

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

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

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND

ZWEITES HEFT

MIT 2 ABBILDUNGEN IM TEXT

AUSGEGEBEN AM 16. MAI 1905



1905

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

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

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

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

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft“ werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. 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

---

## Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten

Von Th. Nöldeke in Straßburg

Die Erde als Mutter der Menschen ist auch den Semiten nicht fremd. Selbstverständlich tritt im Alten Testament diese Vorstellung nicht mehr in ihrer ursprünglichen Reinheit hervor, aber ihre Spuren sind da doch noch recht erkennbar. Nicht möchte ich allerdings hierher ziehen, daß Gen. 1, 21 auf Gottes Wort die Erde die Landtiere hervorgehen läßt, denn damit dürfte nur das Gebiet dieser Wesen bezeichnet werden wie vorher v. 20 die Wassertiere und die Vögel in ihren Gebieten entstehen. Gerade bei der Erschaffung des Menschen v. 26 ff. fehlt ja ein solcher Hinweis. Aber wenn Gott in der andern Schöpfungsgeschichte die Menschen aus Erde<sup>1</sup> schafft 2, 7, so ist das meines Erachtens nur eine monotheistische Umwandlung der alten Auffassung. Und so heißt es denn im Verfolg eben dieser Erzählung: „bis du zum Boden zurückkehrst, denn aus dem bist du genommen;

---

<sup>1</sup> Das hier gebrauchte Wort 'āfār bedeutet die Erde als Stoff; es kommt auch für das Ergebnis eines Zermalmens vor, Deut. 9, 21; 2. Kge. 23, 6, 15, nicht aber für den fliegenden Staub. Die einzige Stelle, die man dafür anführen kann, Ps. 18, 43, ist verdorben und nach 2 Sam. 22, 43 zu berichtigen. Wo ich im folgenden „Erde“ übersetze, ist der Stoff gemeint. — ādāmā, woher Gott dies Material nimmt, ist die „Oberfläche“, daher der „Ackerboden“; mit dem Namen der Menschheit und deren eponymem Stammvater ādām hat das Wort nichts zu tun, obgleich gewiß schon der alte Erzähler einen solchen Zusammenhang angenommen hat.

denn Erde bist du, und zu Erde wirst du wieder“<sup>1</sup> Gen. 3, 19. Diese Stelle wird im Alten Testament mehrfach reflektiert. So „und zu Erde<sup>2</sup> läßt du (Gott) mich wieder werden“, Hiob 10, 9; „und die Menschen werden wieder zu Erde“, Hiob 34, 15; „alles ist aus der Erde genommen, und alles wird wieder zur Erde“, Prediger 3, 20. Ganz unverfänglich gemacht und mit der neuen Lehre von der Unsterblichkeit des Geistes in Einklang gesetzt ist die alte Vorstellung in dem Einschub Prediger 12, 7: „und (bis) die Erde zum Boden zurückkehrt, wie sie gewesen, und der Geist zu Gott zurückkehrt“. — Der Mensch ist also „Erde und Asche“<sup>3</sup>, Gen. 18, 27. „Gedenke, daß wir Erde sind“ heißt es Ps. 103, 14, wie in dem eng mit Ps. 103 zusammenhängenden Ps. 104 v. 29 „und zu ihrer Erde werden sie wieder“. Ähnlich: „die in Lehmhäusern Wohnenden, deren Fundament in der Erde ist“<sup>4</sup>, Hiob 4, 19.

Noch in einem sehr jungen Psalm heißt es: „nicht war dir mein Gebein<sup>5</sup> verhöhlen, da ich im Verborgenen bereitet, in der Tiefe der Erde künstlich gebildet wurde“<sup>6</sup>, Ps. 139, 15. Nach dem, was Dieterich dargelegt hat, dürfte es klar sein, daß der Verfasser hier die uralte Vorstellung

<sup>1</sup> Wörtlich „und zu Erde wirst du zurückkehren“. Ich habe mir vor Jahren zu dieser Stelle aus Rohdes *Psyche*<sup>1</sup> 681 Anm. 2 (2. und 3. Aufl. 2, 394 Anm.) den Vers geschrieben *ἐκ γαίας βλαστὸν γαῖα πάλιν γέγονα*. — Eine bittere Travestie der Worte hat Micha 1, 7: „denn aus Hurenlohn sind sie zusammengebracht, und zu Hurenlohn werden sie wieder.“

<sup>2</sup> Der, im Grunde melancholische, Dichter des Hiob liebt das Wort *‘āfār* sehr.

<sup>3</sup> „Erde und Asche“ ist auch sonst eine geläufige Verbindung.

<sup>4</sup> Das Fundament der Menschen, nicht der Häuser.

<sup>5</sup> Aus welcher Grille die Rabbinen hier *‘oṣmi*<sup>†</sup> „meine Stärke“ statt *‘asmi*<sup>†</sup> „mein Gebein“ überliefert haben, ist unklar.

<sup>6</sup> Hier mußte ich „Erde“ für *‘āreṣ* setzen, das die Erde oder das Land als Ganzes bedeutet. — Für „künstlich bereitet“ wäre wörtlich etwa zu setzen „gestickt“ oder doch „bunt gewebt“; ursprünglich wohl „gestrichelt“.

poetisch verwendet, wenn man auch nicht daran denken darf, daß er sie noch buchstäblich geteilt hätte. So konnten denn auch ältere Ausleger darauf kommen, in den Worten Hiobs: „nackt bin ich aus meiner Mutter Leib hervorgegangen, und nackt werde ich dorthin zurückkehren“ 1, 21, den Mutterleib als die Erde anzusehen; allein, so vortrefflich dann der Parallelismus wäre und so seltsam das ja auf den Erdenschoß passende „dorthin“ sonst ist: diese Erklärung scheint mir nicht wohl zulässig, da die Nacktheit doch auf den wirklichen Geburtsakt weist.

Aber Sirach sagt: „vom Tage, da er (der Mensch) aus seiner Mutter Leib hervorgeht, bis er zu der Mutter alles Lebenden zurückkehrt“, 40, 1. Da haben wir also die Mutter Erde noch bei einem Israeliten um 200 v. Chr. Der griechische Übersetzer fügt zur Verdeutlichung „zum Begräbnis“ ein.<sup>1</sup> — Im Äthiopischen (der alten Literatursprache Abessiniens) heißt nun ganz gewöhnlich *əguala ɛmma hɛjāw* „Kind (oder „Kinder“) der Mutter des Lebenden“ so viel wie „Mensch“ oder auch „Menschen“.<sup>2</sup> Ich glaube, die Vermutung ist nicht zu kühn, daß diese Lebensmutter eben die Erde ist. Ich möchte den Ausdruck für einen halten, der von Semiten mit der ganzen Vorstellung aus Arabien in die neue Heimat hinübergebracht worden ist, so vorsichtig man auch in betreff Abessiniens mit solchen Annahmen sein muß, denn dort überwiegt wohl das afrikanische Blut über das semitische und tritt afrikanische Art mehr hervor als echt semitische. Natürlich weiß die Sprache selbst nichts mehr von einer solchen Urbedeutung der

<sup>1</sup> Der syrische Übersetzer oder vielleicht schon seine hebräische Vorlage hat die Worte entstellt.

<sup>2</sup> Sklavische Übersetzungsweise hat bekanntlich den aramäischen Ausdruck für „Mensch“, „Menschen“ durch *vids avθρωπον*, *viol avθρωπων* wiedergegeben und das wird nun wieder im Äthiopischen durch Vorsetzung von *walda* „Sohn“ oder im Pl. *daqīqa* „Kinder“ repräsentiert, also „Sohn des Kindes der Mutter des Lebenden“ usw. Das ist kein echter Sprachgebrauch!

„Mutter des Lebenden“. Die christlichen Abessinier werden den Ausdruck aus Gen. 3, 20 erklären, wie Dillmann (Lev. 803) andeutet, und in der „Mutter des Lebenden“ die biblische Eva sehen.

Dieterich hat auch gezeigt, wie eng die Vorstellungen zusammenhängen, daß der Mensch aus der Erde und daß er aus Samen entstanden sei. Die letztere Anschauung muß bei den Semiten einmal sehr lebendig gewesen sein, da sie im Sprachgebrauch noch stark nachwirkt. Im Hebräischen bedeutet das übliche Wort für „Samen“ *zéra*<sup>1</sup> auch das männliche sperma (z. B. Lev. 15, 16 ff.), und so heißt es verbal „wenn ein Weib Samen empfängt“ Lev. 12, 2<sup>1</sup>; Num. 5, 28. Dann ist *zéra*<sup>1</sup> die unmittelbare wie die mittelbare Nachkommenschaft. So nicht nur in gehobener Sprache z. B. im Munde Gottes Gen. 3, 15. 17, 9. 21, 12; im Gebet 1. Sam. 1, 11; im feierlichen Gelöbniß 1. Sam. 20, 42. 24, 22; im Gesetz Lev. 18, 21 und bei Dichtern und Propheten, sondern auch in ganz schlichter Rede: Gen. 19, 32, 34. 38, 8; Esther 9, 27, 28.<sup>2</sup> Auch im weiteren Sinne für „Familie“; so der „Same des Königtums“ für „die königliche Familie“ 2. Kge. 11, 1 und öfter. Verbal: „nicht soll von deinem Namen noch gesät werden“, Nah. 1, 14, d. h. „du sollst keine Nachkommen haben, die deinem Namen Dauer geben würden“. — Ganz wie das Alte Testament haben phöniciſche und altaramäische Inschriften *zera*<sup>1</sup> oder dessen lautliches Äquivalent<sup>3</sup> („Samen“) für Nachkommenschaft; siehe die Stellen in Lidzbarskis Handbuch s. v.<sup>4</sup> Die aramäischen Belege reichen vom achten vorchristlichen Jahrhundert bis in die Zeit nach Christus. Es

<sup>1</sup> Lies mit Gesenius u. a. m. *tizzāra*<sup>1</sup> nach dem Sam. LXX *σπερματισθῆ*.

<sup>2</sup> Die analogen Ausdrücke für Nachkommenschaft finden sich im Griechischen wohl kaum in einfacher Prosa.

<sup>3</sup> Die genaue Vokalisierung können wir nicht immer feststellen.

<sup>4</sup> Ich habe sie alle nachgeprüft; nur eine CIS 2, 111, 3 ist unsicher.

macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn auf einer phöniciſchen Inſchrift „Same des Königtums“, für „eine Perſon aus königlichem Hauſe“ vorkommt. — Wenn ſich nun aber „Same“ für „Nachkommenschaft“ noch in ſpäteren jüdiſchen und in chriſtlichen Schriften findet, ſo darf das nicht als ſelbſtändiges Zeugnis betrachtet werden, da hier Abhängigkeit von der altteſtamentlichen Redeweſe vorauszuſetzen iſt. Doch iſt noch eine jüngere aramäiſche Pluralbildung bei Juden und Chriſten zu erwähnen: *zar'ijātā* „Saaten“ = „Nachkommen“; ihr entſpricht im nachbibliſchen Hebräiſch genau *zar'ijōt*<sup>1</sup>. — Nach einer lexikaliſchen Quelle (*Lisān*) kennt auch das Arabiſche *zar'* (= hebr. *zera'*) als „männliches Sperma“ und als „Nachkommenschaft“. Doch bezweifle ich, daß das altüberlieferter Sprachgebrauch iſt. Die eine Bedeutung mag der medizinischen Literatur, alſo in letzter Inſtanz dem Griechiſchen, entſtammen, die andere der Bibel. Sehr möglich iſt aber, daß die Perſonnennamen *Zar'un*, *Zur'at* usw. in eine Zeit hinaufreichen, wo dieſe Sprechweiſe auch im Arabiſchen noch ganz lebendig war; der Neugeborene wurde alſo demgemäß als „Samen“ benannt; vgl. Namen wie *al Walid* „der (Neu) Geborne“; jüdiſch *Bērōnā* „Söhnchen“ usw.

Das Äthiopiſche hat die Wurzel *ZR'* verloren. Dafür gebraucht es für „säen, Saat“ *ZR'*, d. i. die lautgeſetzliche Umbildung des gemeinſemitischen *DR'*, das zunächſt „ſtreuen“ bedeutet. Dieſe Wurzel oder deren Nebenform *DRW*<sup>2</sup> ſcheint auch im Sabäiſchen „säen“ bezeichnet zu haben und iſt in der Bedeutung noch heute im Dialekt von Hadramaut üblich, ſiehe Landberg, Hadramout S. 580. Im eigentlichen „Arabiſchen“ iſt der Gebrauch von *DR'*, *DRW* für „säen“ ſehr zurückgetreten, doch iſt uns das ſeltene Verbum *dara'a* „beſäte“

<sup>1</sup> Einzeln wird dieſer jüdiſche Ausdruck auch griechiſch durch den Plural *σπέρματα* wiedergegeben, ſiehe Abr. Geiger in ZDMG 12, 309.

<sup>2</sup> *DR'*, *DRW* iſt von *ZR'* durchaus verſchieden. Die äthiopiſchen Formen dürfen nicht mit *'* (*'Ajin*) geſchrieben werden.

und das Nomen *dārī<sup>un</sup>* „der erste Samen“ durch den Lexikographen Ġauharī als altarabisch gesichert. Dazu kommt der Name der mit Saatfeldern bedeckten Hochfläche *Darat<sup>u</sup>* (aus *Dar<sup>at<sup>u</sup></sup>*) im inneren Arabien Jāqūt 2, 720. Die Getreideart *durat<sup>un</sup>* (aus *dur<sup>at<sup>un</sup></sup>*) „Sorgum vulgare“ gehört auch hierher, allein das Wort ist wohl südarabisch. Nun finden wir aber ein seltenes Wort *dar<sup>un</sup>* oder *darw<sup>un</sup>* „Nachkommenschaft“ Ġāhiz, Bājān 2, 35, 4 und in der Redensart „möge Gott dein *dar<sup>un</sup>* (oder *darw<sup>un</sup>*) wachsen lassen“, d. h. „dir viele Nachkommen schenken“. Das ist also wörtlich wieder „Samen“. Weit bekannter ist das aus derselben Wurzel abgeleitete, gleichbedeutende *durrījat<sup>un</sup>*<sup>1</sup> „Nachkommenschaft“, ein Lieblingswort Mohammeds, der es im Korān mehr als 30 mal gebraucht. Daß kein Araber bei dem Worte mehr an die Grundbedeutung „Samen“ denkt, hebt diese natürlich nicht auf.

