne. Wie im griechischen Theater (vgl. Dörpfeld und Reisch, Das griechische Theater. Athen 1896) seit der Errichtung eines steinernen Proskenions die Wand durch Säulen und zwischeneingestellte Tafeln gebildet war, so treffen wir es auch in der Hagia Sophia. Auch die Zahl der zwölf Säulen, die wir im Bau Justinians finden, scheint nicht zufällig zu sein. Denn genau dieselbe Zahl hat Dörpfeld (S. 385) an den Proskenien vieler Theater konstatiert und ist geneigt, sie für charakteristisch zu halten. Die drei Türen, denen eine Dreiteilung des Innenraums entspricht, sind beidemal in der-

selben Weise eingesetzt.¹ — Vielleicht erstreckt sich die Parallele noch weiter: die *solea* in der Hagia Sophia hat ihr Gegenstück in dem Raum zwischen dem Proskenion und der Thymele, der Ambo steht — ich kann das hier nicht näher beweisen; meine Auffassung stützt sich hauptsächlich auf die Angaben des Zeremonienbuchs — etwa an der Stelle, wo die alte Thymele sich befand, und auch die Lage der kaiserlichen Loge deckt sich in beiden Fällen. Ich will auf diese Kleinigkeiten kein großes Gewicht legen: die Übereinstimmung in den entscheidenden Zügen scheint mir evident.

Es ist noch eine besonders willkommene Bestätigung der aufgestellten Hypothese, daß mittelst dieser Analogie sofort auch der zweite Knoten sich löst. An und für sich ist es ja nicht selbstverständlich, daß man nach der Einführung der festen Wand gleich auch eine liturgische Zeremonie fand, die den allzu strengen Abschluß wieder milderte und die Gemeinde mit der am Altar vollzogenen Handlung direkt in Kontakt setzte. Aber dasselbe Vorbild hat auch bei diesem Problem gewirkt. Der „Einzug“ im christlichen Gottesdienst hat gleichfalls seine Parallele im antiken Drama. Wie dort der Aufzug des Chores die Szenen schied, so markieren in der griechischen Liturgie die *εἰσοδοὶ* die Akte des heiligen Dramas. Auch der Name *εἰσόδος* ist wohl von dorthier entlehnt. *Εἰσόδος* scheint zwar nicht die gewöhnliche Bezeichnung für den Einzug des Chores gewesen zu sein — es wäre begreiflich, wenn man den eigentlichen t. t. vermieden hätte; doch ist auch möglich, daß der Sprachgebrauch wechselte, vgl. die unten angeführte Stelle —; jedenfalls war es ein geläufiger Ausdruck für die Sache.² Ich

¹ Daß der Typus hier wie dort nicht starr ist, daß die Zahl der Säulen (und der Türen) sich auch nach den Verhältnissen richtete, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

² Ich darf vielleicht diese Gelegenheit benützen, um die Philologen auf eine Stelle hinzuweisen, die mir für das Fortleben der alten Tragödie beachtenswert erscheint. In den Akten des heiligen Demetrius wird (M. 116, 1206 ff.) ein Traum erzählt, den der Bischof von Thessalonich

unterlasse es, die Vergleichung noch weiter durchzuführen. Die Übereinstimmung in der Hauptsache scheint mir auch hier handgreiflich.

Es ist ein alter Vorwurf der Abendländer gegen die Orientalen, daß ihr Gottesdienst „theatralisch“ sei. Ist der gelieferte Nachweis richtig, so trifft diese Kritik im eigentlichsten Sinne zu.

während des Avareneinfalls im Jahre 597 hatte. Der Bischof sieht sich ins Theater versetzt. Er fragt sich erstaunt, wie er an den für ihn unschicklichen Ort komme, und will das Theater verlassen. Da betritt ein Tragöde die Bühne (*ὁρᾷ τραγῳδὸν εἰσερχόμενον ἐπὶ τὸ καλούμενον τοῦ θεάτρον λόγιον*) und fordert ihn auf zu bleiben, um seinen Spruch anzuhören (*μείνον, ὅτι σὲ καὶ τὴν θυγατέρα σου ἔχω τραγωθεῖσαι*). Es gelingt dem Bischof zu verhindern, daß der Tragöde mit seiner Klage anhebt. — Der Traum, der natürlich auf das der Stadt drohende Unheil hinweisen soll, scheint mir psychologisch nicht erklärbar, wenn der Bischof (resp. der Verfasser der Akten) die Tragödie nur aus der literarischen Überlieferung kannte. Ich bin geneigt, daraus zwar nicht zu folgern, daß zur Zeit des Verfassers der Akten noch Tragödien aufgeführt wurden, wohl aber, daß noch tragische Schauspieler, Rezitatoren, wenn auch vereinzelt, auftraten. Doch mögen darüber die Sachkenner urteilen.

Leichenbestattung in Unteritalien

Von **H. Braus** in Heidelberg

Zu Beginn des Jahres brachte eine der gelesensten Zeitungen Neapels, der *Mattino* (14./15 I. 05), einen lebhaften Appell an die städtische Verwaltung, welcher eine Erneuerung der „*Polizia mortuaria*“ verlangte, da augenblicklich die übliche Bestattung allen Regeln der Kultur und öffentlichen Hygiene Hohn spreche. „Denn — das, was hier gesagt wird, erscheint ungläublich, bemerkt der Artikelschreiber — hier exhumiert man die Leichen schon nach kaum neun bis achtzehn Monaten (je nach dem Alter des betreffenden Individuums), während das Gesetz verordnet, daß der Bestattungsturnus zehn Jahre betrage.“ Was liegt näher für den Uneingeweihten als die Vermutung, die große Stadt mit ihren 17 000 Beerdigungen pro Jahr (*Mattino* 2. III. 05) dulde wegen Platzmangel auf den Kirchhöfen eine so grauenvolle Umackerung dieser Stätten. Sind doch gewiß noch vor wenigen Jahrzehnten die Zustände der Bestattung von Leichen Unbemittelter gerade in Neapel sehr üble gewesen, wie allgemein erzählt wird. Und doch liegt der Tatsache, daß die Leichen nur kurze Zeit in der Erde verbleiben — nicht nur in Neapel, sondern allgemein in beiden Sizilien — ein Volksbrauch, ein Herzensbedürfnis aller, auch der bemittelten Stände, zugrunde. Da ich mich durch eigenen Augenschein von manchem unterrichten konnte, was bei der Bestattung nicht öffentlich ist und deshalb den meisten Reisenden nicht zu Gesicht kommt, ist es vielleicht für die Kenntnis der Beerdigungsgebräuche von Nutzen, wenn ich das schildere, was ich sah und sonst sicher in Erfahrung brachte.

In manchen kleinen Städten und Städtchen Siziliens nimmt der Camposanto einen ganz beträchtlichen Flächenraum ein, selbst dort, wo eine Neuanlage besteht und deshalb auf die Entvölkerung der Orte durch Auswanderung Rücksicht genommen sein könnte. In Milazzo z. B., an der Nordküste der Insel, dessen enormer Weinexport nach Frankreich durch die Gesundung der Reben an der Loire schnell zurückging, so daß besonders viele brotlos wurden, nach Amerika zogen und ihre Häuser in der Stadt dem Verfall überließen, erstreckt sich der Friedhof hoch über dem Meere in herrlichster Lage weit über die Hügel hin. Er ist 1887 angelegt, ein Stolz der Bewohner:

La Pietà dei Milazzesi
 Volle consacrato ai suoi morti
 Questo poggio incantevole
 Perche la loro memoria
 In tanta fecondità di natura
 Rifiorisse amorosamente nel cuore
 Delle piu lontane generazioni.

Auch auf diesem Camposanto wird unter Umständen schon nach einigen Monaten exhumiert. Questa soglia divide due mondi, la pietà li congiunge. Pietätlosigkeit und Platzmangel sind es also gewiß nicht, welche hier den Bestattungsturnus diktieren. Am beredtesten sind die Begräbnisgebühren, welche die Stadt erhebt. Bleiben die Leichen in der Erde, bis der gesetzliche Turnus von zehn Jahren abgelaufen ist, so ist der Platz gratis. Wird dagegen schon nach kurzer Zeit exhumiert, so ist eine Gebühr von 125 Lire (100 Mark) zu zahlen. Ein Grab auf ewige Zeit kostet nur 60 Lire.

So bleiben denn die Leichen der Armen und Ärmsten auf diesem Camposanto fast am längsten in der Erde; denn die Zahl der gekauften Gräber (posti distinti) ist nicht groß. Gerade die Begüterten aber lassen schon nach einigen Monaten ihre Verstorbenen exhumieren. Der Platz in der Erde war auch für sie frei. Er wird alsbald von einem Neankömmling ein-

genommen, damit die Reihe voll bleibt. Das große Geldopfer — besonders groß für den relativen Wert der Münze in den wirtschaftlich rückständigen Verhältnissen — wird gebracht, um den geliebten Leichnam so unterzubringen, daß das persönliche Verhältnis zu dem Toten den Überlebenden besser gewahrt scheint.

So ist es auch in kleinen Örtchen. Der Arme verbleibt in der Erde. Der Wohlhabende wird exhumiert. Überall sind die Taxen für die Ausgrabung recht hoch. Auf der Insel Lipari, der größten der Äolischen Inseln, werden 100 Lire gezahlt, und das ist für die meisten der armen Bevölkerung so unerschwinglich, daß außer den Armengräbern viele *Posti distinti* existieren, welche wie bei uns mit Grabsteinen und Marmorbüsten und Monumenten geziert sind. Denn für diese zahlt man pro Platz nur die Hälfte. Nur diejenigen, welche als ganz reich gelten, exhumieren ihre Toten.

Alle, welche italienische Friedhöfe gesehen haben, kennen die Marmorplatten, mit welchen die Mauern in mehreren Reihen übereinander bedeckt sind. Sie verschließen die Nischen (*nicchi*, auch *cugette*, dasselbe Wort wie Schiffskabinen), in welchen der exhumierte Leichnam untergebracht wird. Hier wohnt der Tote. Am Allerheiligen- und Allerseelentag ist die ganze Stadt auf dem *Camposanto*. Da sah ich in Neapel, daß die Besucher auf die Marmorplatte der Nische verstorbener Bekannter und Anverwandter mit Bleistift ihren Namen einschrieben. Ganze Besuchslisten waren auf Steinen von einst reich verschwägerten oder vielbefreundeten Toten zu lesen, oder viele an Ornamente und in Ritzen angeheftete Visitenkarten zeugten von der Zahl, dem Stand und gesellschaftlichen Schlich der Besucher.

Der Wunsch, daß der Tote erhalten bleiben möge in allen seinen Teilen und als körperliches Objekt für alle Akte des pietätvollen Sinnes der Hinterbliebenen, hat die frühe Leichenausgrabung bei den Wohlhabenden in Schwung ge-

bracht, seitdem die Bestattung in der Erde aus hygienischen Gründen im modernen Italien gesetzlich durchgeführt wurde. Denn in der gewöhnlichen Erde des Camposanto (der terra frigida) verwesen die Weichteile, und selbst die Knochen werden bald mürbe und zerstört. Unterbricht man jedoch diesen Prozeß im richtigen Augenblick, so tritt unter der Einwirkung der trockenen Luft Mumifikation ein, und nur wenig vom Körper geht verloren.

Ich kenne diese Prozeduren am besten aus Neapel, wo sie sehr ausgebildet sind. Hier wird die vulkanische Tufferde (terra bruciata) benutzt, um von vornherein in der Erde schon ein Mumifizieren der Leiche einzuleiten. In Kapellen, welche sich auf dem größten Teil des unteren Friedhofes, dem Camposanto der Reichen, aneinanderdrängen — großen Häusern, welche die Wege zu Straßen einer Totenstadt gestalten und darin wohl antiken Gräberstraßen ähneln —, befinden sich zu ebener Erde kleine Grabfelder, welche regelmäßig ummauert und durch Zwischenwände in drei oder mehr, unter Umständen acht oder zwölf Einzelgräber eingeteilt sind. Die Erde in denselben ist von außerhalb des Friedhofes herbeigeschafft worden und besteht aus Rapilli, welche in großen Bänken in der ganzen Umgebung der Stadt von den früher tätigen Vulkanen abgelagert wurden. Der Camposanto des Vorortes Fuorigrotta liegt selbst auf solchem Boden und ist erhöht angebracht, damit die Feuchtigkeit abfließen kann. In den Kapellen des großen Friedhofes bleibt die vulkanische Erde, da sie unter Dach und Fach ist, stets trocken.

Wird nun eine Leiche, welche in dünnem tannenen Sarge in diesen Boden bestattet ward, nach der vom Martino im allgemeinen richtig angegebenen Zeit (9 Monate bei Kindern, 1½ Jahr bei Erwachsenen) ausgegraben, so ist wohl eine beträchtliche Eintrocknung, aber von Verwesung kaum etwas zu bemerken. Die Haut einer Frau von einigen 50 Jahren, welche sehr stark gewesen sein sollte und 15 Monate in dieser Erde

gelegen hatte, war im Augenblicke der Exhumierung pergamentartig, aber weich anzufühlen. Alle Gewänder, in welche die Leiche gehüllt war, fand ich gut erhalten. Nur da, wo das Gesicht, das zur Seite gewandt war, den Kissen aufgelegt hatte, waren Lippen und Wangen durch die Zersetzungsprozesse zerstört. Die Haare und selbst Augen und der ganze übrige Körper waren intakt. Es soll dies der gewöhnliche Zustand der Leichen sein. Nur bei besonders fetten Personen oder nach Krankheiten, die mit starken Zersetzungsprozessen vor dem Tode einhergehen, soll der Zerfall nicht ganz aufgehalten werden können. Ich sah noch die Leiche eines an Gehirnentzündung infolge von Mittelohreiterung verstorbenen Kindes von ca. sechs Jahren, welche zehn Monate in derselben Kapelle beerdigt gewesen war und so völlig intakt war, daß die Eltern das Haar der Kleinen strahlten und mit Bändern verzierten, wie wenn sie lebend sei. Der Vater zeigte mir die Photographie, damit ich sehen könne, wie gut ihnen ihr Liebling erhalten wäre.

Denn die Anverwandten, welche eine Nische in der Kapelle, deren Innenwände ebenso wie die Mauern des Friedhofes mit solchen bedeckt sind, erstehen können, betten den Toten nach der Exhumierung in einen Schrein, angetan mit einem hellen Totenhemd; unter Umständen, wie bei jenem Kind, geschmückt mit bunten Schleifen und Zieraten. Da mögen nun die Glieder unter dem Einfluß der Luft, welche durch Löcher in der marmornen Verschußplatte frei zu- und abströmen kann, weiter trocknen und schrumpfen, da mögen schließlich die Gesichtszüge und Körperformen unkenntlich werden, es bleibt doch die Gewähr für die Anverwandten, daß der Tote ganz geblieben ist.

Das Zusammenbleiben des Leichnams ist die Hauptsache. Denn da, wo keine Tufferde vorhanden und der Verwesungsprozeß nicht so gut aufzuhalten ist, hat man neuerdings begonnen, gar nicht mehr zu beerdigen, sondern — was in

diesem Falle gestattet zu werden pflegt — die Leichen in Zinksärge zu verlöten und dann direkt in Nischen beizusetzen. Es ist dies z. B. in Sizilien und auf den Liparischen Inseln mehr und mehr üblich geworden. In solchen Fällen wird die Nische vermauert und dann erst die Marmorplatte davor befestigt. Oder aber man begnügt sich damit, das Skelett und von den Weichteilen so viel wie möglich zu erhalten, indem man auf $\frac{2}{3}$ — $1\frac{1}{2}$ Jahr beerdigt, und zwar auf möglichst trocken gelegenen Friedhöfen, bei welchen manchmal die Erde zwischen Mauern mit besonderen Abflußlöchern hoch über dem Niveau der Umgebung aufgeschüttet ist, dann die Überreste exhumiert und in Nischen mit Luftzutritt verbringt.

Je nach dem Vermögen der Hinterbliebenen wird der Raum der Nischen ausgenutzt. Es werden manchmal mehrere Leichen in einer untergebracht, denn durch die Schrumpfung ist der Platz, welcher für einen Menschen berechnet ist, auch für mehrere so präparierte Mumien ausreichend. Doch ist dies wohl eine Folge der Teuerung in der Großstadt. In der Provinz legt man kellerartige Gelasse an, von denen jedes für eine Familie bestimmt und mit zahlreichen Nischen versehen ist. Das Ganze ist von einer großen Grabplatte gedeckt und mit einer Leiter zugänglich. Immer aber hat, bei Einzelnischen oder Gräften, die Familie den Schlüssel, ohne welchen niemand die Toten stören kann.

Die Ärmeren, welche keine Nischen zahlen können, lassen gleichwohl in Neapel häufig die Leichen in der Tufferde trocknen, dann aber in Ossuarien verbringen, großen Räumen unter denselben Kapellen, welche auch die trockene Erde bergen. In Ossuarien werden so allmählich viele Leichen vereinigt, ohne daß sie einzeln mehr kenntlich wären. Es genügt da offenbar das Bewußtsein, daß die Leiche nicht durch Verwesung zerstört wurde. Auch werden Nischen, deren Zins durch Aussterben der Verwandtschaft oder im Laufe der Zeiten sonstwie nicht gezahlt wird, frei gemacht dadurch, daß man die Toten

in die Ossuarien verbringt. Die Ärmsten schließlich, welche keine Kosten für die Bestattung aufbringen können, werden in gewöhnlicher Erde begraben und in der Provinz zehn Jahre, in Neapel nur $\frac{2}{3}$ — $1\frac{1}{2}$ Jahr in derselben belassen. Dann kommen die Skelette in große Ossuarien. Aber auch die Pietà, der Armenfriedhof von Neapel, hat Nischen in den Mauern, und manche von ihnen sind verschlossen, weil das Scherflein des Armen genügte, um hier die Knochen seiner Toten aufzuheben. Die meisten freilich starren mit garstigen offenen Höhlen auf dieses weite Amphitheater schnell wechselnder Gräber. *Italia povera!*

Die Christengräber, welche in die Stufen antiker Tempel zu Girgenti eingeschnitten sind, und die weiten unterirdischen Grabfelder Siziliens und Italiens erinnern daran, daß auch in frühen Zeiten dasselbe Bestreben wie heute herrschte, die Leichen so zu bergen, daß alle Teile möglichst zusammenblieben, und zu verhindern, daß nicht, wie bei langem Aufenthalt im Erdboden, die durch Zersetzungsprozesse gelösten Teile unauffindbar wegsickerten. Im Mittelalter und bis in die neuere Zeit hinein war es üblich, in trockenen Kellern unter den Fußböden der Kirchen zu bestatten. Dort wurden die Särge hingestellt und in vielen Fällen mumifizierten die Leichen unter dem Einfluß der trockenen Luft. Es sind heute noch solche Gräfte mit vielen Hunderten wohlerhaltener Kadaver zu sehen. In den am besten zur Mumifizierung geeigneten wurden häufig die Leichen, nachdem sie in dem betreffenden Raum ausgedörft waren, in ihren Kleidern aufgestellt. Bekannt sind die phantastischen, Personen der verschiedensten Stände bergenden Leichenkeller der Cappucini in Palermo. In der von dem Habsburger Karl V. gebauten Feste auf Lipari, dem Kastell der Hauptstadt der Insel, sind unter dem Boden der Kathedrale in einem hellen luftigen Raum die *Cannonici* der Kirche seit Jahrhunderten aufgestellt, zum Teil frei an den Wänden stehend, zum Teil in ihren Särgen gebettet. Alle

waren einst wohl mumifiziert, zerfallen und vermodern aber jetzt allmählich, da schließlich Luft und Licht die Arbeit von Insekten u. dgl. nur fördern. Die Bischöfe haben besondere Grüfte, die nicht zu öffnen sind. Was hier gelang und die Absicht der Hinterbliebenen war, die Leichen möglichst zu erhalten, war nicht immer möglich, namentlich in Orten, wo der Boden tief oder sogar im Meeresniveau liegt. So hört man denn oft erzählen, daß jedesmal bei Leichenbegängnissen, wenn die Platte von der Gruft unter der Kirche weggehoben wurde, entsetzliche Gerüche den Leidtragenden entgegenströmten und tagelang das Gotteshaus füllten. Die Leichenträger mußten Masken anlegen, welche die Nasenöffnungen verschlossen, um den Sarg in den Keller hinabtragen zu können.

Die Bourbonen suchten in Neapel, als die Keller der Kirchen zur Aufnahme der Leichen nicht mehr ausreichten, dadurch abzuhelpen, daß sie eine große unterirdische Gruft außerhalb der Stadt erbauten. Sie ist jetzt noch auf dem großen Camposanto in dessen oberstem Teil erhalten. Das moderne Italien verbot dann die Aufhebung der Leichen in Kirchen völlig und machte die Erdbestattung auf Friedhöfen obligatorisch. Wie dabei die alten Sitten doch wieder auftauchten, indem die alle Zersetzung begünstigende Wirkung der Erde durch frühe Ausgrabung aufgehoben oder sogar eine Mumifikationsmethode durch vulkanischen Tuff gefunden oder schließlich durch Anwendung von Zinksärgen doch wieder die Erdbestattung vermieden wurde, haben wir oben gesehen.

Welche enorme Wichtigkeit die Art der Bestattung in den Anschauungen und im Leben des unteritalischen Volkes hat, das beweisen die sozialen Einrichtungen, welche auch dem wenig Bemittelten erlauben, zu Lebzeiten sich eine entsprechende Behandlung seiner Leiche und derjenigen seiner nächsten Angehörigen zu sichern. Ich meine die *Confraternità*, die Bruderschaft, welche zumal in Neapel noch heute eine große Bedeutung hat und welcher außer den ganz Armen die meisten

Bürger, auch viele Reiche angehören. Fast jede der Kapellen auf dem Camposanto von Neapel, deren Einrichtung oben Erwähnung fand, gehört einer Confraternità an, deren Mitglieder hier bestattet werden. Die eigentümlichen Umzüge beim Tode eines fratello (daher auch Fratellanza für die Institution als Ganzes), bei welchen die übrigen fratelli vermummt sind und den Prunksarg tragen, hat man oft Gelegenheit in den Straßen Neapels und auch sonst in italischen Städten zu sehen. Die meisten dieser Brüderschaften sind sehr alt. Es liegen mir die Statuten und Dokumente der Venerabile Congregazione sotto il titolo di Maria S. S. Assunta in Cielo vor. Sie bestand ursprünglich nur aus Fischern und deren Angehörigen, bis durch das Anwachsen Neapels zur Großstadt immer mehr das Fischer-element aus der inneren Stadt verdrängt wurde oder so verarmte, daß die Kongregation einzugehen drohte. Deshalb wurden unter Murat 1813 die Statuten geändert, so daß auch Angehörige anderer Gewerbe Aufnahme finden konnten, weil quelli del ceto di terra lucrano piu di quelli di mare. Ge-gründet in dem inzwischen aufgehobenen Kloster S. Maria in Portico di Chiaja und schon 1666 erwähnt, weil damals Alexander VII. einen Ablassbrief der Kongregation gab, wahr-scheinlich aber schon 50 Jahre oder noch länger vorher be-stehend, ist sie später in die kleine Kirche Della Vittoria an der Villa nazionale übersiedelt, welche sie jetzt noch für Kultuszwecke in Ordnung zu halten hat und welche ihr als Versammlungsort und zu Messen dient.

Der wesentliche Vorteil, welchen die fratelli dieser Laien-kongregation durch ihre Beiträge sich und ihren Angehörigen erwerben, ist zweifellos in den Augen dieser Leute das Be-gräbnis und die Unterbringung der Toten in der Kapelle der Confraternità. Zu den Benefizien gehörte zwar ursprünglich auch unentgeltliche Behandlung durch den Arzt der Kongre-gation, Unterstützung bei Krankheiten durch Geld und persön-liche Pflege; damit war eine ziemlich komplizierte Gliederung

der Fratellanza in eine banca mit verschiedenen Ämtern und in gewöhnliche fratelli verbunden. Heute bestehen wesentlich nur noch die Vorschriften über die Beerdigung, und zwar beziehen sich dieselben einmal auf die Art des Umzuges, welchen die Confraternità mit dem Prunksarg (in welchem oft der Tote gar nicht vorhanden ist, weil der Friedhof so weit außerhalb liegt, daß man sich mit einem Umzug durch die Straßen des betreffenden Stadtteiles begnügt) auszuführen hat, über besondere Klageweiber (piangenti), Palmen, Wachskerzen und die zu haltenden Messen, ferner aber auf die Bestattung selbst. Ursprünglich fand dieselbe in der Fossa der Kongregation, d. h. im Keller der Kirche statt, jetzt in der besonderen Kapelle auf dem Camposanto in der geschilderten Weise. Dabei geben alle Strafvorschriften, welche die Rechte einschränken, oder die den Novizen, Frauen und entfernteren Angehörigen anstehenden minderen Rechte oder schließlich die den im Krankenhaus oder auf Reisen Verstorbenen gewidmeten Vorschriften, deren Rechte auch geschmälert sind, immer noch den Genuß des Anrechtes auf die Fossa d. h. die Kapelle, auch wenn alle anderen Rechte verloren sind. Hier tritt der eigentlichste Charakter der Fratellanza klar zutage. Auch geben die Leute im Gespräch die Bewahrung der Leiche vor Verwesung in der Erde als Beweggrund ihres Beitritts zu derselben an.

Wie stark die Beweggründe sind, geht aus dem Geldopfer hervor, welches diese Form der Bestattung erfordert, und welches die Kongregation ihren Mitgliedern erleichtert, indem sie monatliche Beiträge erhebt und dann aus dem Gesamtvermögen die meisten Unkosten bestreitet. Es ist also eine ganz alte Form von Versicherungsgesellschaft, welche die Confraternità vorstellt. Der Beitrag ist z. B. für die durchschnittlich wenig bemittelten Mitglieder der Congregazione di S. Maria in Cielo sehr hoch. Er beträgt 1.10 Lire pro Monat (früher 12 grana) und wird vom 19. Jahr bis zum Tode gezahlt. Erfolgt der Eintritt später, so muß eine dem Alter entsprechende Ein-

trittsabgabe entrichtet werden. 600 bis 700 Franken und mehr zahlen diese Leute, deren Verdienst kärglich ist und oft für die meist große Familie knapp ausreicht, für sich und die Angehörigen aus Pietät für die Toten. Dazu kommt noch der Betrag für die Nische und deren Ausstattung, welcher über 200 Lire betragen soll. Bei anderen Kongregationen sind die Beiträge viel höher, 5 Lire monatlich und mehr. Das Benefiz genießen außer dem Familienvater selbst dessen Frau, die Kinder (Mädchen bis zur Verheiratung und Söhne bis zum 18. Jahr), die angenommenen Kinder (*figli di Dio*) und die Mutter des Mannes, falls sie als Witwe stirbt.

Der moderne Staat, welcher die Beerdigung aus hygienischen Gründen obligatorisch gemacht hat, konnte bisher die Gebräuche der Bestattung wohl umformen, aber ihnen ihren eigentlichen Charakter nicht nehmen. Soweit die erheblichen Kosten vom einzelnen direkt oder durch den Beitritt zur *Confraternità* bestritten werden können, wird Sorge getragen, daß die Verwesung und Auflösung der Leiche in der Erde nicht eintreten kann, sondern daß eine möglichst vollständige Konservierung durch Beerdigung in geeigneter Erde und frühe Exhumierung oder durch letztere allein erzielt wird. Die Bestattung im Zinksarg ist ein Notbehelf an Orten, wo die Erde zu schnell eine Zersetzung herbeiführen würde. In der Einrichtung der *Posti distinti*, der gekauften Grabplätze, in welchen die Leiche ewig verbleibt, ist jedoch die moderne Beerdigung, wie sie bei uns üblich ist, eingedrungen und wegen der an vielen Orten geringeren Kosten im Vordringen begriffen. Daß in großen Städten wie Neapel auch die Leichen der Ärmsten schon nach kurzer Zeit dem Grabe entrissen und in *Ossuarien* vereinigt werden, ist wohl nichts anderes als eine Folge des Platzmangels. Es fehlt aber in den Augen des Volkes, dessen wohlhabende Klassen aus Pietät früh exhumieren, diesem Vorgang die Vorstellung des Grausigen, welche er für uns hat. Ob mit Recht?

Unsere Kultur versucht an die Stelle der Beerdigung die Leichenverbrennung zu setzen. Wie die Guillotine die Hinrichtung maschinell gemacht hat, so gibt der Siemenssche Ofen der Bestattung das Gepräge unserer technisch hochentwickelten Zeit. Zum mindesten sollten diejenigen, welche in der partiellen Vernichtung des menschlichen Körpers durch das Feuer und der üblichen Sammlung und Zerkleinerung der Reste durch das Personal der Feuerungsanlage eine besonders pietätvolle Art der Bestattung erblicken, die Gefühle des Italieners verstehen, welcher in seiner Weise die ihm teuren Reste den desorganisierenden Einflüssen der Erde zu entziehen und sie durch künstliche Mittel als körperliches Objekt in Nischen zu bewahren sucht. Wir alle fürchten die Erde und machen uns schreckliche Vorstellungen über die Art der Zersetzung des Organischen in ihr, welche das Volk in seiner Art personifiziert. Nicht jeder hat den grimmigen Humor Luthers, der kurz vor seinem Tode schrieb: „Wenn ich wieder heimkomme nach Wittenberg, will ich mich in den Sarg legen und den Maden einen feisten Doktor zu essen geben.“

Erklärung der Abbildung auf Taf. III, oben

Teil des Camposanto in Milazzo

Auf der oberen Terrasse befinden sich mehrere Leichenkapellen von Bruderschaften und Privaten. Der Raum zwischen ihnen ist von unterirdischen Gelassen eingenommen, welche zu ebener Erde mit großen Steinplatten bedeckt sind.

Die Futtermauer der Terrassen und die Schranken, welche von ihr aus in die nächst tiefere Terrasse vorspringen (eine der letzteren ist im Vordergrund des Bildes in der Nähe zu sehen), sind vollständig überdeckt mit Grabnischen (nicchi). Einige im Vordergrund sind noch leer. Die am meisten links in der unteren Reihe der Mauer befindliche enthält einen Zinksarg. Sie ist mit Ziegelsteinen frisch zugemauert. Die noch unbehauene Marmorplatte für den definitiven Abschluß steht am Boden in der Mitte der Mauer. Die vier Nischen rechts und alle in der Futtermauer tragen Marmorplatten, welche den Ziegelabschluß verdecken.

Die Gebüsch (Rosenhecken) hinter der Schranke im Vordergrund umfriedigen große Felder, welche also die untere Terrasse bedecken (auf den im Bilde nicht sichtbaren, nach rechts folgenden tieferen Terrassen finden sich noch mehr solcher Felder). In ihnen liegen in Reihen die Gratisgräber (Wechselgräber). Man sieht im Hintergrund des Bildes einige Monumente: Posti distinti (Dauergräber).

Orthia¹

Von Anton Thomsen in Kopenhagen

Die bekannte Artemis Orthia in Sparta hieß ursprünglich nur Orthia, wie wir es bei Alkman und in einigen Inschriften finden, und dies ist also noch eine Bestätigung der genialen Theorie, die Hermann Usener in „Götternamen“ aufgestellt hat. Über ihren Kultus kennen wir folgendes: bei Alkman (Fr. 23, 61 Bergk⁴) bringen die Chorjungfrauen der Orthia ein *ΦΑΠΟΣ* dar; dies Wort haben einige als *φᾶρος*, Gewand, gedeutet und mit den Kleidern der verstorbenen Wöchnerinnen, die der Iphigeneia geweiht wurden, zusammengestellt; die Deutung wäre gestützt durch die vermutete Verwandtschaft Orthias mit Iphigeneia, welche aber nur ein Hirngespinnst von Pausanias, d. h. der rationalisierenden Mythenforschung ist.² Mir gefällt besser die Interpretation Sosiphanes' im Scholion,

¹ Als ich 1902 eine Untersuchung *Orthia* in *Studien zur Sprach- und Altertumsforschung* der philologisch-historischen Gesellschaft zu Kopenhagen herausgab, war mein Hauptzweck, die traditionelle Erklärung der *διαμαστυγῶσις* als Ablösung eines früheren Menschenopfers zu widerlegen, indem ich teils die Unzulänglichkeit dieser Erklärung zu erweisen, teils einer neuen Deutung den Weg zu eröffnen suchte. Erst nachdem diese Abhandlung schon lange gedruckt war, bin ich darauf aufmerksam geworden, daß eine der meinigen sehr ähnliche Erklärung von J. G. Frazer in seinem Pausanias-Kommentar (1898) schon aufgestellt ist. Da seine Deutung in Deutschland bisher gar nicht berücksichtigt worden ist, auch in der Pausaniasausgabe Hitzigs und Blümmers nicht, die doch in der Vorrede des zweiten Halbbandes (1899) des Kommentars Frazers Erwähnung tun und auch an mehreren Stellen Frazer anführen, noch in dem späteren Artikel *Orthia* in Roschers *Lexikon* (von Höfer), ist es mir sehr darum zu tun, auf sie aufmerksam zu machen.

² Ganz irrig Ramsay *Journ. Hellen. Stud.* III (1882) S. 55, dem Frazer zu Pausan. II, 7, 6 folgt.

der es als *φάρος*, Pflug, versteht¹, welche auch von den Sichel gestützt wird, die der Siegespreis ihres Agon waren und von den siegenden Knaben ihr geweiht wurden.² Sie wurde also durch Jungfrauenchöre und Agone gefeiert und zudem mit einer Pompe von Lydern³, die nach Diels⁴ mit den gepeitschten Epheben identisch waren. Diese *διαμαστίγωσις* ist ja der bekannteste Zug des Kultus. Die Quellen fließen nur spärlich⁵; Hauptstelle ist Pausanias III, 16, auf die ich später zurückkommen werde, die anderen Berichte sind kürzer als der des Pausanias und von der Deutung des betreffenden Verfassers beeinflußt; fest steht, daß die Epheben⁶ jedes Jahr vor dem Altar der Orthia gepeitscht wurden.

Die von den Alten aufgestellten Deutungen sind folgende: entweder wird darauf Gewicht gelegt, daß der Göttin Blut geopfert wurde und die Epheben gegeißelt wurden, um den Altar mit Blut zu benetzen (Pausan. III, 16, 10, Philostrat. vita Apoll. VI, 20), oder dies wird vom früheren Menschenopfer abgeleitet (Pausanias, Suidas v. Lykurgos, Hygin. 261). Plutarch, Aristides 17, läßt die Sitte eine Nachahmung einer Episode in der Schlacht bei Platäa sein; sie ist aber selbstverständlich viel älter, und diese Geschichte kann den Ursprung durchaus nicht erklären. Die Deutung, die wir am meisten finden ([Plut.] Inst. Lac. S. 239 C; Lukian, Anacharsis 38—39, weniger klar Cic. Tusc. II, 20, Tertull. ad martyr. IV⁷), sieht in der Kultussitte einen Wettkampf und eine Prüfung der Abhärtung,

¹ So auch Bergk und Diels *Hermes* XXXI, 359.

² Vgl. Th. Preger *Musische Knabenwettkämpfe in Sparta, Athen. Mitt.* 1897, S. 334 f.

³ Plutarch *Theseus* 31, *Aristides* 17. ⁴ *Hermes* XXXI, 361.

⁵ Am vollständigsten gesammelt bei C. Trieber *Quaestiones Laconicae* (Göttingen 1866).

⁶ Die Epheben nennen die meisten Quellen, nur [Plutarch] *Inst. Lac.*, S. 239 C und Cicero *Tusc.* II, 14 Knaben, was gewiß ungenau ist; so Schneider; irrig Haase zu Xen. *Rep. Lac.* II, 9.

⁷ Die heillos korrupte Stelle Xen. *Rep. Lac.* II, 9 gehört wohl hierher. Vgl. S. 405.

kurz ein Examen der jungen Menschen, die ins Leben treten sollten. Es ist einleuchtend, daß dieses pädagogische Motiv nicht das ursprüngliche war; es ist eine rationalistisch-moralische Erläuterung derart, wie wir sie immer wieder treffen, wo der alte Kultus seinen ursprünglichen Sinn eingebüßt hat und man im Begriffe steht, die eigentliche Religion zu verlassen, um auf eigener Hand sich hinauszuwagen. Obwohl aber dieses Motiv als das ursprüngliche nicht gelten kann, ist doch später gewiß eine Motivverschiebung eingetreten, und ein Nebenphänomen ist zum entscheidenden Hauptmoment gemacht worden; und darauf deutet wohl die Verbreitung dieser Erklärung; von besonderem Interesse ist hier Philostratos, nach welchem die *διαμαστυγῶσις* eine Ehre wäre, die der skythischen Artemis dem Orakel gemäß erzeugt würde; und auf den Einwand, daß es nicht weise Ratgeber wären, läßt er Apollonios entgegnen: „Nicht zum Peitschen, sondern den Altar mit Menschenblut zu benetzen, rieten sie ihnen — —; die Klugheit der Lakedämonier hat aber, was bei diesem Opfer unvermeidlich war, es zu einem Wettkampf des Aushaltens gemacht, wobei niemand stirbt und die Göttin doch das Opfer ihres Blutes erhält.“ Also die Prüfung der Abhärtung ist später und menschlicher Erfindung entsprungen, das blutige Opfer ist das ursprüngliche und von den Göttern gestiftet. Dieselbe Auffassung tritt bei Suidas und Pausanias hervor; Suidas sagt, daß Lykurg das Peitschen aller Epheben zum Ersatze des früheren Opfers eines derselben eingeführt habe.

Es wäre dann wahrscheinlich dieses festzustellen: der Kultus der Orthia stammt von ursprünglichen blutigen Menschenopfern her; die Vorstellung, daß die Göttin Blut forderte, hat sich als die entscheidende erhalten; im Laufe der Zeit aber sind die Menschenopfer Geißelungen geworden, durch welche der Altar mit Blut benetzt wurde, ohne daß der Kultus unter normalen Bedingungen den Tod herbeizuführen brauchte, wenn es auch dann und wann (Plutarch, Lukian) geschah; dies

wird aber ausdrücklich als Ausnahme bezeichnet, die der Wett-eifer der Epheben verschuldete, also nachdem die ethische Seite des Kultus hervorgetreten war. Dieser Auffassung der spätantiken Schriftsteller schließen sich, soviel mir bekannt ist, alle Forscher¹ der Neuzeit an ohne besondere Abweichungen, nur Frazer bildet eine Ausnahme. Es ist hier zunächst die Aufgabe, zu zeigen, daß diese Erklärung unmöglich ist oder jedenfalls mit solchen Schwierigkeiten verbunden, daß sie sich kaum behaupten läßt.

Um diese Anstöße zu verstehen, muß man die griechischen Menschenopfer ins Auge fassen. Sie sind Ausnahmen; zwar in außerordentlichen Fällen mußte es dem religiösen Bewußtsein naheliegen, nach außerordentlichen Maßregeln zu greifen, und dann sucht man wieder nach alten kräftigen Mitteln, denn in allen Religionen ist das alte immer das stärkste. Periodische Menschenopfer sind aber sehr selten; mit solchen muß man die Kultussitte der Orthia zusammenstellen, denn wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß diese alte Sitte den sehr seltenen Weg vom gelegentlichen zum periodischen Opfer durchgemacht hätte; die ungereimten Veranlassungen, die Plutarch (Arist. 17) und Pausanias (Orakel!) anführen, können wir ruhig unbeachtet lassen. Bei den meisten periodischen Menschenopfern (Lykaios, Kronos auf Rhodos, Thargelien usw.) wurden nur Verbrecher geopfert, was schon Ersatz ist²; aber der gewöhnliche Ersatz ist irgendein Tier, das dann oft, um den Übergang leichter zu machen, als Mensch angekleidet oder behandelt wird (Buphonia, das Kalb auf Tenedos); oder es wird

¹ Z. B. K. O. Müller, Welcker, Schneider zu Xenophon, Preller, Schoemann, Bernays (*Theophrast über Frömmigkeit*), Ernst Curtius, Stengel, Wide; in Roschers *Lexikon* s. *Artemis* (Schreiber), *Iphigeneia* (Stoll), *Orthia* (Höfer).

² Cäsar B. G. VI, 20: supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua nota sunt comprehensi, gratiora diis immortalibus esse arbitrantur, sed cum eius generis copia deficit etiam ad innocentium supplicia descendunt. Hier ist das Verhältnis auf den Kopf gestellt.

bei der Zeremonie dem Opfer ein Ausweg offen gehalten, der kaum ursprünglich ist, so daß das Menschenopfer nur durch einen Unglücksfall oder unter besonderen Umständen stattfindet (Agrionia zu Orchomenos, Leukas), oder der Mensch wird durch eine menschenähnliche Puppe ersetzt (Argeia in Rom, auch in europäischer Bauernsitte). Der Ersatz ist also immer etwas geringeren Wertes, statt mehrerer Menschen nur wenige, statt ehrlicher Menschen Verbrecher, statt Menschen Tiere, ja man begnügt sich sogar mit Puppen und leeren Zeremonien. Die entgegengesetzte Entwicklung sieht man nie bei periodischen Opfern, wohl aber bei gelegentlichen.

Zu dieser Entwicklung aber bildet scheinbar der Kultus der Orthia einen merkwürdigen Gegensatz. Der Ersatz hat nur einen Sinn, wenn das Peitschen der Epheben das Opfer derselben ablöste, die Sitte wäre dann gemildert worden, wenn auch die Göttin dann und wann ernstliche Opfer forderte. Diese Auffassung ist aber a priori sinnlos, denn kein Volk ist so dumm gewesen und kein Volk hätte viele Jahre existieren können, wenn es den Göttern das Beste, die jungen Männer, des Staates zukünftigen Schutz, hingegeben hätte. Hier liegt das entscheidende Argument gegen die Theorie des Menschenopfers. Es ließe sich aber dagegen einwenden, daß der Ersatz nicht notwendigerweise auf ein solches Opfer zurückzugehen brauchte, es wäre denkbar, daß ein einzelner Mensch jedes Jahr geopfert und dann das Peitschen aller Epheben als Ersatz eingeführt worden wäre, wie auch Pausanias und Suidas ausdrücklich sagen. Dies ist aber unwahrscheinlich, denn bei dergleichen Ablösungen gibt es immer ein Zwischenglied; das religiöse Bewußtsein wird schwerlich den Sprung vom einzelnen Manne oder vom einzelnen Epheben zum feierlichen Durchpeitschen aller Epheben tun. Schon bei dem Übergang vom Menschen zum Tier gibt es Schwierigkeiten, die im Alten Testamente Jahve persönlich bei der Opferung Isaaks beseitigen mußte, und doch galt der Unterschied zwischen

Menschen und Tieren dem primitiven Menschen viel weniger als uns. Das Opfer des einzelnen aber und das Peitschen aller sind ganz inkommensurable Dinge; es läge am nächsten, nach Tieren sich umzusehen; die Einwendung des Thespision bei Philostratos: dieses wäre eine seltsame Behandlungsweise von freien Griechen, ist sehr berechtigt und wird in der Religionsgeschichte durch Hinweisung auf pädagogische Motive nicht entkräftet.

Hiermit ist aber die Sache nicht erledigt; das Zwischenglied wäre ja im Blute vorhanden; die Göttin fordere Blut, und anstatt daß einer all das seinige gäbe, müßten alle Epheben ihren Beitrag leisten. Auch mit diesem Zwischenglied, das Pausanias und Philostratos so stark hervorheben, steht die Opferablösung als etwas Besonderes da; das Ganze könnte viel leichter und dem religiösen Bewußtsein ansprechender erreicht werden als durch diese tagelange Geißelung; der Sprung zwischen dem ursprünglichen Opfer und der Ablösung ist ungeachtet des Blutes zu groß. Daß das Blut an und für sich ein vorzügliches Zwischenglied sein konnte, steht fest; Euripides, Iph. Taur. 1459, — τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιον' ἐπισχέτω ξίφος — δέρη πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ' ἐξανιέτω — ὄσιας ἔκαστι, θεὰ θ' ὅπως τιμὰς ἔχη. Dies⁸ ist ein deutliches Beispiel der Ablösung durch das Blut; der Weg aber, der von dem einen zu den vielen führt, bleibt noch unerklärt, wozu noch eine wichtige Erwägung kommt: warum dieser ungeheure Umweg? warum das Peitschen? Durch einen Schnitt in die Haut konnte ja der Altar ebensogut mit Blut benetzt werden, warum dann diese beschwerliche Zeremonie, die ja doch den Delinquenten nicht gerade angenehm sein konnte? Die pädagogisch-rationalistische Erklärung ist selbstverständlich eine spätere, und niemand wird behaupten, daß dadurch das Zwischenglied gefunden wäre. Dann steht aber der Übergang von einem Manne zu allen den jungen und der vom Blutopfer zum Peitschen als psychologisch ganz unerklärlich und ohne Seitenstück in der Religionsgeschichte da.

Es stellt sich nun die Frage ein, ob wir sonst im griechischen Kultus Geißelungen dieser Art antreffen.¹ Schon Pausanias (VIII, 23, 1) hat folgende Parallele herangezogen: *Θεῶν δὲ ἱερὰ αὐτόθι (ἐν Ἀλέῳ) — καὶ Διονύσου ναὸς καὶ ἄγαλμα. τούτῳ παρὰ ἔτος Σκιέρεια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.* Diese als ursprüngliches Menschenopfer zu fassen, scheidert an demselben Einwand wie bei der Orthia; daß mehrmals einzelne Menschen dem Dionysos geopfert wurden, kann ja nicht eine allgemeine Stäupung erklären. Bei Dionysos konnte man sie aber auch als Sakrament betrachten, den anderen sakramentalen Formen des Dionysosdienstes ähnlich. Während das Opfer den Weg vom Menschen zum Gott bezeichnet, haben wir im Sakrament den Weg vom Gott zum Menschen, und sein Kern ist die unmittelbare Übertragung der göttlichen Kraft. Im Dionysoskultus finden wir öfter, wie Rohde² gezeigt hat, diese Übertragung durch das Blut, ähnlicherweise wie im alten arabischen Kamelopfer³ und bei der Hostie. Geht es auch später in Symbolik über, die ursprüngliche Idee bleibt doch immer dieselbe: der Wunsch, den Gott in sich aufzunehmen und seiner Kraft durch direkte körperliche Übertragung teilhaft zu werden. Robertson Smith hat auch im Kultus der Orthia den sakramentalen Charakter angedeutet⁴, er hebt hervor, daß der Bund des Menschen mit Gott durch das Blut geknüpft wird. Der Begriff des Sakraments muß dann ausgedehnt werden, um überhaupt die unmittelbare

¹ Auf Hesych vv. *Γυμνοπαιδία, Δηλιακὸς νόμος, Μόροττον, τυπαί, τυπῶντες* und Pausan. VIII, 15, 3 (vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* S. 121) verweise ich nur, weil diese Stellen teils zu fragmentarisch, teils zu unsicher sind. ² *Psyche*² II S. 14f.

³ Robertson Smith *Die Religion der Semiten* (1899) S. 262 (englisch p. 338).

⁴ a. a. O. S. 247 (englisch p. 322). Vgl. Farnell *Cults of the greek states* (1896) II, 439.

körperliche Verbindung zwischen Gott und Menschen sowohl in den Blutopfern als auch in den Haaropfern zu bezeichnen. Somit wäre die Verknüpfung der *διαμαστίγωσις* mit der Weibergeißelung in Alea abgetan, und von dieser letzteren aus durch die anderen dionysischen Blutsakramente könnte eine abgerundete Theorie aufgestellt werden. In diesen Sakramenten ist es aber gerade das Blut Gottes, das der Mensch aufnimmt, und nicht umgekehrt, und zudem steht stets das Peitschen als Mittel, Blut zu erlangen, ganz irrationell da.

Diese mystischen Sakramente gehören ja zum Orgiasmus, und man könnte, wie K. O. Müller¹, die *διαμαστίγωσις* als Ausschlag davon betrachten. Dies ist aber keine Erklärung, weil der orgiastische Kultus viele verschiedene Elemente umfaßt und der Orgiasmus als Begriff nicht zur Erklärung aller möglichen irrationellen und scheinbar widersinnigen Dinge verwendet werden kann. Vom phallischen Dienst des Dionysos und der vermuteten gleichartigen Bedeutung des Namens Orthia ausgehend, könnte man unsere Sitte in Sparta wie auch die in Alea als sexual-pathologische Erscheinungen erklären, späteren christlichen, wie den Flagellanten, der Maria Magdalena von Pazzi und der Elisabeth von Genton entsprechend; diese Erklärung muß aber entschieden zurückgewiesen werden; alte religiöse Kultussitten, wie die der Orthia, sind nicht vorübergehenden religiös-hysterischen Perversitäten entsprungen.²

Viel ansprechender als alle bisher genannten Deutungsversuche scheint mir der von J. G. Frazer in seinem Pausanias-Kommentar III S. 341f. aufgestellte: Before coming forward to be scourged, the lads had to go through a course of bodily training (Hesych s. v. *φούαξις*³). Although tradition averred that the scourging of the youths was instituted as a substitute

¹ *Dorier* I, 386.

² Vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* S. 147.

³ *φούαξις, ἡ ἐπὶ τῆς χάρας σωμασμία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι.*

for human sacrifice¹, analogy suggests that it was simply one of those cruel ordeals which among savage tribes youths have to undergo on attaining to manhood. For example among the Bechuanas no lad may marry till he has gone through the initiatory ceremony called *boguera*. The ceremony is performed upon a number of lads together. They live for six or eight months in huts erected in a secluded spot. They are scourged frequently and mercilessly, and they "make it a point of honour to affect absolute impassibility, and the greater number display a stoicism which would have been admired at Lacedaemon, at the feasts of Diana Orthia". Blood spouts from their backs under the switches, and the marks remain deep and broad for life. In other respects the training of these young blacks resembles that of the Spartan youths. During the *boguera* they are allowed no flesh meat except what they can steal; if they are caught stealing "they are beaten unmercifully for their clumsiness, while a successful foray is regarded as deserving of all praise". They are trained to endure cold and hunger and are daily practised in the use of arms. With all this may be compared the training of the Spartan youths as described by Xenophon (Rep. Lac. 2—4) and Plutarch (Lycurgus 16 sqq.) — —. The tortures undergone at initiation by the young men of the Mandan Indians are familiar from the descriptions and sketches of Catlin: Letters and Notes etc. on the North American Indians I p. 157 sqq.² Probably as I have suggested elsewhere (The golden Bough II p. 233 sq.) these ordeals were originally instituted not as tests of endurance but as religious purifications. Among primitive peoples beating is certainly practised as a

¹ Frazer schreckt ja übrigens sonst nicht vor der Annahme derartiger Menschenopfer zurück; siehe z. B. seine Behandlung des Passah, *The golden Bough* II, S. 48 f.