Viel Neues habe ich im obigen nicht gegeben, aber ich denke, die Zusammenstellung wird als Ergänzung der Abhandlung Dieterichs nicht unnütz sein. Vom Assyrischen mußte ich dabei leider wieder ganz absehen. Hoffentlich füllt ein kundiger und kritischer Assyriologe bald diese Lücke aus.

<sup>1</sup> Auch die Aussprachen *durrījat<sup>un</sup>* und *darrījat<sup>un</sup>* werden überliefert. Als Grundform nehme ich *darrījat<sup>un</sup>* an. Gewöhnlich erklärte man dies Wort als „Schöpfung“, aber die Annahme, daß DR’ auch „schaffen“ heiße, beruht auf falscher Auffassung der betreffenden Korānstellen; es heißt da überall „ausstreuen, massenhaft hervorbringen“. Die im Hadīth vorkommende Bezeichnung der für die Hölle Bestimmten als *dar<sup>u</sup>-nnāri* oder *darwu-<sup>nnāri</sup>* stammt aus Sure 7, 178.



## Zwei hellenistische Hymnen

### I

Von R. Reitzenstein in Straßburg

Daß in die griechisch-ägyptischen Zauberpapyri Stücke aus theologischen Schriften aufgenommen sind, hat meines Wissens zuerst Dieterich im *Abraxas* erwiesen. Da es für die Beurteilung der religiösen Literatur der Zeit von entscheidender Bedeutung ist, die verschiedenen Arten von Schriften, welche verwendet sind, zu bestimmen, habe ich in dieser Zeitschrift VII 393 an einem Beispiel zunächst die Benutzung der Hermetischen Schriften erwiesen. Ich füge ein weiteres Beispiel aus einer anderen Literaturgattung hinzu, dem ich, wenn der hier versuchte Nachweis dem Leser zwingend erscheinen sollte, größere Bedeutung beimessen würde. Würde es doch zugleich die Einwirkung der ägyptischen religiösen Literatur auf die Nachbarvölker und mittelbar auf die frühchristliche Unterhaltungsliteratur erweisen und uns daneben den hellenistischen *ισρὸς λόγος* in seinem Zusammenhange mit Märchen und Dichtung zeigen. Bei der Gestaltung und Erläuterung der Texte habe ich mich der hingebendsten Unterstützung von Th. Nöldeke, W. Spiegelberg und E. Schwartz erfreuen dürfen; den Mangel eigener Sprachkenntnis ersetzt freilich die sachkundigste Hilfe nicht, und was ich biete, bedarf der Nachsicht.

Der große demotische Zauberpapyrus, welchen Griffith unlängst veröffentlicht hat<sup>1</sup>, bietet unter anderem S. 129 einen

<sup>1</sup> *The demotic magical Papyrus of London and Leiden*, London 1904. Ich benutze gern die Gelegenheit, die Leser des Archivs auf diese reiche Fundgrube hellenistischer Religionsanschauungen aufmerksam zu machen. Der Papyrus stammt aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr.; die nachfolgende Übersetzung danke ich der Güte Spiegelbergs

Wundzauber, der, wie es die Zaubersprüche aller Nationen bekanntlich oft tun, einen alten Mythos in verkürzter Form in sich aufgenommen hat.<sup>1</sup>

„Ich bin ein Königssohn, der erste Große des Anubis.<sup>2</sup> Meine Mutter Sechmet(?) - Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen, in den Gau dieser Menschenfresser, indem sie sprach: „Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis“, indem sie sprach „Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück“; denn dein Vater Osiris ist König (Pharao) von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter

<sup>1</sup> Auf lehrreiche Nachbildungen im jüdischen und christlichen Zauber habe ich in meinem Buch *Poimandres* S. 291 ff. hingewiesen. Die Berührung mit der Literatur tritt in ihnen zum Teil noch deutlicher wie in ihren heidnischen Vorbildern zutage.

<sup>2</sup> Griffith: *I am the King's son eldest and first, Anubis*. Hiernach wäre Anubis der Sohn des Osiris und der Isis, wie in dem Hymnus der bithynischen Anubis-Gemeinde bei Kaibel *Epigrammata graeca* 1029 = C. I. G. 3724. Er wäre also für Horus eingesetzt. Hierzu würde Plutarch stimmen *De Is. et Os.* 44 ἐπίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κίων ἐν ἑαυτῶ τῆν τοῦ κυνὸς ἐπικλησίων ἔσχε. ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι. Den Anubis verehren alle Ägypter und besonders alle Mysten der Isis; es kann sich hier nur um besondere Gemeinden handeln, die ihm noch zu Plutarchs Zeit eine höhere, im wesentlichen dem Osiris oder Horus gleiche Stellung geben; denn Κρόνος ist von Plutarch, der die Gottesbezeichnung *Alών* meidet, offenbar für diese eingesetzt (vgl. diese Zeitschrift VII 400; mit Osiris identifiziert den Anubis Avien II 282). Es würde, wie ich ausdrücklich hervorhebe, sachlich nicht den geringsten Unterschied machen, wenn die Übersetzung von Griffith richtig wäre. Nur setzt sie eine ungewöhnliche Ausdrucksform und Schreibung voraus. Der „erste Große oder Held“ ist ein militärischer Titel und z. B. bei Piehl *Inscr. hierogl.* II 81 heißt Chonsu „der erste Große des Amon“. Horus wird durch diese Bezeichnung als hervorragender Held im Gefolge oder dem Tätigkeitskreis des Anubis, des Eröffners der Wege in der Unterwelt, dargestellt. Die Erklärung wird sich uns später bieten (vgl. S. 170).

<sup>3</sup> Denkbar auch: komme. Doch ist das Verbum für Zurückkommen gebräuchlich, und der Sohn des ägyptischen Königs muß von Ägypten ausgegangen sein.

Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen. In der Stunde, da sie mir dieses sagte, brachte sie mir einen . . . . . es fiel meine . . . . . auf mich, indem sie . . . . ., indem sie kam mit einer *πληγή*.<sup>1</sup>

<Als> ich mich weinend niedersetzte, setzte sich Isis, meine Mutter, vor mich hin, indem sie zu mir sprach „Weine nicht, weine nicht, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis. Lecke mit deiner Zunge an dein Herz — und umgekehrt zu sprechen (?) — bis zu den Rändern (?) der Wunde (?), bis zu den Rändern deiner . . . Was du lecken wirst, verschlingst du; spucke es nicht auf die Erde. Denn deine Zunge ist die Zunge des Psai (*Ἀραδὸς δαίμων*), dein . . . ist der des Atum.“

Die Fortsetzung berichtet, wie Isis das heilende Öl, das *φάρμακον τῆς ἀθανασίας*, für ihren Sohn bereitet, zeigt also, daß das uralte, der Tierwelt abgelauschte Mittel, die Wunde zu lecken, hier willkürlich eingelegt ist. Streifen wir ab, was nur dem Zauber dient, so bleibt als Kern eine Sage oder ein Märchen. Ins ferne Ostland ist der Königssohn gezogen und hat dort Heimat und Eltern vergessen; da erscheint ihm seine göttliche Mutter, erinnert ihn daran, wer er ist, und befiehlt ihm heimzukehren.

Sie bringt ihm zugleich einen zauberkräftigen Gegenstand; aber in dem Moment, wo er sich erheben will, trifft ihn eine Wunde; mutlos sinkt er hin und weint. Aber seine Mutter weiß auch hierfür Zaubermittel; in ihrem Schutz kehrt er heim. Die Erzählung könnte, wie Spiegelberg aus der Verwendung des Wortes *πληγή* schließt, ursprünglich griechische Form gehabt haben.

Zugrunde liegt ein alter *ἱερός λόγος* von Horus, dem Thronerben Ägyptens; ihn verrät noch „das Land der Millionen“,

<sup>1</sup> Sicher ist, daß Isis bei den oben angeführten Worten ihrem Sohn einen Gegenstand bringt, gleichzeitig oder kurz danach empfängt er eine Wunde (Biß, Stich), die ihm die Befolgung des Befehles unmöglich zu machen droht.

die übliche Bezeichnung für die Totenwelt. Aus ihr holt Isis sich ihren Sohn zurück. Diese Sage berichtet nach früh-hellenistischer Quelle Diodor I 25: *εὐρεῖν δὲ αὐτὴν (Isis) καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φάρμακον, δι' οὗ τὸν υἱὸν Ὁρον ὑπὸ τῶν Τιτάνων ἐπιβουλευθέντα καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καδ' ὕδατος μὴ μόνον ἀναστῆσαι δοῦσαν τὴν ψυχὴν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν.* Auch Plutarch *De Is. et Os.* 20 weiß von einem *διαμελισμὸς τοῦ Ὁρον*, und da nach hellenistischem Bericht (bei Diodor IV 6) Osiris von den Titanen zerstückt wurde, werden wir in beiden Stellen eine Sage erkennen, in der Horus für Osiris eingesetzt war. Wie der Bericht von dem Zuge des Osiris über die Erde nur eine Umdeutung der Durchwanderung der Totenwelt durch Osiris ist, so war auch Horus zunächst als der Gott besungen, der die Unterwelt durchzieht. Die Unholde, die dort hausen, haben ihn überlistet und getötet<sup>1</sup>; Isis eilt ihm nach und findet ihn leblos am Wasser, d. h. dem Ozean, der den Eingang zu dem engeren Reiche des Hades umfließt; sie gibt ihm die Seele (das Herz) wieder und feilt ihn durch ein Zaubermittel für die weiteren Kämpfe; siegreich geht er aus ihnen hervor und empfängt die Krone Ägyptens.

Die religiöse Bedeutung des Mythos, für den sich uns später weitere Belege bieten werden, ist wohl ohne weiteres

<sup>1</sup> Das ganze Totenbuch wird von dem uns befremdlichen Wunsche beherrscht, den Abgeschiedenen durch Zauber zu sichern, daß er in der Unterwelt nicht zum zweitenmal getötet wird. Öfters hören wir, daß seelenfressende Dämonen in ihr hausen, offenbar die Menschenfresser unseres Zaubers und die Titanen der hellenistischen Erzählung. Über die Kämpfe in den Osiris-Mysterien vergleiche jetzt Schäfer *Die Mysterien des Osiris zu Abydos unter König Sesostri III* (Sethe *Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens* IV 2). Anubis, der Eröffner der Wege in der Unterwelt, wird in der hellenistischen Quelle Diodors (I 18) zum Heerführer im Zuge des Osiris; ähnlich Horus „der seinem Vater hilft“ (vgl. Schäfer) zum ersten Großen des Anubis, Makedon, der Eponym des herrschenden Volkes, zu dessen Genossen (Diodor a. a. O.) usw.

klar. Die Erzählung vom Tode und Wiederaufleben eines Gottes kehrt im Orient bei verschiedenen Völkern wieder. Ein ebenso einfaches wie tiefes Empfinden schließt an sie in frühester Urzeit wie in der spätesten Fortbildung immer die Hoffnung auf die menschliche Unsterblichkeit. So schließt bekanntlich der phrygische Priester an die Verkündung der Wiederkehr des Attis aus dem Totenreiche die Worte

*θαροεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσφασμένου·*

*ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία<sup>1</sup>,*

und in Ägypten, dem klassischen Lande des Unsterblichkeitsglaubens, ist der Osiriskult, der von ihm beeinflusste Kult der meisten Tempel und die Mysterienlehre ganz von dieser Vorstellung beherrscht. Osiris ist der „erste Tote“; mit ihm muß sich der Mensch vereinigen, ihn anziehen oder zu ihm werden, dann wird er wie der Gott den Tod überwinden. „Wenn Osiris lebt, so lebt dieser Mensch, wenn Osiris nicht stirbt (im Jenseits), so stirbt dieser Mensch auch nicht“, so kündigt uralte ägyptischer Glaube. Für Osiris tritt im Totenbuch öfters Horus ein; der Tote versichert, er sei Horus, und hofft, wie dieser Gott über alle Schrecknisse der Unterwelt obzusiegen und die Krone zu empfangen.

Daß der Mythos in unserem Text schon verblaßt war und sein Verfasser zwar neben dem „Lande Syrien“ ruhig das „Land der Millionen“ ließ, selbst aber nur an eine Wanderung des lebenden Königssohnes in ein fernes Land dachte, haben wir früher gesehen. Gerade darum erinnerte mich der ägyptische Text schon beim ersten Lesen an ein eigenartiges Stück aus der frühchristlichen Unterhaltungs- und Erbauungsliteratur, den sogenannten „Hymnus der Seele“ in den Thomas-Akten, der trotz immer erneuter Behandlung von theologischer Seite eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden hat. Er liegt uns bekanntlich sowohl in syrischer als in griechischer

<sup>1</sup> Dieterich *Mithrasliturgie* 174 (vgl. Damaskios bei Photios *Bibl.* 345 a Bekker); Hepding *Attis* 167.

Form vor. Letztere hat meines Wissens nur A. Hilgenfeld (Zeitschrift für wissensch. Theol. 1903 S. 229 ff.) als ursprünglich zu erweisen versucht, auf Grund so handgreiflicher Fehler der Methode und Mißhandlungen der Sprache, daß eine Widerlegung in dieser Zeitschrift kaum am Platze wäre. Die griechische Übersetzung ist trotz einer Reihe leicht kenntlicher Mißverständnisse an sich nicht schlecht, nur ihre Überlieferung in einer einzigen Handschrift durch Lücken und Verschreibungen kläglich verdorben. Dennoch hilft sie ab und an auch zur Verbesserung des syrischen Textes, dessen Hauptteil ich im folgenden im wesentlichen nach der Übersetzung G. Hoffmanns<sup>1</sup> biete.

(1) Als ich als ganz kleines Kind im Reiche meines Vaterhauses wohnte (2) und am Reichtum und der Pracht meiner Erzieher mich ergötzte, (3) schickten mich meine Eltern aus dem Osten, unserer Heimat, mit einer Wegzehrung fort; (4) aus dem Reichtum unseres Schatzhauses banden sie mir *natürlich* (?) eine Bürde. (4) Sie war groß aber (so) leicht, daß ich sie allein tragen konnte: (6) Gold vom Gelerlande<sup>2</sup>, Silber vom großen Ga(n)zak<sup>3</sup>, (7) Chalcedone aus Indien, *Lapis Lazuli* (?) des Kūšanreiches. (8) Sie gürteten mich mit Diamant, der Eisen ritzt.<sup>4</sup> (9) Sie zogen mir das Prachtkleid aus<sup>5</sup>, das sie in ihrer Liebe mir gemacht hatten, (10) und meinen

<sup>1</sup> *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 1903 S. 273. Außerdem benutze ich Bemerkungen, die mir E. Schwartz (E. S.) und Th. Nöldeke zur Verfügung gestellt haben.

<sup>2</sup> Hergestellt von Noeldeke. *χρυσός ἐστὶν ὁ φόρος τῶν ἄνω* G, d. h. der griechische Text, in welchem ὁ φόρος Glossem (erkannt von E. S.), τῶν ἄνω aber getreue Übersetzung der Corruptel des Syriers ist.

<sup>3</sup> G τῶν μεγάλων θησαυρῶν in Verkennung des Eigennamens.

<sup>4</sup> τῷ τὸν σίδηρον τρίβοντι fehlt G. Das Zauberschwert wird beschrieben.

<sup>5</sup> G. καὶ ἐνέδυσάν με ἐσθῆτα διάλιθον χρυσοπάστον, zwei Ausdrücke für einen; technisch, vgl. Chron. Pasch. 544, 19 (E. S.). Daß das Königskind das Prunkkleid zur Reise anziehen soll, ist eine abstruse Vorstellung des Griechen.

Scharlachrock, der meiner Statur angemessen gewebt war, (11) und machten mit mir einen Vertrag und schrieben ihn mir in mein Herz, ihn nicht zu vergessen<sup>1</sup>: (12) Wenn du nach Ägypten hinabsteigst und die eine Perle bringst, (13) die im Meere<sup>2</sup> ist in der Umgebung der schnaubenden Schlange, (14) sollst du dein Prunkgewand (wieder) anziehen und deinen Rock, der über ihm ruht, (15) und mit deinem Bruder, unserm Zweiten<sup>3</sup>, Erbe in unserm Königreich werden.

(16) Ich verließ den Osten und zog hinab mit zwei Postboten (persisch: parwânqâ), (17) da der Weg gefährlich und schwierig, da ich (noch) jung war, ihn zu reisen. (18) Ich schritt über die Grenzen von Maisân<sup>4</sup>, dem Sammelpunkt der Kaufleute des Ostens, (19) und gelangte ins Land Babel und trat ein in die Mauern von Sarbûg. (20) Ich stieg fürder hinab in Ägypten und meine Begleiter trennten sich von mir. (21) Ich ging geradeswegs zur Schlange (und) ließ mich um ihr Gasthaus<sup>5</sup> nieder, (22) bis daß sie schlummern und schlafen würde, um meine Perle zu nehmen. (23) Da ich einer und Eremit war<sup>6</sup>, war ich den Mitbewohnern meines Gasthauses<sup>7</sup> fremd. (24) Dort sah ich den mir verwandten Edelmann aus dem Osten, (25) einen schönen lieblichen Jüngling, (26) einen Fürstensohn.<sup>8</sup> Er kam mir anzuhängen, (27) und ich machte ihn zu meinem Gesellen, meinem Gefährten, dem ich mein

<sup>1</sup> G. ἐγκαταγράψαντες τῇ διανοίᾳ μου <τοῦ μή> ἐπιλαθέσθαι με Bonnet E. S. τῇ διανοίᾳ ist hier schlechte Übersetzung, zumal in V. 55 τῇ καρδίᾳ geblieben ist.

<sup>2</sup> κατὰ πόντον in G. zu καταπότην verdorben (vgl. Hilgenfeld).

<sup>3</sup> G καὶ τὴν στολήν, ἣ ἐκείνη (E. S. für ἐκείνην ἢ) ἐπαναπαύεται [τοῦ εὐμνήστου], καὶ γενήσῃ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου κληρονόμος (Bonnet für κῆρυξ). In τοῦ εὐμνήστου liegt ein Mißverständnis von trajjânan (unser Zweiter) E. S.

<sup>4</sup> Vgl. E. S. bei Kern *Inschriften von Magnesia* S. 171 ff.

<sup>5</sup> G φωλεόν, verkehrt.

<sup>6</sup> Eremit, d. h. sich gesondert haltend, der Syrer, G ἐξενιζόμεν τὸ σῆμα, entstellend. <sup>7</sup> G. τοῖς ἐμοὶ σ<νηκαταλόουσι> (E. S.)

<sup>8</sup> Von E. S. nach G. im Syrer hergestellt.

Geschäft mitteilte. (28) Er warnte mich<sup>1</sup> vor den Ägyptern und der Berührung der Besudelten. (29) Ich kleidete mich aber wie sie, damit ich nicht als ein Fremder erschiene<sup>2</sup>, als von außen gekommen, (30) um die Perle zu nehmen, und sie nicht gegen mich die Schlange weckten. (31) Aus irgendeiner Ursache merkten sie, daß ich nicht ihr Landsmann wäre, (32) und mischten mir mit ihren Listen<sup>3</sup> und gaben mir zu kosten ihre Speise: (33) ich vergaß, daß ich ein Königssohn war, und diente ihrem König. (34) Ich vergaß die Perle<sup>4</sup>, nach der mich meine Eltern geschickt hatten; (35) durch die Schwere ihrer Nahrung sank ich in tiefen Schlaf.

(36) Alles dieses, das mir zustieß, bemerkten meine Eltern und hatten Kummer um mich. (37) Es wurde in unserm Königreich verkündet, daß alle zu unserm Tore kämen. (38) Und die Könige und Häupter Parthiens und alle Großen des Ostens (39) faßten den Ratschluß über mich, ich dürfe nicht in Ägypten gelassen werden.<sup>5</sup> (40) Sie schrieben mir einen Brief, und jeder Große unterschrieb darin seinen Namen: (41) „Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht, (42) und von deinem Bruder, unserm Zweiten<sup>6</sup>, dir unserm Sohn in Ägypten Gruß. (43) Erwach und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die

<sup>1</sup> So Hoffmann; „ich warnte ihn“ die Texte.

<sup>2</sup> Im Syrer ist *nanchrūnī* zu lesen E. S.

<sup>3</sup> G. *δόλω δὲ συνέμειξάν μοι τέχνη (τέχνην Cod.)*, Doppelübersetzung (E. S.).

<sup>4</sup> G. *ἔλαθον (ἤλαθον Cod.) δὲ καὶ [ἐπὶ] τὸν μαργαρίτην* (E. S., vgl. Hilgenfeld).

<sup>5</sup> In G. schreibt E. S.: *καὶ τότε οἱ βασιλεῖς καὶ οἱ ἐν τέλει τῆς Παρθυαίας καὶ οἱ <λοιποὶ οἱ τῆς> Ἀνατολῆς πρωτεύοντες γνώμην ἐκράτυναν περὶ ἐμοῦ, ἵνα μὴ ἐαθῶ ἐν Αἰγύπτῳ. Ἐγραψαν δέ μοι <ἐπιστολήν>, καὶ οἱ θυνάσται ἐσήμαινον, οὕτως.*

<sup>6</sup> G. *καὶ ἀδελφοῦ σου τοῦ (ἀδελφοῦς αὐτῶν Cod.) δευτέρου (δευτέρους Cod.) ἀφ' ἡμῶν*. Es schreiben die Eltern; was Hilgenfeld S. 237 aus der Überlieferung herausliest, ist weder grammatisch, noch stilistisch noch dem Sinne nach möglich.



Worte unsers Briefes. (44) *Erinnere dich, daß du ein Königssohn bist, sieh, wem du (in) Knechtschaft gedient hast.* (45) *Gedenke der Perle, wegen welcher du dich nach Ägypten aufgemacht hast.* (46) *Erinnere dich deines Prunkkleides, gedenke deines herrlichen Rockes,* (47) *damit du sie anlegst und dich damit schmückest und dein Name im Buche der Helden gelesen werde<sup>1</sup> (48) und du mit deinem Bruder, unserm Stellvertreter (??), Erbe in unserm Reiche werdest.“*

(49) *Wie ein Gesandter war der Brief<sup>2</sup>, den der König mit seinen Rechten versiegelt hatte (50) vor den Bösen, den Kindern Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbüg. (51) Er flog wie ein Geier<sup>3</sup>, der König alles Gefieders, (52) flog und ließ sich nieder neben mir und wurde ganz Rede. (53) Bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf<sup>4</sup>, (54) nahm ihn mir und küßte ihn, löste sein Siegel und las. (55) Ganz wie in meinem Herzen geschrieben stand, waren die Worte meines Briefes geschrieben. (56) Ich gedachte, daß ich ein Königssohn wäre und meine freie Abkunft nach ihrer Art verlangte. (57) Ich gedachte der Perle, wegen deren ich nach Ägypten geschickt ward, (58) und begann zu verzaubern<sup>5</sup> die schreckliche und schnaubende Schlange. (59) Ich brachte sie*

<sup>1</sup> G. *ἐκλήθη δὲ τὸ ὄνομά σου βιβλίον ζωῆς*. Im Syrischen heißt dasselbe Wort *καλεῖν* und *ἀναγινώσκειν*. Zu schreiben ist von 45: *μνημόνευσον τοῦ μαργαρίτου, δι' ὃν εἰς Αἴγυπτον ἀπεστάλης, μνημόνευσον τῆς ἐσθῆτός σου τῆς χρυσοπάστου <καὶ τῆς στολῆς σου τῆς καλῆς μνημόνευσον, ἵνα ἐνθυσάμενος κοσμηθῆς>, κληθῆ δὲ τὸ ὄνομά σου <εἰς> βιβλίον ἡρώων (ζωῆς ist biblische Interpolation) καὶ μετὰ τοῦ ἀδελφοῦ σου . . . <κληρονόμος> παραληφθῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ ἡμῶν*. E. S.

<sup>2</sup> Der syrische Text (wörtlich: Brief Brief jener) ist nach G. zu emendieren „Bote (izgadā) jener Brief“, der griechische: *ἦν δ' ὡς πρεσβευτῆς ἡ ἐπιστολή, ἦν ὁ βασιλεὺς τῇ δεξιᾷ κατεσφραγίσατο*. E. S.

<sup>3</sup> Das syrische Wort paßt für jeden großen Raubvogel (Noeldeke).

<sup>4</sup> *ἀνένηψα <καὶ ἀνέ>στην*. E. S.

<sup>5</sup> G. *ἠεχόμην δὲ φαρμάσσειν* (Cod. δὲ *ἐφ' ἄρμασιν*) [*ἐπι*] *τὸν δράκοντα*. Das syrische Wort heißt: „berühren, streichen“ (E. S.).

in Schlummer und Schlaf, indem ich den Namen meines Vaters über ihr nannte (60) [und den Namen unseres Zweiten und meiner Mutter, der Königin des Ostens]<sup>1</sup>, (61) erhaschte die Perle und kehrte um, zu meinem Vater zurück zu gehen. (62) Das schmutzige und unreine Kleid zog ich aus, ließ es in ihrem Lande (63) und richtete meine Reise<sup>2</sup>, daß ich käme zum Lichte unsrer Heimat, dem Osten. (64) Meinēn Brief, der mich erweckte, fand ich vor mir auf dem Wege, (65) der wie mit seiner Stimme mich geweckt hatte. Es leitete<sup>3</sup> mich mit seinem Lichte (66) das seidene Königsgewand<sup>4</sup> vor mir erglänzend (67) mit seiner Stimme führend [wiederum meine Angst ermutigend] (68) und mit seiner Liebe mich ziehend.

Der Königssohn berichtet, daß er weiter an Sarbûg und Babylonien vorübergezogen und nach Maišân gekommen ist. An der Grenze der Heimat bringen ihm zwei Schatzmeister seiner Eltern sein Prunkgewand, das er bei der Ausfahrt abgelegt und inzwischen vergessen hatte und das ihm nun plötzlich wie ein Spiegelbild seiner selbst erscheint.<sup>5</sup> Mit orientalischer Phantasie wird sein wunderbarer Glanz und seine Herrlichkeit beschrieben; das Bild des Königs der Könige ist ihm ganz überall aufgestickt; die Bewegungen der Gnosis zucken an ihm. Es redet und verkündet, daß es (sein anderes Ich und Gegenbild) vor seinem Vater auferzogen ist für den stärksten Helden

<sup>1</sup> V. 60 tilgen E. S. und Hilgenfeld, fehlt in G (verdächtig wegen „unserm Zweiten“).

<sup>2</sup> G. *ἠβθνον δ' ἔμαντοῦ τὴν ὁδόν*. E. S.

<sup>3</sup> Im Syrischen beginnt ein neuer Satz, der etwa mit *εἶτα* oder *πάλιν* zu beginnen hätte; im Griechischen ist zu schreiben *καὶ ἀδηγήσεν με τῷ παρ' αὐτῆς φωνῇ ἢ ἀπὸ σηρικῶν ἐσθῆς βασιλικῆ πρὸ τῶν ἑμῶν ὀφθαλμῶν ἀτεράπτοντι ἀγούσης δὲ με (τῇ φωνῇ) καὶ ἔλκοσης τῇ στοργῇ* (E. S.).