² Der Kuriosität halber mache ich auf Grote *History of Greece* (New Ed. 1862) II S. 147 aufmerksam, der auch Catlin zur Vergleichung mit der spartanischen Sitte heranzieht, aber die pädagogischen Motive betont und „religious feelings“ in dem Hintergrund stehen läßt.

healing and purifying ceremony, without any idea of punishing or testing the endurance of the sufferer. See *The golden Bough* II p. 149 sq., 187, 213—217, 233 note 3.¹

Daß Frazers Parallele² uns den rechten Weg zeigt, bin ich überzeugt, aber „initiatory rites“ umfassen viele ganz heterogene Sitten³, und eine eingehendere Erklärung ist möglich, wenn man die Natur der Göttin, mit welcher der Ritus verknüpft war, schärfer ins Auge faßt. Hier müssen wir uns zu Pausanias wenden; er hat von der Herkunft des Kultbildes zwei sich widersprechende Berichte. Dem ersten nach wäre es mit dem Bild der taurischen Artemis identisch, das Iphigeneia und Orestes aus Tauris stahlen. Um diese späte Kombination zu widerlegen, brauchen wir kein Wort zu verlieren.⁴ Der andere Bericht, der der Meinung Pausanias' nach — aber gegen jedes gesunde Urteil⁵ — den ersten begründen sollte, sagt, daß Astrabakos und Alopekos das Bild fanden und irr-sinnig wurden; dies wird ohne Zwang mit den letzten Worten, daß das Bild in einem Lygosgesträuch gefunden wurde, verbunden. Dieser ist der echte alte Kultusmythos; der Zug des Wahnsinns zeigt das Alter der Sage, Astrabakos kennen wir ja aus Herodot II, 69 als spartanischen Heros.⁶ Hieraus ergibt sich: Orthia war eine alte lokale Göttin in Sparta, ihr Holzbild war mit Lygoszweigen umwunden, sie war eine Baum-

¹ Andrew Lang hat in *Myth, Ritual and Religion* (1899) S. 235 f. die alte Erklärung als Menschenopfer im Anschluß an K. O. Müller; in *Custom and Myth* (1901) aber bespricht er die Orthia beiläufig bei australischen Initiationsriten, ohne aber ein Wort über die frühere Besprechung zu äußern oder auf Frazer zu verweisen.

² Die Sitte in Alea hat Frazer auf gleiche Weise erklärt, *Kommentar* IV, 278.

³ Über einige Riten von ganz anderer Art siehe Dieterich *Mithrasliturgie* S. 157 f.

⁴ Vgl. Welcker *Griech. Götterlehre* I, 587, Robert *Archäol. Märchen (Philol. Unters.)* S. 144—150, und in Prellers *Griech. Myth.* S. 309.

⁵ Vgl. *Pausanias* ed. Hitzig und Blümner I, S. 799.

⁶ Wide *Lakon. Kulte* 279.

göttin, und daher wurde sie später von Artemis verschlungen, deren Hypostasen besonders im Peloponnes diesen Charakter tragen. Dann standen die Peitschungen der Epheben als etwas ganz Unverständliches da, und den späteren Mythologen ist die grausame Sitte wohl die Veranlassung der Verknüpfung mit der taurischen Artemis gewesen. Daß diese vermeintliche Verbindung mit der durch Menschenopfer verehrten taurischen „Artemis“ vielleicht die Annahme des Blutes als Zwischenglied veranlaßt habe, darauf deutet auch hin, daß diese Erklärung nur bei Philostratos und Pausanias sich findet, und gerade nur bei diesen Autoren wird Orthia mit der taurischen Göttin verknüpft.

Der Baum der Orthia war der Lygos; im Lygosgesträuch wurde sie gefunden, und Lygoszweige umwanden ihr Bild; sie hieß daher Orthia Lygodesma (Pausanias). Lygos oder Agnos¹ wird oft ein großer Baum (Platon, Phaidros p. 230 B, Pausan. III, 14, 7); seine allbekannte Verwendung bei Thesmophorien und dem Herafest auf Samos zeigt, daß seine Berührung sakramentale Wirkungen erzielte. Daß auch Dionysos zu Alea ein Baumgott war, ist wahrscheinlich, wenn die Deutung des Namens des Festes *Σκίρεια* als Verhüllung und die Vergleichung mit der Sitte in Phigalia, das Bild des Dionysos mit Efeu und Lorbeer zu verhüllen², richtig ist.

Bei der Orthia haben wir also einen mit Peitschungen verbundenen Baumkultus, und es ist somit natürlich, sich zu Mannhardt zu wenden; es wird nunmehr klar, daß die *διαμαστίγωσις* mit den Sitten, die er als „Schlag mit der Lebensrute“ bezeichnet hat, ganz gleichbedeutend ist. Seine Erörterungen dieser Sache gehören gewiß zum besten Teile seines Hauptwerkes: Wald- und Feldkulte; denn hier gerade kommt der sakramentale Zauber klar zum Vorschein, dem Mannhardt ja an anderen Stellen zu große Bedeutung zu-

¹ Siehe Pauly-Wissowa *Agnos*.

² Immerwahr *Die Kulte und Mythen Arkadiens* I, S. 189.

schreibt, so daß er den Begriff des Opfers unterschätzt. „Menschen, Tiere, Pflanzen werden zu verschiedenen Zeiten des Jahres mit einem grünen Zweige (resp. Stock) geschlagen oder gepeitscht, um gesund und kräftig zu werden.“¹ Die zugrunde liegende Idee, daß die Kraft von dem göttlichen Baume oder dem Baumgotte selbst durch die Stäupung in die Menschen übergeführt wird, hat sich im Volksbewußtsein oft erhalten; zuweilen sind aber die religiösen Vorstellungen verschoben. Sowohl Menschen als Tiere müssen sich dem Heilmittel unterwerfen, und am meisten werden junge Menschen beider Geschlechter geschlagen. Hier in Dänemark steht noch das Fastnachtsreis in voller Blüte mit papiernen Blumen und goldenen Blättern, und alle Kinder peitschen die Älteren am Fastnachtsmorgen und bekommen dafür einen Wecken.

Mit diesen Bräuchen möchte ich die *διαμαστίγωσις* zusammenstellen; statt des unheimlichen Menschenopfers und dergleichen will ich das unschuldige und heilsame „Schmachostern“, statt blutigen Opfers unblutiges Sakrament vorschlagen.

Gegen diese Hypothese ließe sich einwenden, daß die spartanischen Epheben sehr hart, als Regel vielleicht blutig gepeitscht wurden, ja in einigen Fällen zum Sterben. Daß der Schlag mit der Lebensrute ursprünglich recht kräftig gewesen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, sollte der Gott doch in den Körper eindringen; bisweilen² wird man überall geschlagen, daß keine Achillesferse übrigbleibe; und es war auch nicht nötig, für gar kleine Mühe Lohn zu geben. Eben diese Vorstellung ist die Ursache der Peitschungen, sonst könnte man ja auf seinem Lygosbette weiter ruhen. Der Brauch wird natürlich oft abgeschwächt, wo die ursprünglichen religiösen Anschauungen verschwanden; er kann sich aber auch nach der entgegengesetzten Richtung entwickeln, zu einem rohen Sport³ oder zu einer Prüfung umgebildet werden, wie es

¹ *Wald- und Feldkulte* S. 251.

² *Wald- und Feldkulte* S. 262. ³ *Ebenda* S. 255.

namentlich in den von Frazer gesammelten Parallelen hervortritt. Oft gesellen sich ganz unanständige Vorstellungen hinzu, und bisweilen taucht das Pathologische auf, z. B. bei den Barbaren Rußlands, wo die Stäupung der Braut oft zu den Hochzeitsgebräuchen gehörte.

Zu einer Prüfung hat sich also die spätere *διαμαστίγωσις* entwickelt, die ursprünglich eine Übertragung der Kraft war. Von der alten Baumgöttin empfangen die Jünglinge, wenn sie an die Arbeit des Lebens Hand legen sollten, die göttliche Weihe, die ihnen Gesundheit, Kraft und langes Leben geben sollte. Es wird somit klar, warum alle, auch die Schönen und Vornehmen, gepeitscht wurden; die *διαμαστίγωσις* war eine Wohltat, die Einweihung zum Leben, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß sie zudem speziellere Zwecke hatte. Wäre auch hierdurch der Kultus der Orthia erklärt, bleibt doch eine Lücke der Argumentation: daß wir nicht wissen, ob die Epheben mit Lygos gepeitscht wurden. Plutarch, Aristides 17, wo allerdings von den Lydern die Rede ist, und Pseudoplutarch, Inst. Lac. S. 239, C, erzählen von Stöcken und Peitschen, was aber leicht auf Verschiebung des Ursprünglichen beruhen kann; anderwärts zeigt die Lebensrute auch diese Entwicklung — oder die entgegengesetzte, die zu Spielzeug führt, wie das Fastnachtsreis. Daß man Lygos zum Peitschen brauchte, steht fest (Diosc. I, 136 ἄγνος ἢ λύγος, θάμνος ἐστὶ δενδρώδης . . . ῥάβδους ἔχων δυσθραύστους μακρὰς . . ., Athen. XV, S. 671f. πρὸς δεσµὸς γὰρ καὶ πλέγματα ἢ λύγος ἐπιτήθειος; Eustath. S. 834 ad II. A 105 φυτὸν ἰμαντῶδες καὶ ἀπαλὸν — οἱ ἀπαλοὶ ἀκρέμονες καὶ μᾶλλον αἱ παραφυάδες καὶ εἰς πλέγμα συστρέφονται καὶ εἰς δεσμούς, κατὰ τινὰς σχολίους τε καὶ ἰμάντας, vgl. Etym. M. μόσχοισι λύγοισιν, Suidas, v. λυγιζόμενος, . . . τινὲς δὲ καὶ τὸ μετὰ τιμωρίας βασανίζειν λυγίζειν καὶ αἱ μάστιγες αἷς οἱ ἀθληταὶ τύπτονται, λύγοι καλοῦνται).

Von Interesse ist es auch, daß Lygos zu einem religiösen Peitschen verwendet wird: Plutarch, Sympos. VI, 8, 1: *Θυσία*

τις ἐστὶ πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἐστίας δοῶ, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἓνα τύπτουτες ἀγνύλαις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες, Ἐξω βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίαιαν. Diese Sitte ist von Mannhardt besprochen, *Mythol. Forsch.* S. 129f, und in Zusammenhang mit φάρμακοι und anderen unzweifelhaften Menschenopfern gebracht — von einzelnen Menschen; das Peitschen zeigt sich auch hier als sakramental.

An eine geschichtliche Verbindung glaube ich selbstverständlich gar nicht; dieselben Bräuche können in Griechenland wie im nördlichen Europa, in Rom wie in Australien denselben religiösen Vorstellungen entsprossen sein, welche, von allerlei spekulativen Systemen und theologischen Interpretationen abgesehen, vielleicht ursprünglich nicht so verschieden gewesen seien, wie es oft vermutet wird.

Es bleibt noch übrig, die Deutungen des Wortes Orthia zu besprechen. Der des Pausanias, daß die Lygoszweige das Bild ὀρθόν machten, schließen sich Preller-Robert¹ an, wogegen Schreiber² einwendet: es wäre unwahrscheinlich, daß man aus einer allen älteren Holzbildern gemeinsamen Eigenschaft eine individuelle Bezeichnung gebildet hätte; seine eigene Deutung aber, die das Phallische zugrunde legt (so auch K. O. Müller), scheint mir, weil es sich auf eine Göttin bezieht, ganz unannehmbar. Wide³, im Anschluß an Baunack, nimmt die antike Erklärung der Orthosia⁴ auf: ὅτι ὀρθοὶ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοὶ τοὺς γεννωμένους; sie wäre also eine „Heil- oder vielmehr Geburtsgöttin“, was durch den bekannten Gebrauch des Lygos und die vermutete Verbindung mit Iphigeneia ge-

¹ *Griech. Myth.* (Ausc. IV) I, 309.

² Roschers *Lexikon* I, 586—587 (*Artemis*).

³ *Lakon. Kulte* S. 112—115; Höfer in Roschers *Lexikon* (*Orthia*).

⁴ Die Gleichsetzung Orthosias mit Orthia scheint mir fraglich, vgl. Hitzig-Blümner *Pausanias* I, S. 598; Orthosia steht für Orthia bei Suidas *Lykurgos*.

stützt wäre; Orthia hat aber mit Iphigeneia durchaus nichts zu tun, und sinnlos wäre ja das Peitschen junger Männer vor dem Altar einer speziell weiblichen Göttin. Eine vierte Deutung wäre möglich; ὄρθός, urspr. ὄρθος, entspricht Sanskrit *ūrdhva-s* (von **vr̥dhvó-s*) aufgerichtet, von der Wurzel *√vardh* — erhöhen, größer machen, verstärken, gedeihen machen, intr. wachsen, sich mehren, gedeihen usw.; ὄρθια bedeutet dann die Emporgewachsene, was mit Preller-Roberts Deutung sehr wohl vereinbar ist. Ihr Idol denke ich mir der sogenannten delischen Artemis ähnlich.

Die hier versuchte Erklärung der Orthia bezweckt, erstens gegen die Deutung des Kultus als eines ersetzten Menschenopfers und nachher gegen das Blutopfer ohne ursprüngliches Menschenopfer Front zu machen, und endlich auch Frazer gegenüber eine genauere Bestimmung der Grundidee dieser Initiation zu geben, die ich im Baumsakrament gefunden zu haben meine, indem das Hauptgewicht auf den Lygosbaum und die wohl ursprünglich von diesem abgeschnittene Lebensrute zu legen ist.

Immer und überall, wenn das Logosevangelium oder irgendein anderes religionsgeschichtliches Dokument ausgelegt werden muß, werden in der Religionsgeschichte wie im Leben die Worte Goethes ihre Geltung behalten: Im Anfang war die Tat! Wenn man einen Gott zu verstehen sich bemüht, dann muß man zuerst fragen: was tut er? und in zweiter Reihe erst: was und wie er ist. Auch in der Religion waltet das Gesetz der Sparsamkeit; soll ein Gott bestehen, muß er Macht haben; die Götter kann man nicht widerlegen, diejenigen aber, die nicht wirken und nicht mehr verehrt werden, ersterben von selbst. So wahr das Religiöse nicht Stimmung, Poesie oder Philosophie ist, sondern der harten Not des täglichen Kampfes ums Leben entsprungen, so sicher müssen auch die Götter etwas wirken können, sei es nun Gutes oder Böses; warum sollten sich die Menschen sonst um sie bekümmern? Ganz wertlos ist daher die Einteilung der

Religionen in Monotheismus und Polytheismus, die in der Religionsgeschichte wie auch in der Religionsphilosophie eine so große Rolle gespielt hat. Ein Monotheismus im eigentlichen Sinne hat nie existiert und wird auch nie existieren; es hat auch kein Interesse, die Zahl der helfenden oder schadenden Mächte zu kennen; nur auf die Hilfe oder auf den Schaden kommt es an, auf die Spannung zwischen dem positiven und negativen Pol; jede Religion hat ein dualistisches Element, ein reiner Monismus hat nie in der Religion, sondern nur in der religiösen Spekulation existiert. Die Haupteinteilung muß davon ausgehen, ob der Gott überwiegend Schaden oder Hilfe bringt, und das wird, wo ethische Ideen in die religiösen hineingemischt werden, zu den Bestimmungen „Gut“ und „Böse“; völlig böse Götter gibt es so wenig wie völlig gute, sogar der Teufel könnte noch schlimmer sein. Gerade gegen die Theorie des ersetzten Menschenopfers möchte ich das segensreiche Wirken der *Orthia* als das Ursprüngliche behaupten.

Wie das Prinzip der Tat für das Verhältnis der Götter zu den Menschen gilt, so auch für das der Menschen zu den Göttern. Das religiöse Grundaxiom ist das praktische gegenseitige Verhältnis zwischen dem Menschen und einem übernatürlichen Wesen, d. h. unmittelbarer Kultus — Gebet, Opfer, Beschwörung. Namen und Dogmen, alle theologischen und philosophischen Systeme entstehen und verschwinden, ja selbst was die höheren Religionsformen genannt werden, die in der Tat nur theologische Gebäude auf der eigentlichen Religion sind, wechseln und vergehen, nur der Kultus besteht, denn alle Religion ist Kultus, und nur Kultus ist Religion.¹ Entweder gibt es so viele Religionen wie Menschen, oder aber im eigentlichen Sinne nur eine; ohne Verbindung entstehen überall ähnliche Vorstellungen und Sitten, die eben, wenn man Religion und Theologie klar auseinanderhält, sich gleich-

¹ Vgl. Frazer *The golden Bough*^{II} III, S. 49 sq.

artiger zeigen werden, als man von Anfang an glauben sollte. Einerseits ist es daher, wie gefährlich es auch oft erscheint, bei der Erklärung eines Kultus sich zu weit vom Heimatsort zu entfernen, in einem Falle wie diesem erlaubt, die Parallelen bei anderen Völkern zu suchen, wenn es nur deutlich präzisiert wird, daß das leitende Prinzip die Ähnlichkeit der menschlichen Gemüter, nicht die geschichtliche Verbindung ist. Andererseits wird man oft auch genötigt werden, Verknüpfungen, die, wie die der Orthia mit der taurischen Artemis und Iphigeneia, eine große Rolle bei der Erklärung gespielt haben, fallen zu lassen, wenn man fest daran hält, daß Religion Kultus ist, äußerer oder innerer, nur was Menschen tatsächlich glauben, was sie unmittelbar verehren, im eigenen Herzen oder durch Opfer, Sakramente und Taten, allein oder in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, ist Religion; alle Erklärungen, Dogmen, Systeme und Spekulationen sind nicht Religion und haben keinen religiösen Wert. Spekulation und lebendige Religion können sich sehr wohl in einem Bewußtsein finden, weil die menschliche Natur in sich große Gegensätze vereinen kann; aber in den Augenblicken, wo man glaubt, spekuliert man nicht, und wenn man spekuliert, schläft der Glaube. Alle Religion ist Kultus, und daher haben die konstruierten Verbindungen zwischen den Göttern nichts mit der Religion zu schaffen, so wenig wie spekulative Theologie oder die naiven Versuche bis auf den heutigen Tag, mehr zeitgemäße, humane und komfortable „Religionen“ zu konstruieren. In der Religion ist eben das Alte das Gute, und die ältesten Schichten haben die Stärke von Jahrtausenden, sie sind der mächtige lebende Untergrund aller Religionen, welche sich erhalten, auch wenn die höheren Schichten sich auflösen und verschwinden.

Lukian (Anacharsis 38—39) erzählt, daß das Peitschen eine Prüfung der Erhärtung sei, der die Eltern beiwohnen, froh, wenn die Söhne aushalten; die Epheben, die sie bis zum

Tode ertragen, bekommen Statuen auf öffentliche Kosten. Man kann es wohl als sicher betrachten, daß die Geißelung immer mehr eine Prüfung wurde, wo die Eltern, wie jetzt bei öffentlichen Examen, gespannt dem Verlauf folgten, und wo Prämien verteilt wurden (*βραβουλαι*). Wir stehen hier einer interessanten Form des Verschwindens eines religiösen Elementes gegenüber. Das Religiöse hat eine obere und eine niedere Grenze; wie die niedrigsten Formen der Religion zu etwas hinweisen, das wir nicht Religion im eigentlichen Sinne nennen wollen, so kann auch das Religiöse durch eine Entwicklung von niedrigeren zu höheren Formen in das Nichtreligiöse übergehen. Diese Entwicklung kann den langen Weg der Spekulation gehen und ruhig oder durch Krisen in metaphysische Systeme oder in eine rein positive Lebensauffassung überführen, oder sie kann unbewußt und unmerkbar durch die tägliche Praxis geschehen, indem die religiösen Formen, die im Kampf von Tag zu Tag nicht mehr in Gebrauch sind, schlechthin wegfallen. Die erste Form ist an und für sich nicht religiös, denn wo die Spekulation beginnt, hört die Religion auf; wird aber auch der religiöse Kultus nicht mehr verstanden, kann er doch bestehen und wird wohl eigentlich immer eine Zeitlang die Auflösung der höheren Schichten überleben. Nur vom reinen dogmatischen Standpunkt aus kann man den Glauben vom Aberglauben unterscheiden; in der Religionswissenschaft kann man die Distinktion nur als eine soziale und geschichtliche fassen, als eine zwischen höheren und niedrigeren Schichten, d. i. zwischen eigentlichen religiösen Schichten und solchen mit ethischen und metaphysischen Ideen mehr verquickten, oder rein kultisch zwischen privatem und offiziellem Kult. Eben die primitiven Schichten sind die tiefsten und auch die festesten, im Unbewußten, Unmittelbaren und Gewohnheitsmäßigen wurzelnd, sind sie eben darum schwierig zu entdecken, während die Systeme und Stimmungen, die auf der Oberfläche liegen und diskutiert und

poetisch dargestellt werden, leichter ins Auge springen. Nur wo Spekulation und Kritik die höheren Formationen auflösen, tritt, dem Gesetze folgend, das zuerst von David Hume, dem Grundleger der modernen Religionswissenschaft, aufgestellt ist (Natural History of Religion, 1757. Sect. VIII), der lebende religiöse Untergrund deutlicher hervor, weil die höheren Schichten nicht länger sie gleichsam niederdrücken, teils aber weil jene eine Verbindung zwischen den eigentlichen religiösen Schichten und allem, was sonst im Bewußtsein lebt, schufen; bei der Auflösung der höheren Schichten werden die alten Formationen bloßgelegt und leichter beobachtet durch den schroffen Gegensatz, den sie jetzt zum übrigen Inhalt des Bewußtseins bilden. In diesen primitiven Schichten wurzelt alle Religion und kann darüber nie hinausgehen. Daher muß die Religionsphilosophie vergleichende Religionsgeschichte werden, und daher muß der Religionsforscher die psychologische Analyse mehr in den Vordergrund schieben, und besonders muß er, wenn er psychologisch seinen Stoff durchdringen will, immer zur phantastischen Welt des Kindes zurücksuchen — *ἐὰν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν*. Und daher streben so viele Bekehrte zum Kinderglauben zurück, daher kann, wo der christliche Glaube schon geschwunden, der Christbaum im heidnischen Kinderglanz strahlen, und hier liegt auch die Lösung des bekannten Problems, warum Unglaube so oft mit Aberglauben verbunden ist. Wie der Greis in seinen letzten Tagen zu den abgebrochenen, unwesentlichen Erinnerungen seiner frühesten Kinderjahre sich wendet, während er schon alles, was darauf später gebaut und mit Recht die Aufmerksamkeit an sich gezogen und die ersten Erinnerungen in das Unbewußte herabgedrückt hatte, vergessen hat, so geht es auch in der Geschichte der Religion; wo die höheren Schichten aufgelöst und vergessen sind, können die sonderbaren, barocken Brocken der früheren, des primitiven Kultes, zurückerstehen, die das Erste waren und auch das Letzte sein werden. Es kann

aber auch so gehen, daß der leere Kultus und die theologische Spekulation sich zusammenfinden, und dann tritt eine Rationalisierung ein. So ist es wahrscheinlich auch in Sparta geschehen, der eigentliche Sinn ist verschwunden, das Sakrament unwesentlich geworden, vielleicht vergessen; dem alten religiösen Kult hat man eine nichtreligiöse Erklärung untergeschoben; das Examen ist die Hauptsache geworden, gerade deshalb hat auch die Sitte so lange die eigentliche Idee überlebt und eine so hervorragende Rolle gespielt. Auch bis auf den heutigen Tag sehen vielleicht die meisten in der Examination in der Kirche den Hauptzweck der Konfirmation, in dem, wie Philostratos sagt, was die Klugheit ersonnen hat, und nicht in dem folgenden Abendmahl, das Gott als die innerliche Verbindung zwischen sich und den Menschen gesetzt hat.

Ich möchte gern, daß dieser Kultus, worin man Überbleibsel des Rohesten und Grausamsten, das wir in der Geschichte der Religionen kennen, gesehen hat, mit sanfteren Blicken betrachtet werden könnte. Die alte Orthia Lygodesma möchte ich vom Gebiete des unheimlichen Menschenopfers, des blutigen Todes, in die schönen, friedlichen Gefilde versetzen, wo Fastnachtsreis und Lygosbaum geschnitten werden, wo der Christbaum wächst, in den Kult, dessen höchstes und schönstes Symbol die alte Vorstellung des Baumes des Lebens ist.

Mythologische Fragen

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Die bloße Existenz des „Archivs für Religionswissenschaft“ bedeutet für den Gesamtbetrieb der Mythologie einen unschätzbaren Fortschritt. Es ist damit ein in Permanenz erklärter „Kongreß für Religionsgeschichte“ gegeben, ein Areopag, dem man mit gleichem Vertrauen die speziellsten und die allgemeinsten Fragen vorlegen darf. Es ist so natürlich, wie es richtig ist, daß das „Archiv“ bis jetzt vorzugsweise Probleme spezieller Natur behandelt hat; je mehr aber das Material anwächst, desto wünschenswerter wird es erscheinen, daß wir uns von Zeit zu Zeit auch allgemein über methodologische Probleme unterhalten. Schon geht für manche Begriffe die Terminologie in die Brüche, für nicht wenige Worte die Auffassung auseinander; und wie Andreas Heusler in seiner wichtigen Abhandlung „Lied und Epos“ (S. 47f.) für diese ja auch mythologisch so wichtigen Kategorien eine strengere Nomenklatur gefordert hat, so wird es nicht lange mehr vermieden werden können, daß für das vieldeutige Wort „Zauber“ einigermaßen offizielle Definitionen aufgestellt werden.

Wer ausschließlich auf dem Felde der Mythologie tätig ist, für den mag durch den vielfältigen Gebrauch eine gewisse Kompensation der Gefahren eintreten, die mit methodologischen Unklarheiten verbunden sind; so wie einige Ärzte meinen, wer die Hände viel brauche, könne es eher wagen, offene Wunden an den Fingern herumzutragen, als wer sie zumeist behandschuht in den Schoß legt. Ich meinerseits freilich möchte in beiden Fällen der Vorsicht das Wort reden! Jedenfalls aber wird die Unsicherheit dann vollends unerträglich, wenn nun aus den oft noch recht unsicheren Ergebnissen der Religions-

wissenschaft heraus in die verhältnismäßig gesicherten Gebiete der Literaturgeschichte, Historie, Kulturgeschichte Folgerungen getragen werden. Gerade der Abwehr solcher Gefahren suchen meine methodologischen Studien zu gelten.

Die Gefahr wächst natürlich mit der Bedeutung der Forscher. Je bedeutender Wissen, Gedankenreichtum, Energie eines Gelehrten sind, desto eher können Anschauungen, die ihm als völlig sicher erscheinen, ohne doch vielleicht fest genug fundiert zu sein, dahin übertragen werden, wo sie wirklichen Schaden zu stiften geeignet sind. Ich bitte deshalb gerade die Forscher, gegen die ich mich zu wenden habe (und die zumeist dem „Archiv“ zu dessen größtem Vorteil besonders nahe stehen), meine gegen sie gerichteten Bedenken als eine Art Huldigung aufzufassen — selbst wenn die Form das nicht verrät!

I Die Überschätzung des Zaubers

Von „wissenschaftlichen Moden“ hat man längst gesprochen. So hat etwa der berühmte Chemiker H. Kolbe die Anfänge der physikalischen Chemie als „Moden der modernen Chemie“, übrigens unglücklich, verspottet (vgl. Strigel, ADB 51, 328), und allgemeiner habe ich neuerdings („Gestalten und Probleme“, S. 13 f.) auf den Einfluß solcher Lieblingsvorstellungen einzelner Epochen auf ihre Erkenntnis hingewiesen. Es liegt keine Beleidigung darin, wenn wir das scheinbar abschätzige Wort „Mode“ verwenden: es wird damit eben nur auf das deutlichste die Zwangsvorstellung, die Suggestionskraft bestimmter Ideen ausgedrückt, denen sich kaum jemand entziehen kann, weil sie „in der Luft liegen“, weil man sie einatmet und ausatmet wie die Luft selbst.

Vielleicht aber ist die Kraft solcher Zeitideen selten so mächtig gewesen wie heute. G. v. Below hat kürzlich gezeigt, wie rasch eine solche Modevorstellung, die der großen Altertümlichkeit russischer Agrarverhältnisse, sich überlebt hat; V. Hehn hat sie begründet, O. Schrader u. a. haben sie durch-

geführt — jetzt scheint man sie aufgeben zu müssen. Eine viel wichtigere „leitende Idee“ habe ich in meinen soeben erschienenen „Kriterien der Aneignung“ (Neue Jahrbücher 1906, und in Sonderausgabe) bekämpft: die Vorstellung, als müsse eine weitgehende Übereinstimmung religiöser, kultureller, politischer Art allemal auf geographischer Übertragung beruhen. — Beide Anschauungsformen sind für die Mythologie von großer Bedeutung, zumal die zweite, aber auch die erste. Hängt doch die Überschätzung, die unser verehrter Meister Usener slawischen Götterlisten in seinen „Götternamen“ (S. 29f.) gespendet zu haben scheint, mit der Überschätzung slawischer Altertümlichkeit überhaupt zusammen; freilich hat den genialen Mann gerade dies vielleicht zu seinem glücklichsten Aperçu geführt, wie nach Reitzensteins Urteil („Epigramm und Skolion“ S. 263) eine unbewiesene, ja sogar verfehlte Konjektur Meinekes das richtige Verständnis der Bukolik eröffnete: die Großen irren oft fruchtbarer als wir Kleinen das Richtige erkennen! — Aber beide wissenschaftlichen Moden beschäftigen sich doch nicht so unmittelbar mit Kernfragen der Mythologie, wie eine dritte, noch jüngere: die fast unbegrenzte Bewertung des Zaubers.

Es ist bekannt, daß die Religionsgeschichte (man erlaube mir, hier diesen Ausdruck einfach mit „Mythologie“ alternieren zu lassen) lange Zeit unzweifelhaft den „Inhalt“ der religiösen Vorstellung viel zu ausschließlich in den Vordergrund gestellt hat. Man glaubte wie Schiller: „es ist der Geist, der sich den Körper baut“; Riten, Sitten, Formeln sah man als mehr oder minder ungeschickte Ausdrucksformen an, die einen schon vorhandenen Gedankenkomplex anschaulich machen sollten. — Hierin einen großen Umschwung hervorgebracht zu haben, ist bekanntlich vor allem das Verdienst Robertson Smiths mit seiner „Religion of the Semites“. (Über den Verfasser und sein Werk handelt ein schöner Essay in J. Bryces, des bekannten deutschfreundlichen englischen Ministers und Historikers, „Studies in contemporary biography“, S. 311f.) Der englische

Geistliche erklärte im Gegenteil den Kult mit aller Entschiedenheit für das prius und verlangte, daß seine Geschichte das Rückgrat der Religionsgeschichte bilden solle. Übrigens hatte vor ihm z. B. K. Weinhold nachdrücklich auf die Wichtigkeit des Kultes für die Mythologie hingewiesen; aber Robertson Smith führte als erster diesen Gesichtspunkt energisch und scharfsinnig durch.

Wohl auch zu energisch! Denn schließlich läßt es sich doch nicht leugnen, daß ein Kult auch jünger sein kann als die Anschauung, der er dient. Am häufigsten wird dieser Fall durch Übertragung eintreten, wie wenn etwa die Neuchristen auf Madagaskar Taufe und Abendmahl im Sinne ihrer angestammten Religion zaubermäßig verwenden (Réville, Verhandlungen des II. internat. Kongresses f. allgem. Religionsgeschichte in Basel, S. 338) — wobei es eine Frage für sich bleibt, ob diese christlichen Gebräuche ihrerseits auf uralten heidnischen Brauch zurückgehen (vgl. Keßler ebd. S. 259). Aber auch durch innere Entwicklung kann die Religion über den Kult herauswachsen und neue Kultformen fordern: Bußpsalmen, ob nun babylonisch oder hebräisch, setzen eine Reife der religiösen Anschauung voraus, die niemand als primitiv ansehen wird. Aber selbst in der Gegenwart läßt sich ja noch die Entstehung neuer Kultformen — natürlich unter Anlehnung an alte — beobachten; so berichtet Konrad Martin, der aus dem „Kulturkampf“ bekannte Bischof von Paderborn (Drei Jahre aus meinem Leben, Mainz 1877, S. 122f.), unter welchen Schwierigkeiten sich die Andacht zum heiligsten Herzen Mariä von einem bestimmten Zentrum aus seit 1836 durchsetzte und verbreitete. Sicher also werden wir nicht jeden Kult unbesehen seinen mythischen Zusammenhängen gegenüber als „primitiven Kern“ betrachten dürfen, noch weniger freilich in die alte Anschauung zurückfallen, aus der heraus Kuhn und Schwartz meinten, jeder Ritus stelle einen bestimmten Mythos vor (vgl. Deubner, Archiv für Religions-

wissenschaft 9, 278). Davon bin ich auch so weit entfernt, daß ich soeben erst selbst empfohlen habe, nach Useners glänzendem Beispiel bei der Erklärung mythologischer Erscheinungen weniger ausschließlich literarisch und mehr volkshundlich vorzugehen („Ikonische Mythen“, *Ztschr. d. Phil.* 38, 170). Aber es bleiben Fälle, wo man für das genealogische Verhältnis zwischen Ritus und Mythos über die berühmte uralte Rätselfrage, ob das Ei älter sei oder die Henne, einstweilen wenigstens nicht herauskommt.

Zunächst aber wirkte Robertson Smith, nicht bloß auf die Semitisten, mit geradezu faszinierender Kraft. Und aus der Vorstellung, alle Religion beginne schlechtweg mit Kulthandlungen, wuchs insbesondere auch die ganz neue Wertung des Zaubers hervor.

Eigentlich liegt nur ein Spezialfall vor. Frühere Mythologen, am stärksten die erste vergleichende Schule, die der Creuzer, Kanne, Görres, dichteten den Urmenschen in einen geheimnisvollen Propheten um, der göttliche Offenbarung in dunkler Verhüllung hütete und fortpflanzte. Die neuere Mythologie geht, besonders seit dem Erwachen der folkloristischen Schule der Lippert, Lang, Frazer, von der entgegengesetzten Idee aus: instinktive, dumpf tappende Handlungen sind ihr die Wurzel aller Religion und die älteste Mythologie gleichsam nur ein System von volkstümlichen Deutungen der eigenen Gesten. Führt ja auch die moderne Psychologie die „Bildlichkeit oder Gegenständlichkeit des Denkens“ auf den psychischen Zwang oder doch die psychologische Nötigung volkstümlicher Denkart zurück (L. W. Stern, *Die Analogie im volkstümlichen Denken*, S. 57). Vereinigt sich nun mit dieser Gewohnheit triebartiger, gestikulierender „Handlungen“ eine starke, auf bestimmte Zwecke gerichtete Absicht, besser gesagt ein einem bestimmten Ziel zugewandter Wunsch — so entsteht der Zauber, wie ihn sich die Mythologen und Kulturhistoriker unserer Tage — auf Grund zahlloser wohlbezeugter Belege — vorstellen.

Es ist nicht durchaus nötig, die Zauberei so aufzufassen. Vielmehr erscheint sie auf höherer Kulturstufe naturgemäß in viel stärkerer „Bewußtheit“: als überlegter Versuch, sich Kräfte anzueignen, die eigentlich nur höher stehenden Wesen gehören. So habe ich sie z. B. für die Edda definieren können, in einer Abhandlung, die einmal systematisch gewisse Grundbegriffe der Mythologie für ein bestimmtes ethnologisches Gebiet festzulegen suchte (Der Begriff des Wunders in der Edda, Ztschr. d. Phil. 31, 318). Eine allgemeine Definition des Wunderbegriffs gab Hume im Essay X — nicht einwandfrei, wie sein geistlicher Gegner Whately richtig nachwies (vgl. Famous pamphlets ed. by H. Morley bes. S. 275). Auch wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gelehrten zwischen diesen Formen kaum entschieden: v. d. Leyen z. B. (s. u.) denkt fast nur an die überlegte, von bestimmten Voraussetzungen ausgehende Zauberhandlung, Kauffmann („Balder“) unterscheidet sie nicht von dem instinktiven „Analogiezauber“, Preuß hat diesen ausschließlich im Auge. Immerhin ist die Kontinuität dieser Stufen der Magie nicht zu bestreiten, und der Versuch, Dinge zu erzwingen, die sonst nicht eintreten würden, und zwar durch Vermittelung der dazu jeweilig kompetenten übermenschlichen Wesen — dieser praktische Versuch der Thaumaturgie bleibt allezeit Seele und Kern alles Zaubers.

Zauber nun in diesem Sinne ist in letzter Zeit in ungeahnter Weise zu Ehren gekommen. Man möchte beinahe von einem Rückfall in jene rationalistische Erklärungsweise der Aufklärungsperiode sprechen, für die bewußter „Pfaffen-trug“ und blöde Nachahmung von seiten der „dummen Menge“ das Wesen der Religion ausmachten; oder mindestens in die Anschauung der bei entgegengesetztem Standpunkt nicht minder einseitigen Romantiker, die mit Creuzer (Briefe über Hermes und Hesiodus S. 31) den Begriff des Magischen in die Odyssee hineinragen. Weltanschauung, Andacht, Verkörperung aus ästhetischem Bedürfnis, Wißbegier, Systembildung, Anpassung

an gegebene Deutungen — alles das verschwindet, und es bleibt nur noch der Zauberritus. Wir werden demgegenüber nicht mit Faust rufen:

Könnst' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen

(Faust II, Weim. Ausg. v. 11404),

aber immerhin gewissen Übertreibungen gegenüber uns seine Worte aneignen:

Mir widersteht dies tolle Zauberwesen!

Wenn Usener dem Ritus weitgehende Bedeutung für die Entstehung aller sozialen Ordnung zuschrieb — wie kräftig hat er doch daneben (z. B. Archiv f. Religionswissenschaft 7, 281) jene anderen psychologischen Wurzeln aufgedeckt! Jetzt erklären Hubert und Mauß, denen Forscher vom Range Preuß' und Kauffmanns begeistert folgen, der Glaube an eine Zauber- kraft sei vor aller Erfahrung a priori gegeben, er sei eine „materielle und zugleich geistige Substanz“ (ich zitiere Preuß, Archiv 9, 96). Sie machen den Zauberwillen gleichsam zur Urkraft der Menschheit, zu einem metaphysischen Urphänomen, wie Schopenhauers „Wille zum Leben“, Ed. v. Hartmanns „Unbewußtes“, Nietzsches „Wille zur Macht“, dem er am nächsten stehen mag. — Aus solchen primitiven Vorstellungen hat denn z. B. v. d. Leyen (Germanistische Abhandlungen, H. Paul dargebracht, S. 151f.) die zentrale Gestalt des alt- germanischen Olymps, den Gott Odin, abgeleitet, der für ihn nur die Verkörperung des Zauberwesens ist. Das geschieht immer noch in wissenschaftlicher Weise. Nun aber hat z. B. in populärer Darstellung Arthur Bonns (Kunstwart 18, 235f.) alle Erzählungskunst aus dem Zauberspruch abgeleitet und alle gründliche und überlegte Forschung über die Anfänge der Prosa ebenso wohlgenut ignoriert wie die klugen Spekulationen Jacobowskis (Gesellschaft 15, 9f.), die doch immerhin auf empirischer Basis ruhen.

Der Klassiker aber des wissenschaftlichen Zauberglaubens ist der Mann, dem freilich seine gelehrten Arbeiten auch das meiste Recht geben, ein von ihm in seiner Bedeutung fast neu entdecktes Werkzeug zu überschätzen: K. Th. Preuß. Seine an sich so wichtigen Aufsätze über den Ursprung der Religion und Kunst (Globus LXXXVI—LXXXVII), die durch die Studie über den dämonischen Ursprung des griechischen Dramas (Neue Jahrbücher 1906, S. 161f.) ergänzt werden, zeigen den Zauberkultus auf der Höhe. Von dem höchst gefährlichen Dogma, daß es „nur eine Psychologie für die Entstehung geben kann“ (86, 361) ausgehend, leitet er aus dem Zauber ab allen Körperschmuck (ebd. S. 391), alle Spiele der Erwachsenen (daß sie „sämtlich auf zauberisch-religiöse Motive zurückgehen“, ist ihm ein „unumstößlicher Gesichtspunkt“, 87, 333), allen Arbeitsrhythmus (ebd. S. 335), alle Tänze („ursprünglich sind alle Tänze religiös“ — ein von Preuß übernommenes Dogma Gerlands, S. 336) und schließlich (S. 382f.) die Sprache selbst! „Die weitere Konsequenz ist, daß die Sprache dem Zauber der Töne und des Wortes überhaupt ihren Ursprung verdankt“ (S. 397). „Weder Affekte noch Hilfsbedürftigkeit noch irgend etwas läßt sich denken, das mehr als rohe Schreie hervorzurufen vermöchte... Die Sprache ist das Ergebnis des Zauberglaubens“ (von mir gesperrt; S. 397). Das ging denn selbst W. Wundt zu weit, der doch sonst in seiner „Völkerpsychologie“ so gern dem mythischen Brüderpaar Reich und Preuß (die trefflichen Forscher sind wirklich verschwägert!) nachgeht (vgl. Reich, Deutsche Lit.-Ztg. 1906, S. 1606) und Preuß den zaubermäßigen Ursprung des Gewand- und Körperschmuckes (S. 204) und des Ornamentes an Waffen (S. 212) abnimmt, den unbedingten religiösen Ursprung aller Tänze (als hätte Groos nie seine „Spiele der Tiere“ und „Spiele der Menschen“ geschrieben!) einfach voraussetzt (S. 398, 403, 429) und selbständig die Ableitung der festen Tonskalen aus den „heiligen Zahlen“ (S. 447,

vgl. S. 453 Anm.) hinzufügt — eine der kühnsten antiempirischen Spekulationen aus dem modernen Zauberdienst heraus! Aber selbst dieser große Adept der alten Magie meint doch (S. 322 Anm.), daß die Konsequenz, die Sprache verdanke ihren Ursprung dem Zauber der Töne und des Wortes überhaupt, allein schon geeignet sei, gegen Preuß' Verallgemeinerung mißtrauisch zu machen. Und wenn in der Arbeit über den Ursprung des griechischen Dramas Preuß' Tanz und Musik lediglich als Zaubermittel aufgefaßt werden (ebenso S. 169 alles Ballspiel), so hat K. Euling (Das Priamel bis Hans Rosenplüt, S. 176 Anm.) wohl nicht ohne Grund gefürchtet, daß die Kategorien der Kausalität und der Teleologie vertauscht seien.

Man vergegenwärtige sich doch nur einmal dies: der primitive Mensch, der noch nicht eigentlich reden kann, soll vermöge des Analogiezaubers bereits ein weitgreifendes System von Kulthandlungen besitzen! Er soll Zauberriten ohne Sprache überliefern und soll, ehe er die allen höheren Tieren gemeinen Künste des Spiels und Tanzes besitzt, bereits von der schwierigen Vorstellung individueller magischer Kräfte, des 'orenda' der Irokesen (Hubert und Mauß a. a. O.), durchdrungen sein! Ein stummer Philosoph, ein sprachunfähiger Zauberer, hinter ihm ein Volk von Zauberlehrlingen, mit denen er, die sich mit ihm nicht verständigen können! Es bleibt ihnen das äußerliche Nachahmen, wohl; dies aber soll beim Ritus genügen, bei dem jede Kleinigkeit von ungeheurer Wichtigkeit ist?

Einerseits wird der Urmensch unter die Stufe des Tieres heruntergedrückt, das spielt und in seiner Weise sogar redet; andererseits wird er über den Magier aller bekannten Zeit erhoben, der zauberkräftig schlechterdings nur durch das Zusammenwirken von „Wort“ und „Werk“, Ritus und Spruch aufzutreten vermag! Ferner: in allen bekannten Zeiten, bei allen beobachteten Völkern ist der Zauber „stets bei wenigen nur gewesen“; selbst P. v. Bradke, der von einer vorhistorischen „Schule“ träumte, meinte doch selbst noch für die

Arier der Urzeit: „War gleich eine gewisse Kenntnis der heiligen Rede auch den übrigen arischen Männern, insonderheit den Vornehmen und Herren unter ihnen, unentbehrlich: die Pflege des Wortes und die Unterweisung im Worte konnte wenigstens auf die Dauer nicht ausreichend von Männern geübt werden, denen gleichzeitig — und zwar in erster Linie — die Geschäfte des Krieges und der Versammlung, des Staates und der Familie oblagen“ (Beiträge zur Kenntnis d. vorhistor. Entwicklung unseres Sprachstammes, S. 9). Für Preuß aber wäre nicht nur „jedermann sein eigener Zauberer“ — nein, nach jener Vorstellung, die er (87, 418f.) von der Verbreitung des Zauberwesens entwickelt, wäre er eigentlich nur dies gewesen. Wie man der glottogonischen Theorie Lazarus Geigers vorgeworfen hat, nach ihr müsse der Urmensch unaufhörlich „tönen“, so muß er jetzt fortwährend „zaubern“. Ich bin der letzte, zu bestreiten, daß den primitiven Menschen eine fast undurchdringliche Atmosphäre von religiöser Scheu umgab; und Usener hat uns ja gelehrt, wie jede Waffe, jeder Klotz ihm zum „Augenblicksgott“ werden konnte. Ich glaube sogar, daß dies alles durchdringende „Abhängigkeitsgefühl“ bis in die Sprache hinein seinen Einfluß ausübt: den Optativus als indogerm. Modus weiß ich mir nur so zu erklären, daß er die Verwirklichung eines Wunsches von der Zustimmung höherer Mächte abhängen läßt, wie der Konjunktiv von bestimmten Bedingungen, der Imperativ von der Tätigkeit einer angeredeten Person. Aber eine weite Kluft trennt solche religiöse Befangenheit noch von dem unaufhörlichen Verrichten magischer Handlung, wie Preuß, Hubert, Mauß es voraussetzen. Der Begriff des Zaubers geht auf diese Weise völlig in die Brüche, weil eine fortwährend und überall, von allen und bei jeder Gelegenheit ausgeübte Tätigkeit jenen Charakter einer ungewöhnlichen Anstrengung nicht bewahrt, ohne den der Zauber keinen Sinn hat: mit Alltäglichem zwingt man die Götter nicht. Wenn es nur religiöse Tänze gibt, so

gibt es keine religiösen Tänze. Und in der Tat! Worauf gründet man denn z. B. jenen Glaubenssatz, daß alle Feste ursprünglich religiöser Art waren? Man denke doch an unsere Kirchweih! Was ist denn das prius: religiöse Empfindung oder naive Vergnügungssucht? Das Bedürfnis der Menschen, zusammenzukommen, miteinander zu „spielen“, ihre Kräfte zu messen, darf doch wohl schon wegen der Analogien bei den höheren Tieren als ein wirkliches „Urphänomen“ angesehen werden; dies wird mit der Zeit diszipliniert, unter den Schutz heidnischer und kirchlicher Zeremonien gestellt, wie die erotische Lyrik fast überall (z. B. in der Edda in dem Gedicht von Skirnirs Fahrt) unter mythologischem Mantel in die Tradition eintritt. Ein durchschnittliches Kirmesfest ist trotz Kirchgang und Weihgaben seinem Ursprung nach so wenig „religiös“, wie ein Trinkgelage von Krieger- oder Turnervereinen zuerst „patriotisch“ ist — der Verein mag es deshalb doch sein! —; die bestimmenden Motive liegen nicht so tief: man will beisammen sein und sich amüsieren.

Und all die psychologischen und historischen Schwierigkeiten jener Vorstellung — wodurch werden sie denn eigentlich nötig gemacht? Wodurch, durch welche greifbaren Argumente ist die frühere Anschauung widerlegt, wonach umgekehrt durch eine Auslese aus dem Alltäglichen, Selbstverständlichen Religion, Ritus, Zauber sich erst entwickelt haben? Viel weiter im Unwahrscheinlichen als in der Herleitung der Sprache aus dem Zauber kann man doch schwer gehen! Höchstens könnte man noch die Art der Fortpflanzung, die der Mensch mit dem Tier teilt, für eine rituelle Nachahmung des *ἱερὸς γάμος* erklären, wofür denn auch die nie fehlende Begleitung religiöser Zeremonien bei der Eheschließung und die feierliche Behandlung der Ehe in der Poesie zeugen könnten . . .

Dies führt zu einem weiteren Gesichtspunkt. Preuß trägt der poetischen und pathetischen Auslese nicht Rechnung.

Ganz natürlich ist in der Überlieferung, zumal der poetischen, von diesen feierlichen und aufregenden Dingen unverhältnismäßig viel die Rede. Man denke doch noch an die neuere Dichtung! Ist es doch vielleicht auch ein Symptom der Überschätzung des Zaubers, daß Traumann (Literaturblatt f. germ. u. rom. Phil. 26 [1905] S. 231) Minors gelehrtem Werkchen über Goethes Fragmente vom ewigen Juden vorwerfen konnte, er verwechsele poetische Verwertung mit Wunderglauben. Sehr früh wird auch hier schon das Spiel neben die gläubige Ausübung getreten sein, wie bei unseren Kindern und ihren Messen und Predigten. Wenn der junge Schiller den Pastor Moser agierte, lag ihm der Glaube an Wunderwirkung des heiligen Wortes fern, den der Geistliche noch gefühlt haben mag. Aufmerksam spüren die Traditoren jede Kunde von mexikanischem Heidentum auf; das hört sich dann an, als ob der Azteke in lauter Zauber gelebt hätte. Aber wieviel Aberglaube ist von den heutigen Deutschen noch belegt (man sehe nur Wuttke - E. H. Meyers „Deutschen Volksaberglauben“ oder die Ztschr. d. Vereins f. deutsche Volksk. durch!), und wie wenig Raum nimmt tatsächlich die Ausübung dieser Riten im Leben des Volkes ein! Die Zauberberichte in ihrer ganzen Breite ins Leben zu projizieren, ist gewiß noch voreiliger, als wenn man aus den Romanen und Gedichtbüchern schließen wollte, der moderne Mensch lebe nur für die Liebe und allenfalls noch für die philosophische Grübele.

Gegenüber der Vernachlässigung der Kultgebräuche bedeutet Preuß' Betonen des Zaubers einen wichtigen Fortschritt. Nun aber kommt es darauf an, den wirklichen Umfang des Zauberwesens nach Möglichkeit festzustellen, die charakteristischen Züge der Magie als einer ungewöhnlichen Anstrengung nicht zu verwischen und einen fruchtbaren Gesichtspunkt nicht durch Übertreibung zu schädigen!

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Indonesien

Von Dr. H. H. Juynboll in Leiden

[Fortsetzung und Schluß]

Sumatra

Neue Mitteilungen betreffs der religiösen Anschauungen der Karo-Batak enthält J. H. Neumanns Abhandlung: „De *tëndi* in verband met Si Dajang“ (Mededed. Ned. Zend. Genootsch. XLVIII (1904), S. 101 fig.).

Nach ihrer Meinung besteht der Mensch aus drei Teilen: 1. die *tëndi* (Seele im Körper, Lebenskraft), 2. eine zweite *tëndi*, die nach dem Tode *begu* (die unvergängliche Seele) wird, 3. der Körper.

Die erste *tëndi* hält sich unter dem Hause, wo die Placenta begraben liegt, auf, die zweite aber auf dem Dachboden (*para*).

Die eine, *maringala* genannte, verschwindet nach dem Tode, die andere aber wird *begu djabu*.

Nach der Anschauung der *guru* hat der Mensch sieben *tëndi*, deren sechs die Sklaven der ersten, *Si Djudjung* oder *Djungdjungën* genannten, sind. Wer alle diese sieben *tëndi* hat, würde unglücklich sein, denn die sechste ist ein Dieb, die siebente ein Spieler. Diese sieben *tëndi* finden sich in sieben verschiedenen Körperteilen.

Die *tëndi* ist mit dem Blut innig verbunden, denn sie ist die Wärme, die Essenz des Blutes.

Zwei Dogmata der *Karo-Batak* sind: alles, was lebt, hat eine *tëndi*, und der Mensch wird mit einer *tëndi* geboren. Die *tëndi* wächst mit dem Menschen. Wenn ein Kind Zähne hat, wird seine *tëndi* als hart (fest) betrachtet. Die *tëndi* geht von den Eltern aus. Wenn man träumt, die *tëndi* seines Kindes gebe ein hartes Objekt, so ist dies ein günstiges Omen. Nach einem Traum fragt man nicht: was war Ihr Traum? sondern: was war seine *tëndi*? weil der Traum eine Wanderung der *tëndi* ist.

Bei der ersten Haarschneidung, die nicht, wie sonst, *gunting*, sondern *indjami* (leihen) heißt, bekommt das Kind Nippsachen, damit die *tëndi* sich nicht fürchte und entfliehe. Wegen derselben Ursache wird das Haar des Kindes nicht abgeschnitten, bevor es Zähne hat. Man knüpft die ersten abgeschnittenen Haare zusammen und bewahrt dieselben auf, damit man die *tëndi* festhalte.

Die *tëndi* ist zugleich Lebenskraft und alter ego. Die *tëndi* bestimmt den Menschen. Wenn bei einer Krankheit die Arzneimittel nichts nutzen, stellt man die Diagnose: die *tëndi* ist erzürnt. Seele und Menschen hängen innig zusammen. Der Batak sagt: ich will, kann aber auch sagen: meine *tëndi* will.

Das Wort *nawa* (= Mal. *njawa*) wird bisweilen in der Bedeutung von „Atem“ gebraucht; die große Menge kennt es aber nicht.

Die *tëndi* kann den Körper des Menschen verlassen bei Schreck und wird dann auf sieben verschiedene Weisen zurückgerufen, je nachdem sie sich mehr oder weniger weit entfernt hat. Die *tëndi* wird mit *begu* assimiliert. Der Verfasser gibt zwei Zauberformeln (*tabas*), um die entflozene Seele zurückzurufen, in Karo-batakischem Text und Übersetzung.

Die *Karo-Batak* kennen keinen Hauptgott, aber drei *Dibata*. Der Gott der oberen Welt heißt *ëmpung* oder *nini* (Großvater). Die *Karo-Batak* betrachten sich als die *dibata têngah* (Mittelgötter) und nennen die Ahnen *ëmpung dibata*.

Die Seelen gehen nach dem Tode nicht nach einem bestimmten Seelenland, sondern bleiben einfach auf dieser Erde, bisweilen selbst im Hause. Der Begriff eines persönlichen Gottes fehlt. Eine Vergeltung ist auch nicht vereinbar mit ihrem Schicksalsglauben.

Der Krieg hat den Charakter eines Gottesurteiles, bei dem *dibata* Schiedsrichter ist. Die *dibata* sind die Ahnen (*nini ëmpung*), die durch fremde Einflüsse Namen erhalten haben. Das Band zwischen der Seele und den Göttern ähnelt dem zwischen dem lebenden Geschlecht und den Ahnen.

Die Religion der *Karo-Batak* ist aber nicht einfach „Ahnendienst“. Neben der Verehrung seiner Ahnen fürchtet er die Naturkräfte.

Die Lebenskraft von Tieren und Pflanzen heißt auch *tëndi*. Diese *tëndi* ist sich selbst bewußt. Daher ist die *tëndi* eines gefällten Baumes zu fürchten. Die *tëndi* gestorbener Tiere und Pflanzen werden Wind.

Für kleine Kinder, die jung sterben, und für plötzlich gestorbene und unverheiratet gebliebene Frauen verfertigt man einen Garten, der „Sonnenschirm der *tëndi*“ heißt. Dieselben haben noch eine *tëndi*, weil sie noch nicht ausgelebt haben. Ein *guru* kann das Leben eines Menschen verlängern, indem er die *tëndi* eines anderen Menschen nimmt. Die *tëndi* wird oft in Verbindung gebracht mit dem Atem (*kësal*). Die *begu*

bleiben auf der Erde, werden Beschützer ihrer Nachkommen, sind ihre *dibata* oder bleiben herumirrend. Unter *tëndi* verstehen die *Karo-Batak* eine Person und eine Kraft, etwas Bestimmtes und etwas Unbestimmtes.

Wenn ein Kind krank ist, schickt die Mutter ihre eigene *tëndi*, um die *tëndi* des Kindes zurückzuholen.

Die *tëndi* des Reises heißt wie der Reis selbst *Si Dajang*. *Si Dajang* wird als eine Person gedacht und angeredet. Sie hat als Ort die *pərbënihën*, die Nachahmung eines Waldes, als Sonnenschirm. Wie bei dem Kinde wächst die *tëndi* auch bei dem Reis. Derjenige, dessen *tëndi* hart ist, ist gesund.

Der Verfasser gibt hier eine Erzählung, wie aus dem begrabenen Vogel *si kanka nukur* der Reis entstanden ist, die eine große Ähnlichkeit zeigt mit der minahassischen Erzählung des *kekekou*.¹

Si Dajang ist die schöpfende und unterhaltende Kraft, die sich als die gnädige offenbart. Sie ist die *tëndi* der Welt und wird in einem hellen Vogel symbolisiert, wie im ganzen Archipel die flüchtige Seele oft als Vogel dargestellt wird. Sie findet sich in allem, speziell im Reis. *Da* ist ein Präfix, das Liebe und Ehrfurcht ausdrückt, und *jang* ist ein allgemeiner Name für Geister und Götter im indischen Archipel.

Der Verfasser deutet das Abschlagen oder Schwarzmachen oder Schmücken der Vorderzähne als ein Mittel, damit *Jang* (der Reis) sich nicht fürchte, wenn sie in den Mund eintritt. Bei der Zahnfeilung bietet man der *tëndi* des Patienten ein Geschenk dar, damit sie nicht entfliehe; die *tëndi* des Reises ist wie diejenige der Menschen empfindlich für Schreck, Unachtsamkeit und Unhöflichkeit.

¹ *Jellesma*. Bydr. t. d. kennis van het Tompakëwasch. (Verh. Bat. Gen. XLVII, S. 54—55 und meine Übersetzung in B. T. L. Vk. 1894, 716 bis 717. Siehe die toumbulische Redaktion in Niemann, Bydr. t. d. kennis der Alfoersche taal, Text 7, übersetzt von Wilken in Med. Zend. Gen. VII, 295 und 304.

Dibata hat die Welt nicht geschaffen. Der Mensch ist von *Dibata* nicht geschaffen, sondern geschmolzen oder gegossen. Die Menschen sind die *dibata* der Mitte. *Dibata* ist ein jüngerer (sanskritischer) Name als die malaio-polyn. *Si Dajang*.

Diese Abhandlung schließt mit einem Mythos über *Si Dajang*, der vielen Sonnenmythen bei anderen Völkern ähnelt.

Celebes

Paul und Fritz Sarasins „Reisen in Celebes“ (Wiesbaden, 1905) bilden die erste Monographie über die ganze Insel Celebes, während bisher nur der südliche und nördliche Teil durch die Publikationen von Matthes und Graafland, sowie Zentral-Celebes in den letzten zehn Jahren durch die von Kruyt und Adriani veröffentlichten Mitteilungen bekannt geworden sind. Hier wird aus dem Buch der Herren Sarasin nur der auf Religion bezügliche Teil hervorgehoben werden.

Zuerst wird in flüchtigen Umrissen (I, 44) die Beschreibung der Religion der Minahasser vom Jahre 1679 durch Padt-Brugge gegeben. Nach ihm basierte die Kopfjagd größtenteils auf religiösen Anschauungen. Eine große Zahl von Priestern (*walian*) sorgte für genaue Einhaltung der religiösen Gebräuche, welche hauptsächlich in Opferfesten (*fosso*) bestanden. Der Name *walian* ist, wie schon Wilken hervorgehoben hat, dem dajakischen *balian*, balinesischem *wēwalèn* usw. verwandt. Die *fosso* sollten dazu dienen, die Hilfe der Götter anzurufen. Auch Totenopfer spielten eine große Rolle.

Man meinte, die zahlreichen Götter (*ěmpung*) hätten ihre Wohnsitze auf Berggipfeln, an Wasserfällen, bei großen Bäumen oder unter der Erde. Sie waren ursprünglich Große und Mächtige der Vorzeit, die zu Gottheiten geworden waren. Sie verkündeten ihren Willen durch Schamanen (männliche und weibliche) und durch Vogelgeschrei. Auf Vorzeichen wurde streng acht gegeben, und Gottesurteile spielten eine große

Rolle. Dies alles hat sehr viel Ähnlichkeit mit den jetzigen religiösen Anschauungen der Bewohner Borneos.

Auf S. 51 findet sich die Abbildung der minahassischen Hausgottheit *Teteles*; derartige hölzerne Bilder wurden früher als Heiligtümer in den Häusern aufbewahrt, sind jetzt aber sehr selten geworden.

Nach Anlaß der Abbildung eines „*Lobo*“ von *Manangálu* (I, S. 218) wird gesagt, die *Lobo* seien der Wohnsitz der Dorfschutzgeister (*Anitu*) und könnten als Tempel oder Geisterhäuser bezeichnet werden. Speziell eine Säule, die von der Mitte des Längsbalkens nach oben zum Dach geht, dient den dorfbeschützenden *Anitus* als Wohnsitz. Oben um sie herum ist ein kleines Giebeldach angebracht, unter dem menschliche Schädel hängen. Diese sind der Anteil, welchen die Geister erhalten.

In einer Schmiederei sahen die Autoren (I, S. 230) ein Bündel aus weichem Holz geschnittener Messer, Hämmer, Lanzen spitzen usw., deren Sinn nach Kruyt der eines Opfers ist. Die Geister sollen sich mit den hölzernen Modellen begnügen und nicht die eisernen schädigen, denn wenn sie die Seele des Eisens wegnähmen, so würde das Eisen kraftlos werden. In einer anderen Schmiederei (von *Lembong pangí*) sahen die Gebrüder Sarasin allerlei kleine Opferhäuschen von den Dachbalken herabhängen, die dienen, um die Seelen, die ihren Körper verlassen haben, zurück zu locken. Über die Totenopfer der *Toradjas* erfahren wir, daß diese durchschnittlich alle drei Jahre gefeiert werden. Zu Ehren der Toten wird ein mehrtägiges Fest gefeiert, mit Tanz, Gesang, Schlachten und Verschmausen vieler Opfertiere, was also viel Ähnlichkeit hat mit dem *Tiwahfest* der *Olo Ngadju*. Hierauf werden die Knochen der Toten in einer Kiste gesammelt und in eine abgelegene Felskluft hinausgetragen.

Auf S. 234 findet sich die Abbildung einer Opferstätte auf der Paßhöhe des *Takalekadjo*, aus einer Menge in die Erde gepflanzter Stöcke bestehend, in die Opfergaben hineingelegt

werden. Das Gebet eines *Kabosenja* bei der Darbringung seines Opfers (eines Sirihpriemchens und eines Stückes Baumrinde) ist, wie Kruyt es belauscht hat, hier wiedergegeben. Im zweiten Teil (S. 20) finden sich einzelne Mitteilungen über den Dämonenkult in *Pakuli*. Dort gibt es einige sehr schlecht aus Holz gearbeitete Bildnisse, von stark ausgeprägter phallicher Haltung, die als Stellvertreter für Kranke dienen; der Priester zaubert den Dämon aus dem Kranken in ein solches Bildnis.

Die Nachrichten über die religiösen Anschauungen der *Toala* (II, 290) sind mehr negativ als positiv. Es ist dort die Rede von einem gewissen Baum, in dem ein Geist wohnt. An diesem opfert man Reis, Gemüse und Hirschfleisch, um eine gute Ernte zu erbitten. Der *Ada*, der dieses Opfer bringt, kennt aber den Namen des Geistes nicht. Von Mohammed hat er reden hören, kennt ihn aber nicht. Er weiß nicht, wer Welt und Himmel gemacht hat, was aus der Seele nach dem Tode wird usw.

Auf S. 292 ist eine Holzmaske aus *Lamontjong* abgebildet. Hierüber sagen die Verfasser, daß bei einzelnen *Toradjastämmen* Totenmasken vorkommen, welche den Schädeln beim Totenfest vorgebunden werden. Der Name dieser Masken, den die Verfasser nicht nennen, ist *pemia*.

Schließlich ist auf S. 312 von einem Opferplatz, der *Karaeng Lowe* geweiht ist, und von einem an *Karaeng Lowe* geweihten Häuschen, in welchem ein aufrecht gestellter Holzpflöck das Symbol der Verehrung darstellt, gesprochen. Reste des bei den *Toradjas* noch heute herrschenden Animismus sind auch bei den Makassaren und Buginesen unschwer zu finden.

Im allgemeinen lernt man aus dieser Reisebeschreibung nicht viel Neues über die Religion der Celebes bewohnenden Völker. In dieser Hinsicht sind die Publikationen von Kruyt, die von den Verfassern auf S. 369 verzeichnet werden, von viel

größern Interesse, weil derselbe durch seinen zehnjährigen Verbleib in Zentralcelebes besser als irgendein anderer, Adriani vielleicht ausgenommen, mit den religiösen Anschauungen der Eingeborenen sich vertraut gemacht hat.

In den *Bydragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië* (LVIII, 1905) findet sich von der Landschaft Donggala oder Banawa auf Celebes noch die folgende Notiz: Das Opfern bei heiligen Bäumen, das Darbringen von Opfern an die bösen Geister, um dieselben günstig zu stimmen durch die *balyangs* (Art Priester und Priesterinnen), das mit dem Blut einer auf greuliche Weise getöteten Ziege oder Büffels gepflogene Bestreichen einer neulings genesenen Person, um deren Seele zu verstärken, beweisen, daß der Mohammedanismus den Animismus noch nicht ganz verdrängt hat (S. 519).

Malakka

Sehr interessante Mitteilungen über die religiösen Anschauungen der Inlandstämme Malakkas enthält Dr. Rudolf Martins „Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel“, Jena, 1905, S. 932—987. Zuerst werden fremde Elemente, malaiische, buddhistische, hinduistische, dajakische und christliche erwähnt, von denen das erstere am mächtigsten gewesen sein muß (S. 933). Nach Anlaß eines Berichts von Borie (*La Presqu' île de Malacca, les Malais et les sauvages* (1886): „Le seul monument qu'il en restât alors, était une peau de biavak, espèce de grand lézard (l'iguane), sur laquelle on voyait des caractères que personne ne comprenait plus“ sagt Martin (S. 936): „Denn daß die wilden Eingeborenen je eine auf Tierhäuten fixierte Schrift gekannt hätten, ist durch die Gesamtheit ihrer Ergologie vollständig ausgeschlossen.“ Hierbei ist aber zu bemerken, daß doch auch die Malegassen auf Tierhäuten schrieben. Eine derartige, mit arabischen

Charakteren in Malagasy beschriebene Haut findet sich in der Leidener Universitätsbibliothek (Cod. 3037 leg. Warn.). Auch das von Newbold (Political and statistical Account of the British settlements in the Straits of Malacca, 1839) konstatierte Gerücht, wonach die *Sémang* auf „Stebbal-Blätter“ schreiben sollen, nennt Martin „natürlich falsch“, obgleich es doch bekannt ist, daß Baumblätter, spez. Lontarpalmblätter ein sehr gewöhnliches Schreibmaterial bilden im Archipel (Bali, Lombok, früher auch Java), Hinterindien und Vorderindien. Zu den ältesten Nachrichten (S. 939) gehört die von *Godinho de Eredia* (1602), nach der die „Banuas“ Zauberer sind, die der Magie frönen, und daß sie sich mittelst Zauberkünste in Tiger, Schlangen, Krokodile usw. verwandeln können. Ein derartiger Glaube ist allgemein malaio-polynesisch. Begbie (The Malayan Peninsula, 1834) berichtet: „Da sie keine Religion haben, besitzen sie auch keine Priester; ihr einziger Lehrer ist der Puyung, der sie in Sachen der Zauberei, der bösen Geister, Gespenster usw., an die sie fest glauben, unterrichtet.“ Auch die Berichte von Abdullah ben Abdelkadir Munsji über die Djakun, die Martin nach der Übersetzung Van Ronkel's (im Globus, LXIV, 1893) mitteilt, stimmen damit.

Martin unterscheidet in diesen ältesten Nachrichten drei verschiedene Elemente: 1. ein ausgebildetes Schamanentum, das in Form eines Pawangismus oder Poyangismus auftritt; 2. schwache manistische Vorstellungen, und 3. ein oberflächliches, theistisches Element, das nach Logan (1847), Stevens, Skeat und anderen dem ursprünglichen Vorstellungskreis der Inlandstämme angehört. Hierbei ist noch zu bemerken, daß der Pawangismus oder Poyangismus allgemein malaio-polynesisch ist, wie aus Wilken's Abhandlung „Het Shamanisme“ erhellt. Der Name *pawang* ist entstellt aus: *pawwang* = *pahyang*, vom Radix *hyang* (Gott), der mit *eyang* (Großvater) und *wayang* (Schatten) zusammenhängt. Von dem Dämonismus oder Geisterglauben sagt Martin, derselbe schließe sich außerordentlich

eng an den Volksglauben der Malaien und Dajaken an. Die Dämonen heißen auch hier *hantu*. Dieser Name ist auch allgemein malaio-polynesisch, den Namen *anitu*, *tò* (daj.) usw. verwandt. Verschiedene dieser *hantu* werden von Martin erwähnt (S. 942—947). Unter ihnen sind der *Hantu Saburu* (der wilde Jäger) und der Grabdämon hervorzuheben. Der „*Hantu Mati Anak*, Dämon des Geburtsfiebers, in der Form eines Frosches oder eines Vogels“ (S. 944) ist natürlich der malaiische *puntianak*, sund. *kuntianak*, philipp. *patiana*, d. h. „Kinder-töter“, also auch allgemein malaio-polynesisch.

Martin will die *Hantu* in zwei Gruppen einteilen. Die ersteren knüpfen an die Seele des Verstorbenen an, die den Hinterbliebenen in irgendeiner Form Schaden tun kann. Zu dieser Kategorie von Geistern gehören sämtliche Krankheitsdämonen, einschließlich des *Mati Anak* und des *Hantu Kubur* (Grabdämons).

Die zweite Kategorie von *hantu* hat, nach Martin's Meinung, eine rein animistische Basis (S. 946). Es gibt Berg-, Wald- und Baumhantu usw.

Auch hier, wie bei anderen Völkern, z. B. den Malaien, besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Menschenseele und Vogel. Nach Stevens haben alle Arten Tiere ihre entsprechenden Seelenpflanzen, die durch das Verzehren der Pflanzen in den Körper der betreffenden Tiere gelangen.

Am meisten verbreitet ist der Glaube, daß der Geist beim Tode den Körper verläßt und nach einem paradisischen Lande gelangt, wo er in aller Ewigkeit verweilt. Nach den Anschauungen der *Orang Blandass* gelangen die guten Seelen, nachdem sie in einem siedenden See gereinigt sind, zu einer Fruchtinsel (mal. *pulau buwah*), welche am Ende der Welt liegt.

Bei den *Jakun* und den *Sëmang* besteht die Anschauung, daß der Himmel aus drei Stockwerken bestehe, von denen die beiden oberen mit Fruchtbäumen bestanden sind, während das

unterste nur die Gewitterwolken, die den Menschen Krankheiten bringen, enthält. Nach der Vorstellung der *Mintera* gehen die Seelen derjenigen Menschen, die eines blutigen Todes gestorben sind, in die „Rote Erde“ (mal. *Tanah Merah*) ein.

Der Glaube, der Mensch sei imstande, die *hantu* zu beeinflussen und mit ihnen in Verbindung zu treten, führt zu dem Schamanismus. Man versucht die gefürchteten *hantu* zu verscheuchen durch Aufhängen von Affenkinnladen an dem Dache der Häuser, durch Versperrung der Fußpfade und durch Amulette. Interessant ist der Brauch des „Blutwerfens“ zur Abwehr von Gewitterstürmen, in dem Martin einen Wetterzauber erblickt. Die berufsmäßigen Schamanen heißen bei den Sëmang *B'lian*, was dem dajakischen *balian*, toumbuluschen *walian*, balinesischen *wëwalèn* usw. entspricht, während der Name *Poyang*, wie schon oben gesagt, aus *pahyang* entstanden ist. Nach Stevens (Die Zaubermuster der Orang-hütan, Z. f. Ethn. XXVI, S. 147) gibt es 7 Arten von Zauberern. Die Würde eines *Poyang* ist meist erblich. Äußerlich unterscheidet er sich nur bei den *Jakun* und einigen Senoi-Gruppen durch eine besondere Bekleidung und Bemalung und durch den Besitz einer Art Zauberstockes. Der *Poyang* ist in erster Linie „Medizinmann“. Die Mittel, die angewandt werden, um ihn in einen bewußtlosen Zustand zu bringen, sind Abbrennen von Räucherwerk, Tanz, Gesang, Musik und Lärm, also die gleichen wie bei anderen malaio-polynesischen Völkern.

Neben der direkten Suggestivbehandlung werden auch Amulette und Heilmittel gebraucht zur Heilung von Krankheiten. S. 965—966 gibt Martin eine ganze Reihe von Heilmitteln. Außer den Krankenheilungen führen die *Poyang* noch eine Reihe anderer Beschwörungen aus, z. B. die Beschwörung einer gebärenden Frau usw. Ihnen wird auch die Fähigkeit einer schädigenden Fernwirkung zugeschrieben.

Man glaubt, die Zauberer seien imstande, sich in verschiedene Tiere, zumal Tiger, zu verwandeln und in dieser

veränderten Gestalt ihren Mitmenschen zu schaden. Der *Poyang* fungiert naturgemäß auch als Traumdeuter und Wahrsager.

Der „Liebeszauber“ besteht gewöhnlich in einer besonders wohlriechenden weißen Blume oder Wurzel, die schwer zu finden ist.

Wie z. B. bei den *Atjehern* und *Serawak-Dajaken* fehlt auch bei den *Jakun* die Kampfsprache (mal. *béhasa kapur*) nicht. Martin vergleicht diese mit der „Kriegssprache“ der See-Dajaken, dem „Slang“ der Singhalesen beim Reisbau usw. Er hätte auch die „Seesprache“ (*Sasahara*), die die *Sangi-resen* nur auf dem Meere gebrauchen dürfen, hier erwähnen können.

Bei den *Mantra* fehlt die sonst so weit verbreitete Sage, die auch bei den *Sémang* und einigen *Senoi* sich findet, daß Finsternisse durch ein Ungeheuer, welches den Planeten verschlingt, hervorgerufen werden. Das Ungeheuer heißt bei den Sakai *Rahu*, wie bei den meisten Völkern Indonesiens, während der Name *Hūrā* bei den *Sémang* durch Metathesis hieraus entstanden zu sein scheint (S. 977, nach *Sheat*, *Wild Tribes of the Malay Peninsula*, 1905).

Nach dem Glauben der *Sémang* und *Jakun* besteht der Himmel aus drei Stockwerken. Der Regenbogen wird von den *Sémang* als eine riesige Schlange (*Ikub Háyá*) vorgestellt, und auch die Malaien in *Pinang* bezeichnen den Regenbogen als Bogenschlange (mal. *ular damu*), nach Maxwell, *The Folklore of the Malays*, 1881 (J. S. B. R. A. S.). Nach der Mythologie der *Sémang* ist die Erde flach wie eine Platte.

Die bei den malaio-polynesischen Völkern so verbreitete Mythe, nach welcher das Menschengeschlecht aus einem Ei hervorgegangen ist, fehlt bei allen Inlandstämmen. Nach einer Schöpfungslegende der *Mantra* stammen dieselben von zwei weißen Affen (mal. *Ungka putih*) ab. Ähnlich leiten die *Orang Laut* als Bewohner der Sumpfreion ihre Abstammung

von einem weißen Alligator und einem Delphin ab (Newbold, II, 412).

Die *Mantra* erzählen von einer großen Flut, vor der sich die ersten Menschen in einem Schiff retteten, und die *Benua* haben die Tradition, daß *Pirman* (d. h. das arabische *firmân*) einmal die Erde mit Wasser überschwemmte. Die letztere Fassung kehrt bei den *Sĕmang* wieder, nur ist es hier die Regenbogenschlange, welcher die Handlung zugeschrieben wird (Stevens, die Zaubermuster usw. S. 126). ·

Die Stammesagen übergeht Martin, weil dieselben, wie schon Grünwedel und Skeat nachgewiesen haben, nicht ursprünglich, sondern den Malaien entlehnt sind.

Die theistischen Vorstellungen der Inlandstämme hält der Verfasser für die am wenigsten ursprünglichen. Schon die Namen Gottes deuten auf malaiisch-moslimischen Einfluß: die *Benua* haben nach Logan (The Orang Binua of Johore, J. I. A. I, 275) einen Gott, *Pirman*, während ein großer Teil der *Jakun* nach Favre (Account of the wild tribes usw. 1865, S. 31) ein höheres Wesen anerkennen, das sie mit den Malaien *Tuhan Allah* (mal. Herr Gott) nennen.

Nach den *Orang Blandass* ist *Tuhan* (mal. Herr) der Schöpfer der Welt. Die *Tĕmia* geben dem höchsten Wesen den Namen *Sam-mor* (S. 984). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Name mit *Sĕmar* zusammenhängt. Dieser ist im heutigen javanischen Schattentheater (*wajang*) ein Clown und Diener der *Pāṇḍawa*, muß aber ursprünglich ein alter malaio-polynesischer Gott gewesen sein, wie schon Hazeu (Bydrage tot de kennis van het Jav. tooneel. S. 112, Anm. 2) nachgewiesen hat. Ein vierter Name Gottes, *I'eng* (nach Stevens) oder *Pönn* (nach Skeat) scheint ursprünglich zu sein.

Nach Stevens heißt der oberste Gott der *Sĕmang* *Kei i*, der unsichtbare Donnergott, der über den Menschen wacht, sie bestraft und ihnen verzeiht, über Leben und Tod gebietet und alles geschaffen hat außer der Erde und den Menschen (S. 985).

Wie *Sam-mor* mit dem javanischen *Sëmar*, könnte vielleicht *Kei i* mit dem javanischen *kyahi* zusammenhängen. Dies ist ein verehrender Titel nicht nur vornehmer Personen, sondern auch verschiedener Geister, z. B. *Kyahi Sadana*, des Bruders der Reisgöttin *Njahi Sri*, ferner *Kyahi Buyut*, *Kyahi Gëde Nabiyen*, *Kyahi Gëde Sumurnja*, *Kyahi Owar Tali*, *Kyahi Empuh* (Med. Ned. Zend. Gen. XXIII, 9 und Vreede, Jav. Woordenb. I, 529 s. v. *kyahi*). Dies ist aber nur eine Konjektur.

Es ist Skeat nicht gelungen, die Stevensschen Angaben über *Kei i* und *Ple* (den Fruchtgott) zu bestätigen. Nur einmal hörte er von einem *Tā-Pönn* als dem Schöpfer der Welt, der so mächtig sei wie ein malaiischer Raja (S. 986).

Martin schließt diesen interessanten Abschnitt seines Buches mit der Bemerkung, daß ein ursprüngliches theistisches System bei keinem der Inlandstämme sicher erwiesen ist. Ein „Gott“ ist von den Inlandstämmen übernommen worden, aber er hat dabei von seinen wesentlichen Attributen eingebüßt, er hat legendarische und mythologische Form angenommen und ist eine neue Verbindung mit einem viel ursprünglicheren Animismus und Dämonismus eingegangen (S. 987).

Luzon

In A. E. Jenks „The Bontoc Igorot“¹ ist Kapitel VIII der Religion gewidmet. Der Glaube an die Geister der Verstorbenen (*anito*) ist bei den *Igoroten* allgemein. Der Geist eines lebenden Menschen heißt *tako* (S. 196).

Neben *anito*, dem allgemeinen Namen für Geister der Verstorbenen, gibt es noch Namen für besondere Geister: *pintëng* heißt der Geist eines Enthaupteten, *wulwul* der eines Taubstummen, *wongong* der eines Krank sinnigen, *futatu* der eines bösen Menschen. *Limum* ist der Name der geistigen

¹ Manila 1905.

Form des menschlichen Körpers, der auf die Brust Schlafender sich setzt.

Die Igoroten meinen, die *Anito* leben gerade so wie Menschen: sie bauen Häuser, verheiraten sich, sterben usw. Man glaubt, daß sie in den Bergen sich aufhalten. Wenn ein *Anito* stirbt, wird er eine Schlange oder ein Fels, gewöhnlich aber *lifa*, der phosphoreszierende Glanz in dem toten Holz des Gebirges (S. 197).

Alle Krankheiten, außer Zahnweh, und selbst der Tod werden verursacht von *Anito*. Nur der Geist eines Enthaupteten, der *pintëng*, geht nach dem Himmel (*chayya*), während die *Anito* in den umliegenden Bergen sich aufhalten. Der *pintëng* ist verantwortlich für den Tod aller, die ihren Kopf verlieren (S. 198).

Schlangen, Ratten, Krähen und der rötlichbraune Vogel *ichu* sind ihre Orakeltiere. Diejenigen, die die *Anito* aus den Körpern der Kranken austreiben, heißen *insûpâk*. Sie streichen die Kranken, um die bösen *Anito* herauszulocken. Der Verfasser gibt einzelne Beispiele von Formeln, um die Seele des Kranken zurückzurufen (S. 199).

Bei der *afat* genannten Zeremonie wird ein Schwein geopfert, um die entflozene Seele des Kranken zur Rückkehr zu nötigen. Den folgenden Tag wird ein Küchel geopfert in dem Hause des Kranken. Diese Zeremonie heißt *mangmang* (S. 200).

Der höchste Gott heißt *Lumawig*, auch *Funi* oder *Kambunyan*. Der letztere Name ist wohl dem malaiischen *sëmbunji* verwandt und bedeutet also: der Verborgene. Er ist der Schöpfer. Auch die Igoroten haben eine Sintflutssage, und ihre Adam und Eva heißen *Fatanga* und *Fukan* (S. 201). Die Geschichte von *Lumawig* wird ausführlich erzählt. In den letzten zwei Jahren ist eine Sekte entstanden, die sich selbst *Supalado* nennt. Dieselben glauben, daß *Lumawig* zurückkehren wird. Dies ist also ein Messiasglaube. Zwei Familien in *Bontok* werden *olot* genannt. Diese sind Vegetarier und

rauchen nicht. Es gibt drei Arten von Priestern. Die erstere heißt *wakü* und besteht aus drei Personen, die die Feiertage dem Volke erkundigen. Von der zweiten, *patay* genannten Art, gibt es zwei Personen in *Bontok* (S. 205). Die dritte Art besteht aus sieben Personen, von denen jede einen besonderen Namen und einen besonderen Wirkungskreis hat (S. 206). Der Ruhe- oder Feiertag in *Bontok* heißt *Têngao* und fällt gewöhnlich in Perioden von zehn Tagen.

Schließlich werden verschiedene Zeremonien vom Verfasser mitgeteilt: S. 207—213, auf den Ackerbau bezüglich (zehn), S. 213—214 Zeremonien um Regen zu fragen und böses Wetter abzuwenden (drei), S. 214—215 auf Kopfjagd bezüglich (zwei) und S. 214 auf Adoption sich beziehend.

3 Russische Volkskunde

Von **Ludwig Deubner** in Bonn

[Schluß]

Die in den bisher angeführten Riten und Liedern herrschende Stimmung ist die der Erwartung zu Beginn des Frühlings. Anderer Art sind die Bräuche, die sich an die Zeit der Blüte, des Vorsommers knüpfen, wo der Frühling sein letztes Wort spricht. Weit verbreitet ist die Sitte, den Mai aus dem Walde zu holen; um Mitternacht verläßt man Stadt oder Dorf, frühmorgens bei Sonnenaufgang kehrt man mit Blumen, Zweigen und Maibaum heim. Dies geschah in Frankreich am 1. Mai, ebenso in Italien und England. In Deutschland tritt neben den 1. Mai auch der Pfingstmontag, zuweilen auch schon die Butterwoche oder Lätare. Die gleichen Bräuche sind aus Dänemark und Skandinavien für den 1. Mai und Pfingstmontag bekannt. Die vielerorten aufgerichtete Maistange ist ohne Zweifel der letzte Überrest früherer lebender Bäume. In ältester Zeit brachte man nicht nur einen einzelnen Baum, sondern überhaupt frisches Grün aus dem Wald: dieses nannte man Mai. Gerade die ältesten Zeugnisse reden von der Einbringung des Grünwerks und dem Schmücken der Häuser, Kirchen und Straßen, nicht aber unbedingt von der Einbringung des Maibaumes. Auf slawischem Gebiet ist dieser gar nicht bekannt, nur im Westen findet er sich unter dem Einfluß der deutschen Nachbarn. Verwandte Bräuche (Ausputzen eines Birkenbäumchens, Gesang und Tanz) am Donnerstag vor Pfingsten unterscheiden sich von den vorgenannten dadurch, daß sie nicht mit dem Schmuck der Häuser verbunden sind und nicht vor Tages-

anbruch vorgenommen werden, sondern nachmittags nach längeren Spielen. Dagegen besteht allenthalben die Sitte, Häuser und Kirchen mit frischem Grün zu putzen. Ein eigentliches Ritual setzt hier erst ein mit dem Austragen, nicht dem Einbringen. Im Gouvernement Saratoff wird am Donnerstag vor Pfingsten eine auf dem Dorfplatz aufgestellte lebende Birke von einem Mädchen aufgenommen und in den Wald getragen, ihm folgen die übrigen mit Gesang; die Lieder reden die Birken an, denen Pasteten, Kuchen und Eierspeisen gebracht werden. Im Freien geht eine Mahlzeit vor sich, der Überrest einer alten Opferhandlung. Dieses Mahl findet sich allerorten in Groß-, Weiß- und Kleinrußland. Nach dem Essen wird die Birke 'frisirt', d. h. ihre Zweige werden in Kranzform geflochten; zuweilen werden dabei Kuchen in Kranzform gegessen. Die mit diesem Ritus zusammenhängenden Lieder werden selten während des 'Frisierens' gesungen. Dieser Brauch wird somit in der freien Natur vollzogen, nicht in Dorf oder Stadt. Der Frühlingsbaum spielt die Hauptrolle wie im Westen, aber er bleibt im Walde, und oft wird er nicht einmal abgehauen. Unter dem Baum wird das Opfer dargebracht, aus seinen Blättern wird der Kranz geflochten, um ihn singt man Lieder und spielt Reigenspiele. Ohne jede Prozession mit der Birke gestaltet sich das Einholen von Grün in Serbien und Griechenland. Ungefähr gleichzeitig mit dem russischen 1. Mai, Georgstag, Pfingsten und Pfingstmontag feierten Griechen und Römer den Tag des Rosenfestes, das sich in der slawischen 'Russalnaja nedělja' (Woche vor Pfingsten) widerspiegelt. Das Sammeln von Blumen war auch im Westen üblich; das zeigen altfranzösische pastourelles und Neidhart von Reuenthal; die Blumen sind das Symbol der Liebe.

Welches ist der Sinn der geschilderten Bräuche? Indische Riten kommen uns zu Hilfe. Zu Beginn der Regenzeit, wenn die Aussaat vonstatten geht, werden zwei Mädchen in den Wald geschickt: sie begießen den heiligen Baum 'Chili

mit Wein und Öl, dann brechen sie einen Zweig ab. Dieser wird ins Dorf gebracht und am Ufer eines Baches auf einen Stein gelegt. Alsdann bringt man ihm Opfer dar, gewöhnlich einen Ziegenbock. Es folgt Tanz und Spiel. Ähnliches geschieht bei den Oraonen in Bengalien zur Zeit der Reisaussaat. Unter den Bäumen des heiligen Haines Sarna wird ein Opfer von fünf Hausvögeln dargebracht, wobei jeder ein Stück Fleisch erhält. Darauf kehrt man beladen mit blühenden Zweigen ins Dorf zurück. Eine verwandte Feier veranstalten die Abchasier, die in heiligen Hainen noch den Baumkult ausüben, dem Gotte der Wälder Misitch. Auch bei den Osseten wird zu Pfingsten ein heiliger Baum verehrt, zu dem die alten Weiber in weißer Kleidung hinziehen. Hier beten sie, verzehren Gebäck und umtanzen den Baum. Bei den Oraonen und Abchasiern sind die aus dem heiligen Hain entnommenen Zweige Gegenstand religiöser Verehrung. Der Baumkult ist bei den Slawen und den Fremdvölkern Rußlands verbreitet; wie immer man ihn erklärt, gerade im Frühling mußten ihm gewisse rituelle Vorstellungen entsprechen. Das Einholen der Zweige hat den Sinn, daß das Dorf als religiös-wirtschaftliche Einheit an dem Segen teilnimmt, der von dem heiligen Baume ausgeht. Der primitive Mensch hält seine Familie, sein Dorf, seinen *clan* für das Zentrum der Welt; er interessiert sich für die äußere Natur nur soweit ihre Erscheinungen sich in dem Schicksal der ihm verwandten Gemeinde abspiegeln. Und jene religiös-wirtschaftliche Einheit ist auch die Trägerin seines eigenen Schicksals. Im Westen erhielt sich der Akt der Einholung des Zweiges oder Baumes aus dem heiligen Hain, im Osten das Opfer, der Kult des Baumes, die feierliche Prozession zu ihm. In enger Verbindung mit diesem Ritus steht das Sammeln der Blumen, der Schmuck der Häuser. Der Moment der Blüte ist der wichtigste im allmählichen Erwachen der Natur, von ihm hängt die Fruchtbarkeit der Pflanzen ab. Auf ihn beziehen sich die römischen

Floralien. Schon Frazer erklärte das Blumenfest als sympathetische Beschwörung der Frühlingsblüte, im Grunde richtig, nur daß nicht mehr diese dadurch begünstigt werden sollte, sondern das Getreide; vielleicht ist es richtiger zu sagen: alle Frucht.

Während die Lieder bei der Einholung des Maien spärlich sind, stehen sie im Mittelpunkt bei der Frühlingsbegrüßung, indem die Jugend von Haus zu Haus zieht und den Hausherrn ihre Wünsche vorträgt, in der Erwartung, Geschenke oder Geld zu erhalten. Je weiter nach Osten, desto deutlicher zeigt sich die alte Bedeutung dieser Lieder. Bei den Romanen erfolgt diese Begrüßung am 1. Mai oder ersten Sonntag des Monats. Bisweilen ist unter dem Chor eine *reine de mai* oder *mariée* oder *sposa di may* vertreten, in deren Namen dann gesungen wird. In Portugal wird das Mädchen mit Blumen geschmückt und auf einen Thron gesetzt; der Vorübergehende muß Tribut entrichten. Häufig bringt die Jugend frische Zweige und Blumen mit in die Häuser, in Spanien wird ein Knabe oder Mädchen unter einer Blumenhülle herumgeführt (*mays, maya*). Auch in Dänemark, Holland und England finden solche Umzüge statt. In Deutschland macht sich der Streit zwischen Winter und Sommer auch in diesen Begrüßungsliedern bemerkbar. Der junge Mann, der von Kopf bis zu Fuß mit Grün geschmückt wird, heißt: der grüne Mann, Großkönig, Laubmännchen usw. Daneben wird auch einfach der frische Zweig mitgebracht. In Oberbayern erscheint sogar ein Vogel. Am Montag nach Pfingstmontag führt man im Dorf einen Reiter herum, auf den ein riesiger Schwanenhals gesetzt ist. Der Körper des Schwanes wird aus Grün und Sumpflilien verfertigt. Diese Figur heißt Wasservogel, man begießt sie eifrig mit Wasser.

Das Begrüßungslied findet sich auch bei Slawen, Griechen und Rumänen, auch hier steht die Bitte um Geschenke an erster Stelle. In Bulgarien und Serbien wählt man den Lazarus-

Samstag in der sechsten Fastenwoche, Mädchen von 12—13 Jahren ziehen umher und singen Lazarus-Lieder. Herr und Frau des Hauses werden als Zar und Zarin angeredet und großer Reichtum wird ihnen angedichtet. Bei den türkischen Serben kleiden sich zwei Mädchen als Lasar und Lasariza, die eine in männliches Kostüm, mit einer Keule auf der Schulter; der anderen wird ein Sack aus durchsichtigem roten Musselin, wie die Braut ihn trägt, über den Kopf bis an den Gürtel hinuntergezogen. Beide sind mit Blumen reich geschmückt. Verwandt ist der serbische Umzug von 'König' und 'Königin' (Kral und Kraliza). In Polen wird ein kleines Mädchen ganz mit Laub und Zweigen verhüllt. Bei dem Umgang mit den frischen Zweigen werden bei den Slawen dieselben Heiligen angerufen wie bei der Beschwörung des Frühlings. Der heilige Georg soll mit dem Schlüssel die Erde aufschließen. Bei den Kroaten und Slowenen, wo die 'Begrüßung' am Georgstag stattfindet, wird ein von Kopf bis zu Fuß mit grünen Zweigen bedeckter Bursche vom Chor umhergeführt: der grüne Georg. Gleicher Art ist die russische 'Pappel', ein Mädchen, das mit Schmucksachen, Bändern und Tüchern behängt wird, indem sie die Hände über dem Kopf zusammenhält; die Hände können durch Stäbe ersetzt werden. An anderer Stelle heißt das in Zweige und Laub gehüllte Mädchen *Kust* (Strauch). Im Gouvernement Jenissei wird eine Birke in Frauenkleider gesteckt. Die deutschen Bräuche zeigen, daß die mit grünen Zweigen geschmückte Figur gewöhnlich mit Wasser begossen wird. Dies ist nichts anderes als Regenzauber. Der Ritus des Begießens mit Wasser wird bei den Slawen auch zur Zeit einer Dürre, gewöhnlich in der Mitte des Sommers ausgeübt. Die Namen für die begossene Figur sind von großer Mannigfaltigkeit. Ein rumänisches Lied, das bei diesem Ritus gesungen wird, lautet: „Kaljan, Kaljan, er und ich, wir bitten vereint, daß die Pforten sich öffnen und der Regen befreit werde und wie ein Flüßchen ströme, mit Geräusch, bis die Nacht beginnt, damit das Korn wachse.“

Bei der Wichtigkeit des Frühlingsregens ist anzunehmen, daß diese Riten ursprünglich dem Frühling angehören. In Kachetien (Kaukasus) werden tönernerne Figürchen begossen. Sie heißen Lasare, obwohl der Brauch im Sommer vollzogen wird; auch im Lied wird Lazarus genannt. Seine zäh festgehaltene Erwähnung im Regenzauber beruht vielleicht auf dem Lukasevangelium 16, 24. Neben den frischen Zweigen begegnet als Emblem bei der „Begrüßung“ auch die Figur eines Frühlingsvogels, besonders der Schwalbe. Hierher gehört schon das altgriechische ἡλθ' ἡλθε χελιδών. Wahrscheinlich trugen die Knaben das Bild einer Schwalbe mit sich, wie bei den Neugriechen am 1. März eine grob aus Holz geschnitzte Schwalbe von den Knaben umgeführt wird. In Polen wird zu Ostern der Umgang mit dem Bilde eines Vogels aus Hahnenfedern bewerkstelligt.

Zu den Begrüßungsliedern gehören auch die Lieder der weißrussischen Wolotschobniki, die in der Osterwoche gegen Abend umherziehen. Vier Episoden lassen sich scheiden: 1. der Bericht über den Weg und die Ankunft; 2. die Hervorrufung des Hausherrn und das Lob seines Hofes; 3. der Bericht darüber, was der Hausherr sieht, wenn er aus dem Fenster blickt: die Heiligen sind auf seinen Hof gekommen, oder Gott selbst sitzt auf einem Lehnstuhl da; auch bildet sich die Vorstellung von einem Gastmahl der Heiligen aus; am Schluß werden die Feiertage aufgezählt, deren Vertreter die Heiligen sind; 4. die Tätigkeiten der Heiligen. Das Gastmahl scheint auf das erste Mahl nach den Festen gedeutet werden zu müssen; auf Osterbrauch weist alles hin. In der Aufzählung der Heiligen scheiden sich zwei Gruppen: 1. die Heiligen vor Ostern, in trockener kalendarischer Aufreihung; 2. die Heiligen nach Ostern, bei denen in poetischer Weise ihre spezielle wirtschaftliche Tätigkeit angegeben wird. Es ist klar, daß nur die zweite Reihe ursprünglich ist. Die Tätigkeit der Heiligen hängt mit den ländlichen Arbeiten zusammen, die jedesmal nach ihrem Feiertage vorgenommen werden, wobei Varianten vorkommen. In-

dem man sich die Heiligen selbst im Liede als ländliche Arbeiter vorstellt, soll der wirtschaftliche Erfolg bildlich ausgedrückt werden. Der Ritus bei der 'Begrüßung' ist dem bei der Einholung des Maien verwandt. Hier wird der Maibaum ins Dorf gebracht, es ist ein Fest der ganzen Gemeinde; dort werden Zweige in jedes einzelne Haus getragen. Welches ist der Sinn der Begrüßung? Der Regenzauber, der in einer Reihe interessanter Beispiele vorgeführt wird, ist kein wesentlicher Bestandteil des eigentlichen Ritus. Sein Grundzug ist die Einbringung des heiligen Zweiges ins Haus. Wie die Einbringung des Maien ins Dorf diesem den Segen der erwachenden Natur vermitteln soll, so wird dieser längst sehnsüchtig erwartete Segen bei dem Begrüßungsumgang in jedes Haus gebracht, zu jedem Herd, für jede Geschlechtsgemeinschaft als eine selbständige religiös-wirtschaftliche Einheit. Verwandte Bräuche erläutern diesen Sinn. Jede Geschlechtsgemeinschaft hatte ihren eigenen häuslichen Kult, jede Familie bildete einen selbständigen religiösen Verband. Dem primitiven Menschen genügt es nicht, daß der Frühling kam für die ganze Gemeinde, für alle Menschen: er muß sich davon überzeugen, daß der Frühling auch für ihn kam. Er ist selbst der Träger seines Schicksals, seiner Vorherbestimmung, sein Werk ist die Ernte. Der Erfolg der Wirtschaft ist abhängig von der Beobachtung des Ritus, durch diesen wird der Landmann der Güter des Frühlings versichert. Gott, die Heiligen, der grüne Georg legalisieren den Ritus für das Christentum, der letzte als eine Art Zwischenstufe zwischen diesem und dem Heidentum. Mannhardts Ansicht, die Figuren des Pfingstl, Maikönig usw. seien Waldgeister, ist unhaltbar, denn nirgends tragen sie einen entsprechenden Namen. Die Tatsache, daß für den frischen Zweig auch die Schwalbe eintreten kann, ist ein weiterer Gegenbeweis. Merkwürdigerweise zeigen auch die Begrüßungslieder zu Weihnachten und Neujahr Züge der Frühlingslieder. Der Verfasser stellt dies fest, ohne weiter darauf einzugehen.