<sup>4</sup> Wörtlich *τῶν σηρῶν τὸ βασιλικόν*. Nur der Kaiser darf Seide tragen. Der Halbvers 67b (wiederum meine Angst ermutigend) scheint zu streichen (E. S.).

<sup>5</sup> G. *ὡς [ἐν] ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν [καὶ] ὄλην δι' ἔμαντοῦ αὐτὴν ἐθεασάμην κἀγὼ κατεῖδον δι' αὐτῆς ἔμαντόν* (E. S.).

und daß seine Größe gewachsen ist nach dessen Taten. Es wallt ihm entgegen und er eilt es zu empfangen. Bekleidet mit dem Prunkgewand steigt er empor zu den „Toren der Begrüßung und Anbetung“, beugt sein Haupt und betet an den Glanz des Vaters, der es ihm gesendet und der seine Verheißungen ebenso erfüllt hat, wie er selbst des Vaters Gebote.

Ein kurzer Zusatz, den Schwartz und Preuschen mit Recht einem (gnostisch-christlichen) Fortsetzer geben, belehrt uns plötzlich, daß wir uns noch nicht im Palaste des Großkönigs, sondern am Hofe eines Satrapen befinden, der mit dem Königssohn hinaufziehen will zu dessen Vater, um bei der Überreichung der Perle zugegen zu sein.

Dies das christliche Lied. Ehe ich näher auf es eingehe, muß ich auf eine dritte Umgestaltung desselben Motives in den in Turkestan neugefundenen Religionsbüchern der Manichäer verweisen, deren Kenntnis ich gütigen Mitteilungen ihres Entzifferers Herrn Dr. F. W. K. Müller verdanke. In einem kleinen liturgischen Manuskript ist der Anfang eines Liedes erhalten (I): „Ich bin der erste Fremdling, der Sohn des Gottes Zervân, das Herrscherkind.“ Mit demselben Gedanken beschäftigen sich offenbar zwei Stücke aus anderen Handschriften (II): „Aus dem Licht und den Göttern bin ich und ein Fremdling bin ich geworden ihnen; *hergefallen* (?) über mich sind die Feinde, von ihnen zu den Toten bin ich *geführt* (??)“ und (III): „Ich bin ein Mensch, ein Licht-*Keim* (?), ein lebender, glänzender. Ich bin ein Herrschersohn . . . (und) . . . ein Fremder bin ich geworden der Großherrlichkeit.“

Die Übereinstimmung mit dem Liede der Thomas-Akten ist handgreiflich. Aber auch das demotische Zauberlied, von dem ich ausging, zeigt überraschende Ähnlichkeit. Ist doch Gott Zervân der Aion und dieser in jüngerer Zeit Osiris; die im Wortlaut ähnlichen Liedanfänge handeln von derselben Person. Dann aber kann es nicht gleichgültig sein, daß das zweite Fragment die Totenwelt, das „Land der Millionen“,

erwähnt wie der demotische Zauber. Es scheint mir ganz unmöglich, das manichäische und das christliche Lied miteinander in Verbindung zu bringen und das ägyptische zu ignorieren. Die Frage kann im Grunde nur sein, ob der Syrer (bzw. Perser) aus dem Ägyptischen oder der Ägypter aus dem Syrischen (bzw. Persischen) geschöpft hat. Die Beantwortung wird freilich von der ausführlichsten, also der christlichen Fassung ausgehen müssen. Es wird sich fragen, ob sie sich aus ägyptischen Todes- und Unterweltsvorstellungen erklären läßt. Daß manche von diesen auch bei anderen Völkern wiederkehren, ist dabei ebenso klar, als daß ihre Vereinigung nur in Ägypten nachweislich und denkbar ist.

Uralt ist hier zunächst die Vorstellung, daß die Seele, oder besser der Tote, um zu seinem Bestimmungsort zu gelangen, weite Strecken durchwandern muß; ein kräftiger Stock und Sandalen werden ihm in ägyptischer Frühzeit ans Grab gestellt, denn zu Fuß und von mannigfaltigen Feinden bedroht muß er seinen Weg machen. Ebenso uralt ist freilich auch eine zweite Vorstellung, nach der ein Götter- oder Geisterschiff ihn zum Ziele führt. Beide Vorstellungen verbinden und durchkreuzen sich beständig und die Anschauungen über das Ziel der Reise zeigen ein ähnliches Schwanken. Bald ist es innerhalb der Totenwelt eine Insel, deren Zugang von einer ungeheuren Schlange gehütet wird, bald ist die ganze Unterwelt nur ein Durchgang, durch welchen die Seele zum Tage und Leben zurückkehrt. Ich verfolge zunächst die zweite Vorstellung in einem zusammenhängenden Abschnitt des Totenbuches.<sup>1</sup>

Der Tote soll die Unterwelt durchwandern, aber leblos und regungslos liegt er da. Seine Glieder müssen wieder neu gefestigt (bzw. zusammengefügt), sein Mund ihm geöffnet werden. Aber noch hat er seinen Namen vergessen und jede Erinnerung an das, was er im Leben war, verloren. Das

<sup>1</sup> Vgl. Masperos glänzende Anzeige der Ausgabe des Totenbuches von Naville in Jean Reville's *Revue de l'histoire des religions* 1887.

Totenbuch gibt die Zauberformeln an, die ihm das Gedächtnis wiedergeben (Kap. 25). Zugleich empfängt er sein Herz (den Sitz von Willen und Verstand) wieder; es ist im Totenkult ein Scarabaeus mit aufgeschriebenem Text in magischer Verschnürung, der ihm um den Hals gehängt wird. Aber sein Leben, das er damit wieder empfangen hat, wird sofort von Unholden und wilden Tieren bedroht. So schließen im Totenbuch unmittelbar neue Formeln an, welche verhüten sollen, daß ihm das Herz wieder geraubt wird, und ihn gegen Krokodile, giftige Schlangen und todbringende Insekten sichern sollen, daß er nicht „gestochen“ werde.

Der demotische Zaubertext, von dem ich ausging, ist damit erklärt. Isis hat ihrem Sohn verkündet, wer er ist, und das Herz wiedergebracht, sie sichert ihn nun gegen neue Gefahren und heilt ihn von der *πληγή*, die ihn wieder zu töten droht. Diodor könnte von dieser doppelten Tätigkeit vielleicht noch eine unklare Überlieferung gehabt haben, wenn er so scharf scheidet *μη μόνον ἀναστήσαι δοῦσαν τῆν ψυχῆν, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀθανασίας ποιῆσαι μεταλαβεῖν*. Mit der kurzen Erwähnung einer List der Feinde (*ἐπιβουλευθέντα ὑπὸ τῶν Τιτάνων καὶ νεκρὸν εὐρεθέντα καθ' ὕδατος*) scheint er uns zu einer weiteren Vorstellungsreihe zu führen, die uns zugleich zu dem „Hymnus der Seele“ hinüberleiten kann.

Das Opfer von Speise und Trank, das den Toten im Grabe ernähren soll, wird in den Vorstellungen vieler Völker zur Wegzehrung für jene Reise. Dies gewinnt für den Ägypter besondere Bedeutung, weil ihm die Totenwelt nicht nur das Reich der Finsternis und des Grauens, sondern auch der Unreinheit ist; ihre Bewohner essen Kot und trinken Schmutzwasser (Harn). Die Seelen der Auserwählten, die allein hindurchschreiten können, müssen „rein wandern“ und andere Nahrung genießen, sonst versinken sie in den Todesschlaf.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Denn die Hauptzahl der Gestorbenen bleibt in diesem „Lande der Finsternis und des Schlafes“ schlummernd „in ihrer Art“; sie

Dazu dient ihnen das Opfer von Speise und Trank, welches ein göttlicher Bote oder in anderen Abschnitten des Totenbuches die Insassen der Götterbarke ihnen in die Unterwelt nachbringen. Zu diesen müssen sie sich halten und den Bewohnern des Totenreiches fern bleiben. Unerkannt ferner müssen sie suchen hindurchzuziehen und „ihre Gestalt geheim machen“, um den auflauernden Feinden zu entgehen.

Wir müssen, ehe wir uns zu dem „Seelenhymnus“ zurückwenden, noch einen raschen Blick auf die Vorstellung einer Toteninsel werfen, welche eine ungeheure Schlange hütet. Ob die Phantasie sie nilabwärts, etwa im Delta, oder stromaufwärts, wo der Nil aus dem Okeanos entspringt, oder in dem saganumwobenen Roten Meere denkt, ob es eine Insel ist oder deren mehrere, wie in einem bekannten Abschnitt des Totenbuchs, macht für uns nichts aus. Wichtiger ist die Ausgestaltung ins Märchenhafte gerade bei dieser Vorstellung, die in einer Reihe von Propheten- und Zaubernovellen wiederkehrt. Zugrunde liegt ihnen die echt ägyptische Vorstellung, daß wer das höchste Wissen und damit die höchste Kraft gewinnen will, zum Gott werden muß und dies durch eine Wanderung durch die Totenwelt (bzw. die Himmel) wird. Zwei Beispiele werden genügen.

In den von Griffith herausgegebenen Erzählungen der Hohenpriester von Memphis lesen wir, wie der Königssohn Neneferkaptah von einem Zauberbuch hört, welches der Gott Thot mit eigener Hand geschrieben hat, und welches zwei Formeln enthält; wer die eine liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde, Unterwelt, Berge und Meere und versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund<sup>1</sup>; wer die andere liest, kann,

---

erwachen nicht, um ihre Brüder zu sehen, sie gewahren nicht Vater noch Mutter; ihr Herz hat Weib und Kind vergessen (junge Grabschrift bei Maspero *Études égyptiennes* I 187).

<sup>1</sup> Noch in dem XI. Kapitel des *Corpus Hermeticum* (§ 20) bedeutet dies das Werden zu Gott oder zum *Alón*.

wenn er in der Unterwelt ist, zur Erde zurückkehren und schaut Gott Rê und seine himmlischen Genossen.<sup>1</sup> Dies Buch liegt, wie er erfährt, in dem Meere bei Koptos<sup>2</sup> in einer Kiste von Gold, diese in einer Kiste von Silber, diese in einer Kiste von Elfenbein und Ebenholz,<sup>3</sup> diese in einer Kiste von anderem Holz, diese in einer Kiste von Bronze und diese endlich in einer Kiste von Eisen. Neneferkaptah fährt auf des Königs Boot nach Koptos und betet zu Isis und Harpokrates<sup>4</sup> um Hilfe. Er geht zum Meer und fertigt sich aus Wachs ein Boot mit Ruderern, belebt sie und fährt mit ihnen drei Tage lang. Da finden sie einen Landstrich einen Schoinos breit voller Skorpionen, Schlangen und giftigen Tieren. Er spricht einen Zauberspruch über sie und sie sinken dahin.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> In dem Totenbuch öfters das Ziel des Toten nach Durchwanderung der Unterwelt.

<sup>2</sup> D. h. in dem Roten Meere, zu dem man von Koptos zieht. Daß der Erzähler sich im folgenden die Entfernung zu gering denkt, hätte Griffith nicht beirren dürfen. Für diese Deutung spricht zwingend die von Golénischeff in den Verhandlungen des V. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin veröffentlichte Erzählung: ein Diener des Pharaos will auf dem Roten Meer zu den Bergwerken des Königs fahren, leidet Schiffbruch und treibt drei Tage einsam auf einer Planke; endlich landet er auf einer menschenleeren Insel und trifft auf eine ungeheure Schlange, die ihn gnädig verschont, mit ihm plaudert und ihm verspricht, daß ihn nach einem Dritteljahre ein Zauberschiff in seine Heimat zurückbringen soll. So geschieht es und köstliche Geschenke bringt er als ihre Abschiedsgabe dem Pharaos heim. Es ist scheinbar das reine Schiffermärchen, das Golénischeff daher nicht ohne Grund mit den Erzählungen von Odysseus und Sindbad verglich. Dennoch hat Maspero mit Recht in der Insel, zu der niemand zweimal kommen kann, die Toteninsel erkannt. Sie birgt im Märchen nicht nur Zauberbücher, sondern auch Wunderschätze.

<sup>3</sup> Ursprünglich offenbar zwei verschiedene Kisten.

<sup>4</sup> Dem jungen Horus; wir werden ihn in ähnlichen Zaubernovellen gleich wieder finden.

<sup>5</sup> Man vergleiche die der früh-hellenistischen Zeit entstammende Darstellung, wie Horus auf dem Streitwagen durch die Skorpionen, Schlangen und reißenden Tiere dahinfährt und sie mit seinen Pfeilen erlegt bei Wiedemann *Umschau* VIII 1027. 1028.

Dann kommt er zu einer „endlosen“ Schlange, die sich um das Buch gelagert hat; dreimal kämpft er mit ihr, zweimal lebt sie schon zerstückt wieder auf, bis ihm endlich auch hier Zauber hilft. Dann öffnet er nacheinander die sechs<sup>1</sup> Kisten, nimmt das Buch und liest die Formeln. Nun kann er wieder heimkehren; er bezaubert aufs neue das giftige Gewürm, erreicht das Wachsboot und fährt mit ihm zum Strande des Meeres zurück, eilt von da nach Koptos, dankt Isis und Harpokrates und tritt die Heimreise zum König an.

Das Öffnen der sieben aus verschiedenen Stoffen gemachten Kisten erinnert von selbst an das Erschließen der sieben Himmelstore und Himmelsräume, aus deren innerstem der Prophet seine Weisheit holt. Ich gebe eine Probe aus Ostanes (Bertholet, *La chimie au moyen âge* III 120). Der Prophet hat inbrünstig zu Gott um Erleuchtung gebetet, da erscheint ihm „ein Wesen“ und führt ihn empor bis zu den sieben Pforten des Himmels. Den Schlüssel, den man bedarf, um sie zu öffnen, hütet ein Ungetüm mit Elefantenkopf, Geierflügeln und Schlangenleib. Auf Rat seines Führers tritt er zu ihm und fordert „im Namen des mächtigen Gottes“ die Schlüssel zu den Toren der Weisheit<sup>2</sup>, dann durchwandert er die Himmel und findet in dem siebenten und innersten eine wunderbare Tafel von zauberfarbigem Glanz, eine Inschrift auf ihr enthält die Summe aller Weisheit. Zur bestimmten Stunde muß er dann durch die Himmel zurückkehren und beim Ausgang noch einmal das Ungetüm beschwichtigen, das ihn nicht lebend herauslassen will.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ursprünglich sieben.