3. Kapitel S. 258 bis 392. Den Riten des vorigen Kapitels treten hier solche gegenüber, die verschiedene Befürchtungen und Sorgen darum offenbaren, daß nicht auf dem Wege zum Ziel irgendwelche Hindernisse sich einstellen. An erster Stelle steht der Ritus der Reinigung. Fünf Formen sind möglich: 1. Waschung; 2. Feuer; 3. Umpflügung, Umgang; 4. Schaukeln; 5. Lärm. Reinigung des Körpers findet zu Ostern statt, nachdem die Seele durch Fasten sich geläutert hat. Entsprechend den zwei Zyklen von Frühlingsriten wird die Reinigung zweimal im Frühling vorgenommen. Die zweite Reinigung fällt im Osten auf den Georgstag, im Westen auf den 1. Mai. Ihr gehören auch die Thargelien an. 1. Als rituelle Waschung ist das auf slawischem Gebiet vor Sonnenaufgang bei der Anrufung des Frühlings vor sich gehende Bad anzusehen. 2. Im mittleren Rußland verbrennt man am Vorabend von Mariä Verkündigung, Butterwoche oder Ostern das Bettstroh, worauf man den ganzen Winter geschlafen hat; auch verbrennt man allen Kehrriech. Mit dem Rauch reinigt man die Hütte. 3. Um den 'Kuhtod' aus dem Dorfe zu treiben, gehen die Frauen in bloßem Hemd mit aufgelösten Haaren, mit Sichel, Schüreisen usw. in den Händen in Prozession um die Siedlung, wobei eine nackte Frau (Witwe, Schwangere oder altes Weib) den Pflug zieht, dazu werden Formeln gesprochen. Zu diesem Mittel griffen die Bauern besonders häufig während der letzten Cholera-epidemien. Die serbischen Frauen laufen am Georgstag auf einem Stock reitend, nackt oder einen Quirl über der Schulter, um ihren Viehhof, damit ihnen niemand Milch stehle und sie nicht von der Hitze verderbe. 4. Daß Schaukeln nichts als *purgatio aëre* ist, erkannte Lilek. In Bosnien, Herzegowina und Altserbien heißt es, daß, wer sich am Lazarus-Samstag schaukelt, das ganze Jahr gesund sein wird. 5. Bei den Fremdvölkern Rußlands beginnt die Austreibung des Satans bei der äußersten Hütte, wo sich einige Leute mit Stöcken aus Ebereschenholz sammeln. Man löscht das Feuer und beginnt unter

Geschrei und Lärm mit den Stöcken an den Wänden, Tischen, Bänken und auf der Diele umherzuschlagen: dazu die betäubende Musik einer Art Rassel. Aus der Hütte geht es auf den Hof, dann zum zweiten Haus; die Zahl der Leute wächst, zum Schluß sucht man eine Schlucht des nahen Waldes auf. Man geht dreimal um den größten Baum und schlägt ihn mit den Stöcken. Darauf werden diese fortgeworfen: die Teufel sind in den Baum eingegangen. Ähnliche Austreibungen sind verbreitet. Bei den südlichen Slawen wendet man sie gegen die Schlangen an. Zu den vorstehenden Bräuchen gehört auch die folgende Austreibung des Kuhtodes bei den Russen: Um Mittag schichten die Frauen an den beiden entgegengesetzten Enden des Dorfes je einen Düngerhaufen, den sie um Mitternacht anzünden. Zu dem einen Haufen führen die Mädchen einen Pflug, in weißen Hemden, mit aufgelösten Haaren, eine trägt hinter ihnen ein Heiligenbild. Zum anderen Haufen bringen die Frauen einen schwarzen Hahn, in schwarzen Röcken und schmutzigen Hemden. Dreimal tragen sie den Hahn herum. Dann ergreift eine Frau den Hahn und rennt mit ihm an das entgegengesetzte Ende des Dorfes, indem sie unterwegs zu jedem Haus läuft, die übrigen Frauen laufen ihr nach und schreien: „geh unter, du schwarze Krankheit.“ Am Ende des Dorfes wirft die erste den Hahn in den schwelenden Dünger, die Mädchen werfen trockene Blätter und Reisig darauf. Dann fassen sie sich an der Hand und springen mit dem erwähnten Rufe um das Feuer. Nach der Verbrennung des Hahnes springen die Frauen in den Pflug und die Mädchen umpflügen mit dem Heiligenbild an der Spitze dreimal das Dorf. Hiernach ist die Austragung des Todes zu beurteilen. Sie ist verbreitet bei den westlichen Slawen. Die Kinder verfertigen in der fünften Fastenwoche eine Frauenfigur (der Tod ist im Slawischen weiblich) aus Stroh und ertränken sie außerhalb des Dorfes. Bei Polen und Morawen heißt sie nicht Tod, sondern Marzana, Marena; man ertränkt sie am Sonntag Lätare. In Thüringen und der Eifel

binden die Knaben einen Strohmann an ein Rad und rollen es angezündet bergab. Anderes an anderen Orten. Alle diese Riten gruppieren sich um die Mitte des großen Fastens. Einen abweichenden Charakter hat das Inswasserwerfen der Kostroma zu Pfingsten oder am Pfingstmontag in Rußland und das Ausführen oder Ertränken der Russalka. Grimm sah in den erwähnten Bräuchen die Austreibung des Winters, Mannhardt bezog sie auf seinen Vegetationsgeist. Beide umgehen den Charakter der Reinigung, der auch bei antiken Parallelen klar hervortritt, so bei dem delphischen Ritus der Bestattung der Charila und bei der römischen Argeerprozession. Auch bei den Naturvölkern wird die Reinigung durch Austragen besonderer Puppen vollzogen. In Ozeanien werden die Dämonen in Puppen geschlossen und *en bloque* ins Meer geworfen. Ebendahin gehört die Verbrennung des Mamurius Veturius. Vieles dergleichen ist nur noch im Spiel erhalten. In allen analogen Fällen nimmt die betreffende Figur alles Übel der Vergangenheit auf sich. Daß man besonders im neuen Frühling von vorn anfangen wollte zu leben, ist verständlich. Ganz abseits steht der Streit zwischen Winter und Sommer, ein rein deutsches rituelles Spiel. Hier handelt es sich nicht um eine kategorische Austreibung, wie beim Tode. Der Winter mißt sich mit dem Sommer. Bei den Eskimos findet ein ähnliches Spiel zwischen zwei Gruppen von Burschen im Herbst statt. Siegt der Sommer, so kann man noch auf gutes Wetter hoffen, also eine Art Orakel.

Einen hervorragenden Platz im slawischen Frühlingsritual nehmen die am Samstag oder Sonntag nach Ostern, gelegentlich auch am Gründonnerstag stattfindenden Gedächtnisfeiern auf den Kirchhöfen ein. Das Volk nimmt Trank und Speise mit. Nachdem die Geistlichkeit die Seelenmessen abgehalten hat, wird geschmaust und gesungen: es entsteht eine Art allgemeiner Orgie. Besonders festlich begeht man diese Feier in Klein- und Weißrußland. Im Kreis Perejaslawl zerschlägt jeder

Familienvater am Schlusse der Seelenmesse ein buntgefärbtes Ei am Kreuz und gibt es den Bettlern. Auf das Grab wirft man Salz und die Überreste der 'heiligen' Speise; auch ein Glas Schnaps gießt man aus und ruft dabei die Toten an: „eßt, trinkt und denkt unser.“ In Weißrußland gießt man Wein auf die Gräber und spricht: „heilige Eltern, warum seid ihr von uns geflogen? kommt zu uns, wir wollen essen, was Gott gibt“. Gerade im Frühling, im wichtigsten Moment des Wirtschaftsjahres, muß man die Toten als die Beschirmer der Interessen ihrer Nachkommenschaft günstig stimmen. Sie sollen dem Landmann helfen mit ihrem geheimnisvollen und weisen Einfluß auf sein Schicksal. Die gleichen Riten kennen die Fremdvölker, bei denen sie auch zu Ostern, am Palmsonntag, in der dritten und vierten Fastenwoche vorkommen. Bei ihren Totenbewirtungen lassen sie entweder einige Stühle frei oder lassen den gedeckten Tisch eine Zeitlang stehen. Ja sie heizen für die Toten sogar Bäder. Auch an die Woche vor Pfingsten schloß sich die Totenverehrung; ihr Name 'Russalnaja nedělja' geht auf die griechisch-römischen 'Ρουσάλια Rosalia Rosaria zurück, die den Charakter einer Totenfeier haben. Dasselbe Fest begegnet in frühchristlichen griechischen Inschriften als *ῥοδισμός* oder *ῥοσσάλια*. Von dem Fest wurden bei den Russen die Seelen der Toten 'russalki' genannt. Die Frage des Verfassers, warum diese Bilder der Toten nur weiblich gedacht werden, ist leicht zu beantworten: man hat sich die Seele zu allen Zeiten weiblich vorgestellt. Ebenso wenig Schwierigkeit bereitet die Austreibung der Russalka. Es ist nicht nötig, eine Umwandlung der Volksvorstellungen anzunehmen. Die Seele des Toten ist von jeher auch als Feind betrachtet worden, so gut wie als Freund; davon liegt hier ein Rest vor. Daß man die Toten auch in der Woche vor Pfingsten, gegen Ende des Frühlings verehrt, hat seinen Grund darin, daß der Bauer ihre Hilfe zur Zeit der Kornblüte genau so nötig hatte, wie zu Beginn des Frühlings. Die Feiern tragen einen fröhlichen

Charakter, ihr Name 'russaliji' wurde daher überhaupt zur Bezeichnung von Volksspielen.

Eine besondere Rolle im Frühlingsritual spielen die Eier und die Erstlinge der Herde. Das Ei ist die erste frische Opfergabe, daher erklärt sich seine rituelle Bedeutung, die mit Symbolik nichts zu tun hat. Die Erstlinge der Herde werden feierlich geschlachtet. In Serbien und Bulgarien verzehrt man das erste Lämmchen am Georgstag. Ehe man es tötet, werden auf seinen Hörnern Kerzen angezündet, dann wird es in der Kirche gesegnet. Auch ruft der Hausherr, vordem er es schlachtet: „heiliger Georg, da hast du das Lämmchen“, währenddessen gehen die Weiber um das Tier herum und beschmieren sein Maul mit Honig. Die Letten schicken am Georgstag die Pferde zum erstenmal auf die Weide, was die Jugend mit einem Mahl in freiem Felde feiert. Der dabei angerufene Ussin ist eine rein rituelle Figur und nichts anderes als eine Personifikation des Feiertags (wir werden sagen: ein Sondergott). Der Verfasser erblickt in Ussin die lettische Bezeichnung für den heiligen Georg, da dieser gelegentlich für Ussin eintritt und Ussin auch als Ritter erscheint. Es liegt näher, eine Beeinflussung oder Verdrängung des alten Ussin durch den christlichen Georg anzunehmen. Der Sinn des Opfers an den heiligen Georg liegt in dem Schmecken des ersten Zuwuchses. Das erste Austreiben des Viehes erfolgt im ganzen griechisch-slawischen Osten am Georgstage, das Austreiben der Pferde in Rußland am Nikolaustag (9. Mai). Im slawischen Westen wird das Vieh am Pfingstmontag oder 1. Mai ausgetrieben; dabei erscheint als zentrale Persönlichkeit der Hirt: er wird beschenkt und bewirtet. Bei den Russen, Esten und Letten begießt man ihn mit Wasser, damit das Gras genug Regen bekommt. Wichtiger ist die magische Umgehung des Viehes. Im Gouvernement Kowno wird das Vieh auf den Hof hinausgelassen, der Hausherr klebt an die Ränder eines mit Serviette oder Handtuch bedeckten Tellers Kerzen im Schema eines drei-

armigen Leuchters, legt auf den Teller Heiligenbilder und ein Paar Eier und geht damit um das Vieh herum. Hinter ihm schreitet seine Frau, in der einen Hand einen Topf mit glühenden Kohlen haltend, in der anderen eine Schürze voll heiligen Grases; damit beräuchert sie das Vieh. Den Beschluß macht der Hirt, der mit einem von der Palmwoche aufbewahrten Zweig möglichst jedes Tier schlägt. Dieser Umzug geht dreimal vonstatten. Daß es sich um eine Reinigung handelt, zeigt der weißrussische Brauch, mit dem der dreimalige Umgang geschlossen wird. Man bleibt auf der Stelle stehen, von der man ausging. Der Oberhirt betet, indem er auf die Herde blickt: „errette, Herr, unsere Herden und jedes Stück Vieh von jeglichem gleitenden Reptil und bösem Raubtier.“ Darauf wenden alle Hirten der Herde den Rücken zu, und der Oberhirt spricht die Worte: „hussa Hexe“; alle Hirten schreien: „hussa Hexe!“ Der Hirtenbube, der weiter vorgetreten ist, knallt laut mit der Peitsche in die Luft. Der Oberhirte fährt fort: „Salz in die Augen!“, der Bube wirft aus seiner hohlen Hand Salz ins freie Feld. „Den Feuerbrand in die Zähne!“, der Bube schleudert nach derselben Seite einen Feuerbrand. Darauf lassen sich alle Hirten auf die Erde nieder und nehmen ihre Mahlzeit ein. Aber es muß auch jedes einzelne Tier von jeglicher Seuche gereinigt werden, die in ihm stecken könnte. Das einfachste Mittel ist, die Herde durch einen Gegenstand zu jagen, der die Unreinigkeit nicht durchläßt, wobei der Gegenstand entweder so heilig ist, daß die Unreinigkeit vor ihm Halt macht, oder seinerseits alles Unheil an sich zieht. Zum zweiten gehört die Umtragung des schwarzen Hahnes bei Letten und Litauern. In Südfrankreich trieb man das Vieh durch eigens errichtete tunnelartige Tore aus Erde. Die Mordwinen bauen gleichfalls einen Tunnel, verteilen aber außerdem darin einen Holzbrand, so daß das Vieh in Wolken von Rauch geht. Hier tritt der erste Gedanke hinzu: vor dem Feuer muß alles Unheil zurück

bleiben. Der Brauch, das Vieh durch Scheiterhaufen zu treiben, ist weit verbreitet, bis zu den Hottentotten. Reinigende Kraft schreibt man an einigen Orten auch dem Osterei zu. Im Kreise Grodno breitet man beim ersten Austreiben vor der Schwelle des Viehstalls einen Pelz aus, mit den Haaren nach oben, und legt darauf Eier. Dasselbe geschieht in Deutschland. In der Mark Brandenburg geht das Vieh über ein unter der Schwelle vergrabenes Ei, anderswo wirft der Hirt den Kühen Eier unter die Füße. Reinigend ist der Schlag mit der Gerte, der an vielen Orten bezeugt ist. Es scheinen sich zwei Vorstellungen zu verbinden, 1. der einfache Akt des Austreibens, der feierlicher, mit einem geweihten Zweig, vollzogen wird, 2. die Lustration: in Weißrußland schlägt der Hirt die Tiere, während Hausherr und Hausfrau den Umgang vornehmen. Interessant sind die Worte, die der indische Priester während des Opfers zu dem Zweig in seiner Hand spricht: „behüte das Vieh, das das Opfer darbringt, das im Walde umherstreifen wird, vor dem Schrecken des Räubers, wilder Tiere und jeglichen Unheils; die mit dem Zweig geschützten Kühe werden ohne Fehler nach Hause kommen.“ Wenn die bulgarischen Mädchen sich am Georgstage schaukeln, versetzen ihnen die Burschen hin und wieder eins mit der Rute.

Eine weitere Anzahl von Riten knüpft sich an die erste Ausfahrt mit der Egge, bei den Fremdvölkern, in England und Deutschland. Auch gibt es im Frühling einige Tage, an denen es gefährlich ist, sich mit dem Pflug zu befassen. Bei der Ausfahrt aufs Feld zum Pflügen wird um Fruchtbarkeit gebetet, desgleichen bei der Aussaat. Brot und Eier werden in Rußland bald auf die Egge gelegt, bald über das Feld verstreut. In Deutschland fährt man mit der Egge über einen Topf Milch mit Brot und Ei. In Westfalen zieht ein altes Weib den Pflug. Eiopfer begegnen auch in Kleinrußland, Serbien, Bosnien und Herzegowina. Eier oder Eierschalen steckt

man in Deutschland und Rußland dem Sämann in den Korb; gewöhnlich nimmt man dazu Ostereier. Auch wirft der Sämann eine Handvoll Samen rückwärts über die Schulter und schließt dabei die Augen. Die Mordwinen fahren vor der Aussaat mit einem ganzen Mittagessen aufs Feld, schneiden einzelne Scheiben Brot ab und legen auf jede je ein Stück von jeder Speise. Diese Scheiben vergraben sie in die Erde. Nach dem darauf folgenden Essen machen sie sich an die Aussaat. Die Wotjaken decken über die aufgepflügte Erde ein Tischtuch, darauf legen sie Eier, Brot und andere Speisen. Nach einem Gebet erfolgt die erste Aussaat, wobei zugleich mit dem Korn auch die Eier ausgestreut werden. Eins davon wird eingepflügt, die anderen verzehrt man. Zum Sämann wird bei den Tschuwaschen ein 'glücklicher Mensch' ausgewählt. Im Gouvernement Ssamara schloß sich der Landmann am Vorabend der Aussaat ein, zündete eine Wachskerze an und legte vor den Heiligenbildern eine Handvoll Samenkörner hin; dann begann er eifrig zu beten um Herabsendung glücklicher Saat und Ernte. Dabei wurden im Haus sorgfältig alle Spalten und Öffnungen, sowie die Ofenrohre zu dem Zwecke geschlossen, daß der herabgesandte Segen Gottes nicht aus dem Hause entweiche. In Neuseeland müssen die Arbeiter vor dem Aufpflügen fasten und sich waschen. Die Slowenen werfen in der Mitte der fünften Fastenwoche auf dem Felde einen Teil des Pfluges (*verklo*) gegen die Sonne. Wo er hinfällt, vergräbt man ihn. Rostet er nicht, so gibt es gute Ernte. Nach Herausnahme des *verklo* aus der Erde umwindet man es mit Efeu und setzt es in den Pflug ein. Am anderen Morgen, wenn man zum Pflügen ausfährt, steckt man dort, wo das *verklo* vergraben war, eine geweihte Palmweide hinein. Zu den betrachteten Riten gehört auch das Spiel Kostrubonko: Kostrubonko wird gesucht, man findet ihn nicht; er ist tot und wird beweint; plötzlich springt Kostrubonko auf und hascht die Mädchen. Eine Replik davon ist das epirotische Spiel Saphira. Saphira stellt sich

tot, man beschüttet ihn mit Blumen und beweint ihn; kaum spricht man von seinem Tode, so springt er auf und fängt den Chor. Man hat damit mehrfach das Adonifest von Byblos verglichen: Klage um den Toten, am folgenden Tage Freude über den Auferstandenen. Man hat hierunter nicht den Tod der Natur im sommerlichen Brand und ihr Erwachen im Frühling zu verstehen, wobei zwei auseinanderliegende Momente zusammengedrückt wären, Adonis ist, wie das Theokritscholion zu III 48 erklärt, ὁ σῖτος σπειρόμενος. Die Adonien waren ursprünglich ein Saatzauber, der Ritus sollte ein schnelles und erfolgreiches Aufgehen der Pflanzenkeime begünstigen, nachdem der kostbare Same in die Erde geworfen und in ihrer schrecklichen ungekannten Tiefe untergegangen war. Es stimmt dazu, daß die alten Adonien in Byblos um die Wende des Februar während der Aussaat des Sommergetreides gefeiert wurden.

Auch für den Aufgang des Wintergetreides um Himmelfahrt wird gesorgt. Man backt aus Teig sog. 'Treppen' (*lestnizy*), Pasteten mit quer übereinander gelegten Schichten. Sie symbolisieren den Wuchs des Getreides. Im Gouvernement Ssaratoff gingen die Weiber mit ihren 'Treppen' aufs Feld, wälzten sich auf der Wintersaat und warfen Eier in die Höhe. So hoch das Ei flog, sollte der Roggen wachsen. In Oberbayern geht zu Ostern jeder Bauer mit seinen Leuten aufs Feld und richtet an jeder Ecke ein Kreuz aus frischen Zweigen auf; ebenda legt er Schalen von Ostereiern nieder. Außerdem wird in der Mitte des Feldes ein Ei vergraben. Geweihte Speise vergräbt man in Österreich. Ähnliches geschieht in Indien. Es ist die Vorstellung des magischen Kreises, durch den man das Feld schützt. Dasselbe sucht man durch feierlichen Umgang zu erreichen, der bei den Slawen sehr verbreitet ist. Bei Serben und Bulgaren, wo sich auch die Geistlichkeit beteiligt, werfen die Burschen kleine Bälle in die Höhe und springen möglichst hoch, damit das Getreide ebenso hoch

wachse. Während das Kreuz umgetragen wird, legen sich die Kranken quer über den Weg, damit die Prozession über sie hinweg ginge und ihre Krankheit ausgetrieben werde. Verwandt mit diesem Umgang ist der germanische Flurumritt. Die lustrierende Kraft des Umgangs wird stellenweise durch Tragen von Fackeln verstärkt. Bei den Russen und Serben sind auch Lieder mit dem Umgang verbunden. Die gleichen Riten finden wir bei den alten Römern, auch ins Christliche werden sie übertragen. Die Reinigung des Feldes ist der letzte Akt der rituellen Handlung im Frühjahr. Eine Beschwörung der Ähren stellt das großrussische Spiel Kolossok dar: ein zwölfjähriges Mädchen geht über die kreuzweis verschränkten Hände der in zwei Reihen sich gegenüberstehenden Mädchen und jungen Frauen bis zum Feld, indem die hintersten immer nach vorn laufen und die Brücke fortsetzen. Auf dem Felde reißt das Mädchen eine Handvoll Roggen ab, trägt sie zur Kirche und wirft sie dort hin.

Die Mehrzahl der in dem vorliegenden Buche analysierten Riten gehören zu den zwei großen Kategorien der Beschwörungen und Lustrationen. Einen Glauben an Geister setzt keiner notwendig voraus. Der primitive Mensch erzielt, wie Frazer sagt, durch ähnliche Handlungen ähnliche Erscheinungen. Doch ist es nicht richtig, wenn Frazer behauptet, der Wilde erreiche sein Ziel auf übernatürlichem Wege. A. Lang hat betont, daß Erscheinungen wie Halluzinationen, Fernwirkungen, Erraten den Wilden längst bekannt sind. Wenn der Zulu einen verlorenen Gegenstand nicht finden kann, nimmt er seine Zuflucht zur inneren Eingebung und bemüht sich zu fühlen, wo der Gegenstand steckt. Fast alle wilden Völker kennen diesen Akt des unbedingten Willens; sie nennen das 'die Tore der Entfernung öffnen'. Es ist eine unbewußte Gehirntätigkeit, die an Ekstase grenzt. Der Grundzug der betrachteten Riten ist der Glaube des Landmanns, daß sein Schicksal mit dem seines Feldes identisch ist; daß seine Vorherbestimmung

von ihm selbst abhängig ist oder seiner religiös-wirtschaftlichen Gemeinde. Seine Art, die Natur anzusehen, ist streng egozentrisch. Sie existiert für ihn persönlich. Seine Ansicht wird erschüttert, wenn eine Naturerscheinung sich ihm schädlich erweist; nur durch den Gedanken an die Möglichkeit eines Widerstandes kann seine egozentrische Metaphysik wieder ins Gleichgewicht gebracht werden. Dieser Widerstand in Form der Beschwörung oder Lustration erscheint uns übernatürlich. Nach Spencer stellen sich dem primitiven Menschen komplizierte Objekte und Verhältnisse unter den Bezeichnungen einfacher Objekte und Verhältnisse dar. Wenn der Wilde erkrankt, erscheint demnach als erstes Mittel die Aussaugung der Krankheit: diese wird ganz konkret gedacht. Daneben steht die Austreibung durch Riten, die den magischen Bräuchen der Reinigung und Beschwörung verwandt sind. Der kirgisische Baksy bringt sich in Ekstase durch das hartnäckige innere Bestreben, den Kranken zu heilen. Der Ekstase dienen das Drehen im Kreise, eintönige Musik, narkotische Getränke, Fasten u. dgl. Der Beschwörer fühlt in sich die Kraft, durch Willensanspannung die gewünschte Erscheinung hervorzurufen: er muß an sich glauben. Der primitive Mensch, der durch seine Ekstase die Tore der Entfernung öffnet und Krankheiten heilt, muß glauben, daß er durch dieselbe Ekstase auch den Regen herbeiführen, die Blüte der Nutzpflanzen beschleunigen und sichern könne usw. Diese Weltanschauung muß religiös genannt werden. Sich selbst hält der primitive Mensch für eine Art Gott; auch der kirgisische Baksy und der türkische Schamane halten sich zweifellos für Götter. Die Vorstellung vom Mensch-Gott ist bei den Wilden weit verbreitet. Frazer hält diese Menschengötter fälschlich für Besessene. Ihre Göttlichkeit gründet sich auf den Glauben an sich selbst, und dieser Glaube wurzelt in der Fähigkeit, sich auf einen Wunsch zu konzentrieren. Ohne Wunsch keine Religion, kein Gott, sagt Feuerbach. Die rituelle Handlung liegt den vollkommeneren Formen des religiösen Bewußtseins

zugrunde. Sie erklärt auch den Dualismus von Gut und Böse, Liebe und Furcht in der Vorstellung von der Gottheit. In der Beschwörung vollzieht sich der Prozeß der Entstehung des wohlthätigen Gottes, in der Lustration hat man die Quelle des Menschenfeindes zu suchen. Das rituelle Lied dient einerseits der Ekstase, andererseits drückt es den Wunsch selbst durch das Wort aus. Der rhythmisch ausgedrückte Wunsch liegt der Beschwörung zugrunde. Das rituelle Beschwörungslied ist eine selbständig entstandene und ursprüngliche Form der Volkspoesie. Nach Bücher waren Arbeit, Musik und Poesie auf der ersten Stufe der Entwicklung eine Einheit, aber das Grundelement bildete die Arbeit. Energische rhythmische Körperbewegungen führten zur Entstehung der Poesie, insonderheit die Bewegungen, die wir Arbeit nennen. Tanz ist eine Nachahmung bekannter Arbeitsprozesse. Im Rhythmus sieht Bücher mit Nietzsche eine Nötigung, eine Anspannung der Energie, die geeignet ist, bis zur Eingebung, zum Rausch, zur Ekstase zu führen. Seine eigene Theorie von der Entstehung des Liedes aus dem Beschwörungsverfahren betrachtet der Verfasser als eine Weiterbildung der Theorie Büchers. Denn auch hier liegt derselbe psychologische Prozeß zugrunde, wie beim Arbeitsliede. Auch hier dient das Lied der Erregung und der Anspannung der psychischen Impulse und Muskelenergie. Arbeits- und Rituallieder sind die Grundtypen, in die der ganze Liederschatz des primitiven Menschen aufgeht. Kriegs-, Jagd- und Liebeslieder gehören zur zweiten Gruppe. Auch die im zweiten Teil zu betrachtenden Lieder und Tänze, in denen das ganze Menschenleben mit allen seinen Fragen sich widerspiegelt, sind ein integrierender Bestandteil des Ritus, obwohl sie ihn anscheinend unabhängig begleiten.

4 Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer

Reisebericht von **K. Th. Preuß** z. Z. in Mexiko

Am 25. Dezember 1905 brach ich von Tepic auf¹, um die Stämme der Sierra Madre besonders in bezug auf Religion und Kunst zu untersuchen in der Hoffnung, hier auf ursprüngliche Ideen zu stoßen, die die dunkeln Anfänge dieser unpraktischen und doch so tief in die Tätigkeit der primitiven Völker eindringenden „Mittel zur Lebenserhaltung“ ein wenig erhellen. Auch glaubte ich hier manche Erklärungen für die Zeremonien und Bilderschriften der alten Mexikaner zu finden, da an beiden Orten sowohl die gleichen Lebensbedingungen des Ackerbaues und Regens, der gleiche Sonnenstand und die gleichen Tiere sich finden, wie auch ein sprachlicher und räumlicher Zusammenhang vorhanden ist. In sechs Tagereisen nach Norden erreichte ich das Hauptdorf der Cora-Indianer Jesus Maria, das ich als Hauptstützpunkt erwählte, um von hier aus die anderen bedeutenden Cora-Pueblos zu besuchen, das zwei Stunden entfernte San Francisco und das eine bzw. zwei Tagereisen nach Westen und Norden gelegene Mesa de Nayarit und San Theresa. In diesen Dörfern werden verschiedene Dialekte gesprochen, doch so, daß sich die Bewohner untereinander sehr wohl verstehen können. In San Theresa bin ich jedoch noch nicht gewesen, da ich in meiner Nähe ein großes Material vorfand. Die Grundlage für meine Untersuchungen mußte das Aufschreiben und Übersetzen von Texten und daher das Studium der Sprache sein, da wir außer einem kleinen

¹ Die Mittel zu dieser Reise gewährte mir die Preußische Regierung aus der „Herzog von Loubat Professur-Stiftung“.

Vokabular des Pater Ortega vom Jahre 1732 nichts dergleichen besitzen. Wenn ich nun im folgenden einzelnes von meinen über Erwarten reichen Funden mitteile, so geschieht es in der Erkenntnis, daß ein viermonatiger Aufenthalt nur gerade Zeit genug bietet, um zu übersehen, in welchen Richtungen die Arbeit einzusetzen hat. Ich biete daher weder Vergleiche mit dem Altmexikanischen, noch teile ich etwas aus dem Original der Texte mit, da die vollkommene Verarbeitung Jahre nach meiner Rückkehr erfordern wird. Auch muß man immer bedenken, daß ein Endurteil über die Cora erst nach dem Studium der sprach- und kulturverwandten Nachbarstämme möglich ist, zu denen ich im Juli übersiedeln will, und zwar zunächst zu den Huichol-Indianern.

Kaum war ich einige Tage bei den Cora, so führte mich der Indianer, den ich für meine Sprachstudien gewonnen hatte — ein Verächter der alten Corasitten —, in der Nacht zu einigen „Höhlen“ in der Umgebung des Dorfes. Es waren teils kleine Hohlräume aus kunstlos übereinandergesetzten Steinen, teils Felsspalten und Bildungen aus überhangenden Felsen, deren Eingang durch Steine verbaut war. Ich fand dort außer kleinen Schälchen mit Lebensmitteln und Tabak für die Toten und Takuáte — die Götter — eine Anzahl bemalter und mit Federn behängter Zeremonialpfeile. Im Laufe der Zeit besuchte ich viele andere wirkliche Höhlen, auch in der Umgebung von San Francisco und der Mesa, die zum Teil tief hinabführten und nur auf dem Bauche zugänglich waren. Die Fülle der dort vorgefundenen Pfeile, die Masse der einen bedeutenden Geldwert repräsentierenden Federn — an einem einzigen Pfeil zählte ich z. B. 80 Bündel —, endlich die kunstvoll hergestellten, zum Teil gewaltigen Sterne daran aus weißen Baumwoll- und blauschwarz gefärbten Wollfäden machten es mir zur Gewißheit, daß in diesen „Pfeilopfern“ ein wesentlicher Teil der Corareligion stecke. Tatsächlich haben die Cora jedes Dorfes auch einen sehr einflußreichen „Alten“ an ihrer

Spitze, den man den Vater des Dorfes nennen könnte, und der als vornehmste Aufgabe die Sorge für die gemeinsamen „Pfeilopfer“ hat. Diese bilden gewissermaßen einen Ersatz der fehlenden Götterbilder. Und das alles, obwohl seit fast 200 Jahren hier die christliche Kirche besteht. Gegenwärtig befindet sich ein Pfarrer in Jesus Maria und ein anderer in dem fast ganz mexikanisierten San Juan Peyotan. Die Cora sagen einfach, Gott selbst habe diese Gebräuche eingesetzt, und sind nicht minder fromm als Christen wie als Heiden.

Wegen des Mißtrauens, das die Cora allen Fremden entgegenbringen, gelang es mir erst ganz kürzlich, eine Serie Pfeile nebst einer authentischen Erklärung ihrer Bedeutung zu erlangen. Zugleich hatte ich achtgegeben, welche Federn in den verschiedenen Zeremonien gebraucht wurden, so daß ich mir jetzt ungefähr ein Bild von diesen „Pfeilopfern“ machen kann. Danach darf man in ihnen weder Opfer noch Gebete sehen, sondern auch heute sind es lediglich unumgänglich notwendige Mittel, Leben und Gesundheit, Regen und gute Ernte u. dgl. m. zu erhalten. Wollte der Vater eines neugeborenen Knaben oder Mädchens nicht einen Pfeil mit der Feder des kleinen Sperbers bzw. der Taube anfertigen und im Hause aufbewahren, so würde das Kind sterben. Ganz ebenso z. B. würden die Toten kommen und dem Kinde Schaden zufügen, wenn er nicht einige Tage Zweige des Zapotebaumes in den Türrahmen steckte. Zweige und Federn sind ein Mittel zur Abwehr. Dasselbe wiederholt sich für die Gesundheit des ganzen Dorfes besonders beim Neujahrsfest im Januar und beim Fest der Reife der Knaben und Mädchen im Mai.

Außerordentlich gut für die Verhinderung und Heilung von Krankheiten sind Pfeile mit den Federn des großen Sperbers, die auch, an ein Stöckchen gebunden, den Heilkünstlern bei ihren Kuren dienen. Um eine gute Ernte zu erlangen, gebraucht man, hauptsächlich zur Saatzeit, die prächtigen blauen Federn des Blauhähers oder die gelben des Papageis. Am

Ende der Regenzeit, im Dezember, macht man zum Fest der mit der Erdmutter identifizierten Jungfrau von Guadalupe Pfeile mit Reiherfedern, die Wasser, und mit großen Flocken von Baumwolle, die Wolken bedeuten. Anfang Mai werden der Sonne Pfeile mit den rötlich-blauen Federn des Guacamayo und roter Zeichnung des Schaftes in die Höhlen gestellt, und beim Mitotetanz, über den ich noch sprechen werde, bedeutet ein kurzer Stab mit denselben Federn, der neben das Feuer inmitten der Tänzer gesteckt wird, zugleich das Feuer und die Sonne. Ja, dieses Feuer selbst wird in den von mir in der Corasprache aufgezeichneten Mitotegesängen die Federn der Sonne genannt. Der Name des Adlers *kuölrëäbë* ist zugleich ein Beiname der Sonne, und Adlerfedern werden an Pfeilen gegen Krankheiten angebracht, aber nur vom Oberhaupt des Dorfes, dem „governador“ (*ta'htüan*)¹, offenbar, weil der Zauber dieses Vogels für andere zu stark ist und nicht beherrscht werden kann.

Den Federn wird eine besondere Kraft nach ihrer Farbe und dem Ort des Vorkommens der betreffenden Vögel zugeschrieben. In zweiter Linie sind sie den Gottheiten geweiht, und zwar trägt jeder Pfeil die Zeichen des Morgensterns 'Hätzikan, der Erdmutter Téχkame und der verstorbenen „Alten“, der Takuáte, die besonders im Osten, in den Bergen und zwischen den Wolken leben. Selbst in den Zeichnungen der Sonnenpfeile ist nicht die Sonne allein vorhanden. Doch sind einige Pfeile mehr 'Hätzikan, andere mehr Téχkame geweiht und vertreten daher je nachdem mehr das Männliche oder mehr das Weibliche unter den Menschen. Diese Teilung findet sich z. B. bei den Pfeilen für Knaben und Mädchen, bzw. Männer und Frauen mit Federn des kleinen Sperbers und der Taube, für die wiederum entsprechend gelbe

¹ Über die Aussprache der Coraworte bemerke ich, daß 'h geringe gutturale Aussprache des h bedeutet, x = sch und ` der saltillo ist. Auch ist griechisch ζ verwendet.

Papageienfedern bzw. Federn des Blauhähers treten können. Die gelben Papageienfedern trägt beim Mitote 'Hätzikan in seiner Krone und gleich dem Morgenstern der Hirsch, der die übrigen gelben Sterne vorstellt. Stäbe mit Federn des Blauhähers kommen dagegen im Mitote der Erdmutter zu und entsprechen offenbar dem Wasser, das die Welt umgibt und besonders ein Attribut der Erdmutter ist. Der Ort des Vorkommens entscheidet z. B. bei dem Gebrauch des *áixnata* genannten Habichts, der sich in den Bächen von Krebsen nährt. Einen entsprechenden Federstab tragen einerseits die Anführer des Mitotetanzes auf dem Hut, während ihre langen Rohrstäbe mit Wolkenzeichnungen bedeckt sind, andererseits wird er bei der achttägigen Zeremonie der „Badenden“ kurz vor Ostern, die jetzt zugleich dem Fischfang dient, am Ufer aufgepflanzt. Ein Vögelchen, das sich wegen seiner roten Farbe wie eine Blume auf den Bäumen und Sträuchern ausnimmt, nennen die Cora *xiká*, was „Sonne“ und zugleich „Tag“ bedeutet.

An den Pfeilen befinden sich häufig vier-, sechs- und achtstrahlige Sterne aus weißen Baumwollfäden oder abwechselnd mit blauschwarz gefärbter Wolle bzw. gelber Baumwolle oder gelbgefärbter Wolle. Übereinstimmend wurden sie in Jesus Maria als Nachbildung der flachen, runden Kalebassenschale erklärt, die im Mitotetanz die Erdmutter in den hochgehobenen Händen trägt. Die Schale trägt in Jesus Maria innen einen achteckigen Stern aus aufgeklebten Perlen, die die Versammlung im Mitote vorstellen, die ihrerseits wieder die ganze Welt bedeutet. Ebenso tanzen die Götter auf dem Tanzplatz, „Welt“ genannt. Dieser erscheint in den Liedern von San Francisco als Vorstadium der Kröte, das sich hier zur Regenzeit massenhaft findet. Die Schale ist mit Baumwolle, „den Wolken“, gefüllt und obenauf liegen einige Blumenpeyote — ein wunderbar stimulierendes Knollengewächs — u. dgl. m. Die Farbe der Sterne aber richtet sich lediglich nach der Farbe der Federn, ebenso wie die entsprechenden

Flocken von Baumwolle und Wolle, die sich an den Stielenden der Federn befinden.

Vor etwa 20 Jahren hängte man an die Pfeile mit Reiherfedern für die Jungfrau von Guadalupe rechteckige weiche Gewebe meist aus weißer Baumwolle, die als ihr Bett bezeichnet werden. In einer Höhle von San Francisco fand ich reichlich Baumwolle, ihr „Sitz“. Beides ist also ihr Wolken-sitz. Ich habe auch von diesen Pfeilen noch eine Anzahl für das Berliner Museum retten können.

In einem Falle fand ich ein kleines Säckchen mit Tabak an einem Pfeil, also eine Opfertgabe, wie sie auch allein neben Eßwaren für die Toten und Götter vielfach vorkommt.

Es ist bedeutungsvoll, daß selbst bei diesem, sich mitten im devoten Kirchenglauben befindenden Volke die Pfeile nicht als Opfertgabe gelten. Auf meine hoffnungslose Frage nach der Bedeutung der Pfeile sagte mir zu meiner Freude ein „Alter“, daß sie wie die Pfeile des Morgensterns sind. Das bezieht sich auf eine Zeremonie des Mitote. Beim Aufgang des Morgensterns nämlich tritt dieser Gott unter dem im Osten, d. h. am östlichen Ende der Welt errichteten Altar hervor, er erscheint aus der Unterwelt und versendet einen Pfeil nach Westen ins Dickicht auf die die Menschen bedrohende Wasserschlange, die offenbar, nach den Liedern zu urteilen, die Morgenröte darstellt. Vorher hat er bereits auf die gleiche Weise den Hirsch, d. h. die übrigen Sterne, erlegt. Es ist also der von mir in der altmexikanischen Religion aufgedeckte „Kampf der Sonne mit den Sternen“, den wir hier lebendig vor Augen sehen. Glücklicherweise wußte der „Alte“ auch noch anzugeben, daß der Hirsch und der Morgenstern Brüder und wesensverwandt sind, so daß über die Deutung nicht der geringste Zweifel obwalten kann. Sind aber die Zeremonialpfeile gleich den Pfeilen 'Hätzikans, so wohnt in ihnen nicht die Kraft des Gebetes oder des Opfers, sondern die der Gewalt, gleichwie es nicht gut anzunehmen ist, daß man je fromme

Wünsche der Gottheit vermittelt eines Pfeiles übersendet hat. Auch trägt die jährlich gewählte Obrigkeit von San Francisco Riesenpfeile ohne Federn, aber mit denselben Zeichnungen, und von dem Teil, der sich auf die Takuáte beziehen soll, heißt es wohl, das sind die Zeichen des gobernador usw. Die „Alten“ besitzen eben Zauberkraft, und diese wird durch die Zeichnungen unterstützt. Die Pfeile also sind „Wesen für sich“, die eine Zauberkraft ausüben gewissermaßen an Stelle der fehlenden Götterbilder. Stellte man doch in den Mitotes zunächst ebenfalls die Erdmutter und den Morgenstern dar, um sie zur Hergabe ihrer Segnungen zu zwingen. Freilich mischt sich jetzt in den Liedern und Gebeten das Vertrauen auf ihr Wissen und auf die Wirkung der korrekten Durchführung aller Gebräuche mit der Demut vor den Göttern.

Es fragt sich nur, weshalb werden die Pfeile und anderes in die Höhlen gestellt, mit welchen kosmogonischen Ideen hängt das zusammen? — Denn daß dort die Götter und Takuáte wohnen, ist noch lange nicht die letzte Antwort darauf. Hier muß es vorläufig genügen, daß der Glaube besteht, von den Bergen gehe aller Segen aus. Die Wolken z. B., die Träger alles Segens, kommen von den Bergen — zugleich von Osten — und nicht vom Wasser der Flüsse und Bäche. Nach den Höhlen schleppen die Cora die Erstlinge von allen Erzeugnissen, um reichen Ertrag zu erlangen, z. B. die Blüten aller Früchte bzw. diese selbst lange vor ihrer Reife und gegenwärtig auch eine in der Sonne getrocknete Iguana und fünf ebenso gedörrte Fische vom Ertrag der „Badenden“, damit es später viele Iguanas und Fische gebe.

Die Vögel sind nicht die einzigen Tiere, denen Zauberkraft zugeschrieben wird. Vor allem spielt hierin der Hirsch eine Rolle, dessen Schwanz an einem kurzen Stabe befestigt gleich dem Federstab des Blauhähers in den Zeremonien des Mitote, z. B. des Morgens bei Sonnenaufgang, zum Besprengen mit Wasser verwendet wird. Auch die Federstäbe sind übrigens

sämtlich aus den Schwanzfedern der betreffenden Vögel hergestellt. Groß ist auch die Zahl der in den Mythen als Entsprechung von anderen Naturerscheinungen auftretenden Tiere, und noch ist der Glaube an die Kraft dieser Tiere nicht ganz geschwunden.

Beim Mitote der Saat im Anfang Juni, kurz vor der Regenzeit, wird in San Francisco und Jesus Maria ein großer Maiskuchen gegessen, der *chicharra* heißt. Diese ist ein fliegendes Insekt, das sich zwar auch zu anderen Jahreszeiten findet, aber nur im Anfang der Regenzeit singt. Die Cora glauben, durch diese Zeremonie den Regen herbeizuziehen. Der Gedankengang ist offenbar der, daß die *chicharra* durch ihren Gesang den Regen veranlaßt, und wenn sie gegessen wird — selbst in einer Nachbildung —, so haben auch die Menschen diese Fähigkeit durch ihren Gesang — die Cora singen nur bei Zeremonien —, aber wohl auch durch ihr bloßes Sprechen, sei es in den „Gebeten“ oder im täglichen Leben, den Regen hervorzurufen. In den Mitotegesängen rufen sie die Grille zu Hilfe, weil sie so taktgemäß zu singen verstehe, und in einer Höhle, wo ich eine Menge alter zu den Mitotazeremonien gehöriger Objekte fand, waren die kleineren Gegenstände in zwei Taschen untergebracht, deren Muster mir schon vorher als *niúnkari* „Worte“ erklärt war. Wie es scheint, ist darunter der Donner zu verstehen, denn auch Zeichnungen von Wolken nannte man „Worte“. Überall in den Liedern drückt sich das Vertrauen in die Worte aus. Ja, das im Mitote gebrauchte Musikinstrument, der auf eine Kalebasse gelegte, mit zwei Hölzchen geschlagene Bogen, und jeder Teil desselben haucht Zaubersprüche aus. Selbst den zahlreichen, im Mitote gebrauchten Blumen werden Zauberrufe zugeschrieben.

Am Neujahrsfest bot sich mir eine weitere Gelegenheit, die Zauberswirkung von Tieren und Menschen zu beobachten. Die Hauptfeierlichkeit am 1. Januar besteht in der Übergabe

der Ämter an die neugewählte Dorfbroigkeit. Es werden, entsprechend der Zahl der Ämter — es sind einige dreißig —, einheimische Holzessel aufgestellt, deren Rücklehnen mit allerhand Figuren aus gebackenem Maismehl behängt sind. Andere befestigt man an hohen Zuckerrohren, die nebst Bananen und anderen Lebensmitteln den neuen Beamten von den alten als Geschenk überreicht werden. Die Bananen schmücken zum Teil malerisch den Sessel und die Zuckerrohrstangen, auch setzt man den Neugewählten eine mit Bananen bedeckte Krone aufs Haupt. Die Figuren stellen Männer und Frauen, Krokodile, Tauben und Enten vor, die mit dem Läuten der Kirchenglocken Beauftragten erhalten Figuren von Glocken, die Gehilfen des Richters eine aus kleinen Tamales von Pinole und Honig zusammengesetzte Peitsche als Sinnbild ihres Amtes der Züchtigung mit der Itzlepeitsche. Doch sind die richterlichen Funktionen auf die mexikanische Regierung übergegangen, und die Peitsche existiert nicht mehr.

So harmlos die gebackenen Glocken und die Peitsche aussehen, so wurde mir doch bezüglich der Figuren von Männern und Frauen die Auskunft zuteil, das seien die Beamten des neuen Jahres — denn auch die Frauen der Gewählten nehmen an den Obliegenheiten der Männer teil, wie das überhaupt bei den Cora Sitte ist —, und in der Tat sollen die Männer nur Männerfiguren, die Frauen nur Frauengestalten an diesem Feste geschenkt erhalten. Zugleich sei aber mit den Figuren 'Hatzíkan und Téykame gemeint. Es wiederholt sich hier also die Zweiheit in manchen Pfeilen, die sowohl Männer bzw. Frauen als auch die genannten beiden Gottheiten bedeuten. Durch das Essen werden sie also der Götter teilhaftig. Das Krokodil aber, das sich in dem Flusse von Jesus Maria findet, sei das gleichnamige Sternbild am Himmel. Es ist zugleich das am meisten an den Haustüren nachgebildete Tier. Enten aber und Tauben liefern ihre Federn für die Zeremonialpfeile; die Enten, besonders die ganz schwarzen, für die merkwürdigen

gefürchteten Götter des Wassers (Txákan), die Krankheiten senden und heilen. Anfangs Januar erfolgt unter Fasten und Wachen die Anfertigung der Pfeile und Aschenkuchen für diesen Gott Txákan, wozu aus allen Häusern des Dorfes Asche zusammengetragen wird. Die Taube ist in einer Mythe zugleich die Tochter der Erdmutter und Trägerin alles Reichtums. Am Neujahrsfest scheinen also die neuen Dorfbrieger gewissermaßen das ganze Dorf zu repräsentieren.

Das geht auch aus folgender Beobachtung hervor. An den ihnen überreichten Zuckerrohrstangen sind lange Bananen wie Hörner von Stieren befestigt und sollen auch solche bedeuten. Es traten einige Leute mit Gestellen aus Zuckerrohr auf den Köpfen auf, die Stiere darstellten, und mit denen die berittenen „Moros“ — wir werden sie noch kennen lernen — in aller Kürze ein Stiergefecht zur Kurzweil aufführten. Einen Monat später, Anfang Februar, erfolgte dieselbe Übergabe der Ämter bei Gelegenheit eines kirchlichen Festes in dem nahen San Francisco, und da wurde die Szene der Stiere weiter ausgeführt. Etwa 20 junge Leute, nackt bis auf die Schambinde, bemalten sich am ganzen Körper schwarz, weiß und rot, was die Farben der Stiere nachahmen sollte, und wurden von zwei maskierten Viehtreibern, „Alten“, die auf Stöcken ritten, von auswärts ins Dorf getrieben. Die Schar lagerte sich unter einem Baum, und die beiden wüst aussehenden Gesellen gingen zu meinem Erstaunen ans Tor der Kirche, aus der auf ihr Pochen der gleichfalls maskierte „Alte“ der „Danzantes“, einer religiösen Tanzgesellschaft, herauskam, um von ihnen die Stiere zu kaufen. Ich will hier nicht ausführen, wie der Handel in aller Umständlichkeit vor sich ging, wie der Preis bezahlt, die Tiere einzeln taxiert, überliefert und mit neuen Besitzermarken versehen wurden, — es genüge das Ergebnis, daß hier augenscheinlich ein Analogiezauber ausgeübt wurde, durch den dem Dorf Reichtum an Kühen für das kommende Jahr gesichert wurde. Der „Alte“ der „Danzantes“

repräsentierte hier wiederum das Dorf. Natürlich war den Teilnehmern diese Idee nicht mehr gegenwärtig. Ich weiß auch nicht, welche Szene ursprünglich zugrunde gelegen haben mag. Sicher ist nur, daß dieses Spiel „zu Ehren der Jungfrau“ stattfand, die identisch ist mit der Erdmutter, und daß alle religiöse Frömmigkeit der Cora — auch der Kirche gegenüber — irdischen Segen bezweckt. Dieser Kuhhandel ist etwa mit den Lehmkühen zu vergleichen, die die benachbarten Huichol in die Höhlen stellen, um Reichtum an Vieh zu erlangen. Ich habe solche Kühe massenhaft in den Höhlen gesehen.

Bei den Cora zeigt sich besonders ausgeprägt die Idee, die ich auch schon bei anderen Völkern, z. B. den Pueblostämmen von Neu-Mexiko und Arizona verfolgt habe, daß die in der Natur wirkenden Kräfte, z. B. Tiere, Wolken u. dgl. mit den Verstorbenen, hier mit den verstorbenen „Alten“ identifiziert werden. Dieser Prozeß ist aber auch hier nicht in jeder Beziehung durchgedrungen. Vielmehr ist es wohl richtiger zu sagen, die Gottheiten bestehen aus den Vorfahren und den wirkenden Naturkräften, ohne daß die Grenze leicht zu ziehen wäre. Auch erscheint es häufig als bloße Laune, ob irgendein Objekt mit dem Namen Tákua bezeichnet wird oder nicht. So wurden allerhand Säugetiere und von den Insekten z. B. die Grille, die Chicharra, die Fliegen, die Frösche und ihr Vorstadium Tákua genannt, dagegen — abgesehen von wenigen, z. B. dem Adler, dem Kolibri — nicht die Vögel oder die Blumen, obwohl sie in den Mitotegesängen in der gleichen wirkenden Weise vorkommen. Nur eine gelbe Blume Cempoalsuchil, die auch bei den alten Azteken sehr bedeutungsvoll ist, sei unter einem anderen Namen ein Tákua. Die wirkenden Dinge brauchen deshalb nicht geringere Kraft zu haben. So tritt der Morgenstern in dem einen Liede unter der Gestalt der wirkenden Blumen, Tiere, Zeremonialpfeile, Mitoteobjekte u. dgl. m. auf. Der Mais ist direkt die Mutter Téxkame, der Maisgott, ihr Sohn, wird zwischen den jungen

Maisstauden geboren, als reifer Mais im Feuer, den Federn der Sonne, geröstet und getötet, ersteht aber wieder u. dgl. m. Die gelbe Farbe von der Blüte der pinus-pinole, die vor der Fastenzeit Tag für Tag in der Zeremonie der „Pachitas“ den Sängern von den Weibern ins Gesicht geschmiert wurde, ist die Morgenröte, deren Gottheit direkt „der gelbe Gott“ genannt wird. Die rote Farbe bezieht sich, wie wir sehen, direkt auf die Sonne usw.