<sup>2</sup> Also: er spricht den Namen des Gottes über ihn.

<sup>3</sup> Der Zusammenhang der Propheten-Erzählung und des Mythos läßt sich hier besonders gut erweisen. Ich verwies im *Poimandres* S. 361 auf eine ähnliche Himmelswanderung des Krates und ebenda 268, 1 auf ein Zaubergebet „ich bin Krates, der Sohn des heiligen Gottes“. Kein Zweifel, daß die beiden Verfasser Krates für den Namen eines vergöttlichten Menschen (Propheten) hielten. Ursprünglich ist es, wie jetzt



Ich habe in dieser Zeitschrift VII 406 ff., wie ich hoffe, erwiesen, daß diesen Märchen von einer Himmelswanderung und den Isis-Mysterien, wie sie Apuleius schildert<sup>1</sup>, derselbe Gedanke zugrunde liegt: es handelt sich um die ἀποθέωσις durch die θεά μεγίστη; die Vergöttlichung des neuen Königs, wenn er die Wanderung des Horus nachgeahmt hat, und die Vergöttlichung des Toten entsprechen beiden. Wie der König und der Tote dabei ein bestimmtes Gewand empfängt, so erhält auch der Myste, wenn er die zwölf Nachtstunden und Zonen durchheilt hat, bevor er als Gott vor die Gemeinde tritt, die *Olympiaca stola*, das Himmelskleid: *byssina quidem, sed floride depicta veste conspicuus, et umeris dependebat pone tergum talorum tenuis pretiosa chlamida. quaquam tamen viseres colore vario circumnotatis insignibus animalibus: hinc dracones Indici, inde grypes Hyperborei, quos in speciem pinnatos alites generat mundus alter*. Auch in der Osiris-Weihe, die Apuleius leider nicht näher beschreibt, gibt es nach Plutarch *De Is. et Os.* 77 ein lichtfarbenes, besonders glänzendes Gewand, das der Myste für gewöhnlich im Kasten verborgen halten muß.<sup>2</sup>

Durch diese Anschauungen erklärt sich, meines Erachtens, der „Seelenhymnus“. Wir verstehen, daß der Königssohn nach Ägypten zieht, um die Perle der Schlange im Meere zu

die Zusammenhänge zeigen, *chrat*, d. h. das göttliche Kind Horus. Auch der Held des christlichen Hymnus ist ja als kleines Kind aus dem Elternhaus entsendet.

<sup>1</sup> *Met.* XI 23 *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi . . . deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo*. Vergleichbar ist vielleicht die Inschrift des Sarkophags des Horhotep (Lefébure *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 1893 S. 445): *Je suis Horus, je viens de nouveau à la limite du ciel et de l'enfer, je passe par la demeure où sont cachés les quatre piliers du ciel. J'ai vu Celui qui repousse le Velu* (Unterweltsgott).

<sup>2</sup> Für den Totenkult vgl. auch Damaskios bei Photios *Bibl.* 343 a 27 Bekker. Mitwirken konnte bei der Erfindung in dem Hymnus der Thomas-Akten freilich auch der Brauch, daß der aus der Fremde heimkehrende Ägypter an der Grenze die alten Kleider auszog und ein Festgewand anlegte.

entreißen<sup>1</sup>, wir begreifen, warum er sich von den Einwohnern gesondert hält, was der Götterbote soll<sup>2</sup>, warum er selbst unerkannt bleiben muß, wie die List der Ägypter und ihre Speise wirkt. Eine Abweichung zeigt sich erst in dem Bericht von der Erlösung des Überlisteten; ihn gilt es daher genauer zu prüfen.

Ist das ägyptische das Vorbild, so muß in dem syrischen Liede der Brief für das Steinherz mit seiner Inschrift eingesetzt sein, was ja an und für sich leicht begreiflich wäre. Eine Andeutung des Ursprünglichen läge dann noch in der starken Betonung, daß der Brief eben die Worte enthielt, welche die Eltern dem scheidenden Sohne ins Herz geschrieben hatten; auch das Totenbuch hebt besonders hervor, daß dies Steinherz eben das Herz sei, welches der Empfänger bei Lebzeiten hatte. Aber im Ägyptischen bringt Isis das Herz (bzw. bei Diodor die Seele); in dem christlichen Liede ist die Göttin beseitigt; der Brief fliegt selbst. Eine Spur des Ursprünglichen scheint freilich auch hier geblieben, wenigstens wenn Schwartz mit seiner ohne jede Kenntnis des ägyptischen Textes aus dem Griechischen gewonnenen Besserung des sicher verdorbenen syrischen Wortlauts recht behält: „wie ein Gesandter war der Brief.“ Er ist für die göttliche Gesandtin eingesetzt.

War Isis ursprünglich diese Gesandtin, so flog sie zu ihrem Sohn in der Gestalt des Geiers, des königlichen Vogels der Ägypter. Denn zusammen mit dem Steinherzen wird dem Toten in Ägypten noch ein anderes Amulett um den Hals gehängt, der goldene fliegende Geier. Das 157. Kapitel des Totenbuches, welches dies vorschreibt, zeigt in seiner Vignette, daß der Geier in seinen Krallen das Symbol des Lebens trägt, Isis also dem Toten das Leben bringt. Der Text schließt an die Horus-Sage, läßt aber unklar, ob der Dichter sich noch

<sup>1</sup> Vgl. das Märchen von Neneferkaptah.

<sup>2</sup> Er bringt ihm die Nahrung.

bewußt war, daß Horus in der Totenwelt weilt, oder ob er nur allgemein an die Heldentaten des Gottes dachte. Er lautet<sup>1</sup>: Isis kommt und durchwandert die Städte und sucht die versteckten Plätze des Horus bei seinem Herauskommen<sup>2</sup> aus seinem Papyrus-Sumpf, und . . . . . Er hat sich vereinigt mit der Seite des Götterschiffes<sup>3</sup> und ihm ist als Erbe überwiesen worden<sup>4</sup> die Herrschaft der Länder. Indem er die Handlung eines großen Kampfes machte, erinnert man sich seiner Taten (?)<sup>5</sup>; er hat seine Furcht gegeben und er hat seine Kraft geschaffen. Seine große Mutter macht seinen Schutz . . . . . Horus.“

Auch die Art, wie die Göttin ihrem Sohne erscheint, entspricht ägyptischen Vorstellungen. So berichtet Nechepso (Poimandres S. 5) von der Erscheinung des Ἄγαθὸς δαίμων, der ihn durch die Himmel geleiten soll:<sup>6</sup>

καὶ μοί τις ἐξήχησεν οὐρανοῦ βοή,  
τῇ σάρκα ἀμφέκειτο πέπλος κτανόχρους  
κνέφας προτείνων.

Ähnlich ist in dem Original die Göttin ganz Stimme geworden, und doch sieht der Königssohn hernach ihr Gewand. Durch unsere Deutung wird nämlich eine Unklarheit des

<sup>1</sup> Der Abschnitt, dessen Übersetzung ich Prof. Spiegelberg danke, ist uns nur in einem sehr jungen Text (*Lepsius* Blatt 76) erhalten; beachtenswert ist, daß auch bei Apuleius Isis die Schutzherrin in der Unterwelt ist. Sie strahlt auf in der Finsternis des Tartarus und herrscht in dem Elysium, wohin die Mysterien gelangen (*Met.* XI 6).

<sup>2</sup> Durch leichte Korrektur ließe sich herstellen: damit er herauskommt.

<sup>3</sup> Er muß dies, um in der Unterwelt reine Nahrung zu erhalten, vgl. *Totenbuch*, Kap. 53, oben S. 180.

<sup>4</sup> Es ist der in den Testamenten verwendete *terminus technicus*; er begegnet immer, wenn der König sein Reich seinem Sohne vermacht.

<sup>5</sup> Die syntaktische Verbindung ist nicht ganz klar, der Sinn sicher: er hat als Held gestritten und Ruhm erlangt; seine Mutter hat ihn beschirmt.

<sup>6</sup> Er selbst heißt ja „der, den Ἄγαθὸς δαίμων beschützt“ (Spiegelberg).

christlichen Liedes beseitigt, an welcher bisher alle Erklärungsversuche scheiterten.<sup>1</sup> Der Königssohn redet von einem königlichen Seidenstoff, dessen Licht vor ihm erstrahlt, dessen Stimme ihn führt und dessen Liebe ihn zieht. Sein eigenes Ehrenkleid kann es nicht sein, das wird ihm erst an der Grenze der Heimat entgegengebracht; auch versichert er ausdrücklich, daß er dessen Schönheit vorher vergessen hat; es kann ihm also auch im Geiste nicht vorschweben. Aber auch der Brief kann es nicht sein, selbst wenn wir annehmen wollten, daß er auf Seide geschrieben war. Die Stelle war vollkommen unverständlich, erklärt sich aber bei unserer Annahme von selbst. Es ist das Gewand der Göttin, die ihren Sohn führt. Der christliche Bearbeiter hat sie beseitigt, den weiteren Text aber nicht zu ändern gewagt. Auch die Versammlung der Götter (oder Großen) ist bei ihm ganz ungenügend, bei dem Ägypter sehr viel besser motiviert: jeder Gott empfängt seinen Gau und seine Herrschaft; aber die Königskrone erben in der altägyptischen Sagenfassung immer Horus und Set gemeinsam. Auch die oft aufgeworfene Frage, wer der Bruder, der Zweite nach dem Könige, sein möge, erledigt sich also bei dieser Annahme von selbst.

Von der Erwähnung dieses Bruders ging die bis vor kurzem allgemein angenommene rein allegorische Deutung des Liedes aus. Da man ihn für Christus halten mußte, konnte der Königssohn nur die Seele oder der Mensch sein. Die Auslegung dieser Allegorie wurde dann immer spitzfindiger und künstlicher, ohne doch völlig passende Zusammenhänge zu ergeben.<sup>2</sup> Mir scheint, dieser ganze Versuch scheitert an der Stellung des Liedes in den Akten.

<sup>1</sup> Vgl. besonders G. Hoffmann und A. Hilgenfeld.

<sup>2</sup> Als Probe der überkünstelten Deutung, welche z. B. Hoffmann seiner sprachlich so fördernden Behandlung des Textes beigelegt hat, genügt vielleicht der erste Satz: „Die Perle = Himmelreich ist metaphysisch-psychologisch aufgefaßt die (platonische) Idee der konkreten, auf Erden weilenden Seele.“ Man kann es begreifen, daß gerade nach dieser Über-

Man sagt, der Apostel stimme das Lied in der Erwartung seines Todes an; aber kein Wort der Erzählung deutet hierauf. König Misdaios will den Apostel ergreifen lassen, aber die ausgesendeten Soldaten wagen es nicht aus Furcht vor der Menge, die ihn umgibt. Da stellt sich des Königs Günstling Charisios, dem Thomas die Gattin entfremdet hat, an die Spitze der Häscher; er beschimpft und bedroht den Apostel. Dieser erwidert: „Deine Drohungen werden auf dich fallen, mich wirst du nicht schädigen; denn stärker als du, dein König und all sein Heer ist Jesus Christus, auf den ich hoffe.“ Charisios läßt ihn vor den König schleppen: „ich will sehen, ob sein Gott ihn aus meinen Händen retten kann.“ Der König läßt ihn geißeln, ins Gefängnis werfen und plant mit Charisios seinen Tod, Thomas aber dankt Christus für die Schmerzen und Schmach, die er für ihn hat erleiden dürfen und erbittet für sie seinen Lohn. Die Mitgefangenen sehen ihn beten und verlangen, daß er auch für sie, d. h. für ihr Freikommen, bitte, da stimmt Thomas unser Lied an. Der Plan des Charisios scheitert; er vermag zunächst sein Weib nicht wiederzugewinnen, selbst nicht durch das Versprechen, daß er den Apostel frei lassen will. Während sie noch ihn zu erretten versucht, begegnet ihr der Apostel schon frei dahergewandelnd und antwortet auf ihre Frage, wer ihn aus dem Gefängnis erlöst habe: „Mein Herr Jesus ist stärker als

---

treibung der allegorischen Deutungsmethode A. Hilgenfeld auf den Einfall verfiel, es handle sich überhaupt nicht um eine Allegorie, sondern um ein historisches Ereignis; der Erbe eines innerasiatischen Reiches sei wirklich nach Ägypten gezogen, um sich zur Läuterung der heimischen Religion in Alexandria die Kenntnis der neuplatonischen Philosophie zu erwerben; sie sei die Perle. — Der junge Mensch geriet in der Großstadt offenbar zunächst in liederliche Gesellschaft und mußte durch einen recht energischen Brief seiner lieben Eltern an den Zweck seiner Reise erinnert werden; die Wirkung dieses Briefes feiert unser Lied. Es bedarf hoffentlich nicht der weiteren Ausmalung der Mittel, die der Königssohn dann verwenden mußte, um in den Besitz der Weisheit zu kommen, um Philologen davon abzuhalten, religiöse Texte so zu erklären.

alle Gewalten, Könige und Herrscher.“ Auch in dem Folgenden ist vom Tode des Thomas keine Rede; er ist frei und die Türen des Gefängnisses sind geöffnet.