So besitzt bei den Cora alles in der Natur eine gewisse Zauberkraft, ohne daß dadurch ihr Verhalten den betreffenden Naturobjekten gegenüber beeinflußt wäre. Das heißt, sie haben keine Scheu vor ihnen, sie nutzen nur deren Kräfte aus. Und das geschieht meist in einer so alltäglichen Form, daß dem oberflächlichen Beobachter vieles entgehen würde. Der Cora reitet z. B. zur Fastenzeit an den Abhängen des Tales von Jesus Maria dahin. Ganz winzig und in weiten Abständen zeigen sich einzelne Ranchos der Eingeborenen. Überall weiden einzelt und sich selbst überlassen Kühe, Esel, Maultiere und Pferde. Eine brühende Hitze¹ lagert auf den scharf hervortretenden Abhängen der Berge, die mit ihrem spärlichen Laubgehölz wie ergrauende Häupter aussehen. Ab und zu erblickt man kleine kahle rechteckige Flächen im Walde: Rohdünger für die Aussaat des Maises, die nach drei Jahren wieder dem schnell nachwachsenden Walde überlassen werden. Tief unten im Fluß suchen bis auf die Schambinde nackte Eingeborene nach Krebsen, ihre dunkelbraunen Gestalten neben den leuchtenden weißen Baumwollgewändern der Frauen und Mädchen geben ein heiteres Bild, denn den Schmutz sieht man von weitem nicht. Alles erscheint wie ein Spiel, ein Zeitvertreib. Langsam schreitet ein nackter Jüngling am Ufer entlang, auf einer Rohrflöte blasend. Er ist kein Hirte. Er hat in der Tat gar nichts zu tun. Nun hörst du auch von anderen Seiten dieselben Melodien. Wanderer kommen vorüber, den breiten

¹ Mittags 40° C im Schatten.

selbstgeflochtenen Strohhut mit dem hohen mexikanischen Kegel insbesondere mit weißen und gelben Blumen oder mit Vogelköpfen, z. B. dem roten Kopf des *pito real* oder dem Schopf des Blauhähers geschmückt. Von der Schulter hängt ihnen meist eine in schönen Mustern gewebte oder gestickte Tasche herab, ein langer, ebenso gemusterter Gürtel hält die Hose oder — bei Frauen — den Rock an der Hüfte fest. Denn nur bei der Arbeit oder in der Nähe ihrer Häuser pflegen die Männer zumal in der heißen Zeit bis auf die Schambeleidung nackt zu gehen.

Wer wollte nun bei den heiteren Bildern, die sich den Sinnen bieten, vermuten, daß das Pfeifen auf der Rohrflöte eine religiöse Zeremonie darstellt? Nur in der Fastenzeit hört man überall die Töne. Sie lösen den zwei bis drei Wochen dauernden Brauch der *Pachitas* ab, in denen Sänger von Haus zu Haus gehend die Sonne und anderes in aztekischer, den *Corasängern* selbst unverständlicher Sprache besingen, während ein kleines Mädchen, die Erdmutter *Téykame*, den Takt dazu mit einer Fahne voll Glöckchen stampft. Das gelbe Pulver, das dabei die Weiber als Hauptzeremonie den Sängern ins Gesicht und in die Luft streuen, bedeutet, wie erwähnt, die *Morgenröte*. Und am Osterfest werden die Flöten von anderen antiken Gebräuchen abgelöst, die den Tod und das Herabkommen der Sterne bedeuten. Die Flöten aber sind mit Blitzen und Regenwolken bemalt, denselben Mustern, die sich auf den Stöcken der *Vortänzer* im *Mitote* finden. Die Blumen auf den Hüten sind dieselben, die in den *Mitotegesängen* immerfort als Blumen des Lebens bezeichnet werden. Ihnen entsprechen — nach den Liedern zu urteilen — die Sterne des Himmels, und der Altar des *Mitote* mit seinen blumengeschmückten Bögen darüber bedeutet den östlichen Ausgang aus der Unterwelt und den sich darüber wölbenden Himmel. Auf den Taschen und Gürteln aber finden sich wiederum u. a. die Wolken, die Zeichen des Morgensterns, die Tiere,

die in den Gesängen und aufgezeichneten Mythen Naturkräfte besitzen, und ebenso die Blumen.

Natürlich ist den Cora die Ableitung ihrer Kunst und ihres Schmuckes von der Religion nicht mehr gegenwärtig, ebenso wie sie die Zeremonien und Lieder nicht mehr ganz verstehen. Ein Zweifel darüber kann aber nicht bestehen. Und dem Fremden erscheint aller Schmuck im Leben der Cora, alle Kunst und Poesie deshalb nicht minder anziehend und eindrucksvoll, weil alles das in einer Welt des Zaubers entstanden ist und sich zum größten Teil noch darin befindet. Im Gegenteil, der Fremde fühlt sich selbst mitten hineinversetzt, da ihm weder Unsinniges noch Greuelvolles aufstößt. Freilich ist der Aberglaube oft auch für ihn sehr störend. Das ganze Bild des alltäglichen Lebens der Cora wirkt erst dann plastisch, wenn zu den täglichen Handlungen der Cora den Tákua und den Toten gegenüber auch die Kunst als integrierender Teil hinzugefügt wird.

Was jedoch der einzelne Cora täglich im Dienste seiner Religion tut, ist viel schwerer zu übersehen, als die zahlreichen im Interesse des Ganzen vorgenommenen Zeremonien. Zwar weiß ich, daß der einzelne vor dem Fällen der Bäume zur Feldbestellung, vor der Saat, vor dem Legen von Schlingen für den Hirschfang, vor dem Fischfang und im allgemeinen zur Vermeidung jeder Art Krankheit Gebete sagt, Pinole und Tabak oder Aschenkuchen für den Flußgott Txákan niederlegt und Pfeile anfertigt, daß bei Geburt und Tod, bei der Heilung von Krankheiten, bei dem Herausholen von Krankheitsstoffen aus der Erde (Heilung der Erde) besondere Zaubergebräuche bestehen, daß an vielen Häusern besonders in der Mesa de Nayarit Brettchen an der Hinterseite der Häuser angebracht sind, um bei jeder Gelegenheit Nahrung für die Toten niederzulegen, daß manche von jeder Speise etwas über die Schulter werfen für die Toten oder die Tákua — aber man darf sicher viel, viel mehr Handlungen der Art erwarten. Die Worte

eines Cora, daß ihr Leben vollständigen Regeln unterworfen und deshalb stets von Erfolg begleitet sei — im Gegensatz zu den Mexikanern, die neben ihnen wohnen —, müssen daher möglichst weit gefaßt werden. Da ich im alten Konvent der Kirche wohne, so kann ich mich auch von dem kirchlichen Eifer der Cora überzeugen: keine Nacht vergeht, ohne daß eine Anzahl Cora Blumen, Baumwolle und Kerzen vor den Heiligenbildern niederlegt, um irgend etwas von ihnen zu erlangen.

Wir würden aber wenig von der Religion der Cora als Ganzes wissen, wenn wir nicht ihre Mitotegesänge, ihre Zeremonien und ihre Mythen hätten. Namentlich stehen die Gesänge in der Weltliteratur einzig da. Man denke sich, daß z. B. in dem Mitote der Chicharra, im Juni, zugleich dem Beginn der Aussaat und der Regenzeit der Sänger vom Abend des einen Tages bis zur Mitternacht des nächsten fast ununterbrochen singt und dabei den ganzen Schatz seines religiösen Denkens offenbart. Hätten die Cora diese Lieder nicht, so würden sie sicher nichts mehr von ihrem Glauben wissen, sondern, abgesehen von unverstandenen Gebräuchen, vollständig in der Kirche aufgegangen sein. Und es werden deren immer weniger, die diese Gesänge kennen. Ist z. B. der Sänger krank, so gerät gleich das Dorf in Verlegenheit, oder die entfernteren Ranchos können das Fest nicht abhalten. In 20 bis 30 Jahren wird wohl nichts mehr davon existieren. Ich habe daher von ihnen gerettet, was ich konnte. Es wäre aber notwendig, von allen vier Hauptdörfern die Gesänge aufzuschreiben, da sie sehr verschieden voneinander sind. Ich habe bisher von San Francisco 20 Gesänge und von Jesus Maria 32 erlangt, so daß von denen des letzteren Dorfes kaum mehr als 2—3 fehlen werden. Vom ersteren scheint es überhaupt weniger zu geben.

Die Gesänge ergehen sich in der Schilderung und Auffassung der Zeremonien, des gebrauchten Schmuckes, der Macht und der Taten einzelner Tákua und Götter. Wir erfahren z. B. wie die Regenwolken entstehen, wie es dem Frosch gelingt,

sie von Osten heranzulocken, wie bei der Zeremonie der Aussaat der Mais tanzend in den Boden versenkt und von der Gottheit des Morgensterns, einem Knaben, mit Wasser begossen wird, wie er den Hirsch, die Sterne, erlegt und dann bei Sonnenaufgang mit der Schlange (in der Morgenröte) kämpft.

An den verschiedenen Mitotes werden die Gesänge wiederholt und wenige andere für die Gelegenheit hinzugefügt. Besonders wichtig sind die drei Mitotes der Aussaat, des Kochens der jungen Maiskolben (helotes) und des Röstens des reifen Maises (esquite). Aber manche Dörfer haben auch Mitote am Anfang oder Ende kirchlicher Feste, wenn Krankheiten herrschen oder in der Regenzeit einen Tag der notwendige Regen ausbleibt. Immer ist der Tanz um das Feuer und um den mit dem Gesicht nach Osten zum Altar gekehrten Sängers die Hauptsache.

Wer die Mythen und Zeremonien der alten Mexikaner kennt, wird erstaunt sein, hier so enge Beziehungen zu diesen zu finden. Auf Schritt und Tritt findet er einerseits die Erklärung von vielen im Mexikanischen und umgekehrt. Ich erwähne z. B. die weißen und roten Streifen auf den Backen des Morgensterns beim Mitote, die der rotweißen Streifung des Körpers aller Nachtgestalten sowie des Morgensterns in den mexikanischen Bilderschriften entspricht. Die weiße Farbe bedeutet das Licht der Sterne, die rote ihren Tod durch das Licht der Sonne. Entsprechend traten am Gründonnerstag des Osterfestes einige 40 schwarz und weiß gestreifte nackte Cora auf — sie trugen nur die Schambinde. Es waren die Stern-dämonen, die im Frühling herabkommen, sterben und sich in das Licht der Sonne verwandeln: Frühlingsgeister. Sie tanzten immer mit dem Kopf vornübergebeugt, wie herabstürzend, machten eifrig Koitusbewegungen und waren am Karfreitag außerdem rot gestreift, d. h. von der Sonne getötet. Dementsprechend führten sie außer anderen burlesken Szenen, die offenbar ihren Tod bedeuteten, einen Kampf auf, bei dem die eine Partei getötet und dann wieder belebt wurde und umgekehrt.

Das Ganze aber findet in dem um dieselbe Zeit gefeierten altmexikanischen Xipefest (tlacaxipeualiztli) seine Parallele.

Übrigens wußten die Leute nichts mehr von der Bedeutung dieser Gestalten. Im Gegenteil waren sie zu Juden geworden, die Christus in Gestalt eines kleinen Knaben durch das ganze Dorf verfolgten und schließlich kreuzigten. So ist in den kirchlichen Festen noch viel Altheidnisches enthalten, wie z. B. die eingangs erwähnten Gruppen der Danzantes, Maromeros und Moros um Weihnachten und Neujahr. Doch würde es zu weit führen, hier auf alles einzugehen.

Meine Arbeit hier ist trotz allem, was ich schon zu Papier gebracht habe, selbst im groben noch lange nicht beendet. Es fehlen besonders die Gesänge des Festes des Weines — es handelt sich eigentlich um Schnaps (mescal) aus einer Magueyart, den die Cora jetzt kaufen. Es wird in Jesus Maria in der zweiten Hälfte des Mai, und zwar in den Bergen wie der Mitote gefeiert und ist zugleich ein Fest der Reife für Knaben und Mädchen. Voran pflegt die sogenannte Schlafheilung zu gehen, die ein grelles Licht auf die Sitte des Wachens bei allen religiösen Zeremonien wirft. Die Cora betrachten den Schlaf eben als eine Krankheit, und wenn man nicht zu schlafen braucht, hat man die größten Zauberkräfte. So wird z. B. in den Liedern der Adler gefeiert, weil er nie schläft, und sein Ebenbild auf der Erde, d. h. er selbst ist ein Baum, dessen Blätter sich stets bewegen. Leider ist es sehr fraglich, ob ich den einzigen Sänger, der diese Lieder kennt, gewinnen oder auch nur, ob ich dem Fest werde beiwohnen können, denn die Cora sind wegen ihres Aberglaubens gegen Fremde sehr zurückhaltend und schwierig zu behandeln. Es dauerte sehr lange Zeit, bis ich die ersten Mitotelieder niederschreiben und in meinen Phonographen aufnehmen konnte. Und ebenso war es mit den Mythen. Und doch, wenn ich mich bis zum Juli den Cora widme, ist es schon das Äußerste, was ich ohne zu große Benachteiligung des Studiums der anderen Indianer tun kann.

5 Ägyptische Religion (1904—1905)

Von A. Wiedemann in Bonn

Die Fortschritte auf dem Gebiete der ägyptischen Religionskunde in den letzten Jahren entsprechen nicht der Arbeit, welche auf die Erörterung ihr entlehnter Fragen aufgewendet wurde.¹ Das liegt größtenteils daran, daß nur wenige der in Frage kommenden Bearbeiter sich mit den Ergebnissen der Religionsforschung im allgemeinen bekannt gemacht haben und man infolgedessen vielfach die in Ägypten entgegnetretenden Prozesse als isolierte Erscheinungen ansah. Man versuchte dieselben aus sich heraus und vielfach aus ägyptischen lokalen Verhältnissen zu erklären, ohne zu berücksichtigen, daß es sich um Denkvorgänge handelte, die an den verschiedensten Stellen der Erde in analoger Weise auftraten und Ausbildung erfuhren. Es vollzieht sich auf diesem Arbeitsgebiete derselbe Vorgang, der sich in der Geschichte der Ägyptologie bereits mehrfach wiederholt hat. Man hat sich anfangs bestrebt, das historische Ägypten als ein gegen das Ausland abgeschlossenes, völlig selbständiges Land anzusehen. Die fortschreitende Denkmälerkenntnis hat demgegenüber gelehrt, daß das Niltal von der Pyramidenzeit an nicht nur mit Asien und dem südlicheren Afrika in regelmäßigen Handelsbeziehungen stand und von dort aus zahlreiche

¹ Eine sorgsame Zusammenstellung der Werke, die bei einer Bearbeitung der ägyptischen Religion in Betracht kommen, unter besonderer Berücksichtigung der Erscheinungen des Jahres 1904, verfaßte Capart *Bulletin critique des Religions de l'Égypte* 1904 in *Rev. Hist. des Rel.* 51 S. 192ff. Übersichten über die einschlägige Literatur gaben Griffith *Archaeological Report 1904—1905 (Egypt Exploration Fund)*. London 1905 und Wiedemann *Ägypten in Jahresber. der Geschichtswissenschaft* 1904 I. S. 1 ff.

Einwanderer empfing, sondern daß ähnliche Verbindungen auch zu Libyen und den Mittelmeerländern dauernd aufrechterhalten wurden. Dann wollte man das ägyptische Volk für eine Einheit erklären. Die Funde des letzten Jahrzehnts zeigten wiederum, daß dasselbe sich von Anfang an aus zahlreichen grundverschiedenen Völker- und Rassenresten zusammensetzte. Ähnlich steht es bei der Sprache. Auch sie erweist sich nicht als eine abgerundete, gleichmäßige; sie ist eine aus verschiedenartigen afrikanischen und asiatischen Bestandteilen zusammengewachsene Mischsprache. Die seit der Entzifferung der Hieroglyphen eifrig erörterte Frage, ob das Ägyptische eine semitische Sprache sei oder nicht, erledigt sich mehr und mehr dahin, daß die semitischen Elemente im historischen Ägyptisch von einem dieser Bestandteile der Sprache herrühren. Es handelt sich nunmehr darum festzustellen, wie umfassend dieser Einzelteil und wie stark sein Einfluß auf die anderen heterogenen Sprachelemente gewesen ist.

Nicht anders liegen die Verhältnisse für die Religion der alten Ägypter. In ihr Ganzes haben während der historischen Zeit Ägyptens nicht nur mehrfach fremde Götter Aufnahme gefunden, es haben auch von auswärts hereingetragene religiöse Gedankenkreise die Gestaltung der bereits im Lande vorhandenen Lehren beeinflußt. Ferner haben von Anbeginn an die verschiedenen Stämme, aus denen das geschichtliche Ägyptertum erwuchs, eigene Religionssysteme besessen. Aus ihrem Zusammenfluß hat sich das Gewirr der späteren religiösen Vorstellungen entwickelt, deren innere Widersprüche teilweise eben in diesem heterogenen Ursprunge ihre Erklärung finden. Durch diese Erwägungen gewinnt man die Möglichkeit, zunächst eine Reihe der Eigentümlichkeiten zu deuten, welche die Ausbildung des ägyptischen Tierkultes darbietet.

Dieser Kultus erscheint in den ältesten Texten als eine weitverbreitete Religionsform, er blieb bis in die spätesten Zeiten hinein der volkstümlichste Glaube im Niltale. Eine

lange Reihe von Tiergattungen wurde dauernd in ihn hereinbezogen, wobei man sich bereits in der Vorzeit jede derselben monarchisch in der Weise organisiert dachte, daß an ihrer Spitze ein ihr angehöriges Geschöpf als Herrscher oder Hauptvertreter stand. Als in der Nagada-Periode ein fremdes Volk das Niltal betrat und die Herrschaft gewann, suchte dieses die altheiligen Tiergattungen seinen geistiger aufgefaßten Göttern anzugliedern. Man erklärte zu diesem Zwecke die jeweiligen Obertiere der einzelnen Gaue für Verkörperungen der eigenen Götter oder für bestimmte Erscheinungsformen derselben. Die Gleichstellung erfolgte in sehr äußerlicher Weise auf Grund des zufälligen lokalen Zusammentreffens der Verehrungsstätte eines der heiligen Tiere mit dem Kultorte einer bestimmten Gottheit. Aus diesem Umstände erklärt sich der geringe, bisweilen auch ganz fehlende innere Zusammenhang zwischen diesen Tieren und den Göttern, als deren Manifestationen sie auftraten¹. Inniger ist die Verbindung eigentlich nur zwischen dem Gotte Horus und dem Falken, eine unmittelbare Folge des Umstandes, daß der erste Herrschersitz der Einwanderer die den Falken verehrende Stadt Hieraconpolis in Oberägypten war.²

Diese Ausführungen versuchen Entwicklungsvorgänge zu erklären, die sich in Ägypten selbst abgespielt haben. Loret³ hat die Entstehung des ägyptischen Tierkultes überhaupt deuten wollen. Nach seiner Ansicht hätten die einzelnen ägyptischen Stämme in der Urzeit rein willkürlich sich allerhand Symbole, darunter auch Tiere, ausgewählt, um sie als Standartenzeichen zu benutzen. Derartige Bilder habe man im Laufe der Zeit für Gottheiten gehalten und verehrt. Diese Erklärung beruht auf

¹ Wiedemann *Quelques remarques sur le culte des animaux en Égypte* in *Muséon* VI. S. 113 ff.

² Newberry *The Horus-title of the Kings of Egypt* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 295 ff.

³ *Les enseignes militaires des tribus* in *Rev. Égypt.* X. S. 101 ff.; *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions Égyptiennes* in *Rev. Égypt.* XI. S. 69 ff.

rationalistischen Vorstellungen, die bereits Diodor und Plutarch entwickelt hatten. Sie wird als nicht beweiskräftig durch die Tatsache erwiesen, daß der Tierkult nicht eine selbständige Erfindung der Ägypter gewesen ist; er gehört zu den allgemein verbreiteten menschlichen Religionsanschauungen, die demgemäß auch eine einheitliche Beurteilung verlangen.

Die Funde der letzten Jahre brachten für mehrere der heiligen Tiere bisher unbekanntes Material bei, welches von neuem die große dauernde Bedeutung der hierher gehörigen Kulte für das Niltal erweisen. Daß in den Tempeln dieser Glaubensform verhältnismäßig selten gedacht wird, liegt daran, daß die Tempelkulte den geistigeren Göttern galten und diese, wie eben ausgeführt, nur künstlich mit den heiligen Tieren in Verbindung gebracht worden waren. Aus den beigebrachten Urkunden ergab sich Wesentliches für die Stiere¹, das Ichneumon von Letopolis², die Springmaus³, die Sphinx⁴, die von den alten Ägyptern stets als ein wirklich in der Wüste hausendes Geschöpf aufgefaßt worden ist, den Aal⁵, die mit den Vorstellungen von Auferstehung und Unsterblichkeit in Verbindung gebrachten Frosch und Kröte.⁶

Der durch die große Zahl der im Niltale vorhandenen Schlangen bedingte und weit verbreitete Kult dieser Geschöpfe, die bald als schädigende, bald als nutzbringende Dämonen an-

¹ Kamal *Fragments de monuments provenant du Delta* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 193 ff.; Spiegelberg *Varia* § 63 in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVI. S. 44 ff.

² Lefébure *Sur le nom du dieu de Létopolis* in *Sphinx* IX. S. 19 f.

³ Maspero *Sur une figure de gerboise en bronze* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 201 ff. ⁴ Mallon in *Rev. arch.* V. S. 169 ff.

⁵ Daressy *Notes et Remarques nr. 203* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVI. S. 133 f.

⁶ O. Keller *Frosch und Kröte im klassischen Altertum* in „*Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt*“ (Verein für Volkskunde in Prag). S. 26 ff.; A. Jacoby *Nachschrift* in *Sphinx* VIII. S. 78 ff. (Vgl. dieses *Archiv* VII. S. 479.)

gesehen wurden, wurde von Amélineau¹ ausführlich besprochen. Nach ihm galten diese Tiere in Ägypten zunächst als Beschützer, dann als der Zufluchtsort für die Seelen der verstorbenen Götter, die in dieser Gestalt weiterhin den Pharao, Privatpersonen, einzelne Stämme, Häuser, Städte beschützten. Die Bedeutung der Schlangen als Schutzgottheiten steht fest, für die weitere Aufstellung, für den Aufenthalt toter Götter in diesen Tieren, hat Amélineau den Beweis nicht beizubringen vermocht. Soweit wir durch die Texte wissen, dachte man sich die verstorbenen Gottheiten als in ihrer einstigen Gestalt weiter lebend, also anthropomorph, theriomorph oder anders gebildet, je nachdem ihre äußere Erscheinung während ihrer Lebenszeit gewesen war. Gerade der Umstand ist für die ägyptische Religion durchweg charakteristisch, daß durch den Tod keine Neuformung bedingt wird, vielmehr das ewige Leben eine genaue Fortsetzung des endlichen Daseins bildet. Es wäre daher in hohem Grade auffallend, wenn die Götter von dieser Regel eine Ausnahme gemacht hätten. Für die heiligen Tiere verfolgte jedenfalls die Mumifizierung den Zweck, den Fortbestand ihrer irdischen Gestalt für alle Zeiten zu verbürgen.

Aus diesem Grunde kommt die Untersuchung der Tiermumien, welche in den letzten Jahren von Lortet und Gaillard² mit Glück und Erfolg fortgesetzt worden ist, unmittelbar auch dem Tierkulte, beziehentlich den von ihm umfaßten Tiergattungen zugute. Man muß freilich bei der Verwertung des auf diese Weise festgestellten Materiales im Auge behalten, daß den Ägyptern die strenge moderne zoologische Artenscheidung fern lag. Wenn auch der heilige Vogel des Horus

¹ *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Égypte* in *Rev. Hist. Rel.* LI. S. 335 ff., LII. S. 1 ff.

² *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*. 2^e Série. Lyon. 1905. Besonders interessant ist die von den Verfassern festgestellte Tatsache, daß sich in einer Holzstatuette des Gottes Bes, der bei der Geburt und frühesten Kindheit des Menschen eine Rolle spielt, mumifizierte Reste eines menschlichen Embryo befanden.

im allgemeinen ein Falke ist, so erscheinen daneben mehrere Sperber und Habichte in gleicher Bedeutung. Das heilige Tier der Götter Ap-uat und Anubis wird jetzt meist als Schakal bezeichnet, während ältere Forscher¹ darin einen Wolf, wieder andere auf Grund klassischer Angaben einen Hund erkennen wollten. Eduard Meyer² hat neuerdings vorgeschlagen, dem ersteren Gotte den Wolf, dem zweiten den Hund zuzuschreiben. Dies ist in zahlreichen Fällen zutreffend, in anderen tritt aber das umgekehrte Verhältnis ein oder erscheint auch der Schakal als Gotttier. Offenbar haben die Ägypter die drei Tiergattungen als etwa gleichwertig aufgefaßt.

Weit seltener als des Tierkultes wird der Verehrung von Bäumen und Quellen gedacht. Schäfer³ erörterte diesbezüglich den Zusammenhang des Osiriskultes in Abydos mit Bäumen; von anderer Seite⁴ ward darauf hingewiesen, daß noch heutzutage die ägyptischen Bauern unter heiligen Bäumen Brot und Wasser opfern. Die ehrwürdigste derartige Stelle bildete im Altertume ein Baum zu Heliopolis, an dessen Fuß die Quelle sprudelte, in der der Sonnengott sein Antlitz wusch. Die Stätte hat bis in die Neuzeit religiöse Bedeutung bewahrt. Die Legende lokalisierte hier den Aufenthalt Christi in Ägypten, es wird daher von den Pilgern häufig von dem Marienbaum und der dortigen heiligen Quelle gesprochen.⁵

¹ z. B. Paulinus a. S. Bartholomeo *Mumiographia Musei Obiciani*. Padua 1799. S. 62 ff.

² *Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalgötter* in *Äg. Zeitschr.* XL I S. 97 ff.; vgl. von Bissing *Zum Wolfs- und Hunde-Gott* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVII. S. 249 f.

³ *Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr* in *Äg. Zeitschr.* XL I S. 107 ff.

⁴ S. R(einach) *Le culte du serpent et de l'arbre en Égypte* in *Anthropologie* XIV. S. 626 f.

⁵ Zusammenstellung der Quellenangaben in der zu Erbauungszwecken verfaßten Broschüre von P. M. Jullien *Der Muttergottesbaum in Matarieh*, deutsch von C. zur Haide. Regensburg. 1906. Vgl. Loret *L'arbre de la Vierge à Matarieh* in *Sphinx* VI. S. 99 ff.

Die Inschriftangaben für die Bedeutung der verschiedenen volkstümlichen Gottheiten in den einzelnen Perioden der ägyptischen Geschichte werden ergänzt durch die theophoren Eigennamen, die im Lande sehr beliebt waren. Da der Name als dauernder Bestandteil des menschlichen Individuums im Diesseits und Jenseits galt und stets große Bedeutung besaß, so kann man aus den in ihm auftretenden Gottheiten Rückschlüsse auf die Bedeutung dieser Gestalten in der fraglichen Zeit für die einzelnen Schichten der ägyptischen Bevölkerung ziehen. Einen ersten Versuch, das hierfür in Betracht kommende Material zu sammeln und sinngemäß zu gruppieren, machte E. Levy.¹ Eine Fortführung dieser Studien verspricht reichen und wertvollen Ertrag für die Religionsgeschichte.

Von Zahlen, die eine gewisse Heiligkeit besaßen und daher mit Vorliebe bei der Gruppierung bestimmter Götterkreise und als runde Zahlen in Erzählungen verwertet werden, hat man für Ägypten neuerdings wieder auf die Drei² und auf die Fünf³ aufmerksam gemacht.

Bedeutend zahlreicher als für die religionsgeschichtlich naturgemäß in erster Reihe in Betracht kommenden Volkskulte sind die Angaben der Denkmäler für die Gottheiten, denen eine offizielle Verehrung galt, denen die großen Tempel des Landes geweiht waren. Für diese bringt eigentlich jede Publikation ägyptischer Bildwerke und Texte neues Material bei. Eine Aufführung dieser Editionen und ihres religiösen Inhaltes würde hier viel zu weit führen, die Titel der Werke verzeichnen die obengenannten Jahresberichte. Hingewiesen soll hier nur auf die Fortsetzung einer Veröffentlichung werden, deren Beginn bereits im vorigen Berichte über Ägypten (Archiv VII S. 484)

¹ *Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des Neuen Reiches (Dyn. 18—20)*. Teil I. Berlin 1905.

² von Bissing *Zu Useners Dreiheit in Rhein. Mus.* LIX. S. 160, und in diesem *Archiv* VIII. S. 154f.

³ Meinhold *Sabbat und Woche im Alten Testament*. Göttingen 1905. S. 18f.

erwähnt ward. Für das Urkundenwerk Steindorffs haben Sethe und Schäfer eine längere Reihe wichtiger Inschriften mit den Originalen und Papierabdrücken verglichen und herausgegeben.¹ Wenn den sorgsam und zuverlässig wiedergegebenen Texten auch keine Übersetzung beigelegt worden ist, so ermöglichen doch die über den einzelnen Abschnitten stehenden Überschriften einen Einblick in deren allgemeinen Sinninhalt. Für religionsgeschichtliche Zwecke kommen neben einer Reihe von Grab- und Tempelinschriften der 18. Dynastie (in IV) besonders die Stele von Pithom (in II. 2) und die Stele des Königs Pianchi (in III. 1) in Betracht.

Wichtigere Einzelstudien wurden folgenden Gottheiten gewidmet: für Amon von Theben veröffentlichte und übersetzte Gardiner² eine Sammlung interessanter henothetisch, bez. pantheistisch gefärbter Hymnen aus einem Leidener Papyrus der thebanischen Zeit. Wreszinski³ sammelte die Namen und Titel der Oberpriester des gleichen Gottes und fügte jedem derselben ein Verzeichnis der von ihm erhaltenen Denkmäler und der Stellen bei, an denen er genannt wird. Damit legte er eine Grundlage für eine Geschichte des Priestertumes desjenigen himmlischen Wesens, das in der Blütezeit Ägyptens bei weitem das wichtigste war. Mit dem ägyptischen Gotte verschmolz in der Oase des Jupiter Amon eine phönikische Gestalt; die Stellen, denen zufolge deren Kultbild ein Steinfetisch war, führte Meltzer⁴ auf. Bickel⁵ seinerseits machte auf

¹ *Urkunden des ägyptischen Altertums*, herausgeg. von G. Steindorff, II. Heft 2. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit (Ptolemäus Philadelphus und Euergetes I)*; III. Heft 1. *Urkunden der älteren Äthiopienkönige*; IV. Heft 1—6. *Urkunden der 18. Dynastie (Hyksosvertreiber bis Hatschepsut)*.

² *Hymns to Amon from a Leiden Papyrus* in *Äg. Zeitschr.* XL II. S. 12 ff.

³ *Die Hohenpriester des Amon*. Berlin 1904. Einige Nachträge bei Wiedemann, *Orient. Litt. Zeit.* VII Sp. 275 f. Reiches neues Material wird sich aus dem großen Statuenfunde Legrains zu Karnak ergeben.

⁴ *Der Fetisch im Heiligtum des Zeus Ammon* in *Philologus* LXIII. S. 186 ff. ⁵ *Philologus* LXIV. S. 149 f.

späte griechische Angaben aufmerksam, laut deren dieser Gott die wenig ägyptische Ansicht hegte, die wertvollste Gabe, die man darbringen könne, sei das fromme Gebet. — Die am Tempel zu Esneh aufgezeichneten Hymnen sind wichtig für die späteren pantheistischen Gedankengänge, die sich an den bereits in früher Zeit als Weltschöpfer auftretenden Chnum (Chnuphis) anschlossen. Sie wurden von Daressy¹ in sorgfältiger Weise publiziert, übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen. — Über die besonders in später Zeit in Panopolis verehrte, in griechischen Texten öfters erwähnte Göttin Triphis äußerte sich Gauthier², der in ihrem Namen den Titel einer Isis wieder erkennen wollte. — Den Gott Imhotep von Memphis, in dem man einen vergöttlichten alten Weisen oder einen später zu höheren Ehren gekommenen Sondergott gesucht hat³, erklärte Foucart⁴ in längeren Ausführungen für einen am Anfange des Alten Reiches herrschenden, später vergöttlichten König Ägyptens. Gegen diese Vermutung spricht jedoch einstweilen noch der Umstand, daß der Gott nicht mit königlichen Insignien, sondern in bescheidenerer Darstellung als jugendlicher, meist lesender Gelehrter vorgeführt zu werden pflegt. — Zu dem von ihm entdeckten Gotte Uch von Cusae konnte Chassinat⁵ nachtragen, daß er in Edfu als ein mit Messern bewaffneter Löwe dargestellt wird. — Lefébure⁶ suchte für die erhabeneren Gestalten des ägyptischen Pantheons fremdländischen, besonders semitischen Ursprung nachzuweisen; sie hätten dann

¹ *Hymne à Khnoum du temple à Esnéh* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVII. S. 82 ff., 187 ff.

² *La déesse Triphis* in *Bull. Institut Franç. du Caire* III. S. 165 ff.

³ Vgl. dieses *Archiv* VII. S. 476. ⁴ *Imhotep* in *Rev. Hist. Rel.* XL VIII. S. 362 ff.

⁵ *Sur une représentation du dieu Oukh* in *Bull. Inst. Franç. du Caire.* IV. S. 103 f.

⁶ *Les noms d'apparence Sémitique ou indigène dans le panthéon Égyptien* in *Recueil de Mémoires publ. par l'École des Lettres pour le XIV Congrès des Orientalistes à Alger.* 1905.

bereits in vorhistorischer Zeit im Niltale eine Verehrungsstätte gefunden. Dabei kommt er auch auf diejenigen in Ägypten verehrten semitischen Gottheiten zu sprechen, deren Einführung in historischer Zeit, während der lebhaften Beziehungen zu Asien im zweiten Jahrtausend v. Chr., erfolgte. Eine bisher unbekannte Stele, die der in diesen Kreis gehörenden Astarte geweiht war, veröffentlichte Masden¹.

Der größte Teil der erhaltenen ägyptischen religiösen Texte beschäftigt sich mit der Unsterblichkeit des Menschen und seiner Bestandteile. Ob dies daran liegt, daß tatsächlich die Jenseitsvorstellungen das Volk in so ausgedehntem Maße beschäftigten, ob nicht vielmehr die Art der Überlieferung, daß vor allem die als Wohnung des Toten angesehenen² Gräber und deren Inhalt erhalten geblieben sind, dabei mitspricht, oder ob endlich beide Faktoren dabei mitspielten, ist im einzelnen Falle schwer zu entscheiden. Bei der Bestattung des Toten handelte es sich in erster Reihe darum, ihm das mitzugeben, was ihm den Fortbestand sichern, das künftige Leben angenehm gestalten konnte. Das waren vor allem magische Formeln, deren Aussprache im Jenseits Macht, Herrschaft, Speise und Trank, die Befriedigung aller Wünsche und Bedürfnisse verschaffte. Nach ägyptischer Ansicht war durchweg in jeder Beziehung und zu jeder Zeit die Magie und die Zauberformel das wichtigste Mittel, um sich im Diesseits und im Jenseits die Dämonen gefügig zu machen, besonders auch um Krankheiten zu verscheuchen, die insgesamt bösen Geistern ihren Ursprung verdanken.³

¹ *Zwei Inschriften in Kopenhagen* in *Äg. Zeitschr.* XL I. S. 114 f.

² Für die Ausgänge aus dem verschlossenen und vermauerten Innern der Gräber, die man dabei für die Seele des Toten anbrachte, vgl. Wiedemann *Zum Pyramidentempel des Râ-en-user* in *Orient. Lit. Zeit.* VII. Sp. 329 ff.

³ Eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung des hierher gehörigen Materiales gab Wiedemann *Magie und Zauberei im alten Ägypten*

Die Zahl der für den Verstorbenen nutzbringenden Formeln war so groß, daß sich bereits frühe Sammlungen derselben als erforderlich herausstellten. Man zeichnete diese dann mehr oder weniger vollständig auf den Grabwänden, Särgen oder Papyrus auf, um sie dem Toten zur dauernden Verfügung zu stellen. Für die älteste dieser Kompilationen, die „Pyramidentexte“, ergab die Berichtsperiode wenig Neues, wenn auch gelegentlich Auszüge aus denselben zutage traten.¹ Weit reicher floß das Material für die Formelsammlung des Mittleren Reiches, die sog. „Ältesten Texte“. Hier veröffentlichte Lacau² eine längere Reihe von Sarginschriften, welche interessante Einblicke in die älteren Entwicklungsformen der Osirianischen Jenseitslehre gestatteten und die ungemein materielle Art bestätigten, in der der Ägypter metaphysische Dinge auffaßte. So schildert u. a. ein von J. Baillet³ eingehender besprochenes Kapitel in drastischer Weise, wie der Verstorbene im Jenseits seine Angehörigen wieder zu finden weiß. Zu diesem Zwecke braucht er nur die betreffende Formel vorzutragen, dann trifft er seine Verwandten, Vater, Mutter, Kinder, Geschwister,

(*Der alte Orient* VI. Heft 4). Leipzig 1905. — Unter den für den Lebenden wichtigen Formelsammlungen ist besonders ein demotischer Papyrus interessant, den Griffith und Thompson, *The Demotical Magical Papyri of London and Leiden*. 2 Bde. London 1904—1905, mit Übersetzung und Kommentar von neuem ediert haben. Für eine Anubis- und Isis-Legende in diesem Papyrus vgl. Reitzenstein in diesem *Archiv* VIII. S. 167 ff. — Über die Erwähnungen von Träumen, die nach ägyptischen Texten durch Inkubation gewonnen werden konnten, äußerte sich Maspero *Le début du second conte de Satni-Khâmoïs* in *Mélanges Nicole*. S. 341 ff.

¹ Barsanti und Maspero *Fouilles autour de la Pyramide d'Ounas* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 69 ff. (Abschrift von etwa 450 v. Chr.)

² *Textes religieux* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVI. S. 59 ff., 224 ff.; XXVII. S. 53 ff., 217 ff.; *Ann. Serv. Ant.* V. S. 229 ff. — Über die der gleichen Zeit angehörenden Texte vom Sarge des Amamu handelte Turajeff *Zur Geschichte des Totenbuches* in *Zapiski* III. S. 15 ff. (Russisch).

³ *La réunion de la famille dans les enfers égyptiens* in *Journal Asiatique* X. Ser. IV. S. 307 ff.

Freunde, Diener, seine geliebte Konkubine. Sollten trotz seines festen Willens diese Persönlichkeiten von ihm fern gehalten werden, dann, droht er, würden die Opfer für die Götter aufhören. Werde dagegen sein Wunsch erfüllt, dann werden alle die verschiedenen Opfer an den heiligen Stätten des Landes dargebracht und das Schiff des Sonnengottes von seinen Fährleuten in richtiger Weise bedient werden. Somit wird die Gottheit auch hier als von dem guten Willen des zauberkundigen Verstorbenen abhängig aufgefaßt und muß demselben in ihrem eigenen Interesse gehorsam sein. Von irgendeiner höheren Auffassung der ewigen Welt ist in diesen Texten nicht die Rede.

Für die zeitlich folgende Formelsammlung des „Totenbuches“ wurde die Übersetzung der Fassung der thebanischen Periode, die Renouf begonnen, Naville vollendet hatte, und die seit dem Jahre 1892 allmählich in den Proceedings der Society of Biblical Archaeology erschienen war, als Buch herausgegeben¹ und dadurch eine, wenn auch im einzelnen häufig hypothetische Grundlage für die Durcharbeitung dieses Werkes gewonnen. Das eigenartige, im einzelnen schwer verständliche Kapitel 175 wurde von Naville² monographisch behandelt. Dasselbe berichtet einen Heracleopolitanischen Mythos, in dem von einer Empörung der Kinder der Göttin Nut und von einer großen Flut die Rede ist, an deren Ende Osiris König von Heracleopolis magna wurde. — Die jüngsten, untereinander sehr verschiedenen Fassungen des Totenbuches fügten in dessen ursprünglich der Osirisreligion geltende Formeln zahlreiche heterogene Glaubenssätze in bunter Folge ein. Von ihnen machte

¹ Renouf and Naville *The Egyptian Book of the Dead*. London. 1904. Die gleiche Übersetzung soll auch als Vol. IV des *Life-Work of Peter Le Page Renouf* ausgegeben werden. Der zuletzt erschienene 3. Band dieses Sammelwerkes enthält u. a. eine Reihe kleinerer Studien Renoufs zur ägyptischen Religionsgeschichte.

² *A mention of a flood in the Book of the Dead* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 251 ff., 287 ff., 300.

besonders Pellegrini¹ einige Exemplare unter Beifügung einer Übersetzung und eines kurzen Kommentares zugänglich.

Bereits im Mittleren Reiche haben die Ägypter versucht, sich die Topographie des Jenseits in einer freilich nicht immer geschickten kartographischen Weise auszumalen. Man zerlegte dasselbe in zwölf durch Türen oder Tore voneinander getrennte Räume, welche die Sonne während der zwölf Nachtstunden durcheilte. Durch die Mitte des Jenseits floß, wie durch die Mitte Ägyptens, ein Strom, auf dem sich die Sonnenbarke hinbewegte, während an den Ufern rechts und links allerhand Dämonen hausten und u. a. auch die Belohnung und Bestrafung der abgeurteilten verstorbenen Menschen stattfand. Im einzelnen war man sich über die Anordnung der Götter und Geister nicht einig. Neben zahlreichen unbedeutenderen Systemen entwickelten sich besonders zwei voneinander vielfach abweichende Lehren, die im Buche von dem, was ist in der Tiefe (Am-duat), und im Buche von den Toren niedergelegt wurden. Wie in zahlreichen anderen Fällen, so haben sich auch hier die Ägypter nicht dazu zu entschließen vermocht, eines dieser Werke als kanonisch anzusehen. Sie ließen dieselben als gleichberechtigt nebeneinander bestehen und verzeichneten sie trotz ihrer inneren Widersprüche als angeblich authentische Bilder der jenseitigen Welt gleichzeitig in ihren Gräbern. Unter Zugrundelegung vor allem der im Grabe und auf dem Sarkophage Seti' I erhaltenen Fassungen und unter Benutzung der älteren Arbeiten von Maspero und Lefébure veröffentlichte, übersetzte und besprach Budge² diese Texte. Sein Werk bildet eine bequeme Einführung in die ein-

¹ *Il libro della respirazione* in *Rendiconti Acad. dei Lincei*. XIII. S. 87 ff.; *Due papiri funerari del Museo Egizio di Firenze* in *Sphinx* VIII. S. 216 ff. — Einen weiteren hierher gehörigen Text (das *Suten cheft*) enthalten die *Monuments égyptiens de Leide*. Livr. 34. Supplement. Leiden. 1905.

² *The Egyptian Heaven and Hell (Books on Egypt and Chaldaea* Vol. XX—XXII). London. 1906. 3 Bde.

schlägigen verwickelten Lehren und ihre bisher nicht überall mit Sicherheit zu übersetzenden Schilderungen.

Weit weniger systematisch als in diesen beiden Werken sind die Jenseiterscheinungen in den sog. Mythologischen Kompositionen angeordnet. Es sind dies von kurzen Beschriften begleitete Bilderreihen, welche vor allem während der 19. und 20. Dynastie beliebt waren. In ihnen fanden weit umfangreichere Teile der Osirislehren Aufnahme als in den eben genannten beiden großen Unterweltsschilderungen. Diese mythologischen Bildertexte haben trotz ihres großen Interesses bisher keine zusammenfassende Bearbeitung gefunden, doch wurde erfreulicherweise in letzter Zeit ein hierher gehöriges Manuskript von Chassinat¹ veröffentlicht und mit sorgsamem Erklärungen versehen.

Die Schicksale einzelner Götter, besonders die des Osiris, wurden im alten Ägypten bei der Wiederkehr bestimmter Erinnerungstage in dramatischer Gestaltung vorgeführt.² Hierdurch sollte einmal das Gedächtnis an die ehrwürdigen Vorgänge und ihren Verlauf wachgehalten werden. Dann aber wurde durch eine derartige Vorführung die Tatsache, welche das Ereignis seinerzeit in das Leben gerufen hatte, auch ihrerseits immer wieder von neuem geschaffen und erhalten. So sicherte und verbürgte die Darstellung des Sterbens und Auferstehens des Osiris den Weiterbestand der menschlichen Auferstehung nach dem Eintritt des irdischen Todes. Diese Osirisfeiern sind wesentlich durch die Angaben der klassischen Autoren bekannt, welche sich auf die Städte des Deltas bezogen, doch zeigen mehrfache Andeutungen in den Texten, daß die gleichen Feste, wenn auch mit einzelnen Abänderungen, bereits in früher Zeit und

¹ *Étude sur quelques textes funéraires de provenance Thébaine* in *Bull. Inst. Franç. du Caire* III. S. 129 ff. Einen ähnlichen Text schilderte Wiedemann *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXII. S. 155 ff.

² Vgl. Wiedemann *Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten* in *Mélanges Nicole*. Genf. 1905. S. 561 ff.

im ganzen Lande gefeiert wurden. Die wichtigste diesbezügliche Urkunde wurde von Schäfer¹ in ihrem Werte erkannt, herausgegeben, übersetzt und in ihren Einzelheiten erörtert. Es war eine abydenische Stele aus der Zeit des Königs Usertesen III der 12. Dynastie, welche die einzelnen Szenen der heiligen Handlung aufführte und einen vortrefflichen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Osirisreligion, sondern auch zu der des ägyptischen religiösen Dramas lieferte.

Die Wirkung der Aussprache der magischen Formeln konnte verstärkt oder auch ersetzt werden durch die Verwendung von magischen Geräten von bestimmter Gestalt und mit vorschriftsmäßigen Inschriften und Verzierungen. Unter diesen waren besonders im Mittleren Reiche Wurfhölzer sehr beliebt, mittelst deren man Schlangen und Feinde vertreiben zu können hoffte. Diese Stücke² und die Amulette in Knotenform³ fanden in der Berichtsperiode eingehendere Berücksichtigung, während sonst die Amulette stark vernachlässigt wurden.

Neben der Formel kommen zur Sicherung des Wohles des Toten das Opfer und die Beigabe, die naturgemäß auch im Niltale die ursprünglichste Form der Totenehrung gebildet hatten, dauernd in Betracht. Letztere konnten in wirklicher Gestalt oder in plastischem oder gezeichnetem Abbild dargebracht werden, und dann vermochte der Tote solche Bildwerke vermöge seiner Zauberkraft in die wirklichen Gegenstände umzuwandeln. Zu diesem Zwecke bediente er sich meist bestimmter Worte, gelegentlich aber erreichte er ihn

¹ *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostri III (Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens, herausgeg. von Sethe. IV. 2).* Leipzig. 1904.

² Legge *The Magic Ivories of the Middle Empire in Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVII. S. 130 ff., 297 ff., XXVIII. S. 159 ff.; Margaret Murray *The astrological character of the Egyptian Magical Wands*, l. c. XXVIII. S. 33 ff.

³ von Bissing in diesem *Archiv* VIII. Beiheft. S. 23 ff.

auch, wie ein von Walker¹ behandelte Text vom Beginne des Neuen Reiches zeigt, durch Berührung mit der Hand. Über das Totenopfer selbst und die bei demselben beobachteten Zeremonien in den älteren Zeiten des Ägyptertumes handelte eingehend Lefébure², der dabei zahlreiche Parallelen aus den verschiedenartigsten Religionen zum Vergleiche heranzog. Der Ersatz der wirklichen Gabe durch das Bild findet sich bereits unter den ersten Dynastien, ohne daß es ihm gelungen wäre, jemals die Darbringung der tatsächlichen Gegenstände vollständig zu verdrängen. Foucart³ hat gezeigt, daß ein Teil der Darstellungen auf den Gefäßen der Nagada-Periode derartige Scheingaben vorzuführen bestimmt ist. Freilich darf man aus diesen und ähnlichen Analogien zwischen der Kultur der Frühzeit und der des späteren Ägyptertumes nicht den Schluß ziehen wollen, die gesamte kulturelle Entwicklung des Niltales sei eine einheitliche gewesen, die Annahme einer erobernden Einwanderung während der Nagada-Periode sei daher überflüssig. Ein einwandernder Stamm konnte naturgemäß nicht die ganzen im Niltal vorhandenen Zustände vernichten, er mußte vielmehr, wie bereits oben angedeutet, das Bestehende möglichst zu erhalten und mit seinen eigenen Vorstellungen zu verknüpfen suchen. Bei manchen Punkten, zu denen das weithin über die Erde verbreitete Bildopfer gehört haben wird, werden aber auch die Glaubensanschauungen der Bewohner des

¹ *The Egyptian doctrine of the transformation of funeral offerings* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 70 ff.

² *La vertu du sacrifice funéraire* in *Sphinx*. VIII. S. 1 ff.; vgl. auch die sehr allgemein gehaltenen Ausführungen von Kyle *Egyptian sacrifices* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVII. S. 161 ff. — Chassinat *Note sur le titre sonou* in *Bull. Inst. Franç. du Caire*. IV. S. 223 ff. zeigte, daß es in Ägypten besondere Beamte gab, welche die rituelle Reinheit der Opfertiere und ihre ritusgemäße Abschachtung zu prüfen und zu beaufsichtigen hatten.

³ *Sur la décoration des vases de la période dite de Neggadèh* in *Comptes rendus. Acad. des Inscr.* 1905. S. 257 ff.

Landes und die der Einwanderer annähernd die gleichen gewesen sein, ohne daß sich daraus ohne weiteres eine einheitliche Gesamtlehre zu ergeben brauchte.