Also kann der Verfasser der Akten, selbst wenn er das Lied in dieser Form schon vorfand und seiner Dichtung nur einverleibte, gar nicht die Absicht gehabt haben, es auf den Tod des Apostels zu beziehen und eine Art Abschiedsrede zu geben, so wenig wie er überhaupt eine Ahnung davon gehabt haben kann, daß es in seiner ursprünglichen Fassung eine Wanderung durch die Unterwelt erzähle. Ein anderer Gedankenzusammenhang muß die Rahmenerzählung mit dem Liede verbinden.

Aus Kerker und Banden durch die Kraft seines Gottes frei zu kommen, erhoffte auch der ägyptische Prophet. Wir kennen ja Zaubersprüche, die dies offenbar in jener Zeit allgemein als Beweis der Gotteskraft erwartete Wunder bewirken sollen.<sup>1</sup> War das Horus-Lied einmal auf die Befreiung aus Gefahr und Gefangenschaft oder Knechtschaft im fremden Lande gedeutet, so mußte es dem Ägypter das Zutrauen geben, daß Isis, wie sie dereinst den Sohn befreit, so auch ihn selbst, den Diener des Gottes, erretten werde. Das Lied enthielt die vorbildliche Geschichte, auf die er sich berief; sehr möglich, daß er ihm auch direkte Zaubermirakel zuschrieb.<sup>2</sup> Auch hierbei gilt ja die Gleichsetzung des Gottes und der Gläubigen, die sich in dem Spruche ausdrückt

θαρρεῖτε, μύσται, τοῦ θεοῦ σεσφωσμένου·

ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

Da das ägyptische Lied griechisches Gewand angenommen hatte, konnte es leicht nach Syrien herüberdringen. Die erste syrische Übersetzung oder Überarbeitung müßte von einem

<sup>1</sup> Dieterich *Jahrb. für Phil. u. Päd.* Supplem. XVI, 803, *Abrazas* 190. Derartige Rezepte waren damals offenbar so häufig, daß sich ein eigener *terminus technicus* (δεσμόλυτα) für sie bildete.

<sup>2</sup> Man denke an den demotischen Wundzauber.

Heiden gemacht sein, der wahrscheinlich für den Namen des Osiris den des Zervân einsetzte und mit der Freude nachbarlichen Hasses Ägypten als Land der Unreinheit faßte, während die Vorlage des demotischen Wundzaubers Syrien einsetzte. Die Heimat seines Königssohnes konnte dann nach Osten in die Heimat des Zervân und Mithra rücken.<sup>1</sup> Wieweit ihm eine heimische Sage von dem Niedersteigen oder der Wanderung eines Gottes die Übernahme des Liedes erleichterte, wissen wir nicht. Der Christ scheint wenig mehr zu ändern gefunden zu haben, als daß er allzu deutliche Bezüge auf die alte Mythologie unterdrückte.

Dann bliebe die Frage, wen er selbst sich unter dem Königssohn vorstellte; denn daß ihn nur eine ganz allgemeine Erinnerung an eine religiöse Bedeutung dieses Liedes und die Freude an der Pracht des Märchens leitete, ist vielleicht nicht ganz unmöglich, jedenfalls aber wenig wahrscheinlich. Eher nehme ich an, daß er an Christus dachte und ihn dem Heidengott anglich. Daß er zur Erde herabgestiegen war, Knechtsgestalt angenommen hatte und aus ihr und von den Anschlägen seiner Feinde von Gott befreit worden war, ließ sich ja einigermaßen mit den Erlebnissen des Königssohnes vergleichen, und der allegorische Gebrauch des Wortes Ägypten<sup>2</sup> bei den Christen mochte die Umdeutung erleichtern.

Insoweit stimme ich also mit E. Preuschen überein, der in seinem soeben erschienenen Buche „Zwei gnostische Hymnen“ meines Wissens zuerst diese Deutung vorgeschlagen hat. Nur ist gerade sie mir der sicherste Beweis, daß wir es hier

<sup>1</sup> Zu den jüngeren Zutatzen gehört demgemäß das ganze geographische Detail, die Titel und Begriffe aus den Zeiten der parthischen Großkönige, die übrigens, wie Schwartz richtig bemerkt, nicht notwendig den Verhältnissen der Gegenwart entnommen zu sein brauchten, endlich die ganze im Märchentum gehaltene Ausrüstung des jungen Helden mit Reiseschatz und Zauberschwert. Über die Schlußsätze, meines Erachtens das einzig „Gnostische“ in unserem Hymnus, ist schon oben gesprochen.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. den Naassener-Hymnus bei Hippolyt 148, 20 Schneidewin

nicht mit einer originellen christlichen Dichtung zu tun haben. Ein Christ konnte unmöglich aus sich ein Lied erfinden, welches den zur Erde herabgekommenen Erlöser von den Dämonen überlistet und verführt werden, sich durch die Gemeinschaft mit ihnen beflecken, den Himmel und seinen Ursprung vergessen und dem „Fürsten dieser Welt“ dienen ließ. Ein Zwang muß nachgewiesen werden, der ihn jene Züge übersehen und als etwas Gegebenes einfach hinnehmen ließ. Dann dürfen wir aber diese Lieder nicht benutzen, um aus ihnen das System jener Christen erraten zu wollen.

Es ist ein gefährliches Unternehmen, die Wanderung eines *ἱερὸς λόγος* von einem Volk zum anderen darstellen zu wollen. Ich möchte daher, ehe ich Folgerungen ziehe, noch einen Blick auf das zweite in den Akten erhaltene Lied werfen.





## Charon

Eine altattische Malerei

Von Adolf Furtwängler in München

Das ist einmal etwas ganz Neues und Überraschendes. Charon in einem schwarzfigurigen altattischen Bilde! Und ganz anders als wir ihn sonst zu sehen gewohnt sind! Ein Bild, das den klassischen Charondarstellungen der weißen attischen Lekythen fremder ist als den Schilderungen des um siebenhundert Jahre jüngeren Schriftstellers Lukian! Und der Bildfries zielt eine Gefäßform, die ebenso neu und unerhört ist wie das Bild selbst.

Das Tongerät — denn ein Gefäß ist es eigentlich nicht, da es weder Boden noch Bauch, weder Fuß noch Henkel hat — wurde nach zuverlässiger Angabe in Athen, unmittelbar vor den Toren der Stadt gefunden. Das Stück befindet sich in München. Es fehlen einige größere Teile, doch ist glücklicherweise alles Wesentliche erhalten. Das Fehlende ist in Gips ausgefüllt und in der Abbildung angegeben.

Es ist ein nach unten und oben offener Zylinder, der nach unten etwas weiter ausgreift und hier einen schmalen Fußrand zum Aufstehen hat. Von diesem Rande ist nur ein kleines Stück erhalten (unter der Figur des Charon). Nach oben weitet sich das Gerät etwas zu einer Mündung aus. Auf dem oberen ungefirnißten Mündungsrande befinden sich vier nagelkopffartige runde an der Spitze mit braunroter Farbe bedeckte Tonerhöhungen, die so gestellt sind, daß sie, durch Linien verbunden, nicht ein Quadrat, sondern ein Rechteck (von  $8\frac{1}{2}$  zu  $10\frac{1}{2}$  cm) bilden. Die Höhe des Gerätes beträgt 0,125, der obere Durchmesser 0,147, der untere 0,16.

Ich kann mich nicht erinnern je ein derartiges Gerät gesehen zu haben. Es ist vollständig, und nirgend ist der Ansatz zu einer Fortsetzung zu sehen. Was kann sein Zweck gewesen sein? Man kann etwa an den Untersatz eines fußlosen Gefäßes denken, das hineingestellt werden sollte. Doch ist auch dies nicht befriedigend, die Form scheint nicht recht passend dafür. Das Gerät sieht aus wie die Mündung eines Brunnens oder einer Zisterne. Sollte es auf der Grabeserde aufgestellt gewesen sein, um als Mündung zu dienen für die in die Erde zu dem Toten hinab zu gießenden Spenden?

In der Tat wird eine andere Deutung kaum möglich sein. Im kleinen wiederholt das Gerät im wesentlichen die Form, die jener älteste Grabaltar, der über dem einen Schliemannschen Schachtgrabe von Mykenä, hatte: „eine Art Röhre, direkt auf der Erde aufstehend“ (Rohde, *Psyche* S. 33).

Dann aber ist der richtige Name unseres Gerätes kein anderer als Eschara. Die antiken Beschreibungen betonen, daß die Eschara, die unmittelbar auf dem Boden steht, sowohl rund als hohl ist.<sup>1</sup> Mit Recht erkennt wohl Deneken (in

<sup>1</sup> Die niederen Erdaltäre auf den Votivreliefs an Heroen, die man *ἐσχάραι* zu nennen pflegt (Deneken in Roschers *Lexikon* I, 2498 ff., Löwy im *Jahrb. d. Inst.* II, 1887, S. 110), werden besser *βωμοί* zu nennen sein, vgl. Reisch in Pauly-Wissowa *Reallexikon* I, 1665.

Roschers Lexikon d. Mythol. I, Sp. 2501 Anm.) als ursprüngliche Bedeutung von *ἔσχαρα* das „Feuerloch“ auf dem Herde; und eine Höhlung bleibt immer das Wesentliche in den übertragenen Bedeutungen des Wortes. Eine dieser Bedeutungen, wohl eine speziell attische, ist die für die Höhlung, durch welche man den Toten die Spenden und andere Opfer in die Erde gelangen ließ; vgl. Schol. zu Eurip. Phoen. 274: *ἔσχαρα μὲν κυρίως ὁ ἐπὶ τῆς γῆς βόθρος, ἔνθα ἐναγλίζουσι τοῖς κάτω ἐρχομένοις.*

So ist unser Gerät also die erste tönernerne Eschara von einem Grabe, die wir kennen. Auf die sepulcrale Bedeutung des Gerätes weist nun aber sehr deutlich der Bildfries hin, der, oben und unten nur von einem schwarzen Streifen umrahmt, das ganze Gerät umlaufend umgibt.

Charon, der greise Fährmann, *ὁ γεραίὸς πορθμεύς*, wie ihn schon die Minyas nannte, sitzt im Hinterteile seines Bootes bei den beiden Steuerrudern. Er hat eine runde Schiffermütze auf, die den Oberkopf deckt; darunter kommt sein weißes Haar heraus, und weiß ist sein Bart. Er hat sich in den Mantel gewickelt, darunter der linke Arm verborgen ist; nur die rechte Brust ist frei; denn er streckt den rechten Arm hinaus, um befehlende, scheltende Worte zu begleiten; der Mund ist geöffnet.

Die Länge des Bootes ist nicht sicher, da die genaue Stelle, die das Fragment mit der vorderen Bootspitze einnahm, nicht feststeht. Sicher ist aber, daß das Boot eine ganze Reihe von Rudern hat; fünf davon sind an dem erhaltenen Stücke, dem hinteren Teile des Bootes zu sehen. Die ursprüngliche Zahl der Ruder wird mindestens die doppelte gewesen sein. Das Vorderteil des Bootes ist emporgebogen und endet in einen runden Knopf.

Ein Gedränge von geflügelten Seelen, von Eidola, erfüllt den Raum. Kein Plätzchen ist frei. Daß die fehlenden Teile des Frieses in gleicher Weise gefüllt waren wie der erhaltene,

Adolf Furtwängler

ist daraus zu schließen, daß überall an den Bruchrändern Reste von verlorenen gleichartigen Figuren zu sehen sind.

Alle wollen sie mit, die wehklagenden, jammernden Seelchen. In dichtem, wirrem Zuge flattern, schwirren sie hinter dem Kahne her. Und doch nicht alle nimmt der alte Fährmann auf. Und die er aufnimmt müssen arbeiten; an die Ruder setzt er sie. Wir sehen noch eine der geflügelten Seelen im Boote auf der Ruderbank hocken, den Oberkörper vorgeneigt, dem Steuermann zu, der Schiffsspitze abgewandt, zweifellos gedacht im Begriffe zu rudern. Hinter dieser müssen andere gleiche Gestalten gefolgt sein, die verloren sind. Das Fragment mit dem Vordertheil des Schiffes zeigt aber den Rest von einem dem Steuermann zugewandten Eidolon, das



nicht auf der Ruderbank gesessen haben kann; entweder die Figur stand aufrecht im Boote, oder sie hockte auf den Schultern einer anderen, weil sonst kein Platz für sie ist, wie Mikyllos bei Lukian auf den Schultern des Fürsten Megapenthes. Von oben sucht sich ein Eidolon noch herabzuschwingen in die Reihe der Ruderer. Und ein anderer der geflügelten Schatten kommt gar von vorne an das Boot und hält sich an dem runden Knopfe der Bootspitze fest; so hält er die Ruderer auf und begehrt flehend um Einlaß. Und dicht hinter ihm sieht man den Rest des Kopfes wieder einer anderen Seele, die hier über dem Wasser flatterte. Doch gebieterisch streng streckt Charon die Rechte aus und ruft scheltende Worte. Unmittelbar hinter ihm sieht man fünf in derselben Richtung hinter dem Boote her flatternde Eidola mit der Gebärde des Jammerns; laut klagend schlagen sie sich mit der Rechten an den Kopf. Außerdem sind noch drei leider fragmentierte Eidola zu sehen, die nicht in der Richtung des Bootes fliegen. Die Figur zumeist links schwebte horizontal in der entgegengesetzten Richtung. Weiterhin ist ein schwer verständlicher Rest erhalten; es sind gebogene Schenkel, allein der Körper dazu muß nach unten gedacht werden, also eine herabstürzende Figur. Die winzigen Reste an den Fragmenträndern darüber müssen von einer anderen Figur herrühren. Endlich sieht man ein Eidolon mit nach unten gestreckten Armen und Beinen schwebend, in einer Haltung analog etwa wie die eines Wasservogels, wenn er sich auf die Wasseroberfläche niederlassen will. Das Eidolon möchte wohl auf das Wasser herab, um zu schwimmen; was freilich Charon ihm verbieten wird, wie er es bei Lukian dem Mikyllos verbietet. Die Figur ist nach rechts, nach der Spitze des Bootes hin gewandt; es folgte gleich die Figur am linken Ende unserer Abbildung, deren kleinen Rest wir schon erwähnt haben.

Das Bild ist flüchtig, aber flott und lebendig gemalt, in der Weise des späteren schwarzfigurigen Stiles; es kann gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts datiert werden.

Unser Bild ist somit um ein gutes halbes Jahrhundert älter als die bisher bekannten frühesten Denkmäler mit Charon; denn die Bilder der weißgrundigen Lekythen, auf denen Charon erscheint, gehen nicht wesentlich über die Mitte des fünften Jahrhunderts hinaus, und auch des Polygnotos Gemälde in Delphi war nicht erheblich älter.

In seiner Beschreibung dieses Gemäldes der Nekyia in Delphi bemerkt Pausanias, offenbar auf Grund einer sehr unterrichteten älteren gelehrten Quelle, daß Polygnot mit der Einführung des Charon in das Unterweltsbild vermutlich der Dichtung der Minyas gefolgt sei (*ἐπηκολούθησε δὲ ὁ Πολύγνωτος ἐμοὶ δοκεῖν ποιήσει Μιννάδι*); denn in diesem Epos heiße es von Theseus und Peirithoos (die in die Unterwelt stiegen), daß sie den alten Fährmann, den Charon mit seinem Totennachen nicht an seinem Anlegeplatz antrafen, d. h. daß, als sie kamen<sup>1</sup>, Charon mit seinem Schiffe eben unterwegs war (*ἔνθ' ἦτοι νέα μὲν νεκράμβατον, ἦν ὁ γεραιὸς | πορθμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλλαβον ἔνδοθεν ὄρμου*).<sup>2</sup>

Indem Charon außer an dieser von Pausanias zitierten Stelle der Minyas sonst in den uns erhaltenen Überresten der älteren griechischen Literatur nicht vorkommt und erst bei Euripides und Aristophanes wieder erscheint, da Charon auch

<sup>1</sup> Weicker vermutete, daß Theseus und Peirithoos auf der Flucht vor Hades, als sie aus der Unterwelt zurück wollten, das Schiff nicht fanden und so eingeholt wurden. Robert (*Nekyia des Polygnot* S. 83) vermutet in dem aristophanischen Xanthias, der um die *λίμνη* herumlaufen muß, eine Reminiszenz von Theseus und Peirithoos der Minyas, die das Schiff nicht fanden. Man könnte weiter vermuten, daß das Herumlaufen um den See ein gerade aus dem Namen Perithoos herausgesponnenes Motiv wäre.

<sup>2</sup> Welche heroische Hadesfahrt es war, die der Minyas den Anlaß zu ihrer Schilderung der Unterwelt gab, ist bekanntlich, ebenso wie der Inhalt der Minyas überhaupt, gänzlich unbekannt. Daß die Minyas aber ein heroisches Epos und nicht identisch mit der orphischen Hadesfahrt war, scheint auch mir von Rohde *Psyche* S. 278, richtig behauptet worden zu sein.

in der Kunst bisher nur durch Polygnot, der, wie man mit Pausanias' Quelle annahm, den Charon eben aus der Minyas entlehnt haben sollte, und durch die Lekythen der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts bekannt war, so entstand bei den Neueren die Annahme, Charon sei überhaupt zum erstenmal von dem Dichter der Minyas genannt und sei erst im Athen des fünften Jahrhunderts eine lebendige Volksvorstellung geworden. Ja man ist so weit gegangen anzunehmen<sup>1</sup>, der Dichter der Minyas habe Charon nicht nur zuerst erwähnt, sondern er habe ihn geradezu erfunden, frei geschaffen; die Minyas sei dann das Dokument gewesen, durch das Charon in den griechischen Glauben eingeführt worden sei; und da die Sitte, dem Toten ein Geldstück mitzugeben, mit der Vorstellung von Charon unlöslich verknüpft sei, so müsse es auch der Dichter Minyas gewesen sein, der die „rituelle Vorschrift“ von der Mitgabe des Charongroschens erlassen habe; mit seiner Erfindung und seiner Vorschrift habe der Dichter dann einen ungeheueren Erfolg erzielt.

Durch unser neues Denkmal wird, wie mir scheint, dies ganze Gebäude umgeworfen. Mag man auch noch ferner mit Pausanias' gelehrter Quelle annehmen wollen, daß Polygnot den Charon der Minyas entlehnt habe, — daß unsere schwarzfigurige Malerei aus den Versen der Minyas geflossen sei, wird kein Mensch zu behaupten wagen. Hier ist es vielmehr evident, daß eine feste Volksvorstellung zugrunde liegen muß — und zwar dieselbe, die um etwa sieben Jahrhunderte später in Lukian ihren beredtesten Ausdruck gefunden hat.

Die Sache liegt ganz ebenso wie bei einer anderen Figur der Unterwelt, bei Oknos: auch hier ist es eine schwarzfigurige attische Malerei — eine Lekythos, die auch stilistisch mit unserem Charonbilde in eine Reihe gehört<sup>2</sup> —, durch welche

<sup>1</sup> v. Wilamowitz im *Hermes* 34, 1898, S. 228 ff.

<sup>2</sup> *Archäol. Zeitg.* 1870, Taf. 31, Nr. 22 (Sal. Reinach *répert.* I 408, 2).

ich vor Jahren nachweisen konnte<sup>1</sup>, daß eine erst in des späten Apuleius' *Psyche* zu literarischem Ausdruck gelangte Volksvorstellung nicht nur die Quelle für das Vasenbild, sondern überhaupt die älteste und ursprünglichste Fassung der Sage von dem Oknos in der Unterwelt ist.

Aber auch die Behauptung, daß Polygnot, um den Charon in sein Unterweltsbild aufzunehmen, erst die *Minyas* habe studieren müssen, hat man dem antiken Gelehrten, der Quelle des Pausanias war, wohl allzurasch nachgesprochen. Die zitierten Verse der *Minyas* scheinen mir wenigstens, genau besehen, die Basis einer festen Volksvorstellung zur Voraussetzung zu haben. Theseus und Peirithoos, an der Limne der Unterwelt angelangt, finden den alten Fährmann mit dem Nachen nicht zur Stelle; so kann doch nur jemand dichten, der mit dem Fährmann als mit einer ganz bekannten Figur operiert, nicht jemand, der diese Figur erfindet; der würde sie doch nicht gerade durch Abwesenheit haben glänzen, sondern sie zur Stelle sein lassen und würde sie dem Hörer gründlich vorgestellt haben. Der antike Gelehrte, der die *Nekyia* des Polygnot auf ihre Quelle untersuchte, war offenbar froh die Stelle der *Minyas* gefunden zu haben, und gab sie sofort als die Quelle des Künstlers an. Denn in alter wie in neuerer Zeit war es eine Unsitte der Gelehrten, nur gelten lassen zu wollen, was sich literarisch belegen ließ, und den ungeheueren Schatz zu mißachten, der in der nicht literarisch ausgeprägten Volksvorstellung aufgespeichert lag.

Man hat auch den Umstand, daß Charon gar nicht verknüpft ist mit der sonstigen herrschenden Mythologie, daß er keine mythische Genealogie besitzt und überhaupt nicht Mythos gebildet hat, dafür benutzen wollen, um zu erhärten, daß Charon von einem Dichter erfunden sei. Man hätte das Gegenteil daraus schließen sollen; denn jener Umstand ist eben ein Zeichen des primitiven echten alten volkstümlichen Charakters

<sup>1</sup> *Jahrb. d. arch. Inst., arch. Anzeiger* 1890, S. 24 f.; vgl. Robert *Nekyia des Polygnot* S. 62.



der Figur des Charon, der, wie andere Dämonengestalten des Volksglaubens, nicht in den Kreis der zumeist von den Dichtern gestalteten höheren Mythologie eingetreten ist.

Charon war und blieb eine Gestalt des niederen Volksglaubens, in der er seit alter Zeit festgesessen haben muß und bis in die spätesten Zeiten zäh festgehalten worden ist. Die Vorstellung des Fährmanns gehört zu der von dem Gewässer, das den Aufenthalt der Seelen von dem der Lebenden trennt; und diese letztere Vorstellung ist ebenso weit verbreitet<sup>1</sup> wie in Griechenland uralt, indem sie schon in der Ilias erscheint, die das Gewässer Styx benennt. Nur aus einer so alten und festen Vorstellung von dem Gewässer, über das die Seele hinüberfahren und dabei sich des Fährmanns bedienen muß, niemals aber aus der Erfindung eines Dichters konnte jene Gräbersitte entspringen, daß man dem Toten ein Geldstück mitgab, mit dem er den Fährmann drüben bezahlen sollte. Die Gräbersitte erwächst allenthalben immer nur aus dem tiefsten Grunde des echten Volksglaubens. Das Totengewässer und der Fährmann standen sicherlich lange, lange fest, ehe man ihr im Grabe den äußeren Ausdruck in der Mitgabe eines gemünzten Geldstückes gab. Charon ist durchaus nicht erst mit dem Charonsgroschen entstanden.

Die Beigaben in den Gräbern haben immer als nächsten Sinn den gehabt, daß sie die Existenz der Seele nach dem Tode sollen erleichtern, verbessern. Dies ist auch der Sinn des Charonsgroschens. Der Fährmann drüben soll der Seele günstig gestimmt werden; die Seele wird für die Reise, die sie zu machen hat, genügend ausgestattet. Das ist ganz bitterernst gemeint, so seltsam es auch dem modernen Kulturmenschen erscheinen mag; wie denn Rohde (Psyche S. 282) meinte, erst ein Witzbold habe die „seltsame“ Sitte mit der „Dichtung“ vom Totenfährmann in Verbindung gebracht, während der

<sup>1</sup> Waser *Charon, Charun, Charos* (1898) S. 1 ff.

Obolos ursprünglich der „symbolische Rest der dem Toten mitzugebenden Gesamthabe desselben“ gewesen sei. Dies war arg fehlgegriffen; ganz abgesehen davon, daß die „Gesamthabe“ in einem nichtkapitalistischen Zeitalter doch niemals durch ein Geldstück symbolisiert werden konnte.

Die attischen Lekythen gaben bisher ein recht einseitiges Bild von Charon. Und zwar deshalb, weil sie ihn nicht in seinem eigentlichen Elemente darstellen, sondern ihn in Verbindung mit der Oberwelt bringen. Charon erwartet hier nur die Toten; von seinem Kahne ist immer nur ein Teil gebildet; nicht selten ist die Grabstele unmittelbar daneben dargestellt.<sup>1</sup> Für die Lekythenmaler war das Grab selbst der feste gegebene Gegenstand; sie führen Charon nur als eine Andeutung der Reise in die Unterwelt ein; sie stellen diese Reise selbst aber nicht dar, nur das Scheiden von der Oberwelt, das Hinschreiten zum Charon, der zum Empfang des Verstorbenen bereit ist.

Auch eine Grabstele vor dem Dipylon in Athen (aus dem vierten Jahrhundert) stellt den Charon nur als Andeutung der Reise ins Jenseits dar und kombiniert ihn mit dem Typus der beim Mahle gelagerten Verstorbenen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Auf einer Lekythos scheint der an der Stele sitzende Verstorbene den Obolos zu halten (Milchhöfer in *Athen. Mitth.* V, 181 Anm.; v. Duhn *Arch. Ztg.* 1885, S. 19 Nr. 4; ders. *Jahrb. d. Inst.* II, 1887, S. 242; *Antike Denkm.* I, Taf. 23, 2); doch ist das grobwirkliche Motiv der Übergabe an Charon vermieden; der Verstorbene blickt gar nicht zu Charon empor, sondern hält sinnend den Obolos vor sich hin; zu zahlen braucht er übrigens erst wenn er drüben ist (vgl. Aristoph.).

<sup>2</sup> Schreiber *Kulturhistor. Bilderatlas* Taf. 63, 6. Das Relief ist vielfach mißverstanden und als „Fischerfamilie“ bezeichnet worden (vgl. die Literatur bei Waser *Charon* S. 118 Anm.). Ganz abgesehen davon, daß „Fischerfamilien“ in Athen sicherlich keine so prachtvollen großartigen Grabmäler hatten, beruht jene Deutung auf grundfalscher Auffassung der Bilder der Grabstelen; vgl. *Sammlung Sabouloff* I, Skulpturen, Einl. S. 28, Anm. 6. Der Anstoß, den Wolters (Fried.-W. *Gipsabgüsse* Nr. 1057) an der Zahl der Ruder nahm, die Charon nicht führen könne, wird durch unser neues Denkmal definitiv beseitigt; Wolters findet auch den „Moment“ unerklärlich — aber muß denn überhaupt ein „Moment“ dargestellt sein?

Ganz anders unsere neue schwarzfigurige Malerei. Hier ist Charon in voller Arbeit; wir sind ganz in die Unterwelt versetzt; Charon ist in der Fahrt auf der *Μυνη* begriffen. Die einzelnen Züge, die unser Bild liefert und die wir vorhin zu entwickeln suchten, finden sich zum Teil in Andeutung schon bei Euripides und namentlich Aristophanes. Auf das Drängen und das scheltende Rufen des Charon, des *γέρων νεκροπομπός* nimmt Euripides in der *Alkestis* Bezug (254; vgl. 361. 439). Bei Aristophanes ist wieder das Drängen und Schelten geschildert; vor allem aber finden wir hier die Vorstellung, daß die Seelen, die übergesetzt sein wollen, selbst rudern helfen müssen. *κάθιζ' ἐπὶ κόπην* ruft Charon dem Dionysos zu (Frösche 197), der erst faul ist und nicht rudern mag, dann aber zur Arbeit gezwungen wird, nun jammert und rudert, wozu die Frösche ihren Gesang ertönen lassen.