Dem Zusammenhange zwischen ägyptischen und anderweitigen Glaubenslehren wurden in der Berichtsperiode mehrfach Arbeiten gewidmet. Foucart¹ und Schneider² suchten große Teile des griechischen Dionysoskultes, Charencey³ solche der Orpheusmythe aus Ägypten abzuleiten. Die ägyptischen Elemente in den Hermetischen Schriften und bei Pseudo-Apuleius erörterte in vortrefflicher Weise Reitzenstein⁴. Älter als diese letzteren religiösen Beziehungen, welche sich wesentlich in den Zeiten des Hellenismus abspielten, waren diejenigen, welche zwischen den semitischen Stämmen Palästinas und Syriens und Ägypten während der Zeit der innigen politischen, freundlichen und feindlichen Verbindungen beider Länder seit etwa 2000 v. Chr. stattfanden. Leider lassen sich hier die Verhältnisse nicht im einzelnen verfolgen, da von allen in Betracht kommenden asiatischen Völkern nur die Israeliten in ihrer religiösen Entwicklung bekannt sind. Mit ihren Beziehungen zu Ägypten hat sich in letzter Zeit in umsichtiger Weise Spiegelberg⁵ beschäftigt und vorsichtige Schlüsse aus den auf Israel bezüglichen oder mit ihm in Verbindung gebrachten Denkmälerangaben gezogen. Er kommt zu dem Ergebnisse, daß der Aufenthalt des Volkes in Ägypten in der Entwicklung des Jahvismus keinerlei

¹ *Le culte de Dionysos en Attique*. Paris. 1904.

² *Über den Ursprung des Dionysoskultes in Wiener Studien*. XXV. S. 147 ff.

³ *Les origines du mythe d'Orphée in Muséon*. V. S. 275 ff.

⁴ *Hellenistische Theologie in Ägypten in Neue Jahrb. Klass. Philol.* XIII. S. 177 ff.; *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius* in diesem *Archiv*. VII. S. 393 ff. Vgl. die Einwürfe gegen eine Reihe von Aufstellungen Reitzensteins über ägyptische Bestandteile der Hermetischen Literatur von Zielinski in diesem *Archiv*. VIII. S. 321 ff.; IX. S. 25 ff.

⁵ *Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente*. Straßburg. 1904; *Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament*. Straßburg. 1904.

erkennbare Spuren hinterlassen habe, daß dagegen in späterer Zeit ägyptischer Kultbrauch übernommen sein könne. Wenn aber für die israelitische Religion ein ägyptischer Einfluß kaum vorliegt, so wurde das durch besondere religionsgeschichtliche Verhältnisse veranlaßt, die man nicht ohne weiteres für die übrigen Stämme Vorderasiens voraussetzen darf. Bei letzteren zeigen die „phönizischen“ Überreste, wie stark der ägyptische künstlerische Einfluß sein konnte. Mehrfach ist andererseits von ägyptischen Tempeln und Göttern in Syrien und Phönizien die Rede. Es werden also wohl bei diesen Stämmen auch tiefergehende Beeinflussungen stattgefunden haben, die den babylonischen Einwirkungen, die in letzter Zeit mit Vorliebe betont worden sind, die Wage hielten. Genaueres hierüber wird sich aber erst dann feststellen lassen, wenn man über die syrischen Zustände dieser Zeit und vor allem über die hethitische Sprache und Kultur zu abgerundeteren und abschließenderen Ergebnissen gelangt sein wird, als dies bisher der Fall ist.

Zum Schlusse seien noch einige Werke genannt, welche in zusammenfassender Weise die ägyptische Religion behandeln. Steindorff¹ veröffentlichte Vorträge über dieselbe, welche er vor einem größeren Kreise in populärer Form zu Frankfurt a. M. und in etwas ausführlicherer Gestaltung in Amerika gehalten hatte. Dabei wurde ein Überblick über die verschiedenen Glaubenslehren gegeben und die Unsterblichkeitsvorstellungen eingehender erörtert. Eine gleichfalls für weitere Kreise bestimmte ausführliche Darstellung der ägyptischen Religion gab Erman.² Dabei lehnte er von vornherein die Berücksichtigung der Theorien der modernen Religionswissenschaft ab, er wolle

¹ *Religion und Kultus im alten Ägypten* im *Jahrb. des Freien Deutschen Hochstifts*. 1904. S. 131 ff.; *The Religion of the Ancient Egyptians*. New York. 1905 (mit Literaturangaben und Index).

² *Die ägyptische Religion* (*Handbücher der Königlichen Museen zu Berlin*). Berlin. 1905.

diese Dinge (wie Animismus, Fetischismus, chthonische Gottheiten, Medizinmann) nicht in eine Religion hineinragen, die sich auch ohne sie verstehen lasse. Das von zahlreichen Übersetzungen von Inschrifts- und Papyrusstellen begleitete und daher als Materialsammlung wichtige, illustrierte Werk verfolgt die ägyptische Religion von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Untergange im Niltale selbst. Es berücksichtigt auch ihre letzten Ausläufer im römischen Isiskulte auf europäischem Boden und in den Lehren der Mystiker bis in das 6. nachchristliche Jahrhundert hinein.

6 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Von zusammenfassenden Darstellungen der Religion Israels ist in dem Zeitraum 1904/05 zuerst der große Artikel E. Kautzschs, Religion of Israel (Dictionary of the Bible, ed. Hastings, extra V 612—734), zu erwähnen. Er vereinigt große Vorsicht und Zurückhaltung mit verständnisvollem Eingehen auf die neuen und neuesten Resultate der Forschung. Bernhard Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen, Mohr 1905 (XII 383 S.), hält mit bewußter Absicht an der herkömmlichen „Biblischen Theologie“ fest, aber was er uns gibt, ist Religionsgeschichte im wahrsten Sinne des Wortes. Und zwar kommen hier die primitiven Bräuche und Anschauungen des alten Israel nicht minder zu ihrem Rechte, wie die erhabene Gedankenwelt der Propheten. Der Stil ist knapp und scharf, die Anordnung klar und durchsichtig, die Literatur nach ihrem Werte berücksichtigt, alles selbständig durchdacht; es gibt kein besseres Buch über den Gegenstand. James Robertson (Die Religion Israels nach der Bibel und nach den modernen Kritikern, deutsche Übersetzung nach A. von Conrad von Orelli, Stuttgart, Steinkopf 1905, VII 367 S.) steht auf ganz konservativem Standpunkte, dem alles von Gott geleitet und inspiriert ist. Die Polemik gegen die Gegner ist zuweilen treffend, immer aber vornehm und sachlich. Unter den Darstellungen der Geschichte Israels, die allgemach anfangen gleich Pilzen aus dem Boden zu schießen, nimmt das Werk Oettlis (Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung 1905, VI 566 S.) durch seine

Objektivität und Reichhaltigkeit eine hervorragende Stelle ein. Das schön geschriebene Buch ist, wie der Verfasser sagt, in erster Linie für Theologen und bibelfreundliche Laien bestimmt.

Die Zahl der Monographien ist unübersehbar. Ich kann hier nur über einen kleinen Bruchteil referieren, und zwar im allgemeinen nur über solche Bücher, die als Rezensionsexemplare eingegangen sind. Sehr interessant, lehrreich und fördernd ist die Studie von A. Bücheler in Wien über „Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten“ (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 18, S. 91—138). Samuel Ives Curtiss (Some religious usages of the Dhiab and Ruala Arabs and their old Testament parallels, Expositor. 6 ser. n. 52, April 1904 S. 275—285) gibt wertvolle Ergänzungen zu seinem ein Jahr vorher ins Deutsche übersetzten Buche „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orientes“. Leider ist der amerikanische Gelehrte, kurz nachdem er sich einen wissenschaftlichen Namen erworben hatte, gestorben. Der Vortrag Bernhard Duhms über „Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion“ (Tübingen, Mohr 1905, 34 S.) behandelt die Propheten, Priester und Nazaräer, feinsinnig und geistvoll, mit überlegener Einsicht in das Seelenleben und mit bewundernswertem Instinkte für das Wesen der Religion. Am wenigsten einverstanden erklären kann ich mich mit der Behauptung S. 11: „Das alte Israel war ein nüchternes Bauernvolk und durchaus nicht wundersüchtig, wie es auch sehr wenig abergläubisch war.“ Diese merkwürdige Ansicht beinträchtigt indessen den Zusammenhang weiter nicht, sie mußte eben erwähnt werden, da die Arbeit des Sohnes Hans Duhm über „Die bösen Geister im Alten Testament“ (Tübingen, Mohr 1904, 68 S.) ganz davon beherrscht ist. Dieser zieht aus dem Umstande des seltenen Vorkommens von verderblichen Geistern in der vorexilischen Literatur den Schluß, daß im Volke selbst die Neigung zum Aberglauben gering war. Die Prämisse ist richtig, aber sie hat ganz andere Ursachen.

B. D. Erdmans (De groote Verzoendag, Theologisch Tijdschrift, Bd. 38 S. 17—41) weist mit Recht darauf hin, daß dem Veröhnungstage, so jung auch die seine Feier regelnden Gesetze sein mögen, doch uralte Gebräuche zugrunde liegen. Man kann auch zugeben, daß er einmal mit dem Neujahrstage zusammenhing, wenn man sich dabei nur die Tatsache vor Augen hält, daß die primitivsten Kulturstufen nur Jahreszeiten kennen. M. Friedlaender, Griechische Philosophie im Alten Testament (Berlin, Reimer 1904, XX 223 S.) sucht den Einfluß zu bestimmen, den griechische Philosophie auf gewisse Teile des Psalters, Proverbien, Hiob, Koheleth, Sirach ausgeübt, es ist ihm aber nicht gelungen, das Problem befriedigend zu lösen. Max Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesisssagen (Bern, Grünau 1905, 159 S.) scheint, obgleich es der Titel nicht verrät, eine Doktor- oder Lizentiatendissertation zu sein. Sie ist anziehend geschrieben und stark von Gunkel beeinflußt, bedeutet aber keine Förderung der Wissenschaft. J. Herrmann, Die Idee der Sühne im Alten Testament (Leipzig, Hinrichs 1905, VIII 112 S.) untersucht das biblische Material mit lobenswerter Sorgfalt, ohne jedoch über die von ihm kritisierten Vorgänger wie Hofmann, Ritschl, Riehm und Schmoller wesentlich hinaus zu kommen. Denn er hat es ebenso wie die Genannten versäumt, der Untersuchung eine breite religionsgeschichtliche Unterlage zu geben. Solange das nicht geschieht, wird die Forschung nicht vom Flecke kommen. B. Jacob, Im Namen Gottes, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament (Berlin, Calvary 1904, VII 176 S.) hat sich einen dankbaren Stoff ausgesucht und denselben anziehend und lehrreich behandelt. Wenn er aber den Satz aufstellt, daß dem Alten Testament und dem originalen Judentum — was ist originales Judentum? — die magische Auffassung des göttlichen Namens fremd gewesen sei, daß dieselbe vielmehr aus Ägypten stamme, so hat er den Beweis hierfür nicht erbracht, vgl. z. B.

W. Staerk, Namenaberglaube im Alten und Neuen Testament, Protestant. Monatshefte, Sept. 1903, S. 353—358. Wenn auch der absolute Gebrauch der Formel „Im Namen Gottes“ in der uns bekannten jüdischen Liturgie nicht vorkommt, sondern nur in Briefen und schwer datierbaren Zaubertäfelchen, so scheint mir doch für seinen ehemaligen Gebrauch in der altisraelitischen und jüdischen Kultussprache manches zu sprechen. Das Verschwinden der Formel im Judentum könnte aus bewußtem Gegensatz zur christlichen Liturgie hervorgegangen sein. Ebenso wie die Septuaginta zu Esther, wird von G. Jahn auch die Septuaginta zu Ezechiel (Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1905, XX 362 S.) und zu Daniel (Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt und kritisch erklärt, mit einem Anhang, Die Mesa-Inschrift aufs neue untersucht, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1904, XXII 138 S.) für ursprünglich, und der masoretische Text für sehr stark überarbeitet gehalten. Von seinen mit Scharfsinn gewonnenen Resultaten werden sich gewiß manche als richtig erweisen und herkömmliche Anschauungen in dem einen oder anderen Punkte korrigieren. Auch wo er irrt — denn seine Gesamtanschauung halte ich für falsch —, wirkt die selbständige Art seiner Arbeitsweise erfrischend. Von Paul Kahles Schriftchen, Die arabischen Bibelübersetzungen, Texte mit Glossar und Literaturübersicht (Leipzig 1904, Hinrichs, XVI 64 S.), ist allein die gelehrte und sachkundige Literaturübersicht S. III — XVI von Wert, das übrige ist zu nichts nütze. Vor der Verwendung von Bibeltexten zur Erlernung des Arabischen kann nicht dringend genug gewarnt werden. J. C. Matthes, Zoenoffers, Tijlers Theologisch Tijdschrift, Haarlem 1904, II S. 69—92), widerlegt die noch immer weitverbreitete Meinung, daß durch Handauflegung dem Tier die menschliche Sünde übertragen werde. Freilich ist die von dem Verfasser betonte Auffassung des Sündopfers als einfache Gabe an die Gottheit nicht ausreichend. Mit be-

sonderem Eifer tritt der emsige holländische Gelehrte auf den Plan, wenn es gilt, das Recht der historischen Kritik zu verteidigen oder die Maßlosigkeiten moderner Überkritik zurückzuweisen. In der sehr gehaltvollen Studie, *Israelitisch Geschiedenis* (a. a. O. Bd. III S. 482—513) erörtert er die neueren Arbeiten über Moses, Joseph, die Entstehung der Jahvereligion, die mythologische Natur der Patriarchen, Sauls, Davids und Jonathans, die Simsonsage; mit bewundernswerter Geduld hört er die Zeugen ab. Friedrich Maurer, *Volkskundliches aus dem Alten Testamente* (Leipzig, Böhmer 1905, V 254 S.) behandelt I. Die Familie, ihre Lebensführung (S. 11—61), ihren Kult (S. 61—144), ihr Recht (S. 144—187); II. Das öffentliche Leben; III. Das geistige Leben. Trotz einzelner brauchbarer Notizen bedeutet das Ganze keinen Fortschritt gegenüber den älteren Darstellungen der Archäologie. Eduard Meyer, *Die Mosesagen und die Lewiten*, *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften XXXI*, 22. Juni 1905: der Inhalt wird vom Verfasser selbst so skizziert: „Der Sinai ist ein Vulkan in Midian, Jahwe ein Feuergott; der feurige Dornbusch dagegen liegt bei Qādēsch. Mose gehört nach Qadesch und ist Ahnherr der Priesterschaft des hier ansässigen Stammes Lewi. Die Priester üben anders als die israelitischen Priester die Gerichtsbarkeit und sind im Besitze aller Rechtssatzungen, die die Grundlagen der späteren Gesetzbücher bilden. Zum Schlusse werden die ägyptischen Bestandteile der israelitischen Religion besprochen.“ Wenn Meyer der Ansicht ist, daß Mose ein Priesterrichter des südpalästinischen Qadesch war und gar nichts mit Ägypten zu tun hat, so stimme ich dem bei, vgl. schon meine „*Semitischen Kriegsaltertümer*“, Leipzig 1901, S. 1 ff. Ich habe mir auch schon lange die Ansicht gebildet, daß die prophetische Schriftstellerei in Israel sehr stark von Ägypten her beeinflußt ist. Man muß gespannt sein auf das in Aussicht gestellte Werk, in dem der geniale Historiker diese Aufstellungen eingehend begründen wird. Joh. Meinhold,

Sabbat und Woche im Alten Testament (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1905, 52 S. aus Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel, 5. Heft) wird manchem einen Dienst leisten, fördert aber das Problem nicht, trotz allen Räsonnements. Das bewundernswerte Buch von M. Merker, Hauptmann der Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika, Die Masai, Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes (Berlin, Reimer 1904, XVI 421 S. gr. 8°), gehört zu den hervorragenden Erscheinungen der ethnographischen Literatur. An dieser Stelle kann ich leider nur auf seine vergleichende Betrachtung der masaitischen und israelitischen Traditionen über Schöpfung, Paradies und Sündenfall hinweisen. Der Verfasser erklärt sich die gemeinsamen Züge so, daß dieser Mythenkreis ursemitischer Besitz war, daß die Masai sich schon in der Urheimat von ihren semitischen Verwandten trennten und bereits lange vor der Zeit, aus der wir ägyptische Urkunden besitzen, nach Afrika einwanderten. Ich halte diese Lösung des Rätsels für falsch, aus vielen Gründen, die hier nicht auseinandergesetzt werden können. Beträchtliche Teile der Masaimythen haben mit dem semitischen Sagenkreise gar nichts zu tun. Auf dieses afrikanische Gut sind m. E. Züge semitischer Herkunft aufgepfropft. Wann das geschehen ist und unter welchen Umständen, ist schwer zu sagen. Da es sich um Afrika handelt, kommen in erster Linie Missionare der koptischen oder abessynischen Christen, sowie der abessynischen Juden (Falaschen) in Betracht. Und zwar erfolgte eine solche Beeinflussung wahrscheinlich nicht an den jetzigen Sitzen der Masai, sondern in einer früheren, mehr nördlich gelegenen Heimat. Das Problem ist verwickelt. Die wichtigste religionsgeschichtliche Vorarbeit zu seiner Lösung wäre eine komparative Darstellung der Schöpfungssagen der alten Kultur- und jetzigen Naturvölker. Carl Mommert, Doktor der Theologie, Ritter des Heiligen Grabes und Pfarrer zu Schweinitz,

Menschenopfer bei den alten Hebräern (Leipzig, E. Haberland 1905, VIII 88 S.), hat sich, wie es scheint, die Aufgabe gestellt, der bekannten Tendenzlüge von der Gesetzmäßigkeit des Ritualmordes bei den Juden für die vorchristliche Zeit die historische Grundlage zu geben. Auch die Kreuzigung Jesu wird als Ritualmord aufgefaßt. Trotzdem empfiehlt der beiliegende „Waschzettel“ das Schriftchen nicht nur Christen, sondern auch Juden zum Lesen bestens. Ditlef Niensens Buch über „Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung“ (mit 42 Abbildungen, Straßburg, Trübner 1904. IV 221 S.) verrät schon in dem Titel, aus welcher Schule es hervorgegangen ist. Die Gottesauffassung (vgl. S. 1—48) wird von dem Verfasser aus den theophoren Namen der süd-arabischen Inschriften herausgeschält. Diese Namen erinnern zum großen Teil an die aus Syrien und Babylon bekannten Formen, bei welchen das allgemeine Gottesappellativ *ēl* (*ilu*) mit einem davor oder dahinter stehenden Verbum bzw. Nomen verbunden erscheint. Das einzige, was nun aus derartigen Personennamen mit Sicherheit zu konstatieren ist, sind die Namen der Götter. Daß dieselben in der Zeit, aus der die betreffenden Inschriften stammen, noch verehrt worden sind, darf aus den Personennamen allein nicht gefolgert werden, da solche Namen auch vererbt und ohne Rücksicht auf den darin liegenden Sinn weiter gebraucht wurden. Andererseits ist es ganz unmöglich, das, was in den theophoren Personennamen von den Gottheiten ausgesagt wird, sicher und bestimmt zu deuten. Eine allgemeine wörtliche Übersetzung, auch wo ihre grammatische Richtigkeit sicher stünde, ist viel zu farblos, um die zugrunde liegenden religiösen Ideen zu erkennen. Aller dieser Schwierigkeiten ist sich der Verfasser weder von dem Standpunkte der Philologie noch von dem der Religionsgeschichte aus hinreichend bewußt geworden. Wenn man die Worte liest: „Das zentrale Wesen Gottes wird als die heilige, gerechte Liebe aufgefaßt, und von dieser Liebe aus wird er

Bundesgott, Schutz-, Heil- und Erlösergott“ (S. 13 Z. 7—10), so glaubt man gar eine kirchliche Dogmatik vor Augen zu haben. Der astrale Charakter der südarabischen Kulte ist von Nielsen gut dargestellt. Die wichtigste Frage nach dem Verhältnis derselben zu Babylon hat der Verfasser zwar angeschnitten, aber nicht beantwortet. Nach meiner Meinung ist hier kein gemeinsamer ursemitischer Besitz anzuerkennen, sondern es muß Entlehnung vorliegen. Für Abhängigkeit der südarabischen Kultur überhaupt von Babylonien sprechen nämlich gewichtige Argumente. In dem Abschnitt „Heilige Zeiten“ (S. 49—88) wird der Nachweis versucht, daß im Mittelpunkt des altarabischen Kultus der Mond gestanden, daß die Wallfahrt nach Mekka einer Lunarfeier gegolten habe, und daß babylonisch schabattu arabischen Ursprungs sei. Das ist alles wenig einleuchtend. S. 97—122 handeln von heiligen Orten und Symbolen. Nur dieser Teil, der auch durch zahlreiche Abbildungen illustriert ist, wird einen Wert behalten. Der Rest des Buches (S. 125—221) ist der mosaïschen Überlieferung gewidmet, die unter lunarische Beleuchtung gerückt wird. Theodor Noeldeke, Sieben Brunnen (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII S. 340—344), stellt dem bekannten palästinischen Ortsnamen Bersaba (Siebenbrunn) aus drei weit voneinander entfernten Sitzen semitischer Bevölkerung (Mandäer, Syrer, Algier) treffende Parallelen an die Seite. Im Anschluß an diesen Aufsatz macht Jul. Wellhausen, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VIII 155f., wahrscheinlich, daß die Bedeutung der Zahl Sieben im Namen Bersaba „nicht eigentlich pluralisch, sondern sozusagen superlativisch“ sei, indem in Bersaba nur ein einziger Brunnen gewesen sei, wie auch z. B. der Neunbrunn (Negenborn) bei Göttingen nur eine einzige starke Quelle bilde. Albrecht Dieterich a. a. O. S. 156 schließt sich unter Hinweis auf den Enneakrunos in Athen dieser Ansicht an. Es wäre schön, wenn diese Diskussion die Veranlassung zu Untersuchungen über „die Bedeutung der Zahlen

in den Ortsnamen“ geben würde. Angeregt durch Albrecht Dieterichs Abhandlung „Mutter Erde“ (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VIII 1 ff.) sucht Theodor Noeldeke (a. a. O. S. 161 ff.) Spuren der Mutter Erde-Vorstellungen bei den Semiten nachzuweisen. Es ist in der Tat sehr einleuchtend, daß Gen. 2, 7, wo Gott den Menschen aus Erde schafft, nur eine monotheistische Umwandlung der alten Auffassung ist. Dagegen könnten den übrigen alttestamentlichen Stellen (Gen. 3, 19, Hiob 10, 9; 34, 15, Kohel. 3, 20; 12, 7, Ps. 103, 14; 104, 29) lediglich theologisch-philosophische Reflexionen zugrunde liegen. Ist dies wirklich der Fall — ich wage keine Entscheidung —, dann wird sogar Sirach. 40, 1 unsicher, obwohl an dieser Stelle die Erde als die Mutter alles Lebenden bezeichnet wird. Wenn in der schlecht überlieferten Stelle Ps. 139, 15 der Inhalt nicht zu sehr entstellt ist, könnte hier allerdings ein von Gen. 1, 2 total abweichender Mythos über die Entstehung des Menschen zu erkennen sein. Die äthiopische Bezeichnung des „Menschen“ als „Kind der Mutter des Lebenden“ kann in letzter Linie auf die Bibel zurückgehen, da Gen. 3, 20 von Eva gesagt wird, daß sie die Mutter alles Lebenden sei. Die äthiopische Bibelübersetzung müßte in diesem Falle auf Kreise zurückgehen, in denen die Menschen dem jüdischen Gebrauche entgegen nicht „Adams-Kinder“, sondern „Eva-Kinder“ hießen. Solange wir aber hierüber nichts Bestimmtes wissen, ist die Möglichkeit einzuräumen, daß der Mensch in dieser Phrase als „Sohn der Mutter Erde“ gilt, mag nun diese Vorstellung aus gemein semitischem Besitze stammen, oder von afrikanischen Nachbarn entlehnt sein. — H. Oort, Het israelitische Pinksterfest (Theologische Tijdschrift 1904, S. 481—510), verfolgt das israelitische Pfingstfest durch alle Stadien seiner Entwicklung. Leider fließen die Nachrichten darüber sehr dünn, die wichtigsten Fragen nach dem ursprünglichen Sinn des Festes — Ernte oder Sonnenwende? — und nach der eigentlichen Bedeutung des Namens „Wochenfest“ sind noch immer dunkel. — Adolf

Posnanski, Schilo, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, erster Teil, Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertum bis Ende des Mittelalters (Leipzig, Hinrichs 1904, XXIII 512, LXXVI S.): diese ebenso umfangreiche wie sorgfältige und fleißige Arbeit, die sehr an Pusey-Neubauer, The LIII chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters 1876f. erinnert, zeigt, daß wir für das Verständnis der Stelle aus der alten Exegese nichts lernen können. Schade für die Zeit und Kraft, die an ein so nutzloses Thema verschwendet worden ist. Bei der großen Bedeutung, welche der Gestirnkult zeitweise für das religiöse Leben Israels gehabt hat, ist es wertvoll, daß „die Astronomie im Alten Testament“ einmal von einem so bedeutenden Kenner wie Giovanni Schiaparelli dargestellt worden ist (übersetzt von Willy Lüdtke, mit 6 Abbildungen im Text, Gießen, Alfr. Töpelmann 1904, VIII 137 S.). Von einschneidender Bedeutung ist die Studie von Jul. Wellhausen „Zwei Rechtsriten bei den Hebräern“ (Archiv für Religionswissenschaft Bd. VII 33—41), in denen er die Riten des Salbens und des Mantelüberwerfens (Ruth 3, 9, Ez. 16, 8) erörtert. Gewohnt, den Dingen auf den Grund zu gehen und sich nicht mit Gemeinplätzen und hergebrachten Redensarten zu begnügen, stellt er u. a. fest, daß der Sinn der Königsalbung noch von niemand verstanden worden und auch mit den Mitteln der jüdischen und arabischen Antiquitäten nicht zu begreifen ist. Vielleicht, sagt er, ist darüber von der Ägyptologie Aufklärung zu erwarten. In der Tat, ließe sich nachweisen, daß die Salbung des Königs mit Öl in Babylonien oder Ägypten gebräuchlich gewesen ist, so wäre ihre Entlehnung daher wahrscheinlich. Während sich alsdann die israelitische Archäologie bei diesem Resultat beruhigen könnte, muß die ethnologische Forschung nach den letzten Gründen fragen. Leider hat J. G. Frazer in seinen kürzlich erschienenen Lectures on the early history of the kingship (London 1905) diesen Punkt nicht berührt. Nach meiner Kenntnis des Materials

kann die Salbung ursprünglich nur den Zweck gehabt haben, den König tabu zu machen, ich kann aber jetzt nicht näher darauf eingehen. K. Vollers hat die von Wellhausen gestellte Frage aufgegriffen („Die Symbolik des Maṣḥ in den semitischen Sprachen“, Archiv für Religionswissenschaft Bd. VIII 97 ff.). Ohne Zutrauen zu dem gebrechlichen Rohr der ägyptischen Hilfe, zieht er sich auf die arabischen Antiquitäten, aus denen er reiche und interessante Einzelheiten sammelt, zurück und verweist für die rätselhafte Verwendung des Öles auf das „Lebensöl“ der Babylonier. H. Zimmern (Zeitschr. Deutsche Morgenl. Gesellsch. 1904, S. 199—202) stellt auf Grund eines von Pinches neu edierten Textes fest, daß babylonisch šapattu den 15. Tag des 30tägigen babylonischen Monats, also den Neumondstag bezeichne. Die Etymologie des Wortes dagegen, sowie sein Verhältnis zum israelitischen Sabbat ist ihm noch immer dunkel.

Den Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Kenntnis der Entwicklung der Religion Israels führt E. Sellin in einem Vortrage (Leipzig 1905, A. Deichert, 44 S.) vor Augen, mit Berücksichtigung der Funde in Ägypten, Babylonien, Cypern, besonders in Palästina, wo er selbst mit Erfolg gegraben hat. Die Ausführungen über Bauopfer (S. 31) gehen von der Annahme aus, daß ein Opfer wie eine Leiche bestattet werden kann. Dafür kenne ich aus der Religionsgeschichte kein einziges Beispiel. Dagegen ist es ein weitverbreiteter alter Brauch, die Toten der Familie im Hause oder dicht dabei zu begraben.

Die für die israelitische Gesetzgebung so wichtige Inschrift des babylonischen Königs Hammurabi ist jetzt von Kohler und Peiser bearbeitet worden (Hammurabis Gesetz, Bd. I, Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung, Leipzig 1904, Ed. Pfeiffer, 146 S., gr. 8^o). Die Mitarbeit eines Juristen, der als bester Kenner der vergleichenden Rechtsgeschichte gilt, ist natürlich bei einem solchen Texte von großem Werte. Leider spotten noch viele Stellen aller philologischen Kunst.

Von den Ägyptologen hat W. Spiegelberg zwei fruchtbare Beiträge geliefert. Aus den „Ägyptischen Randglossen zum Alten Testament“ (Straßburg, Schlesier u. Schweikhardt 1904, VI 48 S.) hebe ich hervor die im Anschluß an Exod. 1, 16 geführte Untersuchung über den Gebärstuhl bei den alten Ägyptern. Auch die andere Studie „Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente“ (Straßburg, Schlesier u. Schweikhardt 1904, 55 S.) zeichnet sich durch Besonnenheit und vollendete Sachkenntnis aus, nur scheint mir die Rücksichtnahme auf die Exegeten etwas zu weit zu gehen. Das Licht der Monumente ist leider sehr trübe. Und wenn auch gewiß in der biblischen Sage ein historischer Kern steckt, so ist doch bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung niemand verwehrt, sich einen ganz beliebigen Kern herauszuschälen und diesen für den richtigen zu halten. Übrigens hat die Frage eine viel geringere Bedeutung, als gewöhnlich zugegeben wird. Denn die Einwirkung ägyptischer Kultur ist nicht nur in Palästina, sondern in ganz Vorderasien zu spüren und hat ebensowenig eine jüdische Einwanderung zur Voraussetzung wie die Babylonisierung Palästinas das Exil. Daniel Völter, Ägypten und die Bibel, die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, 2. Aufl., Leyden, Brill 1904, 116 S., erklärt die Väter sagen als Sonnenmythen. Da er weder zur Beurteilung israelitischer noch ägyptischer Antiquitäten ausreichende Kenntnisse besitzt, ist das Büchlein völlig wertlos. Trotzdem hat es nach knapp einem Jahre die zweite Auflage erlebt.

Die moderne palästinische Volkskunde ist besonders durch Leonhard Bauer gefördert worden, dessen „Volksleben im Lande der Bibel“ (Leipzig, H. G. Wallmann 1903, III 312 S.) eine ganz hervorragende Leistung ist. Es behandelt folgende Gegenstände: Bevölkerungsstatistik, Volkscharakter, Bau und Einrichtung der Häuser, Kleidung und Schmuck, Geburt, Name, Kinderspiele und Kinderarbeiten,

Schulwesen, Berufsarten, Verlobung und Hochzeit, Stellung der Frau, Arbeiten der Fellachinnen, Kreislauf des Jahres, Ackerbau, Öl- und Weinbau, Gemüsebau, Früchte- und Gemüsekalendar, Rindvieh- und Bienenzucht, Steuerverhältnisse, Kauf und Verkauf, gesellschaftlichen Verkehr, Nahrungsmittel und Speisen, Nationalgerichte und Nationalgebäck, Mahlzeiten und Gastfreundschaft, Brunnen, alte Kultusstätten, Synkretismus, Geistesranke, Klima, Krankheiten, Heilmittel, Tod, Leichenklagen, Grab, Gesten, Sprichwörter und Rätsel, Poesie und Musik, Reisebuchblätter, Jerusalem im 19. Jahrhundert. Das Buch ist zwar schon 1903 erschienen, mir aber erst nach Abschluß des letzten Jahresberichtes zugänglich geworden. Der Verfasser, Lehrer an einer Missionsschule, kennt das Heilige Land aus langjährigem Aufenthalte. Er besitzt nicht nur eine vorzügliche Beobachtungsgabe, sondern auch liebevolles Interesse für das Leben der Eingeborenen, eine Eigenschaft, welche den in der Fremde weilenden Europäern gewöhnlich rasch verloren geht. Trotzdem scheint das Werk ziemlich unbekannt geblieben zu sein, es war z. B. bis vor einem Jahre in einer der größten Bibliotheken Deutschlands nicht vorhanden. A. Haffner, *Erinnerungen aus dem Oriente* (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 18, S. 169 bis 184), bespricht Bauernregeln, Verwünschungen und Spiele.

In das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters führen hinein Paul Fiebig's „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“ (Tübingen und Leipzig 1904, VI 167 S.). Er übersetzt darin die Gleichnisse der Mechiltha, eines alten rabbinischen Kommentars zu Exodus, und setzt sich mit Jülichers bedeutendem Werke über die Gleichnisse Jesu auseinander. Das Resultat, daß sich Jesus bei seinen Gleichnissen einer seiner Zeit geläufigen Kunstform bediente, ist nicht neu, aber die Vorlegung dieses Materials wird für die Exegese von Nutzen sein. Walter Köhlers frische und energische Untersuchung (Archiv für Religionswissenschaft VIII S. 214—243)

erklärt „die Schlüssel des Petrus“ Mtth. 16, 19 einwandfrei aus der griechisch-römischen Antike, doch haben allein seine mythologischen Belege Beweiskraft. Hierdurch hat er sich verleiten lassen, die an derselben Stelle des Matthäusevangeliums vorkommende Phrase „binden und lösen“ im Sinne von „verbieten und erlauben“, aus der Sprache der [klassisch-]antiken Mantik zu erklären. Das halte ich für falsch. Denn der dieser Phrase zugrunde liegende Knotenzauber ist so weit über die ganze Welt verbreitet, daß wir denselben auch für das alte Israel voraussetzen müssen, obschon er noch nicht nachgewiesen ist. A. Buecheler beschreibt auf Grund talmudischer Stellen „Das Ausgießen von Öl und Wein als Zeichen der Ehrung bei den Juden Palästinas“ (Monatsschr. f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, Jahrg. 49, S. 12—40). M. Friedlaender, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (Berlin 1905, Reimer, XXX, 380 S.), erwähnt die Apokalyptik, die religiöse Stimmung des Landvolkes, den Essenismus, Minäismus, das hellenische Judentum, die sibyllinische Weisheit, Jesus und Paulus. Der wertvollste Teil des Buches ist m. E. das Kapitel über die religiösen Bewegungen unter der Landbevölkerung, deren Anteil an dem Emporkommen der christlichen Verkündigung gewöhnlich zu gering eingeschätzt wird. Während die neueren jüdischen Gelehrten im allgemeinen für den Hellenismus sehr wenig Verständnis haben, überschätzt Friedlaender denselben. Die Ausführungen über Jesus und Paulus gehören zu dem Schönsten und Unbefangenen, was je von einem jüdischen Autor gesagt worden ist. Seine heftige Polemik gegen die Rabbiner und Seminartheologen ist begreiflich, aber nur zum Teil begründet. Denn darin hat die jüdische Orthodoxie unzweifelhaft recht, daß allein durch Festhalten am überlieferten Ritus der Väter das Judentum als Rasse wie als Religion vom Untergang bewahrt werden kann. Die Beteiligten haben sich also die Frage vorzulegen, ob sie ihr Volkstum und ihre Religion für wert halten,

auch weiter konserviert zu werden. Leidenschaftlich verneint wird dieselbe von J. Fromer, *Das Wesen des Judentums* (aus „Kulturprobleme der Gegenwart“, herausgegeben von Leo Berg, 2. Serie, Bd. 1, Berlin — Leipzig — Paris, Hüpeden u. Merzyn 1905, VII 183 S.). Der Verfasser, selbst Jude, russisch-polnischer Abstammung, hat sich eine umfassende, moderne Bildung angeeignet. Scharf, unerbittlich und rücksichtslos wird von ihm dem Wesen des modernen Judentums und den Gründen seiner Leidensgeschichte und seiner Zurücksetzung im Staatswesen nachgespürt. Das Judentum, sagt er, muß sich auflösen, da seine treibenden religiösen Ideen überlebt sind, und da ein Volk ohne Land nicht für sich existieren kann. Es muß sich nicht nur geistig, kulturell und religiös den Wirtsvölkern assimilieren, sondern auch physisch. Infolge des Widerwillens der Wirtsvölker gegen die physische Vermischung wird dieselbe jedoch auf unübersehbare Zeit unmöglich sein. Dagegen sind die schönen Vorträge von Caesar Seligmann (*Judentum und moderne Weltanschauung*, Frankfurt a. M., J. Kauffmann 1905, 117 S.) hervorgegangen aus dem inneren Drange des Verfassers, die Versöhnung, die er selbst in heißem Ringen zwischen Judentum und moderner Kultur gefunden hat, den Gebildeten und Suchenden in seiner Gemeinde nicht vorzuenthalten.

Mit einem wertvollen Stücke der Geschichte und Kultur des mittelalterlichen Judentums in aller Herren Länder machen uns bekannt die Schilderungen des berühmten jüdischen Reisenden des 12. Jahrhunderts, Benjamin von Tudela. Von dem schwer zugänglich gewordenen Werke eine Neuausgabe und Übersetzung veranstaltet zu haben, ist das Verdienst des rührigen Verlages von J. Kauffmann in Frankfurt a. M. (I. Teil hebräischer Text, 164 S.; II. Teil, Einleitung, Übersetzung und Register, 102 S. 1903/04, gedruckt in Jerusalem).

Zur Förderung der jüdischen Volkskunde hat sich schon vor mehreren, etwa drei oder vier Jahren, in Hamburg

eine Gesellschaft gebildet, welche auch eine Zeitschrift herausgibt („Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde“, herausgegeben von M. Grunwald, Hamburg, Selbstverlag der Gesellschaft). Mir liegt das 13. Heft vor (Jahrg. 1904, Nr. 1, 72 S.), in dem unter anderem ein mittelalterliches Purimfestspiel ediert ist.

Über die Rasse der Juden ist schon sehr viel geschrieben worden. Aber es fehlte bis jetzt an einer zusammenfassenden, kritischen Darstellung. Diesem Mangel ist durch das Werk von J. M. Judt, Die Juden als Rasse, eine Analyse aus dem Gebiete der Anthropologie (deutsche Ausgabe — die andere Ausgabe ist wohl polnisch — Berlin, Jüdischer Verlag, ohne Jahr, IV 243 S.), jetzt einigermaßen abgeholfen. Und zwar hat der Verfasser die Judenheit der ganzen Welt berücksichtigt und der physiko-anthropologischen wie der historischen Seite gleichmäßig Rechnung getragen. Er kommt zu dem m. E. richtigen Resultate, daß die Juden in der Zerstreuung im allgemeinen keiner Rassenkreuzung mit der eingeborenen Bevölkerung erlegen sind. Maurice Fishberg dagegen (*Materials for the physical anthropology of eastern European Jews*, *Memoirs of the American Anthropological and Ethnological Society*, Vol. I, part 1, Lancaster. New Era printing Company 1905, 146 S.), schließt seine streng methodischen Untersuchungen mit den Worten: „We conclude that the bulk of the modern Jews, who live at present in eastern Europe and who constitute more than 80 percent of all the Jews, are physically more akin to the races among which they have lived in eastern Europe than to the so called Semites.“

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.¹

In der Inschrift von Speos Artemidos² Z. 9—10 sagt die Königin Hatschepsowet (um 1500 v. Chr.) in bezug auf ihren himmlischen Vater Amon

Ich machte die Wahrheit groß (?)³, die er (sc. Amon) liebte,
(Denn) ich wußte, daß er von ihr lebt,
Mein Brot ist sie,
Ich trinke ihren Tau
Deshalb bin ich eines Leibes (*hew we*) mit ihm.

Also dadurch, daß die Königin dieselbe Wahrheits Speise genießt wie ihr Vater Amon, wird sie mit ihm eines Leibes. Die Wahrheit ist hier also ganz materiell, konkret gedacht, als eine Art Nektar und Ambrosia. Ich glaube nun, daß im Lichte dieser Stelle, wo diese Anschauung ganz evident ist, auch andere Stellen ähnlich konkret zu deuten sind. So ist es mir sehr wahrscheinlich, daß überall, wo es von dem König heißt (besonders oft von dem Ketzerkönig Chinaton), er „lebt von Wahrheit“, tatsächlich ein körperliches Genießen der Götterspeise gemeint ist, und dasselbe gilt von den Verstorbenen, die häufig als „die, welche von Wahrheit leben“, bezeichnet werden. Die „Wahrheit“ ist hier die Speise der Götter oder eines Gottes, durch deren Genuß der

¹ 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 Band VII, S. 280.

² Sethe *Urkunden* IV, 383 ff.

³ Die Ergänzung der zerstörten Gruppe *se3(j)-nj* ist nicht sicher.

Mensch mit dem Gott wesensgleich wird.¹ Das ist wohl auch der eigentliche Sinn der bekannten Wendung des Totengebotes, in welchem man dem Verstorbenen unter anderem „alle schönen und reinen Dinge, von denen der Gott² (d. h. wohl Osiris) lebt“, wünscht. Wer diese Osirisspeise genoß, der wurde nach den Worten des obigen Textes „eines Leibes“ mit Osiris, er wurde selbst zum Osiris³ und teilte so das selige Schicksal dieses Gottes.⁴

W. Spiegelberg

Zum Jahvethron

M. Dibelius (Die Lade Jahves. Göttingen 1906 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herausgeg. von Bousset und Gunkel VII]) hat neuerdings die zuerst von meinem unvergeßlichen Freunde Wolfgang Reichel aufgestellte Ansicht, daß die „Bundeslade“ ein Thronstuhl gewesen sei, in gründlicher Erörterung wieder aufgenommen. Er hat die Geschichte der Lade nur bis zur Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (586 v. Chr.) verfolgt und betrachtet sie damit als abgeschlossen. Wie seine Vorgänger, hat auch er die Notiz des Tacitus hist. V 9 nicht beachtet: Romanorum primus Cn. Pompeius (63 v. Chr.) Judaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuum sedem et inania arcana. Reichel schrieb mir auf die Mitteilung dieser Stelle im März 1899: „Für mich ist die vacua sedes eine gute Bestätigung der Bundeslade als Thron. Sie übersehen nur, daß die Bundeslade bei der Eroberung durch die Babylonier zugrunde ging und nach dem Exil nicht mehr existierte. Der leere Thron kann also eine Erinnerung an sie sein sollen — nicht mehr! Aber auch so . . . freue ich mich über die Notiz und betrachte sie als gutes Zeugnis.“ Als O. Benndorf Reichels zweiten Aufsatz über den Jahvethron weiteren Kreisen bekannt machte, sandte ich ihm meine Beobachtung mit Reichels Erwiderung zu; seine eigene Antwort vom Januar 1902 lautete: „Auch mir scheint in den Worten des Tacitus eine Bestätigung vorzuliegen, ja das Zeugnis für eine Wiederherstellung der Bundeslade vorzuliegen, wie dies ja durchaus alter Kultsitte

¹ Da der Pharaon nach ägyptischer Anschauung ein Gott auf Erden ist, so lebt er auch wie die Götter von der Götterspeise Wahrheit. — Weitere Beispiele bei Wiedemann *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter* (*Der alte Orient* II 2) S. 18 ff. Zu der ganzen Anschauung vgl. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* S. 100 ff., der mich freundlichst auf diese Stellen hinwies.

² Spätere Variante „die Götter“.

³ Der Tote heißt seit alter Zeit stets „Osiris N. N.“.

⁴ Vgl. dazu Erman *Die ägyptische Religion* S. 96 ff.

entsprechen würde. Wäre gar Nichts vorhanden gewesen, so erschiene die wortreiche Umschreibung dieses Nichts bei Tacitus zumal denn doch befremdlich.“ Der liebenswürdigen Aufforderung Benndorfs, der ganzen Sache weiter nachzugehen, habe ich in all den letzten Jahren nicht folgen können; jetzt ist die Frage des „Jahvethrons“ durch Dibelius von neuem behandelt worden, und jetzt bietet das „Archiv“ auch für die anspruchlosesten „Mitteilungen und Hinweise“ einen Raum; so wage ich es denn, ohne weitere eigene Bemerkungen die Taciteische Notiz der Aufmerksamkeit derer zu empfehlen, die Reichels Spuren folgen.

F. Münzer

Ein syrischer Regenzauber

Die syrische Literatur gestattet uns bei ihrem starr theologischen Charakter nur selten Einblicke in die religiösen Anschauungen des Volkes. In den Märtyrerakten treten gelegentlich ältere Festbräuche zutage, und die Kanones des Jakob von Edessa machen uns mit allerlei abergläubischen Praktiken, die sie verurteilen, bekannt.

Nun aber gibt es ein Gebiet, auf dem keine organisierte Religion hat umhin können, sich volkstümlichen Vorstellungen anzupassen. Wenn anhaltende Dürre den Landmann um die Früchte seiner Arbeit zu bringen droht, so erwacht immer aufs neue in ihm die Erinnerung an die Bräuche, mit denen seine Vorfahren dem Übel zu steuern suchten, und er vollzieht sie, auch wenn ihm ihr ursprünglicher Sinn längst entschwunden ist. Die Geistlichkeit ist dabei von jeher und überall bemüht gewesen, solche Riten, die sie nicht unterdrücken konnte, aufzunehmen und ihnen, so gut es ging, dem eigenen religiösen Gedankenkreise entsprechende Vorstellungen unterzuschieben. Wie der Islam sich zu solchem Regenzauber verhielt, haben kürzlich Goldziher in den Orientalischen Studien, Th. Nöldeke gewidmet, I 308 ff. und speziell für Nordafrika A. Bel im Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIVe congr. des orient., Alger 1905, S. 49 ff. und E. Doutté, Merrâkeh I 383 ff. gezeigt.¹ Auch die syrische Kirche

¹ Zu den von Goldziher angeführten Beispielen von Heiligen, durch die man Regen erbittet, vgl. noch den Vers des *Farazdaq*: „den Kalifen Gottes, durch den man Regen erbittet“, *Diwān* 413, 1, cit. Ibn Qotaiba, lib. poes. 298, 10. Der durch einen Vers des Umaiya ibn abi 'l Salt bezeugte heidnische Regenzauber (Schultheß, *Or. Stud.* I, 83) findet sich auch bei Baihaqi ed. Schwally 441, 15 und Sujūti, *šarḥ šaw.* Mugni 106, 1—6 (nach 'iso el 'Askari), aber für *qālaw* wird das in syrischer Schrift recht nahe liegende *metrau* „seine Regengüsse“ zu lesen sein.

hat diesem dringenden Bedürfnis sich fügen müssen. Unter den Werken des Ephraem Syrus (ed. Lamy III 1—126) stehen neun Bittpredigten, die sich z. T. auch in Bedjans Ausgabe des *Breviarium Chaldaicum* (Leipzig 1886) finden. Alle diese Reden beziehen sich hauptsächlich auf die Dürre als eine von Gott zur Besserung der sündigen Menschheit gesandte Kalamität. Obwohl es nun Ephraem im allgemeinen vorzüglich gelungen ist, die für die Situation charakteristischen Gedanken in der Flut seiner biblischen Bildersprache zu ertränken, schlägt er doch in der siebenten Rede einmal Töne an, die weniger einem christlichen Prediger als einem altheidnischen Regenmacher anstehen. Nachdem er wieder des breiteren durch Vorführung biblischer Beispiele zur Buße gemahnt, und nachdem er die Sünden der Welt für die Dürre verantwortlich gemacht hat, fährt er fort (S. 97, 10)

„Laßt uns Trauer anlegen, damit der Himmel
sich bedecke zum Regen.
Wir wollen dumpfes Geschrei erschallen lassen,
damit der Donner in den Wolken ertöne.
Die Stimmen des Gebetes sollen fliegen,
damit Blitze zum Regen gesandt werden.
Die Erde möge mit Tränen genetzt werden,
damit sie auch vom Regen benetzt werde.
Wir wollen die Schleusen der Augen zum Weinen öffnen,
damit auch die Wolken geöffnet werden.
Die Stimme unseres Bittens wird zwingen
den Höchsten, unsere Stimme zu erhören.
Weil unsere Stimme nicht bei ihm gehört ward,
hörte auch seine Stimme auf bei uns zu tönen,
und der Donner seiner Wolken schwieg.
Weil die Tränen unseres Weinens versiegten,
versiegten seine Stimmen von unseren Äckern.
Denn er dürstet sehr nach unserem Worte,
so wie das Feld nach seinen Güssen.
Er wünscht nicht, daß wir fallen,
da er durch Tränen die Schuldscheine löscht.
Wir wollen den Leib im Gebet schwitzen lassen,
damit die Wolke Regen ergieße.
Wir wollen ein wenig dürsten,
damit die Saat vom Regen gesättigt werde.
Wir wollen ein wenig fasten,
damit die Sättigung durch die Wolke groß werde.“

Ephraem begnügt sich an dieser Stelle nicht mehr damit, rein geistliche Mittel zur Abwehr der Kalamität zu empfehlen, sondern er verweist, wie es ein heidnischer Priester im gleichen Falle getan hätte, auf die bewährten Prozeduren des Analogiezaubers (vgl. u. a. A. Lang, *Myth, ritual and religion* I 82 ff.). Den durchaus in diesen Zusammenhang passenden Gedanken, daß Gott durch nachdrückliches Bitten auch gegen seinen Willen zur Erhörung

gezwungen werden könne (vgl. dazu Goldziher's Ausführungen über das *ilhāh*, a. a. O. 313) mildert Ephraem allerdings alsbald durch einige geistliche Gemeinplätze.

C. Brockelmann

Orientalische Studien

betitelt sich eine Festschrift, die Theodor Nöldeke in diesem Frühjahr von 86 Gelehrten als ein Tribut ihrer Dankbarkeit und Verehrung dargebracht wurde.¹ In dem Inhalt der beiden Bände spiegelt sich der gegenwärtige Stand der orientalistischen Studien ziemlich getreu wider, und schon ein flüchtiger Blick auf die einzelnen Beiträge zeigt, welche hervorragende Rolle der Religionswissenschaft dabei zukommt. Dieser Umstand wird es vielleicht rechtfertigen, wenn im folgenden den regelmäßigen Jahresberichten des *Archivs* vorgegriffen wird, um seinen Lesern die für sie beachtenswerten Teile der *Studien* tunlichst bald zu vermitteln.

Wie zu erwarten, ist die Arabistik besonders stark vertreten. M. J. de Goeje bespricht die bekannte „Berufung“ Muhammeds, der eine männliche Gestalt in betender Haltung am Horizont erblickte und eine Stimme rufen hörte: „O Muhammed, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Gabriel“; er erklärt sie als eine, von Muhammed ungeahnte, optische Täuschung, analog dem „Brockengespenst“. — A. Fischer sucht nachzuweisen, daß zwei Verse der 101. Süre des Qorān als Interpolation zu erklären sind, eine für die wichtige Frage nach der Echtheit des Qorān grundlegende Untersuchung, die mittlerweile die Zustimmung Vollers (ZDMG 60, 373) gefunden hat. — Auf die dämonische Natur gewisser Tiere und die Auffassung ihrer Handlungen als durch Dschinnen verursachte Phänomene macht R. Geyer gelegentlich der Erklärung eines altarabischen Dichterverses aufmerksam. — Friedr. Schulthess prüft die von Umajja b. Abi l-Salt, einem Zeitgenossen Muhammeds, erhaltenen „religiösen“ Gedichte auf ihre Echtheit und gibt von den unverdächtigen Stücken eine kurze Inhaltsübersicht über die darin verwerteten biblischen Themata, die Erzählungen aus der arabischen Legende, die Beschreibung einer Art von Regenzauber, die kosmologischen Vorstellungen und die theologischen Gedanken des Dichters über Gott, die Engel, den Tod und „unsere Mutter“ Erde; als Bezugsquelle dieser Vorstellungen wird Jemen angenommen. — Von der bekannten Fabelsammlung *Kalila wa-Dimna* weist

¹ *Orientalische Studien* Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. Mit dem Bildnis Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. Zwei Bände. Gießen, Töpelmann, 1906.

M. Th. Houtsma die Existenz einer metrischen Bearbeitung in arabischer Sprache nach, die 1900 in Bombay in einer lithographischen Ausgabe erschien. — Eine Untersuchung über den Aufbau der berühmten Religionsgeschichte „Milal wa l-Nihal“ des spanischen Zahiriten Ibn Hazm (994—1064) führt I. Friedländer zu dem Resultat, daß das Buch „zunächst als ein vornehmlich dogmatisches Werk gedacht war, das die gesamte Dogmatik des Islam vom spezifischen Standpunkt der Zahiriten beleuchten sollte“. — T. J. de Boer teilt eine kurze Inhaltsangabe einer philosophisch-theologischen Streitschrift über die Personen der Trinität mit, die er dem bekannten Kufenser Philosophen und Astrologen Al-Kindi (in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.) zuschreibt. — Auf christliches Gebiet führt ein von L. Cheikho herausgegebener und übersetzter Traktat des nestorianischen Mediziners und Theologen Hunain b. Ishāq (809—873): „über die Art und Weise, wie man die Wahrheit der Religion erreicht,“ der sich in dem großen Werke „Kitāb uṣul al-dīn“ des Ibn ‘Assāl erhalten hat. — S. Fraenkels Ausführungen über das Schutzrecht beleuchten eine an Zeremonien und volkstümlichen Gebräuchen reiche Seite des altarabischen Lebens. — Besondere Beachtung verdienen die umfangreichen Sammlungen I. Goldzihers über Zauberelemente im islamischen Gebet, und zwar hauptsächlich solche Elemente, die sich als „volkstümlich fortlebende Reste aus den Anschauungen der heidnischen Zeit“ erweisen. Unter diesen werden behandelt: Gottesbeschwörungen und -bedrohungen, zumal seitens besonders frommer, heiliger Personen; die Regenrogation; das stürmisch eindringliche und anspruchsvolle und das schmeichlerische Gebet, dem besondere Wirkung zukommt; die Benützung bestimmter Bittformeln, besonders unter Anwendung gewisser, zum Teil fremden Kreisen entlehnter, zum Teil mystisch klingender Gottesnamen; endlich eine Reihe von Gesten: der Gebrauch des Zeige- oder Fluchfingers, das Emporheben und Ausbreiten der Hände bei bestimmten Gebetsarten und das Streichen des Antlitzes mit den Händen nach Beendigung eines Bittgebets. — Zweck und Wesen des Mimbar im alten Islam bespricht C. H. Becker. Danach war das Mimbar in der ältesten erreichbaren Zeit ein (tragbarer?) Sitz auf zwei Stufen für das jeweilige Oberhaupt der Gemeinde, den Sprecher oder Friedensrichter, dem als notwendiges Zubehör ein Stab beigegeben wurde. Stuhl und Stock (Thron und Szepter) galten unter Muhammed und seinen ersten Nachfolgern als (von Gott verliehene) Symbole der Herrscherwürde: ersterer wurde mit der Ausbildung des islamischen Kultus zur Kanzel, letzterer zum Stab des göttlichen Sprechers. — Eine Spur ehemaliger Gruppenehe erkennt Th. W. Juynboll in der allgemeinen Bedeutung

des arabischen Wortes *‘amm*, das nach ihm nicht nur den Bruder des Vaters (*patruus*), sondern, wie im Hebräischen, jeden Agnaten, der zu der Generation des Vaters gehörte, oder im allgemeinen jeden „Verwandten der älteren Generation“ bezeichnet. — Daß die von A. S. Yahuda gesammelten und erklärten bagdadischen Sprichwörter auch für die Religionsgeschichte versprengtes Material enthalten, braucht kaum bemerkt zu werden. — Fr. Schwallys Beiträge zur Volkskunde des heutigen Ägyptens bringen Mitteilungen über die Zwei-Ehe, über Hochzeitszeremonien und die mechanische Defloration, über Votivgegenstände bei der Cairiner Mu‘ajjad-Moschee und wundertätige Steinsäulen, über die Ehrfurcht vor Objekten, die mit dem Gottesnamen beschrieben sind, und über allerhand Haus-Aberglauben. — Reiche Ausbeute verspricht auch der Artikel W. Marçais’ über Euphemismus und Antiphrase im heutigen Algerien, wozu gelegentlich altarabische Parallelen angeführt werden. Die bekannte Scheu vor dem Gebrauch ominöser Wörter und deren Ersatz durch solche mit glückverheißendem Sinn wird hier durch eine Anzahl trefflicher, meist neuer Beispiele aus Tlemcen und Oran illustriert.

Eine Mitteilung H. Grimmes über den Logos oder Amr in Südarabien, den er auf sabäischen Inschriften nachzuweisen versucht und für die Quelle von Muhammeds „Amr-Logos-Lehre“ erachtet, bildet den Übergang zu den Beiträgen auf dem Gebiete der aramäischen Literaturen. O. Braun bespricht syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel. — Der von einem sonst unbekanntem, von Ebedjeschu als „Interpres Turcarum“ bezeichneten Nestorianer verfaßte „Wonnegarten“, ein syrischer Bibelkommentar im Anschluß an den liturgischen Jahreszyklus nach dem Ritus des Klosters „Mār Gabriel und Mār Abraham“, wird von J.-B. Chabot mit besonderer Berücksichtigung der darin genannten Quellschriftsteller untersucht. — K. V. Zetterstéen teilt ein volkstümliches nestorianisches Wechsellied zwischen „dem Teufel und der Sünderin“ im Fellihī-Dialekt mit. — Über die Textgestalt des Targums zu den Klage Liedern gibt S. Landauer auf Grund seiner handschriftlichen Studien eingehende Aufschlüsse, wonach Lagardes Ausgabe zu verbessern ist. — Auch die Beiträge M. Gasters zur samaritanischen Masora stützen sich auf ungedrucktes Material, sowie auf mündliche Mitteilungen eines gelehrten Priesters, Ishak b. Amran aus Nablus. — Zwei schwierige Termini der Nomenklatur in der emanistischen Lehre der Mandäer bespricht M. Lidzbarski: Uthra und Malakhā. Als Grundbedeutung des ersteren Wortes, das in den mandäischen Schriften allgemein für die Engel, die Boten der Götter und Beschützer der Menschen, gebraucht ist, wird „Überfülle“ angenommen. Auch die Malakhē

werden in den ältesten (magischen) Texten regelmäßig als gute Schutzgeister erwähnt, wurden aber späterhin als fremde Engel, böse Dämonen astraler Natur, aufgefaßt und als solche in apotropäischem Sinne angerufen, bis sie in der jüngsten Zeit zu himmlischen Wesen allgemeinsten Natur verblaßten.

Im Bereiche der hebräischen Literatur sind dem Texte des Sirachbuches zwei Aufsätze gewidmet: ein Specimen criticum mit besonderer Berücksichtigung der Rhythmik von J. W. Rothstein und eine Anzahl Randglossen unter Verwendung der parallelen rabbinisch-talmudischen Literatur von L. Ginzberg. — Der Einfluß von E. Sievers' metrischen Studien auf die biblische Exegese macht sich bemerkbar in einem Beitrag von B. Stade über die poetische Form von Psalm 40 und einer Studie W. Nowacks über „Metrum und Textkritik“. — Anmerkungen zu einzelnen Psalmenstellen steuert T. W. Davies bei. — B. D. Eerdmans nimmt für den Ursprung des Mazzoth-Festes, das er streng vom Passah getrennt wissen will, ein Erntefest in Anspruch und erklärt die drei charakteristischen Punkte des Festes aus animistischen Vorstellungen, zu denen er analoge Erscheinungen bei den Bataks auf Sumatra anführt. — Eine Skizze über die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament entwirft K. Marti. — Über den Ursprung und die Entwicklung des israelitischen Ephod handelt E. Sellin: der Lendenschurz, die Tracht der ersten Menschen bei Ägyptern und Arabern, wurde in Israel bei fortschreitender Kultur zur heiligen Tracht, zum gold- und silberverzierten Purpurgewand, in dem sich der Priester Gott in seinem Heiligtum zur Empfangnahme von Entscheidungen und Losorakeln nahte. Der Losbehälter wurde zum unzertrennlichen Attribut des Ephod, dieses selbst ward in den Hauptheiligthümern deponiert und durfte von dem Priester nur auf heiligen Pfaden mitgeführt werden, bis es später mit dem Verfall der Orakelholung außer Gebrauch kam und zur dekorativen Insignie herabsank. — Den Ausdruck *seṣū' hasšāmajim*, unter dem im Alten Testament theils die Sterne, theils belebte Wesen verstanden werden, deutet G. Westphal als Ausfluß einer genuin hebräischen alten Märchenwelt, die neben der Jahwereligion bestand, und versteht darunter ein „Heer, das oben am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht“; meteorologischer Ursprung dieser mythologischen Vorstellung wird als wahrscheinlich angenommen. — Reiches Material über die Erscheinungsformen, Attribute und Mythen des phönizischen Gottes Esmun = Asklepios legt W. W. Graf Baudissin vor. Die Identifizierung beider Gottheiten wird darauf zurückgeführt, daß von beiden heilende Wirkungen als ausgehend gedacht wurden, was die richtige Deutung eines von Damascius erzählten Mythos

bestätigt. Auch für Esmun ist wahrscheinlich als heiliges Tier die Schlange, das chthonische, auf die Mantik zurückführende Tier anzunehmen. Hinweise auf Analogien in der Ausgestaltung der christlichen Heilandslehre beschließen die Studie, zu der des Verfassers Artikel „Der phönizische Gott Esmun“ in der ZDMG 59, 459 ff. zu vergleichen ist. — Die Etymologie des hebr. *berith* „(Gottes-)Bund“ usw. bespricht C. F. Seybold. — Über die in jüngster Zeit mehrfach untersuchte Rolle der Leber als Teil des Opfertieres und den „lobus caudatus“ handelt G. F. Moore. — Endlich ist in diesem Zusammenhange noch der Aufsatz C. H. Toys über den Ausdruck der Idee eines absoluten, natürlichen „Gesetzes“ bei Israeliten und Arabern zu erwähnen.

Einen verhältnismäßig geringeren Raum der Festschrift nehmen die Beiträge aus der abessinischen Literatur und die assyriologischen Artikel ein. Die äthiopische Übersetzung der fünften „Demonstration“ des persischen Weisen Aphaates aus dem um 340 verfaßten syrischen Original, eine Homilie des Bischofs Jacob über die Ankunft des Perserkönigs in seinem Bistum Nisibis, veröffentlicht Fr. M. E. Pereira. — C. Bezold teilt die arabisch-äthiopischen Texte des sog. „Testamentum Adami“ mit, dessen Stundentafel vielleicht auf Stunden-Namen zu reduzieren und dann in letzter Linie auf babylonische Vorstellungen zurückzuführen ist. — E. Littmann gibt die wörtliche Übersetzung einer Anzahl moderner semitischer Stammesgesagen aus der Tigrē-Sprache.

Eine Studie von H. Zimmern über die babylonisch-assyrischen kultischen Termini *pit pī* „Mundöffnung“ (zur Darreichung heiliger Speise) und *mis pī* „Mundwaschung“ und ihren vermutlichen Zusammenhang mit dem *Pethā* und *Mambūhā* der Mandäer eröffnet die Beiträge auf dem Gebiete der Keilschriftforschung. — M. Jastrow jun. findet in dem babylonischen Welt schöpfungsbericht deutliche Spuren zweier verschiedener, aus Eridu bzw. Nippur stammender Episoden des Gedichtes, die in einer in Babylon vorgenommenen Redaktion kombiniert wurden. — Für die Beurteilung von P. Jensens Untersuchungen über „den babylonischen Sintfluthelden und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage“ wünscht der Autor selbst eine vorhergängige Kenntnisnahme von Band I seines demnächst erscheinenden Werkes „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur“. — C. F. Lehmann-Haupt sucht *Βηλιτανᾶς* bei Ktesias mit babylonischem *Bēl-Etana* zu identifizieren, während er für *Βελητάρας* bei Bion und Alexander Polyhistor den babylonischen Namen *Bēl-etir* in Anspruch nimmt, und zwar als Beinamen Sargons I. von Akkad.

Es entspricht dem weiten Umfang der Studien des Gelehrten, dem die hier angezeigte Festschrift gewidmet wurde, daß in ihr nicht nur die semitische Philologie vertreten ist. Auch die per-

sische, türkische und altägyptische Literatur, die griechische Mythologie, römische Epigraphik und Geschichte, alte Kirchengeschichte und Kritik des Neuen Testaments sind zu Worte gekommen, wovon hier zum Schluß die Aufmerksamkeit der Leser dieses *Archivs* auf die folgenden Beiträge gelenkt werden darf: eine vollständige Darstellung der hochpoetischen Schilderungen der Sonnen- und Mond- Auf- und Untergänge, des Tagesanbruchs, Mittags, Abends und der Nacht im Schähnahme von P. Horn; eine kritische Sichtung des ägyptischen Sprachguts in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit mit zahlreichen theophoren Namen von W. Spiegelberg; J. Oestrups Erklärung des in der Ilias von Chryses angerufenen Smintheus als des Feldmäuse- oder Pestgottes orientalischen Ursprungs; der Nachweis einer karthagischen Göttertrias in Vergils Aen. 4, 58 durch A. von Domaszewski und eine Untersuchung über die Häufigkeit des in der Familie Jesu vorkommenden Namens Panthera von A. Deißmann. Die Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte stellt W. Soltau zusammen. Endlich entwirft K. J. Neumann ein anschauliches Bild von den aus den pseudoclementinischen Briefen „De virginitate“ bekannten „Enthaltamen“, d. h. den Jungfräulichen beiderlei Geschlechts, einer Wurzel des späteren Mönchtums, die zur raschen Ausbreitung des Christentums beitrug und seine planmäßige Unterdrückung durch Decius mitveranlaßte.

Es war durch den engen Rahmen dieser „Mitteilung“ geboten, nur solche Beiträge zur Nöldeke-Festschrift ausdrücklich zu nennen, die in unmittelbarer Beziehung zur Religionsgeschichte stehen oder sich doch augenscheinlich nahe mit ihr berühren. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch in anderen Teilen des Werkes für den Religionshistoriker brauchbare Einzelheiten zu finden seien. Das alphabetisch geordnete Autorenverzeichnis am Anfang und vielleicht auch der Eigennamenindex am Schluß des Ganzen mögen dem Suchenden behilflich sein. In welchem ausgedehntem Maße Th. Nöldeke selbst sich an der Lösung der Probleme beteiligt hat, die im vorstehenden angedeutet sind, geht aus der Übersicht seiner Schriften hervor, die E. Kuhn, sachlich geordnet, an der Spitze des Werkes veröffentlicht hat.

C. Bezdol

Rote Farbe im Totenkult

In seinem lehrreichen Aufsätze „Rot und Tot“ Arch. IX 1—24 hat v. Duhn überzeugend nachgewiesen, daß die roten Farbstoffe, welche so häufig in Hockergräbern der Stein- und frühen Bronzezeit und gelegentlich auch anderwärts gefunden

werden, rituelle Bedeutung haben und Ersatz für Blut darstellen. Ich stimme um so lieber bei, als ich selbst diese Ansicht ausgesprochen und vor 3 Jahren — am 18. Mai 1903 — in einem Vortrage in der St. Nestorgesellschaft für Geschichtsforschung zu Kiew ausführlich zu begründen versucht habe.¹ Ich stützte mich bei meinen Ausführungen im wesentlichen auf dieselben antiken und folkloristischen Parallelen und zum Teil auf dasselbe archäologische Material, wie v. Duhn. Indem ich meiner Freude über dieses Zusammentreffen Ausdruck gebe, erlaube ich mir in einem, wie mir scheint, nicht unwesentlichen Punkte eine abweichende Auffassung vorzubringen und bei der Gelegenheit auch einige Nachträge zu liefern.

Wiederholt spricht v. Duhn von „Rotmalung der Leichen“ (S. 13, 14, 15), von „rotem Anstrich der Leichen vor der Beerdigung“ (S. 12) und meint, daß diese „rote Bemalung des Leichnams den Schein des Lebens, ja eines höheren Lebens darstellen sollte“ (S. 19). Letztere Ansicht ist gekünstelt und widerspricht, streng genommen, der wohlbegründeten Auffassung des roten Farbstoffes als einer Ablösungsform für Blut. Wo gibt es denn auch nur eine Spur davon, daß irgendwann irgendwo der Brauch bestanden, Leichname mit Blut „anzustreichen“. Die Fundumstände steinzeitlicher Hockergräber, wie sie in unzähligen Fällen bei Ausgrabungen in Südrußland beobachtet worden sind², sprechen entschieden gegen eine Annahme beabsichtigter Rotmalung der Leichen. Niemals ist eine gleichmäßige dünne, den ganzen Körper bedeckende Farbschicht gefunden worden, wie sie jene Annahme voraussetzen läßt. Vielmehr nehmen die Farbstoffe immer einen verhältnismäßig geringen Raum ein, sind dafür aber um so konzentrierter: meist bilden sie in ihrem jetzigen Zustande ganze Stücke und Klumpen. Gewöhnlich finden sie sich am Schädel oder nahe von ihm; seltener an den oberen Brust- und Armknochen, ganz vereinzelt auch an den unteren Extremitäten. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Farbe in verdünntem Zustande über den Leichnam ausgeschüttet wurde, nachdem er bereits im Grabe gebettet war. Einen in dieser Hinsicht überaus lehrreichen Fall teilt mir mein Kollege J. A. Kulakowski aus seinen Ausgrabungen in der Krim mit. Ein von ihm aufgedecktes

¹ Vgl. die *Mitteilungen (Čtenija) der St. Nestorgesellschaft* XVII S. 121. Ausführlichere Berichte brachten die Tageszeitungen, z. B. die *Kijewskaja Gazeta* N. 139 vom 21. Mai 1903.

² Zu der „neueren uns Westeuropäern zugänglichen Literatur“ (v. Duhn S. 12 Anm. 1) war hinzuzufügen das ausführliche Referat Stiedas im *Archiv f. Anthropologie* N. F. II (1904) S. 66—72 über den zusammenfassenden Aufsatz von A. Spicyn (*Schriften d. K. Russischen Archäol. Gesellschaft* XI, 1899).

Hockergrab enthielt zwei Leichen; über beide lief, beim Kopfe der einen beginnend, dann auf die Schulterknochen der anderen hinübergehend, weiter die Brustknochen beider berührend, ein zickzackförmiger Streifen roter Farbe. Ein derartiger Guß kann natürlich nicht zum Rotmalen gedient haben, sondern muß eine Opferspende gewesen sein. Nach dem, was v. Duhn selbst anführt (namentlich S. 4 und S. 15), ist es nicht zweifelhaft, daß die rote Farbe ein Ersatz für Blut ist. In einer noch früheren, jenen Hockergräbern vorausliegenden Zeit wurde offenbar das Blut des Opfertieres auf den im Grabe liegenden Leichnam ausgegossen, natürlich womöglich in und auf den Mund — denn trinken sollte ja der Verstorbene die Spende. Diese Art der Darbringung wurde beibehalten, als an Stelle des Blutes in Wasser aufgelöster Eisenocker oder Mennig getreten war. Da diese Flüssigkeit in reichlichem Maße auf einen beschränkten Raum ausgegossen wurde, bildeten sich jene Ocker- resp. Mennigstücke und -klumpen, welche bei den Ausgrabungen sich meist in nächster Nähe des Kopfes der Leiche finden. Gelegentlich wurde außer der unmittelbar ausgeschütteten Flüssigkeit ein weiterer Vorrat derselben in einem Gefäß, leicht erreichbar für den Toten, in das Grab gestellt. So erklärt es sich, daß bisweilen der rote Farbstoff auch in rohen, höchst primitiv ohne Hilfe der Drehscheibe gearbeiteten Töpfen und Schüsseln gefunden wird.

Diese durch die Fundumstände in den südrussischen Kurganen nahegelegte Auffassung der roten Farbstoffe als Opferspenden wird durch eine wichtige Beobachtung bestätigt, die E. Rivière an einem der berühmten steinzeitlichen¹ Hockergräber in den Höhlen der Balzi Rossi bei Mentone gemacht hat. Er berichtet in seinem Buche *De l'antiquité de l'homme dans les Alpes-Maritimes*, Paris 1887 p. 131 folgendes: au-devant de la bouche et des fosses nasales à six centimètres environ de ces ouvertures était creusé un sillon parfaitement régulier, sillon intentionnel, long de dix-huit centimètres, large de quatre centimètres et profond de trente-cinq millimètres. Ce sillon était rempli de fer oligiste en poudre. Den Zweck dieser Furche weiß Rivière nicht zu erklären. Offenbar sollte sie dazu dienen, die das Blut imitierende Ockerfarbe unmittelbar in den Mund des Beigesetzten zu leiten.

Daß aus der Gepflogenheit, dem Toten einen Guß roter Farbe als Ersatz für das kostspielige Blutopfer mit in das Grab zu

¹ Sie scheinen einer älteren Periode anzugehören, als die südrussischen Hocker. Nach Lissauer *Zeitschr. f. Ethnol.* XXXII 1900, Verhandlungen S. 402, stammen die Gräber von Balzi Rossi aus einer Übergangszeit von der paläolithischen zur neolithischen Periode, in welcher der Mensch noch keine Töpferei kannte.

geben, sich mit der Zeit die Sitte entwickelt habe, den Leichnam rot anzustreichen und auch die vorher entfleischten Knochen rot zu malen, ist ja sehr wohl möglich und wird durch die von v. Duhn angeführten ethnographischen Parallelen wahrscheinlich. Es schien mir aber von Wichtigkeit, die ursprüngliche Grundlage dieses Gebrauches schärfer hervorzuheben, und ich meine, wir haben dadurch ein wertvolles Zeugnis für das Fühlen und Denken des primitiven, auf der untersten Kulturstufe stehenden Menschen gewonnen.

Die Hypothese von einer (nicht rituellen) Rotmalung der Leichen ist von Prähistorikern aufgebracht, welche weder die funerale Bedeutung des Blutes noch seine bereits von Varro erkannte Ablösung durch rote Farbmittel kannten. Colinis Aufsatz, auf den sich v. Duhn S. 8 beruft, ist mir unzugänglich, und ich weiß nicht, was es mit seinen „Pintaderas“ für eine Bewandnis hat. Ein anderer Prähistoriker, der öfters zitiert wird und angeblich bewiesen haben soll, daß die rote Farbe in den Hockergräbern zur Bemalung der Haut gedient habe, ist R. Forrer, Über Steinzeit-Hockergräber zu Achmim, Nagada etc. in Oberägypten und über europäische Parallelfunde, Straßburg 1901. Auf S. 34 findet man dort folgende Beweisführung: den ägyptischen Hockern sind regelmäßig dünne Schieferplatten beigegeben, welche als Paletten zum Anreiben von Farben gedeutet werden; ähnliche „Paletten“ sind auch in Pfahlbauniederlassungen der Schweiz gefunden worden; daraus folge, daß die Farbenreste in den europäischen Hockergräbern zur Bemalung der Haut bestimmt gewesen seien. Diese Argumentation hat vor allem die klaffende Lücke, daß bis jetzt, soviel ich weiß, nie rote Farbe und „Paletten“ zusammen gefunden worden sind: in den ägyptischen Gräbern fehlt die Farbe, in den europäischen fehlen die „Paletten“.

Zu den Belegstellen auf S. 4 für den Gebrauch roter Tücher als Blutersatz beim römischen funus füge hinzu: Stat. silv. II 1, 159 quod tibi purpureo tristis rogos aggere crevit und Theb. VI 62 Tyrioque attollitur ostro molle supercilium. Auch die bei Cic. de legg. II § 59 leider korrupt überlieferte Vorschrift der XII Tafeln (extenuato igitur sumptu tribus reciniis et *vincla purpurae et decem tibicinibus tollit etiam luctum) gehört wohl hierher. Ein interessanter Nachklang dieses Gebrauches hat sich bis auf unsere Zeit bei der Bestattung der Päpste erhalten. Bevor der Sarg Leos XIII. nach Beendigung der solennen Leichenfeier für immer geschlossen wurde, um in einer Nebenkapelle von St. Peter seiner Überführung nach dem Lateran entgegenzuharren, wurde über die Leiche eine leichte Decke aus hochroter Florettseide gebreitet. Der Sarg selbst war im Innern mit karmoisinrotem Sammet ausgeschlagen —

alles nach altüberliefertem Herkommen.¹ Hier haben wir ein hervorragendes Beispiel dafür, wie Anschauungen und Sitten der primitivsten Urzeit bis auf unsere Tage nachwirken.

A. Sonny

A Note on the controversy as to the origin of the Lares

In the Archiv for 1904 p 42 foll, Wissowa replied to criticisms of his view that the origin of the Lar familiaris is to be found in the compita and not in the house, and that on that account the Lares cannot have been the spirits of dead ancestors, as De Marchi and E. Samter still maintain. With this view of Wissowa's I entirely agree, and his answer to his critics appears to me convincing; but there is one difficulty which in the article in question he does not entirely clear up. How did the Lar come to be transferred to the house from the compitum?

On p. 56 he writes: Mit dem Übergange ländlicher Verhältnisse in städtische hat sich allmählich der Lar familiaris, d. h. der Lar des Grundstückes, ohne daß darum der gemeine Dienst an den Compita aufhörte, ins Haus gezogen und dort mit Vesta und den Penaten zu einer Gruppe von Herdgottheiten vereinigt usw. To me it seems that the Lar must have gained an entrance into the house *before* the change from rural to urban life, and I think we have some means of conjecturing how it was effected. I believe that he gained admittance through the slaves of the farm, as these increased in number and importance, and as yet were not drawn from distant regions, but were prisoners taken from neighbouring cities, or debtors condemned to slavery.

These slaves could of course have had no share in the worship of Vesta and the Penates; the hearth was the peculiar care of the daughters of the family, and the *penus* of the materfamilias and the children; nor is there any trace in the cult of Vesta and the Penates as embodied later in the State worship of a share taken by any strange or unfree person. But this is not the case with the cult of the Lar; we know that slaves took part in the Compitalia, where the Lares of the compita were the objects of worship, as well as in other festivals which were clearly descended from the religion of the farm, the Paganalia and probably the Saturnalia. As to the Compitalia, Dionysius tells us that (IV. 13. 2) a Servius Tullius included the slaves in the actual ritual, because the Lares were glad to have their service: a passage which we cannot trace

¹) Vgl. die Berichte der Tagespresse, z. B. *Berliner Tageblatt* vom 27. Juli 1903.

to any source except the practice itself, but which is quite borne out by what we learn from Cato about the relations between the slaves and the Lar. In R. R. 5 (quoted by Wissowa on p. 50) we find that the vilicus must not 'facere rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco', — a passage which seems to me to indicate that he might sacrifice for his fellow slaves to the Lar at the *compitum*, or to the Lar in the house, if the Lar were already transferred from the *compitum* to the house. So too the vilica might and should adorn the focus with a corona on calends nones and ides, and on the days of the *lustratio agri* she might 'supplicare' to the Lar *familiaris pro copia*; representing the female slaves of the house, she thus had a modest share in the worship of the Lar, but not in that of any other deity. (Cato R. R. 143.) In all other family rites the *paterfamilias* sacrificed for the whole *familia*, including the slaves, except when he deputed this duty to his vilicus, as might often happen in the frequent absence of the latter at Rome or in the army, just as the duties of the Anglo-Saxon manor were undertaken by the Gerêfa, usually a villanus or serf, in the place of the absentee landlord. It seems clear then that the worship of the Lar at the *compitum* or in the house came more and more distinctly to be the right of the vilicus and vilica, and through them of the slaves of the *familia*, perhaps even without the necessity of obtaining leave or receiving orders to that effect from the master; and thus the Lar came to be called by the epithet *familiaris*, which plainly signified that in his cult the slaves were included. Now we know that it was the old custom for the slaves to sit at the meals of the family on *subsellia* (Marquardt *Privatalt.* I. 171); what then more natural than that they should be recognised as having a claim to see and worship there the only deity of the farm to which they were closely attached? What more natural than that they should bring the Lar with them from the *compitum* to the house, especially in the frequent absence of the master? In other words, as the slaves came to be more and more distinctly recognised as members of the economical community of which the house was the centre, the one deity whom they had always worshipped on the land followed them into the house.

W. Warde Fowler

F. Blaß hat auf der theologischen Konferenz in Eisenach einen Vortrag über die Textkritik im Neuen Testament gehalten¹, der nicht nur eine höchst populäre Einführung in die Probleme

¹ F. Blaß *Über die Textkritik im Neuen Testament.* Leipzig, Deichert 1904. 0.80 M.

bietet, sondern vor allem eine beredete Apologie der „völligen Harmlosigkeit“ der von Blaß geübten Methode darstellt. Dies für die echte Kritik geradezu typische Prädikat der „Harmlosigkeit“ geht ihr eben nur dann ab, wenn Leute wie Harnack und andere Vertreter der „Pseudowissenschaft“, in „dogmatischen Vorurteilen“ befangen und den Kopf angefüllt mit „eigenen oder fremden Phantasien“, sie zu handhaben versuchen. „Wir Philologen“ — meint B. — „pflegen allerdings auch manches für interpoliert zu erklären und wenn wir eine Stelle für unverständlich halten, so konjizieren wir“: ja er gibt den Rat, Konjekturen „zunächst einmal zu machen, und dann sich umzusehen, ob nicht doch irgendwo Zeugen dafür sind“; aber auf diese Weise entstehen doch nie „seelengefährliche Irrtümer“. — Kurz — man lese das Büchlein, um zu sehen, wohin theologischer Eifer einen ernsthaften Philologen führen kann, sowohl hinsichtlich der Achtung vor ehrlicher Arbeit anderer Leute, wie hinsichtlich der Willkür in der Behandlung eines in seinen historischen Voraussetzungen nur halbverstandenen Textes.

Ein zweibändiges Werk über Paulus verdanken wir dem emsigen Fleiß C. Clemens.¹ Der erste Band enthält die „Untersuchung“ der Vorfragen: Echtheit der Paulinischen Briefe resp. einzelner Teile in ihnen, Quellen und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, sowohl der kanonischen wie der apokryphen, Chronologie des Lebens und der Schriften des Paulus. Der zweite Band gibt eine lebendig geschriebene Darstellung des Lebens und Wirkens des Apostels, in welche die Grundzüge seiner Theologie, sowie Inhaltsübersichten seiner Briefe geschickt verflochten sind. Der Wert des Werkes beruht in der überaus sorgfältigen Zusammenstellung und vorsichtigen Beurteilung des bisher Erarbeiteten, nicht im Erschließen neuer Bahnen für künftige Forschung. Insbesondere verdient die eingehende Berücksichtigung der englischen und amerikanischen Literatur, in der C. wie nur wenige deutsche Gelehrte zu Hause ist, unseren Dank, während demgegenüber die neuere deutsche „religionsgeschichtliche“ Forschung entschieden zu kurz kommt. Die Verlagsbuchhandlung würde deshalb nicht nur sich selbst, sondern auch der Wissenschaft einen großen Dienst erweisen, wenn sie den Verfasser veranlaßte, noch nachträglich ein genaues Inhaltsverzeichnis oder Sachregister anzufertigen, und wenn sie dies den Besitzern nachlieferte: in seiner jetzigen Form ist dies doch gerade als Nachschlagebuch überaus wertvolle Werk einfach unbenutzbar für jeden, der es nicht von A bis Z gelesen

¹ C. Clemens *Paulus, sein Leben und Wirken*. Gießen, Rickert 1904. 2 Bde.

und sich selbst ein Register angefertigt hat: und das kann man nicht von jedem — z. B. den Lesern dieser Zeitschrift — verlangen!

Die Anfänge der Kirchenverfassung erörtert allein auf Grund der Quellen „in streng methodischer Weise“ „ohne jede andere Voraussetzung, als daß wir es mit wahren geschichtlichen Zeugnissen zu tun haben“, in einem ziemlich umfangreichen Buch der Jesuit H. Bruder.¹ Durch geschickte Kombination später und früher Zeugnisse, Einfügung der erforderlichen Zwischengedanken an geeigneten Punkten mit reichlicher Phantasie und völliges Ignorieren der Literatur und damit auch der vorhandenen Schwierigkeiten gelingt es ihm, in scholastisch logischem Beweisgang den monarchischen Episkopat als ein bereits in apostolischer Zeit vorhandenes und keineswegs bloß auf „Ordnen und Vorstehen“ beschränktes Amt nachzuweisen. Da dies Resultat vom katholischen Dogma vorgeschrieben wird, so ist gegen seine Erreichung an sich nichts einzuwenden: nur hätte der Weg nicht so primitiv zu sein brauchen, daß für den historisch denkenden Leser auch nicht das geringste Brauchbare abfällt!

Einen nützlichen Neudruck der von Kimmel und Weißenborn (1850) besorgten „*Monumenta fidei ecclesiae orientalis*“ liefert Michalcescu.² Er gibt den Kimmelschen Text wieder und schickt den einzelnen „Bekenntnisschriften“ kurze historische Einleitungen voraus. Zugefügt sind dogmatische Synodalbeschlüsse in sehr kärglicher Auswahl, sowie die Chrysostomusliturgie, die Basilianischen Mönchsregeln und liturgische Gebete und Lieder.

Ein völlig neues Werk stellt die vierte Auflage der Loofschen Dogmengeschichte³ dar: aus dem bewährten Studentenbuch ist jetzt ein — oder vielmehr „das“ — bis ins kleinste Detail die Probleme erörterndes Lehr- und Nachschlagewerk geworden, das unter beständigem Verweis auf die Quellen und diejenige Literatur, aus der etwas zu lernen ist, über die gegenwärtige Kenntnis der Dogmengeschichte erschöpfenden Aufschluß gibt. Die bereits in den früheren Auflagen befolgte Methode, die Anschauung des betr. Schriftstellers durch ein Mosaik von Originalzitate, die durch deutsche Zwischensätze verbunden werden, zum Vortrag zu bringen,

¹ H. Bruder d. J. *Die Verfassungen der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* = *Forschungen z. christl. Literatur u. Dogmengesch.* IV 1. 2. Mainz, Kirchheim 1904.

² *Θησαυρός τῆς ὀρθοδοξίας* Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche von Jon Michalcescu. Eingeführt von Prof. D. Albert Hauck. Leipzig, Hinrichs 1904.

³ F. Loofs *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. völlig umgearbeitete Auflage. Halle, Niemeyer 1906.

hat L. hier zur Meisterschaft ausgebildet und zugleich durch geschicktere typographische Anordnung das in den früheren Auflagen Störende beseitigt. Die bisher erschienene erste Hälfte reicht bis zu Thomas v. Aquin und enthält somit die für die Leser dieser Zeitschrift wichtigste Partie.

Hans Lietzmann

„Mutter Erde“ im Sanskrit

Die volkstümliche Anschauung von der „Mutter Erde“, die uns A. Dieterich kürzlich näher gerückt hat, und die Sitte, die Frau umgekehrt auch wieder als ein Saatfeld aufzufassen, ist auch dem indischen Altertum eigen und tritt uns da mehrfach in sicheren Spuren entgegen, und zwar größtenteils schon in den Veden.

a) Zunächst werden Himmel und Erde ausdrücklich als ein Ehepaar hingestellt, mit der Dualform *mātarā* (wörtlich „die beiden Mütter“) als „die beiden Eltern“ bezeichnet und von den Sängern angerufen, daß sie ihre Kinder, die Menschen, beschützen, nähren und fördern sollen. So heißt es im Rigveda (nach Graßmann): 1, 159, 2. 3 (an Himmel und Erde):

„Und mit Gebeten denk' ich an des Vaters Geist,
Des gütigen, und an der Mutter große Macht;
Die samenreichen Eltern schufen alles Sein,
Unsterblichkeit den Söhnen weit im weiten Raum.
Und diese Söhne, reich an Kunst und Wunderkraft,
Gestalteten sogleich das große Elternpaar;
Im Umfang dessen, was da geht und steht, beschützt
Den festen Ort des Sohnes ihr, der nimmer täuscht.“

10, 64, 14 (an alle Götter):

„Denn Erd' und Himmel, sie die großen Göttinnen,
Die hehren Mütter, kommen mit der Götter Stamm,
Mit Nahrung nährend beide beiderlei Geschlecht,
Und strömen durch die Väter vielen Samen aus.“

9, 85, 12:

„Gandharva hat des Himmels Höh' erstiegen, — —
Mit hellem Lichte hat sein Glanz gestrahlet,
Die Welteneltern hat erhellt der lichte.“

1, 89, 4 (an die Maruts):

„Dies Labemittel wehe uns der Wind herbei,
Die Mutter Erde und der Vater Himmel dies,
Die Steine dies, die somapressenden, zum Heil;
Vernehmet dies, o gabenreiche Ritter, ihr.“

6, 51, 5:

„O Vater Himmel, treue Mutter Erde,
O Bruder Agni, seid uns hold, ihr guten!“

6, 70, 6:

„Die Erd', der Himmel mögen stärken unsre Kraft,
Als Mutter, Vater, alles schenkend, tatenreich!“

6, 72, 2 (an Indra-Soma):

„Das Morgenrot erhellt ihr, Indra-Soma,
Und führt herauf mit ihrem Licht die Sonne,
Den Himmel stütztet ihr mit fester Stütze
Und dehntet weithin aus die Mutter Erde.“

Ein Lied (1, 160) preist beide sogar in einem merkwürdigen, echt altindischen Vergleich, den Himmel als „den samenreichen Stier“, die Erde als „bunte Kuh“.

Noch öfter aber wird einfach nur die „Mutter Erde“ für sich erwähnt; so z. B.: 10, 62, 3 (an die Angiras):

„Die fromm die Sonne setzten hoch am Himmelszelt,
Und die die Mutter Erde weithin breiteten,
O Angiras, euch werde reicher Enkel Schar!“

3, 8, 1 (an die Opfersäule, den „Waldesherrn“):

„Es salben dich beim Fest die frommen Männer,
O Waldesherr, mit süßer Götterspeise;
Verleih uns Schätze, wenn du aufrecht dastehst,
Und wenn du ruhst im Schoße dieser Mutter!“

5, 42, 16:

„Die Erde, Luft, die Bäume und die Kräuter alle
Erreiche dieses Loblied, Reichtum schaffend;
Ein jeder Gott erhöere recht mein Rufen,
Nicht geb' uns hin der Ungunst Mutter Erde.“

Ähnlich drücken sich spätere Schriften aus, am deutlichsten noch Manus Gesetzbuch (Sacred Books of the East XXV, nach Bühlers englischer Übersetzung) 2, 225 f.:

„The teacher, the father, the mother and an elder brother must not be treated with disrespect, especially by a Brāhmana, though one be grievously offended (by them); [226:] The teacher is the image of Brahman, the father the image of Prajāpati ('the lord of created beings'), the mother the image of the earth.“

Etwas verschleierter heißt es im Śatapathabrahmana (Sacred Books XLI nach J. Eggelings Übersetzung) 5, 2, 1, 18:

„Thereupon, while looking down upon this (earth), he mutters: 'Homage be to the mother Earth! Homage be to the mother Earth!' For, when Brhaspati had been consecrated, the earth was afraid of him; — Hence he entered into a friendly relation with her; for a mother does not hurt her son, nor does a son hurt his mother.“

5, 4, 3, 20: „Looking down on this (earth), he then mutters: O mother Earth, injure me not, nor I thee! For the earth was once afraid

of Varuṇa. — — Hence by that (formula) he entered into a friendly relation with her; for a mother does not injure her son, nor does a son injure his mother.“

In Boehlingks Sammlung Indischer Sprüche ferner steht (1 2163, 2 4786):

„O Mutter Erde, Vater Luft, Freund Feuer, lieber Schwager Wasser, Bruder Äther, zum letzten Male lege ich jetzt ehrfurchtsvoll die Hände zusammen.“

Endlich erklären Wörterbücher den Ausdruck „Mutter“ (*mātar-*) geradezu mit „Erde“ (*prthivī*).

b) Die umgekehrte Anschauung dagegen, daß die Frau ein Ackerboden, ein Saatfeld sei, knüpft sich, soweit ich das jetzt ohne weitere Nachforschung übersehen kann, an zwei auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis bemerkenswerte Ausdrücke an: der eine (*bīja-m* n.), eine Bezeichnung für den „Samen“, wird ohne Unterschied von Pflanzen, Tieren und dem Manne gebraucht; der andere (*Kṣētra-m* n.), von Hause aus die Benennung für eine „Niederlassung“ und etymologisch im Stamm dem griech. *κτίσις* entsprechend, gibt ursprünglich die Begriffe „Grundbesitz, Grundstück, Feld“ wieder, dann aber übertragen auch die Begriffe: „der fruchtbare Mutterleib; das als Feld gedachte Ehemweib, welches der Ehemann selbst bestellt oder durch einen anderen bestellen läßt“; indische Wörterbücher (Amarakoṣa, Hemacandras beide Sammlungen, der Medinikoṣa) erklären diesen zweiten Ausdruck darum auch kurzweg durch Wörter, die „weibliche Scham“ (*bhāga-*) oder „Schoß, Mutterleib, vulva“ (*yōni-* mf.) oder „Gattin“ (*pātnī* f.) bedeuten. Ableitungen von diesem Worte sind auch häufig gebraucht: *parakṣetra-m* n. „eines Fremden Acker, eines anderen Weib“, besonders aber *kṣetrāja-s* „feldgeboren“, d. h. „ein mit der Frau eines kinderlosen Mannes durch einen anderen rechtmäßig erzeugter Sohn“.

Wir verzeichnen die wichtigsten der uns zu Gebote stehenden Belege.

Das Wort für „Same“ kommt in der hier betrachteten sinnlichen Verwendung mit Bezug auf ein Weib schon im Rigveda vor, freilich in einem der spätesten Teile und auch noch in einem eingeflickten Verse, nämlich 10, 85, 37 (und entsprechend Atharvaveda 3, 23, 4); hier heißt es (nach Graßmanns Wortlaut, mit dem übrigens Ludwig im wesentlichen übereinstimmt):

„(Schaffe uns, o Puṣan, diese heilbringendste herbei,
In die die Menschen ihren Samen streuen.“

Viel häufiger, dafür aber auch erst viel später ist der Ausdruck „Saatfeld“ im Sinne von „Mutterleib“ belegt; er gehört

der Rechtssprache an und begegnet darum auch in allen Rechtsbüchern. Diese Rechtsbücher setzen die Vorstellung von der Mutter Erde ohne weiteres voraus und brauchen nicht nur die uns hier angehende Wortsitte, sondern verdeutlichen auch das Eherecht (Beischlaf mit der Schwägerin, Ehebruch u. dgl.) und das Erbrecht fortwährend durch Vergleiche aus dem Pflanzenleben.

Bei Manu heißt es (wieder nach Bühlers englischer Übersetzung in Sacred Books of the East XXV) 9, 33:

„By the sacred tradition the woman is declared to be the soil, the man is declared to be the seed; the production of all corporal beings (takes place) through the union of the soil with the seed.“

9, 37: „This earth indeed is called the primeval womb of created beings, but the seed develops not in its development any properties of the womb.“

9, 166: „Him, whom a man begets on his own wedded wife (wörtlich: 'im eigenen Saatfeld bei der rechtmäßigen Gattin'), let him know to be a legitimate son of the body, the first in rank.“

3, 175: „But those two creatures, who are born of wives of other men (wörtlich: 'im Fremdacker').“

9, 51: „Thus men, who have no marital property in women, but sow their seed in the soil of others, benefit the owner of the woman; but the giver of the seed reaps no advantage;“ usw.

Nārada (Sacred Books XXIII, übersetzt von J. Jolly) sagt 12, 55:

„When seed is strewn on a field without the knowledge of the owner, the giver of the seed has no share in it; the fruit belongs absolutely to the owner of the field.“

12, 59: „Grain cannot be produced without a field nor can it be produced without seed; therefore offspring belongs by right to both, the father as well as the mother.“

Nārada in Day. 82:

„Wessen Samen auf einem von dem Ehemann abgetretenen Saatfeld ausgegossen wird, dessen Nachkommenschaft gilt als herrührend von zwei erzeugenden Ehemännern.“

Yajñavalkya 2, 127:

„Ein Sohn durch einen Kinderlosen auf Geheiß erzeugt in einem fremden Saatfeld.“

Endlich steht auch im Mahabharata z. B. (1, 4661):

„Wie auch ich in des Vaters Saatfeld erzeugt durch einen großen Sangesheiligen (großen Rishi).“

Zwei vedische Stellen sind leider zweifelhaft; die eine, Rigveda 1, 119, 7, nach Graßmanns Fassung:

„Ihr Helfer habt den altersschwachen Vandana,
Wie künstlich einen Wagen, neu zurecht gemacht,
Gezeugt den Sänger aus dem Boden wundersam;
Dem Frommen hier sei hilfreich eure Wundermacht!“

deutet ein alter Erklärer, Sāyana, in unserem Sinne; in der anderen, Atharvaveda 11, 1, 28, wäre dagegen nach V. Henrys Auffassung „Saatfeld“ im eigentlichen, nicht in dem übertragenen Sinne gebraucht; darum übersetzt er: „Le (fruit) mûr de mon champ, c'est ma (vache), qui se laisse traire à souhait.“

L. Sütterlin

In zwei fast gleichzeitig erschienenen neuen Arbeiten „Die Sage vom ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur“ von Dr. Johann Prost, Leipzig 1906 (Georg Wigand) und „Ahasver-Dichtungen seit Goethe“ von Albert Soergel (Probefahrten. Erstlingsarbeiten an dem Deutschen Seminar in Leipzig. Herausgegeben von Albert Köster. Sechster Band. Leipzig 1905. R. Voigtländer) wird wieder einmal die künstlerische Entwicklungsgeschichte eines Stoffes verfolgt, der neben der Faustsage vielleicht am nachhaltigsten die Einbildungskraft der Dichter und des Publikums angeregt und gereizt hat, ohne allerdings wie die letztere durch eine geniale Konzeption zu einem äußeren Abschluß in seiner Gestaltung gelangt zu sein. Für die Religionswissenschaft wäre die Ahasversage kein ungeeignetes Versuchsobjekt, um den Prozeß der Legenden- und Sagenbildung zu verfolgen, soweit er in heller historischer Zeit durch die literarische Formung beeinflusst wird. Wie kümmerlich sind die Wurzeln der Ahasverlegende, und wie ist sie allmählich zu einem weitverzweigten Stamme legendarischer und sagenhafter Motive angewachsen, an dem, von allen Seiten sich entwickelnde Überlieferungen apologetische und zeitgeschichtliche Tendenzen, immer neue Jahresringe bilden. Diesen Problemen gehen selbstverständlich beide der obengenannten Arbeiten nicht nach, aber die zweite von Soergel, die in jeder Beziehung — wissenschaftlich und formal — der von Prost weit überlegen ist, geht ihnen wenigstens nicht ganz aus dem Wege, streift sie in den ersten Kapiteln „Die Sage“ und „Ahasver in der Volksdichtung“ und verliert sie auch im Laufe der Darstellung nicht völlig aus den Augen. — Die unmittelbaren kirchengeschichtlichen und theologischen Beziehungen zu „Goethes Fragmenten vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland“ hat schon vorher Jakob Minor (Stuttgart 1904) dargestellt, der in drei Kapiteln die Vorgeschichte, die Goetheschen Fragmente und die Nachgeschichte dieser Bruchstücke behandelt und zur Erklärung die theologischen Zeitfragen heranzieht. Eine Reihe von Einwänden und Bedenken gegen Minors Darstellung hat Ernst Traumann in seiner ausführlichen Rezension dieses Buches (Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1905 Nr. 7) veröffentlicht. Immerhin ist durch alle diese Publikationen das

wissenschaftliche Interesse an der Legende wieder geweckt worden, vielleicht zieht daraus auch die Religionswissenschaft einigen Nutzen.

M. v. Waldberg

Sterbende werden auf die Erde gelegt

Über diese alte Sitte haben in der letzten Zeit K. Weinhold (Ztschr. des Ver. für Volkskunde 11, 221), W. Caland und E. Samter gehandelt (s. die Literatur bei A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 26 f.). Ich vermissе bei den genannten Autoren einen Hinweis auf die Ausführungen von R. Cruel in seiner Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879. An zwei Stellen spricht Cruel von der alten Sitte. Auf S. 239 sagt er: „Wenn des Kranken letzte Stunde nahe schien, so wurde er vom Bette aufgehoben und auf einer ausgebreiteten Decke auf die Erde gelegt, um hier zu sterben. Bei Laien war es zugleich Sitte, ihm eine geweihte Kerze in die Hand zu drücken¹, was in einzelnen katholischen Gegenden noch heute geschieht. Auf der Erde zu sterben galt als gleich notwendig für Hohe und Niedere, Weltliche und Geistliche; und wenn die Anwesenden nicht dafür sorgten, befahl es der Kranke oft selber. Rührend lautet es daher in den einfachen Klostergeschichten des Cäsarius von Heisterbach, wenn der sterbende Bruder im Infirmitorium seine Pfleger mahnt: Sternite mattam et pulsate tabulam! breitet die Decke aus und schlagt die Tafel! Letztere diente statt der Glocke², um den Konvent zusammenzurufen, der dann am Sterbelager Gebete las und Psalmen sang, bis der Tod eingetreten war. Ebenso heißt es von der Königin Mathilde († 968): Als aber die neunte Stunde kam, befahl sie, ein grobes Tuch auf den Boden zu breiten und ihren sterbenden Körper darauf zu legen, indem sie mit eigener Hand sich Asche auf das Haupt streute. ‘Denn ein Christ’, sprach sie, ‘darf nicht anders als in Sack und Asche sterben’. Äbte und Bischöfe ließen sich vor dem Tode gern in die Kirche tragen und

¹ Cruel hat wohl Stellen im Auge wie Caesarius Heisterbacensis *Dialogus miraculorum* VII, 22: Nobilis vir Otto febre invalescente desperatus, et depositus, candela more saecularium manui eius impressa, omnibus qui aderant visus est exspirasse; VIII, 74: cum . . . quasi iam morituro data fuisset candela in manu. Sonst vgl. zu der „Sterbekerze“ z. B. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* 1, 167; Samter in den *Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1905, I, S. 34 ff.

² Zu der von Cäsarius oft erwähnten Sterbe- oder Totentafel (tabula morientium s. defunctorum) vgl. Ducange s. v. 4. Tabula und Jac. Grimms *Kleinere Schriften* 4, 345; auch Martène *De antiquis monachorum ritibus* V., c. IX, § 24.

vor dem Altare niederlegen, um dort ihre Auflösung zu erwarten.“

Hierzu gestatte ich mir einige Bemerkungen und Ergänzungen, da Cruels Zitate aus der herangezogenen Literatur, wie oft, so auch hier, „spärlich und wenig präzis“ sind¹. Die Stelle, die Cruel aus den Klostersgeschichten d. h. dem *Dialogus miraculorum* des Cäsarius von Heisterbach zitiert, steht daselbst XI, 19, wo der Mönch Allard zu seinem Pfleger Adam spricht: Sternite mihi mattam, et pulsate tabulam, quia Dominus vocat me. Oder Cruel meint Dial. XI, 5, wo ein sterbender junger Laie fast dieselben Worte spricht. Sonst vgl. VII, 51, Schluß. XI, 6 (der Laienbruder Obertus liegt, wie es Brauch ist, auf der Decke und haucht seinen Geist aus. Plötzlich kehrt er ins Leben zurück und wird, auf Befehl des Abtes, wieder ins Bett gebracht — *repositus est in lectum suum*. Ein ganz ähnlicher Vorgang wird z. B. auch VII, 22 erzählt). XI, 9. 16. 17. 25 (*strata matta, se in ea reposuit, et per tabulam conventum advocari fecit*). XI, 36. Das Niederlegen eines Sterbenden auf den Boden (*deponere ad oder in terram*) erwähnt Cäsarius im *Dialogus* VII, 22. VIII, 30. XII, 5. Vgl. auch Ducange s. v. *Deponi ad terram* und E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus*, Lugduni 1690, lib. V. c. IX. § 4. 7—9. 17. 31 (*Etsi nonnullos legamus extremum in lecto spiritum reddidisse, [notandum] communem tamen monasteriorum usum habuisse, ut ad terram in cinere et cilicio depositi morerentur; quam praxim plurimis exemplis confirmare possumus*).

Was Cruel von dem Ende der Königin Mathilde erzählt, steht, wie er selbst angibt, bei Pertz, *Monumenta VI* (*Scriptorum tomus IV.*), p. 301. Die Worte: *Non decet Christianum nisi in cilicio et cinere mori* werden auch sonst Sterbenden in den Mund gelegt; vgl. die Stellen bei Martène a. a. O., § 31 und bei Alteserra, *Origines rei monasticae* lib. V. c. 22 (*Monachorum mors in cinere et cilicio*), in Glücks Ausgabe, Halle 1782, S. 503 ff.

Daß sich Äbte und Bischöfe beim Herannahen des Todes in die Kirche tragen und vor dem Altar niederlegen ließen, wird oft berichtet. Cruel selbst erzählt es z. B. von dem Bischof Meinwerk von Paderborn († 1036) auf S. 94 seines Buches. Andere Beispiele von solchen, „*qui supremum in ecclesia spiritum ad aras exhalare voluerunt*“, bei Martène a. a. O., § 32—33.

Auf die uns beschäftigende Sitte kommt Cruel noch einmal zurück. Nachdem er aus einer Predigt Gottschalk Hollens²

¹ Edward Schröder im *Anzeiger für deutsches Altertum* VII, 173.

² Hollen starb nach 1481. Crane bezeichnet Hollens Predigten als „a perfect mine for the study of mediaeval superstitions“ und weist u. a. auch gerade auf die von Cruel exzerpierte Predigt I Nr. 47 besonders

einen die mittelalterliche Volksmedizin betreffenden Auszug gegeben hat, bemerkt er auf S. 619: „Interessant ist es hier zu beobachten, wie frühere kirchlich geheiligte Sitten allmählich aus der Öffentlichkeit verschwinden, dagegen heimlich im Dienste von Magie und Aberglauben noch fortleben. So haben wir gesehen, daß es in der ersten Periode [600—1200] allgemein frommer Brauch war, die Sterbenden vom Bette zu heben und auf dem Boden liegend ihre Seele aushauchen zu lassen. Im 14. Jahrhundert wurde dies nach und nach als rohe Grausamkeit erkannt und aufgegeben, erscheint aber im 15. Jahrhundert unter den Superstitionen. Denn wenn ein Kranker nicht sterben kann, heißt es in obiger Predigt, so decken abergläubische Leute das Dach über ihm ab¹ und heben ihn aus dem Bette, weil sie sagen, daß die Feder irgendeines Vogels darin sei, die ihn zu sterben verhindere, aber infolge davon töten sie ihn.“

Die Worte stammen, wie Cruel S. 618 angibt, aus den *Sermones dominicales super Epistolas Pauli* (Pars I. s. hyemalis, Nr. 47) des Gottschalk Hollen oder Hohen. Bemerkenswert und in der Literatur hier vielleicht zum erstenmal vorkommend ist der Glaube², daß die im Bett befindlichen Federn den Kranken nicht sterben lassen. Wie dieser Glaube entstanden ist, zeigt Rochholz, *Deutscher Glaube und Brauch* 1, 169: „Aus dem Heidenbrauche, im Verscheiden auf der nackten Erde oder auf einem Bund Stroh liegen zu sollen, hat sich die Volksmedizin ihre weitverbreitete Satzung gebildet, daß man auf Federn liegend nicht sterben könne. Diese Lehre findet sich schon in den medizinischen Schriften des 16. Jahrhunderts und hat in Ländern ohne Salubritätsaufsicht ihre ausnahmslose Geltung. Wende und Serbe pflegt jeden Sterbenden aus dem Bette zu nehmen und auf Stroh zu legen.“³ Bei Letten und Esten wird er auf die Erde gelegt, damit man ihm so 'zum Tode verhelpe'. Kruse⁴ mußte

hin. (*The Exempla of Jacques de Vitry* ed. by Th. Fr. Crane, London 1890, p. LXVIII.)

¹ Schwerlich richtig. Im Original lautet die Stelle nach dem Hagenauer Druck von 1519: (Item) cum infirmus non potest mori cooperiant tectum super eum. leuant eum de illo lecto: dicentes quod ibi est penna alicuius auis que non permittit eum mori: sed per consequens occidunt eum.

² Vgl. sonst Wuttke § 723. Weinhold *Ztschr. d. Vereins für Volkskunde* 11, 221. Drechsler *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien* 1, 290. Irischer Glaube bei Dieterich *Mutter Erde* S. 27. Grohmann *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren* 1 Nr. 1317: Auf Vogelfedern stirbt der Mensch sehr schwer.

³ Haupt-Schmalzer *Wendische Volkslieder* 2, 251.

⁴ Friedrich Kruse *Urgeschichte des estnischen Volksstammes*, Moskau 1846, S. 133.

dies zu Dorpat an seinem eigenen Diener mitansehen, der krank von dessen Frau aus dem Bette gerissen und so dem Tode überliefert wurde.“

Nur hätte Rochholz hinzufügen sollen: die alte Sitte des „levare de lecto“ und des „deponere ad terram“ lebt fort in der Sitte, dem Sterbenden das Kopfkissen wegzuziehen, um ihm das Sterben zu erleichtern. Rochholz selbst erwähnt die Sitte S. 170 (mit einer wenig einleuchtenden Erklärung). Sonst z. B. zu vergleichen: P. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien 1, 290. E. H. Meyer, Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert 581: Die noch hie und da z. B. in Köndringen übliche rohe Gewohnheit, dem Kranken das Sterben durch plötzliches Wegreißen des Kopfkissens zu erleichtern, bekämpft schon das Mildheimer Noth- und Hülsbüchlein.¹ Würzburg, 1790. — Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren I Nr. 1316: Wenn man auf einem Kissen von Hühnerfedern liegt, kann man nicht eher sterben, als bis das Kissen beiseite geschafft ist. — Bei den Tscheremissen wird der Federpfühl beim Eintritt des Todeskampfes unter dem Sterbenden weggerissen und ihm Stroh untergelegt, weil das Wegwerfen eines Federpfühls zu kostspielig sei (Dieterich, Mutter Erde S. 27; nach Caland). Wenn Wuttke § 723 sagt, daß man mit dem Fortreißen des Kopfkissens vielleicht die Fäden zu durchreißen meine, die den Sterbenden noch an das Diesseits fesseln, so gilt von dieser Erklärung dasselbe, was B. Kahle gegenüber der Erklärung eines anderen Brauches sehr richtig bemerkt hat: Diese Erklärung ist viel zu abstrakt, so denkt das Volk nicht (Ztschr. des Vereins für Volkskunde 11, 434, Anm.).

Theodor Zachariae

Im südlichen Teile der Insel Leukas, etwa eine Stunde nordöstlich von Vasiliki, liegt auf einer Anhöhe die Kapelle des heiligen Joannis Rodakis, die auf den Fundamenten eines alt-dorischen Tempels errichtet ist, den Dörpfeld bei der diesjährigen Ausgrabungskampagne im Juni näher untersuchte. Bauern hatten ihm von den antiken Überresten Kunde gebracht und zugleich sie als von einem Demetertempel herrührend bezeichnet; auf was sich letztere Mit-

¹ In der mir vorliegenden Ausgabe (Gotha 1825) lautet die angezogene Stelle auf S. 18: Damit man in der Zeit, bis die sicheren Zeichen des Todes kommen, die Kranken nicht etwa aus Unvorsichtigkeit ums Leben bringe: so muß man ihnen, wenn es scheint, als wollten sie sterben, ja nicht das Kopfkissen wegziehen. Dieses ist eine sehr schlimme Gewohnheit usw.

teilung stützte, konnte nicht festgestellt werden; Inschriften fanden sich nicht. Der „heilige Tisch“ der Kapelle besteht aus einem dorischen Kapitell, das auf einer Säulenbasis ruht, beide antiken Ursprungs. In der Kapelle werden zwei Pflugspitzen aufbewahrt, von der Form, wie sie heute noch dort bei den Bauern im Gebrauche sind, jedoch viel kleiner (die größere ca. 15 cm), also Modelle; möglich, daß sie noch von den Weihgeschenken des antiken Heiligtums herrühren. (Vgl. die beigegebene Abbildung, Tafel III unten, die ich der Freundlichkeit Dörpfelds verdanke.) Die Bauern erzählten uns, daß die Weiber nach der Geburt eines Mädchens mit nackten Füßen über diese Pflugspitzen schritten, wobei der Papas ein Gebet spreche. Dadurch bewirke man, daß das nächste Kind ein Knabe werde.¹

Friedrich Pfister

¹ S. Dieterich *Mutter Erde* 47, 78, 109. Es kommt aber in diesem Brauch noch der Glaube hinzu, daß der Pflug = Phallos die Erzeugung eines männlichen Kindes in den Weibern bewirkt, die über ihn treten.

Register

Von Otto Weinreich

- Ablösung von Menschenopfern 4; 397 ff.
Abendröte 1; 107 f.; 112
Abortio 315 f.
Adam, androgyn 172 ff.; Adam u. Eva 75; 169 ff.
Aderlaß 254
Adonisfest u. Verwandtes 459 f.
Ägyptisches 27 ff.; 143 ff.; 318, 5; 481 ff.
Ährenbeschwörung 461
Aequitas 304 ff.
Afrikanisches 6; 16; 19; 211, 1; 250; 505
Agrarisches in griech. Religion 87 ff.
Ahnenkult 431
αιδοια apotropäisch 264
Alchemie 59 f.
Alexander von Abonoteichos 146
Alexandria u. Hermetik 50 ff.
ἀλεξιμαχος 93 f.
Algonkinindianer 121 ff.
Alkman 43 f.; 397
Allerseelen 387
„Altes wird heilig“ als Theorie 100 f.
Alttestamentliches 159 ff.; 176 ff.; 500 ff.
Amerikanisches 15; 17 ff.; 96 ff.; 108 ff.; 114 ff.; 289 f.
Ammon 29, 1; 50 f.
Amulette 439
Analogiezauber 97 f.
Androgyn Gottheiten 91 f.; — Wesen 172 ff.
Animismus 263; 430 ff.
ἄωροι 312 ff.; — auf Sumatra 431
Aphrodite *ψιθυρος* 189; 195
Apokalypsen 313 ff.
Apollo 28; 45; 47; 89; 92; 151; 156 f.; 232 ff.; 288 f.; 304 ff.; 319; — in Arkadien 45
Apothierose 50
ara genesis 147; — *Pacis* 309, 6; 311
Arapohindianer 123 ff.
Ares 304 ff.
Arkadien 33 ff.; 39 ff.
Armenisches 75; 78; 84 ff.; 368 f.
ἄρρητα ἱερὰ 87 ff.
Artemis 91 f.; 289; 304 ff.; — *Orthia* 397; 399; 407
Asklepios 47; 50 f.; 93 f.
ʿasr 293 ff.
Astrale Elemente in der alt-arabischen Religion 506 f.
Astrologie 29, 2; 38, 1; 185 ff.; 328 ff.
Athene 87; 91; 304 ff.
Atum 27
Augenkrankheit geheilt 253
Augustus 303 ff.; 310
Australisches 14 ff.
αὐτόχθων 89
Ἀδὲώ u. Verwandtes 91 f.
ἄξιε ταύρε κτλ. 88
Ba'al sämûn 326 ff.
Babel u. Bibel 165; 167 f.; 173
Babylonisches 507
Baldr 63 f.; 66 f.
Baumgeister 435; -gottheiten 407 ff.; -kult 266; 407 ff.; 446 f.; 486; -seele 266; s. Seele
Beerdigung 3; 118; 385 ff.
Beischlaf, rituell 122; 128
Berührung, segensbringend 145
Bestattungsbräuche, italienische 385 ff.
Beten, lautes u. leises 185 ff.
βιαιοδάναιοι 312 ff.
Bild im Zauber 102; 495
Bilderwand in der griechisch-orthodoxen Kirche 365 ff.; —: Proskenion des antiken Theaters 382 f.
Bildopfer 495 f.
Blasen von Hörnern, Posaunen u. ä. beim Weltuntergang 64 f.; 71
Blasphemische Gebete 195 ff.
Blut, den Toten vergossen 4; 16; 18; 22; 527 ff.; — ersetzt durch rote Farbe 4; 15 ff.; 526 ff.; — im Opfer 398 ff.; — im Sakrament 403 f.
Blutbund 100; 102
Blutschande 88; 93
Boiotien u. Hermetik 57
Borneo 262 ff.
Braut Christi s. Kirche; — des Maien s. Maibräuche
Buchstabenzauber 290 f.
Bulineger 16
Bundeslade als Thron 517 f.
Canabae 153 ff.
Canabarii 153 ff.; 303 f.
Celebes 433 ff.
Chaldaei 185 ff.; 330 f.
χειρονομία s. Onanie; ein Gott *χειρονομός* 318
χερονβιακός ὕμνος 378 ff.

- Christliches 6; 63 ff.; 73 ff.; 121 f.; 253 ff.; 302; 314 ff.; 450 ff.; 466; 486; 538 ff.
 Christus 67 f.; — u. Kirche 73 ff.; — und Thomas: Zwillinge 78
 Chthonie 338 f.; 342; 346
 Chthonisch-phallisch: *ἀλεξίκακος* 93
 Clown in religiösen Tänzen 120
 collegia iuventutis 157
 coloni 154 f.
 Commodus 323; 326; 335
 conceptio immaculata 105
 Confraternità in Neapel 392 ff.
 Copia: *Τύχη* 310
 Coraindianer 464 ff.
- D**
 Dadophorios 233 ff.
 Dämonen vertrieben 439
 Dämonismus 435; 437 f.
 Daktylen 88 ff.
 Dankgebet, antikes 189, 1
 Delphisches 231 ff.
 Demeter 87; 89; 91 ff.; 304 ff.; — androgyn 91; — Chthonia 339
 Despoina 91
διαμασίγωσις 397 ff.
 Diana 150; 152
 di nixi 92
 Dionysos 91; 231 ff.; 287; 304 ff.; 403 f.; 407
 Dioskuren 304 ff.; 323; 327 f.
 Diotima 43 ff.
δώδεκα θεοί 309
 Dogmen der Hermetik 25 f.; — der Karo-Batak 430
 Donar 23
 Doppelbeil 288
 Drachen 58; 78; 250 ff.
 Dreiheit 26; 29; 34 f.; 51; 55 f.; 92 f.; 304 ff.; 323; 327; 331; vgl. Trinität
δράμενα 234 ff.; 494
 Dualismus, hermetischer 25 ff.; — in Religion 412; 463
- E**
 Eier im Frühlingsritus 456 ff.; — im Reinigungsritus 457 f.; — im Zauber (Indonesien) 268
 Eileithyia 88; 90 f.
εἰσοδοί im antiken Drama 383; — in griechisch-orthodoxer Liturgie 365 ff.; 375 ff.
 Ekstase 461 f.
 Embryo, mumifizierter beim Gotte Bes 485, 2
 Engel 300
 Entfleischung, künstliche 13; 17 ff.
Ἐφέσια γράμματα 197 f.
 Eratosthenes 52 f.
 Erde, aufgeschlossen 449
 Erdmutter, bei Coraindianern 467 f.; 470; 473 f.; 476
 Erechtheus 88 f.
Ἔρως 43 f.; 93
 Erschaffung des Menschen (im Alten Testament) 160 ff.; (in der Hermetik) 31 ff.; — des Paradieses 159 ff.; — der Welt (im Alten Testament) 159 ff.; (in der Hermetik) 31 ff.
 Eschatologie, arkadisch hermetische 48 ff.
 Esel, Symbol der Zeugungskraft 289
 Ethisches 316 ff.
 Eugammon, Telegonie 41; 48 ff.
 Euhemeros 51; 57, 2
 Euphemie in Algerien 522; — in griechischer Religion 88 f.; — bei Vergil 314
 exercitus antiquus 220
 Exhumierung der Leichen 18; 385 ff.
 Exkreme 102; 136; 146
 Exsuperatorius mensis 324; 326
 Färbung, rituell 1 ff.; 240 ff.; 473; 479; 526 ff.
 Farben bei Coraindianern 465 ff.
 Fasten 114; 118; 124
 Fastenspeise 258
 Fastnachtsreis 408
 Federn (bei Coraindianern) 465 ff.; — hindern den darauffliegenden Kranken am Sterben 540 f.
- Fell eines Tieres verleiht dessen Kraft 97
 Fernwirkungen, magische 461 f.
 Fetisch mit Blut bestrichen, rot gefärbt 19 ff.
 Fetischdienst 211, 1
 Fimbulwinter 61
 Finnisches 250
 Fisch, gegessen, verleiht Sprache 269; — verschlingt Menschen 105; 248 ff.
 Flötenblasen bei Coraindianern 475 f.
 Fluchgold 59
 Flurumgang 460 f.
 Fortuna 151; 155 f.; 304 ff.
 Frauenrock, roter, zauberkräftig 6
 Frau Perchta 254 f.; 261
 Fruchtbarkeitszauber 6; 117; 120; 122; 127 ff.; 131; 458 ff.; 473 f.; 542
 Frühlingsbräuche 280 ff.; 445 ff.; -lieder 277 ff.; 445 ff.
- gälä** u. Verwandtes 176 f.
 Gastmahl der Heiligen 450
 Γῆ 338 f.
 Gebets. Beten; — u. Zauberwort 97 ff.; 285
 Gebetszeiten 293 ff.
 Gebildbrote 258 f.; 282 f.; 472
 Geburt verhindert 199
 Geburtszauber 6; 186 f.; 198 f.; 439; 542
 Geißelung 122; 405; s. *διαμασίγωσις*
 Geistaustragen 123
 Geister, böse 263 ff.; 271; 436; 442; — gute 263 f.; 266; 270; — vertrieben 254
 Genius 151; 153; 155; — Augusti 304 ff.; — und Natura 353 ff.; 361 ff.
 Genossenschaften, religiöse 114; 118; 120 f.; 123 ff.
 St. Georg 449; 451; 456
 Gericht Gottes zur Nachmittagszeit 300 f.
 Germanien, römisches 149 ff.
 Germanisches 61 ff.; 96; 201 ff.; 253 ff.

- Gespensterheer 202; 205; 215 f.
 Gestirnmythen 104; 251; 440; 469; 476; 479
 Gewänder, bildergeschmückte in Poesie 341; 345 ff.
 Gimle (Saal) 69 ff.
 Gips 223 ff.; 232 ff.
 Glaube — Aberglaube 414
 Glaukos 360 f.
 Gnostisches 30, 1; 75
 Götterkampf 62 f.
 Göttertetras 28 f.
 Gottesbegriff, alttestamentlicher 176 ff.
 Grannus 151 f.; 156
 Gruppenehe 87 f.; 90

Haar, lockiges 147 f.; — rotes 23
 Haarschneidung 430
 Hadesschilderungen 312 ff.
 Hahn, schwarzer in Reinigungsriten 453; 457
 Harier 201 ff.
 Harmonia 57 ff.
 Hauch, zauberkräftig 102; 145
 Heidengötter: böse Dämonen 68
 Heilgötter 151 f.
 Heilige Handlung 234 ff.; 494
 Heilzauber 6; 115; 117 f.; 268; 272 ff.; 432; 435; 439; 443; 461 f.; 466 f.; 477; 479
 Heimdallr 64 f.; 71
 Helios 304 ff.
 Helle 214 f.
 Hephaistos 88; 93; 304 ff.
 Hera 92; 304 ff.
 Heraion 291
 Herakles 92 f.; 304 ff.
 Hermes 25 ff.; 216 f.; 289; 318; — *ἀγώνιος* 153; 157; — Trismegistos 50
 Hermetik 25 ff.; 332, 2; 336
 Heros *ψίδυρος* 189
 Hexe 23; 251 f.
 Himmelfahrt der Kirche 83 f.
 Himmelskult 328; 333
ιστορία, grammatischer Terminus 41, 3
 Hockerstellung der Leichen 13; 15 f.; 113; 527
 Höhlen der Coraindianer 465; 470
 Hörner, apotropäisch 271
 Honos 304 ff.
 Horus 27 ff.; 483; 485
 Hund, als Totenführer 135; — weißer, geopfert 122
 Hupa 100 f.; 112; 115 ff.

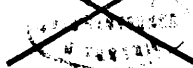
 Iason 250 f.
 Ikonostasis s. Bilderwand
 Indianer 18; 20 f.; 96 ff.; 112; 114 ff.; 147 f.; 405; 464 f.
 Indisches 6; 21 f.; 446 f.
 Indonesisches 262 ff.; 429 ff.
 Inselidole: *Μητέρας* 94
 Iphigeneia 4; 397; 406; 410 f.
 Irisches 23
 Islamitisches 293 ff.
 Italienisches 5; 385 ff.

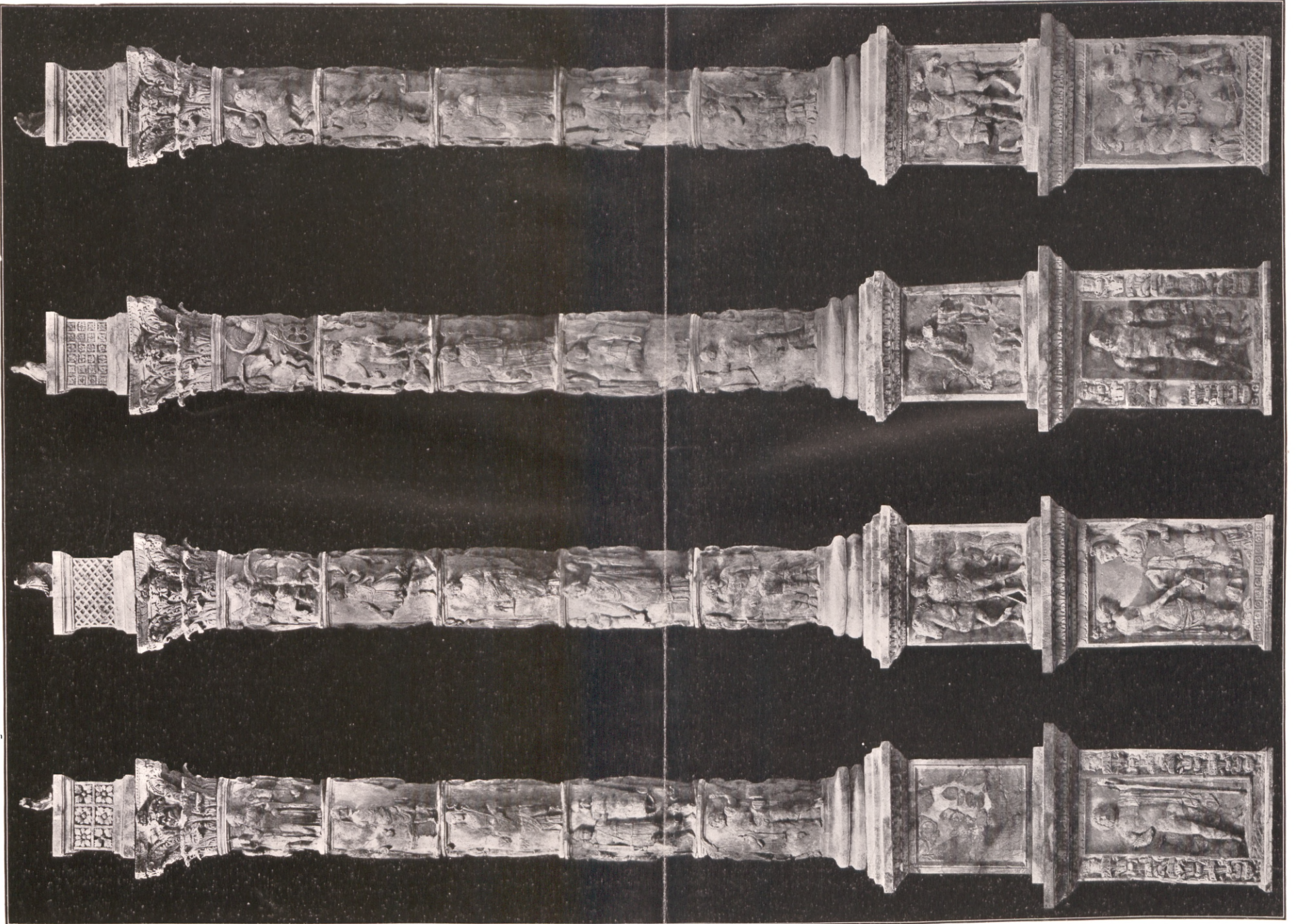
 Jagdzauber 100 f.; 102; 117; 122
 Jahwae, Sonnen-, Wettergott 181 ff.
 Janustempel, offen 219
 Jenseitsvorstellungen, ägyptische 490 ff.; — auf Malakka 438; — auf Sumatra 431; — der Parressi 17
 Jerusalem, das himmlische 70 f.; 84
 Jisra'el meteorisch 184
 Jüdisches 187 f.; 497 f.; 500 ff.
 Julbier 259
 Jungfrau von Guadalupe 467; 469; 474
 Juno 20; 150
 Juppiter 19 f.; 153 ff.; — Baal 326 ff.; — und Dioskuren 323; 327 f.; — Dolichenus 325 ff.; — optimus maximus 153 ff.; 310; 322; — summus exsuperantissimus 323 ff.
 Kadmos: Kosmos 57 f.
 Kadosstämme 128 ff.
 Kaiserkult, römischer 309 f.
 Kallimachos 52
Καλλώνη u. Verwandtes 90
 kebhödh Jahwae u. Verwandtes 176 ff.
Κεδροσιός u. ä. 288
Κέρκωψ: *Κέκρωψ* 89
κίγλις s. Bilderwand
 Kind und Korn 122
 Kinder kommen aus Bäumen, Felsen u. ä. 42, 2; 58; 112; 116; 141
 Kirche: Äon 73; 82; — Braut Christi 76 ff.; — Jungfrau 73 ff.; — Mutter 73 ff.
 Kirke, Todesgöttin 50
 Kleid der Gottheit 337 ff.
 Knotenzauber 513
 Köpfe, sepulkrale, rot bemalt 7
 Körper, geschwärzt 203 ff.; — geweißt 223 ff.
 Körperöffnungen des Toten verstopft 14 f.
 Kopfkissen, dem Sterbenden weggezogen 541
 Kore 91; 93; 339 ff.
Κόρη κόσμου 26; 34 f.; 38; 44 f.
 Kornmutter 129; 131 f.
 Kosmogonie, arkadisch-hermetische 30 ff.
 Krankheit 430 ff.
 Krankheitsboot 98
 Krankheitsdämonen 271 f.; 438; — ausgetrieben 254; 435; s. Heilzauber
 Kreuze, apotropäisch 255; 290 f.
 Krieger, geopfert (Mexiko) 135 ff.
 Kronos schlangenumwunden 146 f.
 Kuhtod ausgetrieben 452 f.
 Kultus 99 ff.; 106; 110; 284; 412 f.; 420 f.
 Kuß, zauberkräftig 142; vgl. 102
Κυλλοποδίων 88; 90
Κυρανίδες 51 f.
Κυρήνη 40 ff.; — von *Κόρη*: *Κόρη* 47

- Labdakiden 59; 88; 90
 Lade, heilige 85f.; 517f.
 Ladon 33f.; 45f.; 47, 1
 Lagerterritorium, römisches 153ff.
 Lampen in Gräbern 14
 Lar 304ff.
 Larenkult, seine Anfänge 529f.
 Lazarus im Regenzauber 450
 Lebensrute 407ff.
 Leber 178ff.; 524; — Sitz der Seele 178f.
 Leberschau 180
 Leda 92; —: Leto 94
 Legen auf Erde: gebären 144f.; — von Neugeborenen 112; 290; — von Sterbenden 112; 538ff.
 Leichenkeller 391f.
 Lesen, lautes und leises 190, 1
 Liebeszauber 440
 Lied 277ff.; 463
 Liturgie, griechisch-orthodoxe 365f.; 375ff.
 Livländisches 250
 lodges 124ff.
 Logos, hermetischer 25ff.; 34ff.
 St. Lucia 253ff.
 Lugier 201ff.
 Lustration s. Reinigung
 Luzon 443ff.
 Lygos 406ff.
- Männerkindbett** 92; 101
 magus 185ff.
 Maia 304; 307; 310
 Maibaum u. ä. 445ff.; — bräuche 445; 448; — braut u. ä. 448f.
 Maiduindianer 118ff.
 Maiskuchen, prophylaktisch 260
 Malakka 436ff.
 Maria 75ff.
 Marienbaum 486
 Martern (rituell) 127
μασχαλισμός 146; vgl. 3
 Maske 240f.
 Massilia 305ff.
 Medien 271f.
 Menschenopfer 138; 397ff.; — periodische 400f.
- Menschgott 462
 Mephisto 23
 Mercurius 152f.; 204ff.; 216
 Messiasvorstellung auf Luzon 443
Μήτις 87ff.
 Methodologische Fragen in Religionswissenschaft 277; 417ff.
 Mexikanisches 96f.; 106ff.; 133ff.; 464ff.
 Michael, Erzengel 65, 1; 71
 Minerva 304ff.
 Mithrasmysterien 326; 331, 3
 Mitote (bei Coraindianern) 467ff.
 Mohammed 233ff.
 Monatsnamen 324
 Mond in griechischer Religion 90; 244f.
 Mondmythen 105f.; 110
 Morgenröte 1; 107f.; 112f.; 116; 131f.; 134; 137f.; 142; 469; 475; 479
 Morgenstern 469f.; 474; 476; 479
 Mumifizierung 388ff.; 485
 Mutter Erde 111f.; 508; 533ff.
 Mutterrecht 87ff.
 Mysterien 93f.
 Mythenwanderung 104; 109ff.
 Mythologie u. Philosophie 34ff.; 93
 Mythus 106; 109f.; 420f.
- Nachahmung 99f.; 102f.
 Nacht, längste 253ff.
 Nachtzeit zum Kampf 201ff.; 224ff.
 Nacktheit 203f.; 473; 475; 479; — apotropäisch 452
 Name 487; 502f.; ihn auszusprechen gefährlich 15; — verboten 270
 Namenwechsel 120; 289
 Nantosvelta 150ff.
 Narrheit, rituelle 125
 Natura 342ff.; — vicaria Gottes 348; 351; 353; 355f.
 Naturmythen 109f.; 131
 Naturobjekte zauberkräftig 102f.; 474f.
- Naturvölker 4; 6f.; 14ff.; 89; 95ff.; 262ff.; 429ff.; 464ff.
 Nekyia Vergils 312ff.
 Neugriechisches 14
 Neujahrstagsbräuche 255ff.
 Neuseeländisches 4; 6
 St. Nikolaus 257
Νοῦς 25ff.; — *δημιουργός* 25ff.; 34f.
- Odinn** 61f.; 423
 Odysseus 48f.; 94
 Öl zur Salbung 143f.; 509f.
 Oidipus 59; 88; 90
 Onanie 316ff.
 Optativus, indogermanischer 426
 Orakeltiere 266f.; 270; 443
 Orgasmus 404
 Orgien, dionysische 231; 234ff.
 Orphisches 312ff.; 337ff.
 Orthia 397ff.
 Osiris 486; 491f.; 494f.; 517
 Ossuarien 390f.
 Osterbräuche 450; 452; -eier s. Eier; -fest 476
Ὀὐλός ὄνειρος 147f.
- Päderastie, im Mittelalter** 343; 345; 350; 355; 362
 Pan 35ff.; 56; 318; —: *Πάνων* 94; —: Silvanus 150
 Pantheismus, hermetischer 25ff.
πανυπέρατος 335
πάρεδροι 92
 Parnassos 223ff.
 Pax 304ff.
 Pelasgos 47; 56; 58
 Peripatetische Hermetik 25ff.
 Persephone 304ff.
 Personennamen, theophore 487; 506
 Pestsegen 290f.
 Petrusapokalypse 314f.; 321
 Pfeile (bei Coraindianern) 465ff.
 Pfingstbräuche 445f.
 Pflanzenseele 264; 266
 Pflügen, erstes 458f.

- Pflugspitzen, zauberkräftig 542
 Pflug: Phallos 542, 1
 Phallen: Genii 94
 Phallisches 21; 87 ff.; 113; 289; 404; 410; 435; 542, 1
 ΦΑΡΟΣ (Älkmann frg. 23; 61 B. 4) 397 f.
 Phokeer 223 ff.
 Physis 342 ff.
 Plato u. Platonismus 34 ff.; 38; 318; 330; 342; 344
 Pluton: Plutos 93
 Poinmandres 28 ff.
 Polnisches 283; 449; 453
 Polynesisches 110; 168; 170; 248 f.
 Polytheismus im Alten Testament 165; 169
 Poros 43 ff.
 Poseidon 304 ff.; — Φόκιος 91; — φινάλμιος 91; 94
 Poseidonios 329; 332
 πούς: φάλλος 88
 Proselenie des Menschen- geschlechts 38 ff.
 Proserpina 340
 Ptah, Hymnus auf 27 ff.
 Pubertät 102 f.; 114; 118; 122 f.
 Pueblo Stämme 131 ff.
 Puppe, als Tod 463; — statt des Menschen 401; — statt des Toten 118
 Pythagoreisches 50; 313; 317 f.; 319, 1
- Quellenverehrung 486**
- Ragnarökmythus 61 ff.
 Rationalisierung religiöser Gebräuche 399 ff.
 Regenbogen als Schlange 440 f.
 Regenzauber 98; 117; 121; 125; 131; 450 f.; 471; 479; 518 ff.
 regindómr 65
 Reinigungsriten 115 f.; 425 ff.
 Religion, über ihr Wesen 411 ff.; — u. Kunst 101; — u. Zauberei 95; 97 f.
 Ritus 278 ff.; 420 f.
 Röstung des Toten 14 f.
- Rollen mit Zauberformeln 187; 198
 Rosenfest 446; 455
 Rosmerta 304 ff.
 Rot: Farbe der Unterirdischen 23; — im Toten- wesen 1 ff.; 525 ff.; —: Leben u. Kraft 19 f.; 526
 Rote Erde 439
 Rudra 23
 Rückkehr des Toten ver- hindert 3; 9; 15; 214
 Russisches 98; 252; 276 ff.; 409; 445 ff.
- Saat u. Zeugung 122
 Saatzauber 459 f.
 Σαβαώθ 334
 Sabazios 328, 3
 Sakrament 403 f.
 Salbung s. Öl
 Salus 151; 156 f.
 Sarg, rot bemalt 2; — mit rotem Tuch ausgeschlagen 528
 Schamanen 20; 114 f.; 119; 271 f.; 433; 437 ff.
 Schicksalsfrauen 259 f.
 Schlaf: Krankheit 480
 Schlag mit Gerte: reinigend 458; — mit Lebensrute 407 ff.
 Schlangenfett, zauberkräf- tig 96
 Schlangenkult 484 f.
 Schmachostern 408
 Schöpferwort Gottes und Zauberformel 165
 Schöpfungsberichte, baba- lonische 168; — biblische 159 ff.; — der Fidschi- insulaner 170; — der Masai 505; — indone- sische 433; 440 ff.
 Schutzdämonen, rote im Grab 8; 13
 Schwarze Farbe 1; — im Totenwesen 6; 14; 201 ff.
 Schwarzer Hahn s. Hahn
 Schwarzes Heer 201 ff.; 222
 Schwedisches 254 ff.; 283
 Schweizer Volkskunde 6; 23
 Schwur zur 'asr Zeit 297 ff.
- Seelen als Gespenster 213 ff.; — als Tiere 212; 264 f. — angelockt 268 f.; 431; 434; 443; — gespeist 255 ff.; — im Sturm 216 ff.; — von Bäumen, Tieren u. a. 430 ff.; — vorzeitig geborener Kinder im Ha- des 312 ff.; — zwei im Menschen 264; 429 f.
 Seelenglaube 118; 211 ff.; 429 ff.
 Seelenkult 255 ff.
 Seelenvogel 432; 438
 Seelenwanderung, ein Wandermotiv 62
 Selbstmord 316 f.
 Selene 304 ff.
 Semitisches 100; 159 ff.; 176 ff.; 187 f.; 326 ff.; 482; 489 f.
 Serbisches 283; 448 f.; 456
 Sieben Metalle 49; — Vo- kale 146
 Siebente Stunde 302
 Sintflutsagen 106 ff.; 119; 121; 441; 443
 Sirona: Salus 151 f.; 156
 Skeletteile, rotgefärbt 9 f.; 16 ff.
 Solarismus 103 ff.; 176 ff.
 Sol invictus 325 f.
 Sonne, aufgehende bringt Frühling 283; — im Kampf mit Sternen 107; 135; 137 f.; 142 f.; 469; 479
 Sonnenmythen 65; 104 ff.; 115 f.; 134 f.; 137 ff.; 141 f.; 251; 453; 469
 Sonnentanz 123 ff.
 Sonnenwende 132; 137 ff.; 280 f.
 Speichel 102; 145
 Spendetag 256 ff.
 Sprache: Resultat des Zau- berglaubens 102; 424 ff.
 Statuen, gesalbt 144
 Stäupung der Braut 409
 Steinfetisch 488
 Sterbende auf Erde gelegt 538 f.; — in Kirche ge- bracht 539
 Sterndämonen 479
 Sternmythen 104 ff.; 134 f.; 137 ff.; 141 f.
 Stierfell, zauberkräftig 6

- Stoisches 54 f.; 317 f.; 321; 329
 Stundentafel 301
 Styxwasser, zauberkräftig 49
 Sucaelus 153 ff.
 Succellus: Silvanus 150 ff.
 Sueben 201; 205
 Sühngebräuche, indonesische 266
 Sünde, orphisch 318 f.
 Sinder 264
 Sumatra 429 ff.
 Supranaturalismus 165
 Symbolik des Vogels 283 f.
 Sympathiezauber 97 f.
- Tabu 267; 317 ff.; 510
 Tanz im Zauber 102 f.; 115; 117; 119 ff.; 274; 424; 467 f.
 Tat (Gott) 50 f.
 Tehöm: Tiāmat 167 ff.
 Telliaden 245 ff.; Tellias 223 ff.
 Testamentum Adami 301 f.
 τετραζυγῆ 31, 2
 Teufel ausgetrieben 452 f.
 Teufelskatze 258 f.
 Theater, antikes 282 ff.
 Theistische Vorstellungen auf Malakka 441 f.
 Theotokos 78 f.
 Θεογονία 87 ff.
 Thessaler 223 ff.
 Thomasakten 76 ff.
 Thot 27 f.
 Thron: Attribut der Kirche und Mariae 85; — Jahves 517 f.
 Θύειν: sexuelles Rasen 88 f.
 Thyiaden 89; 234 ff.
 Tierkult, ägyptischer 482 ff.
 Tieropfer 91; 139
- Tierseele s. Seele
 Titanen 232; 238 ff.
 τίτanos 242 f.
 Tithor(e)a 227 ff.
 Tohu va-Bohu 167; 169
 Totaustragen 453 f.
 Toter: als Vogel 18; — gespeist und getränkt 255 ff.; 455; 477; — zauberkräftig 495 f.
 Totenklage 286 f.; — mahl 454 f.; — maske 435; — opfer 2 f.; 212 f.; 434; 495 f.; — reich 214 f.
 Tragödie und Totenklage 286 f.
 Traum: Wanderung der tēndi 430
 Trinität 331; s. Dreiheit
- Umzüge im Frühlingsritus 448 ff.; — im Reinigungsritus 452 f.; 456 f.; 461
 Ungarisches 251; 260 f.
 Ussin: St. Georg 456
- Vafthrudnismal 61 ff.
 Verbote 267; 270; 317 ff.
 Verbrennung 118
 Verkleidung 92
 Verlöbnis mit Kriegsgott 210
 Vertauschung der Rollen der Geschlechter 92
 Victoria 152 f.; 158; 304 ff.
 Vieh, lustriert 456 ff.
 Viergöttersteine 158
 Virtus 304 ff.
 virtus, theologisch 335
 Völuspa 61 ff.; 66
 Vogel im Frühlingsritus 282 f.; 448; 450 f.
 Vollmondnacht 225 ff.; 244 f.
- Wahnsinn 406
 Wahrheit: Götterspeise 516 f.
 Weib: Saatfeld 535 f.
 Weiß 223 ff.; — weißes Heer 223 ff.; — Kleid 230; 241; 447
 Weltei 168
 Welteiche 42
 Weltende 62 ff.
 Weltgericht 65 ff.
 Wetterzauber 439
 Wilde Jagd 259; 217 ff.
 Wochentage 216
 Wodan 216 ff.
 Worte bei Coraindianern 471
 Wütendes Heer 217 ff.
 Wurfhölzer 496
- Ἐπειράων 324; 335 zu 334, 6
- Zahlen, heilige 487
 Zauber, Begriff und Wesen 95 ff.; 417 ff.; — sakramentaler 407 ff.
 Zauberformel 495; — dem Toten mitgegeben 490 ff.; 495
 Zaubergebet, leises 197 f.
 Zauberkraft 96 ff.
 Zauberspruch 115 ff.; — und Gebet 97 ff.; — und Schöpferwort Gottes 165
 zēlā: Rippe od. Seite? 175
 Zeus 30, 1; 42; 88 f.; 92; 304 ff.; 338; 349; — Hochzeit mit Chthonie 339; — ὕψιστος 334; — Lykaos 41; 43; 47
 Zwei Seelen im Menschen und gewissen Tieren 264; 429 f.
 Zwölf Götter s. δωδεκα

 010284




H. Braus, Leichenbestattung in Unteritalien.



Friedr. Pfister, Altar der Kapelle des h. Ioannis Rodakis.



J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart und Berlin.

Soeben erschien:

Indien und die Religionswissenschaft.

Zwei Vorträge

von **Hermann Olbenberg.**

Inhalt: Die Erforschung der altindischen Religionen im Gesamtzusammenhang der Religionswissenschaft. — Göttergnade und Menschenkraft in den indischen Religionen.

Geheftet **M. 1.60.**

☛ **Zu beziehen durch die meisten Buchhandlungen.** ☛

Verlag von Ferdinand Enke in Stuttgart.

Soeben erschien:

Vippert, Julius, **Bibelstunden eines modernen**

Latien. Mit einem Kärtchen. fl. 8°. 1906. geh. *M.* 3.—; in Leinwand geb. *M.* 4.—

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig.

Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen von Prof. D. Dr. Vogel. 3. Aufl. [VI u. 262 S.] gr. 8. 1903. Geh.

M. 3.20, geb. *M.* 4.—

„Wem daran liegt, daß die wahre Einsicht in Goethes Wesen und Art, das echte und rechte Verständnis unseres Dichterkönigs immer mehr gewonnen und die Erkenntnis seiner Größe immer klarer, sicherer und inniger werde, der wird es mit lebhafter Freude begrüßen, daß die vorliegende Schrift in neuer Auflage erschienen ist. . . Das gesamte geistige und soziale Leben unseres Volkes wird aus Vogels schönen Werke reichen Gewinn ziehen, namentlich aber ist der Freund und Verehrer Goethes dem Verfasser für seine mühevollen und selbstlosen Arbeit zu wärmstem Dank verpflichtet. . .“
(Otto Lyon in der Zeitschr. f. d. deutschen Unterr. 1900. Heft 2.)

Inhalt

	Seite
I Abhandlungen	293
Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam von J. Goldziher in Budapest	293
Die Jupitersäule in Mainz von Alfred von Domaszewski in Heidelberg	303
Ἄστροι βραχιστάτατοι par Salomon Reinach à Paris	312
Iupiter summus exsuperantissimus par Franz Cumont in Bruxelles	323
Der Gottheit lebendiges Kleid von Marie Gothein in Heidelberg	337
Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche von Karl Holl in Berlin	365
Leichenbestattung in Unteritalien von H. Braus in Heidelberg	385
Orthia von Anton Thomsen in Kopenhagen	397
Mythologische Fragen von Richard M. Meyer in Berlin.	417

	Seite
II Berichte	429
2 Indonesien von Dr. H. H. Juynboll in Leiden. (Fortsetzung und Schluß)	429
3 Russische Volkskunde von Ludw. Deubner in Bonn. (Schluß)	445
4 Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer, Reisebericht von K. Th. Preuß z. Z. in Mexiko	464
5 Ägyptische Religion (1904-1905) von A. Wiedemann in Bonn	481
6 Alte syrische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion (1904, 1905) von Friedrich Schwally in Gießen	500
III Mitteilungen und Hinweise	516
Zur Inschrift von Speos Artemidos von W. Spiegelberg; Zum Jahresthron von F. Münzer; Ein syrischer Regenzauber von C. Brockelmann; Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, von C. Bezold; Rote Farbe im Totenkult von A. Sonny; A Note on the controversy as to the origin of the Lares by W. Warde Fowler; Blaß über die Textkritik im NT, Clemens Paulus, Bruder über die Anfänge der Kirchenverfassung, Michalescu Neudruck der Monumenta fidei ecclesiae orientalis, Loofs' Dogmengeschichte in 4. Auflage von Hans Lietzmann; „Mutter Erde“ im Sanskrit von L. Sütterlin; Arbeiten über Ahasver von M. v. Waldberg; „Sterbende werden auf die Erde gelegt“ von Theodor Zachariae; Pflugspitzen am Altar einer Kapelle auf Leukas von Friedrich Pfister.	
Register von Otto Weinreich	543

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (v. Domaszewski wird demnächst seinen Bericht über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte“ erstatten) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: H. Holtzmann „Über den jetzigen Stand der Marcuskontroverse“, Goldziher (Budapest) „Eisen als Schutz gegen Dämonen“, Estlin Carpenter (Oxford) „The Theistic Development of Buddhism“, Salomon Reinach (Paris) „Hippolyte“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, Sam Wide (Upsala) „Himmliche und chthonische Götter“, O. Kern (Rostock) „Der Gott Phokos“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Radermacher (Greifswald) „Schelten und Fluchen“, Hugo Greßmann (Kiel) „Mythische Reste in der Paradieserzählung“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, L. Deubner (Königsberg) „Lupercalia“, R. Herzog (Tübingen) „Aus dem Asklepieion von Kos“ (I. Schlangenopfer, II. *Αγνείαι* und *ζαθακουί* im koischen Demeterdienst), E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, Martin P. Nilsson (Lund) „Ein schwarzfiguriges Tonci im Berliner Museum“, L. Weniger (Weimar) „Feralis exercitus“, C und D, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmal“, R. Wütsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, E. Gothein (Heidelberg) „Legende und Kult des heiligen Jacobus“, K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, Miss. J. Raum in Moschi „Blut- und Speichelgebräuche bei den Wadschagga“, Miss. A. Nagel „Der chinesische Küchengott“, „Spruchweisheit der Chinesen“. G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa.“

Hierzu Beilagen von **B. G. Teubner in Leipzig**, welche wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.