Auch bei Polygnot saß Charon *ἐπὶ ταῖς κόπαις*; das Boot hatte mehrere Ruder; mit Unrecht hat man an dem Ausdruck Anstoß genommen.<sup>1</sup>

Am deutlichsten finden wir aber die Vorstellungen, aus denen unser Bild hervorging, bei Lukian ausgedrückt. Da wird das Boot wie hier mit den Seelen vollgestopft; die müssen rudern oder Wasser aus dem Boote schöpfen; so er bietet sich Kyniskos zum Schöpfen und Rudern (*ἀντλεῖν* und *πρόσκωπος εἶναι*, Lukian *κατάπλ. ἡ τύρ.* 19 p. 641) und Menippos sagt (dial. mort. 22) *καὶ γὰρ ἤντηλσα καὶ τῆς κόπης συνεπελαβόμεν καὶ οὐκ ἔκλαον μόνος τῶν ἐπιβατῶν*; auch dies wird immer betont, daß die Seelen wehklagen und jammern, ganz wie dies unser Maler so eindringlich darstellt. Der Kyniker Menippos allein von den Fahrgästen spottet, lacht und singt, die anderen jammern; auch Kyniskos will eins singen, fürchtet aber das Gejammer der anderen, und Hermes tadelt den Mikyllos, der nicht heult, denn *οὐ θέμις ἀδακρυτὶ*

<sup>1</sup> Vgl. Waser *Charon* S. 41.

*διαπλεῦσαι τινα*; Ferner wird des Charon Boot als klein geschildert; es ist immer bald angefüllt und viele Seelen müssen warten (Menipp. 10. p. 470; dial. mort. 10). Diese klagenden Seelen, die nicht mitkommen und doch mitwollen, hat unser Maler so lebendig geschildert. Schwerlich hat er sie alle als die unbegrabener Toten verstanden wissen wollen; die Vorstellung zwar, daß die Unbegrabenen nicht über das Wasser hinüber dürfen, nur die Begrabenen, ist uralte und schon in der Ilias angedeutet (23, 73); am ausführlichsten schildert Virgil, wie Charon nur diejenigen in das Boot aufnimmt, die begraben sind, die anderen zurückweist; allein unser Maler wird nur allgemein die ebenfalls von Virgil (Aen. 6, 298 ff.) so schön geschilderte und mit den im Herbst fallenden Blättern verglichene Menge der Seelen haben darstellen wollen, von denen jede unter Klagen und Jammern zuerst hinüber will in die Ruhe des Jenseits: *stabant orantes primi transmittere cursum | teadebantque manus ripae ulterioris amore*.

So mag in Wehmut auch jener fromme Athener des sechsten Jahrhunderts, der das Gerät stiftete, das uns hier beschäftigt hat, der Seelen seiner Lieben gedacht haben; der Eschara bediente er sich, um ihnen, welche die schwere Reise in den traurigen Hades machen mußten, wenigstens noch Opfergüsse zukommen zu lassen.

## ἌΙΔΗΣ ΚΑΥΤΟΠΩΛΟΣ

Von Paul Stengel in Berlin

Der Beiname *κλυτόπωλος*, den Aides *E 654 A 445 II 625* führt, hat eine befriedigende Erklärung noch nicht gefunden, und in der Tat ist das Epitheton zunächst befremdend. „Wo sollte denn der Homerische Aides spazieren fahren?“ fragt Lehrs *Pop. Aufs.*<sup>3</sup> 277, und nur eine Verlegenheitsausrede wäre es, etwa antworten zu wollen, was Lehrs selber ja am besten wußte: wenn Poseidon das Meer verlassen kann, und Helios drohen darf *δύσομαι εἰς Ἄϊδαο καὶ ἐν νεκέεσσι φασίνω* (*μ 383*), so kann auch Aides die Unterwelt verlassen, *γαῖα δ' ἔτι ξυνή πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος* (*O 143*). Ohne Zweifel würde der fromme Grieche diese Möglichkeit auch schauernd zugegeben haben, aber Aides tut es nicht, nur einmal, als er sich die Gattin raubte, erschien er auf Augenblicke auf der sonnigen Erde. Soll er wirklich die Rosse nur besitzen, um sich *Persephones* zu bemächtigen? Die Scholien zu *E 654* (vgl. *Etym. M.* 520, 54) sagen allerdings, der Beiname verdanke diesem Faktum seinen Ursprung, und viele Gelehrte sind ihnen gefolgt, am entschiedensten Lehrs a. a. O.; andere haben widersprochen (z. B. Robert in *Prellers Griech. Myth.* I 751, 1), ohne doch selbst einen überzeugenderen Grund beizubringen (vgl. ebenda S. 805), oder sie haben sich mit Andeutungen begnügt (z. B. Ad. Furtwängler *Athen. Mitt.* VII 165 ff., *Samml. Sabouroff* 24 f. 39, Dieterich *Abraxas* 95), die unausgeführt unklar bleiben mußten und zum Teil wiederum den Widerspruch herausforderten (vgl. *Wolters Arch. Ztg.* 1882 S. 304). Es wird auch hier gelten, was Furtwängler gelegentlich seiner Besprechung eines attlakonischen Heroenreliefs *Athen. Mitt.*

VII 165 sagt: „Um zu erreichen, was zu erreichen ist, müßten alle Tatsachen des Mythos und des Kultus, die sich auf das Pferd beziehen, berücksichtigt werden.“ Gewiß wäre eine so groß angelegte Untersuchung interessant und nützlich, namentlich wenn man sich nicht auf die griechischen Sagen beschränkte, aber je reicher die Sammlung wäre, je weiter die Gesichtspunkte und je lockender die Kombination, um so mehr würden auch die Deutungen und Schlüsse auseinandergehen, wie überall, wo dem subjektiven Urteil und der Phantasie so weiter Spielraum bleibt; bescheidener, aber vielleicht aussichtsvoller ist der Versuch, durch aufmerksames Eingehen auf griechischen Kultus Anhaltspunkte zu gewinnen, um daraus die Elemente ehemaligen Glaubens zu erschließen.

Die Pferdeopfer der Griechen haben sämtlich chthonischen Charakter. Das liegt nicht daran, daß das Tier zu Speiseopfern nicht zu brauchen war, auch im chthonischen Kult, der die völlige Hingebung und Vernichtung des Geopferten verlangte, ist das Darbringen eßbarer Tiere die Regel; Widder, Schwein, Hahn sind weitaus die gewöhnlichsten Opfer (vgl. Rohde *Psyche* I 242). Würde das kostbare Pferd gewählt, so geschah es, weil man es für das dem Gotte willkommenste und für das wirksamste Opfer hielt. Für Hades sind freilich Pferdeopfer nicht bezeugt, aber ihm hat man überhaupt nicht geopfert (Schol. zu *Il.* I 158. *Griech. Kultusaltt.* 2 111); dagegen hat man sie dem Poseidon und dem Helios dargebracht, die vor allen anderen Göttern *κλυτόπωλοι* sind, obwohl sie diesen Beinamen nicht führen.<sup>1</sup> O. Gruppe *Hdb. der Griech. Myth.* 814 schließt aus verschiedenen Sagen, Poseidon fahre empor „den Menschen zum Verderben, deren Psyche er hinabführte in sein finsternes Reich“; das könnte den Kult erklären, aber auch wenn es klar bewiesen wäre, für Helios trifft dasselbe

<sup>1</sup> Vgl. Preller-Robert *Griech. Myth.* I 588 ff., 431. Ausdrücklich bei Festus p. 181 Rhodi ... quadrigas Soli ... in mare iaciunt, quod is tali curriculo fertur circumvehi mundum.

nicht zu. Und Poseidon wird sonst mit Speiseopfern verehrt, wie nur irgendein anderer Gott, seit Homer bringt man ihm Stiere (*T* 403ff. γ 6) und alle möglichen anderen Tiere dar (*α* 25, λ 131, Aristoph. *Av.* 566, Dittenberger Syll. 615, 6 usw.), und wenigstens in Rhodos, seiner Hauptkultstätte, ist es mit Helios nicht anders (CIG ins. I 892). Mit den Pferdeopfern muß es also eine eigene Bewandnis haben oder vielleicht richtiger mit der Auffassung des Gottes, dem man sie bei gewissen Anlässen meinte darbringen zu müssen. Die Argiver versenken lebende Rosse in die Deine, eine starke Quelle, die unweit der Küste aus dem Meeresboden aufsprudelt und den Wasserspiegel wölbend erhöht<sup>1</sup>, Mithridates stürzt ihm vor Beginn des Krieges mit den Römern ein Gespann weißer Rosse ins Meer (*App. bell. Mithr.* 70 p. 84), ebenso S. Pompeius (*Dio Cass. XLVIII* 48) und Alexander der Große, als er seine Schiffe auf den unbekanntem Ozean hinauszusenden im Begriff ist (*Arr. anab. VI* 19, 5). Es stehen Seeschlachten oder gefährliche Fahrten bevor, da sind solche Opfer am Platz, der Gott soll dafür die Menschenleben schonen, *εὐχόμενος σωόν οἱ παραπέμψαι τὸν στρατὸν τὸν ναυτικόν* heißt es von Alexander. Auch *Eur. Hel.* 1258 f. scheint das Vorkommen solcher Opfer zu bezeugen; Menelaos muß darauf gefaßt sein, zum Opfer, das er in Wahrheit dem Poseidon bringen will, ein Pferd zu erhalten, und der Dichter durfte seinem Publikum keine Möglichkeit zeigen, die sein Befremden erregt hätte. Das sind aber Fälle, in denen auch die Griechen mitunter nicht vor Menschenopfern zurückschreckten<sup>2</sup>, *unum pro multis dabitur caput* (*Verg. Aen. V* 815, vgl. *II* 116 f.). Hier ist also der chthonische Charakter der Opfer klar<sup>3</sup>, aber wie steht es mit dem Kult des Helios?

<sup>1</sup> Paus. VIII 7, 2. Vgl. Eustath. zur *Il.* Ψ 148 und Φ 131, *Jahrb. f. Phil.* 1882 S. 734. Ein ähnliches Opfer bringen die Syrakusier der Demeter und Kore *Diod. V 4, IV 23.* <sup>2</sup> Vgl. *Griech. Kultusaltt.* 2 115 ff.

<sup>3</sup> Vgl. auch *Apoll. Rhod. IV* 1595, *Diod. V 4, Athen. VI* 261 D. *Griech. Kultusaltt.* 2 120 f. *Arch. Jahrb.* 1903 S. 121 f.

In Rhodos stürzte man ihm alljährlich ein Viergespann ins Meer (Festus p. 181), an anderen Orten verbrannte man ihm Pferde auf Bergen, die der Sonne besonders ausgesetzt waren (vgl. v. Prott Athen. Mitt. XXIX 8 ff.). Paus. III 20, 5: ἄκρα δὲ τοῦ Ταυρέτου Ταλειτὸν ὑπὲρ Βουσεῶν ἀνέχει. ταύτην Ἴλλου καλοῦσιν ἱερὰν, καὶ ἄλλα τε αὐτόθι Ἴλλω θύουσι καὶ ἵππους. Ihm wird auch das Opfer des weißen Rosses gegolten haben, das die Arkader darzubringen pflegten: Schol. Aisch. Eum. 450, Tzetz. ad Lycophr. 483 Ἀρκάδες θύειν τοῖς θεοῖς κατέδειξαν ἵππον λευκόν; vgl. Philostr. Her. XI 1 p. 309 προσήκει δὲ καὶ ἀνίσχοντι τῷ Ἴλλω εὐχεσθαι πῶλον αὐτῷ καταθύσαντας λευκόν τε καὶ ἄνετον. Mögen immer diese Opfer Nachahmung persischer Sitte gewesen sein<sup>1</sup>, so hatte der Kult doch tatsächlich in Griechenland Eingang gefunden, wie auch die Erzählung bei Xen. anab. IV 5, 35 beweist: Ξενοφῶν ἵππον ὃν εἰλήφει παλαιτερον διδῶσι τῷ κομάρχη ἀναθρέψαντι καταθύσαι, ὅτι ἤκουεν αὐτὸν ἱερὸν εἶναι τοῦ Ἴλλου. All diese Opfer sind natürlich holokaustisch, aber es ist erwünscht, daß sich auch sonst der chthonische Charakter des Helioskultes erweisen läßt. Polemon im Schol. zu Soph. Oid. Kol. 100 (Preller Polemon 74) sagt, in Athen habe man Helios νηγάλια dargebracht, und Phylarchos bei Athen. XV 639 E bezeugt diese Sitte als allgemein griechisch: παρὰ δὲ τοῖς Ἑλλησιν οἱ θύοντες τῷ Ἴλλω μέλι σπένδουσιν, οἶνον οὐ φέροντες τοῖς βωμοῖς, nach der attischen Inschrift Dittenberger Syll. 631, 21 empfängt er außer einem Kuchen eine Honigwabe, wie die Moiren (Bull. de corr. hell. VII 68), Honig aber ist eine Gabe für die Unterirdischen<sup>2</sup> wie die νηγάλια.

Auch die sonst noch erwähnten Pferdeopfer begegnen ausnahmslos in chthonischen Kulturen. Dazu gehören die Opfer

<sup>1</sup> Vgl. Paus. III 20, 5; Herod. I 133, VII 113; Xen. *Cyrop.* VIII 3, 24; auch Philostr. *ApoII.* T. XXXI 39.

<sup>2</sup> Usener *Rhein. Mus.* LVII 182, Herzog *Herm.* XXIX 625 f., *Griech. Kultusalte.* 2 89 f.



für Windgottheiten, die Sühn-, Eid- und Totenopfer. Bei Festus p. 181 heißt es: Lacedaemonii in monte Taygeto equum ventis immolant. Als Sühnopfer muß es angesehen werden, wenn nach  $\Phi$  132 die Troer lebendige Pferde in den Skamandros stürzen, wahrscheinlich taten sie es, wenn Überschwemmungen eintraten oder drohten (Jahrb. f. Phil. 1891 S. 451 f.); ferner ist dahin zu zählen das weiße Roß, das man nach Strab. V. 214 f. dem Diomedes am Timauos opferte. Von Eidopfern weiß die Sage zu berichten: Tyndareos opfert, als er die Freier der Helena durch einen Schwur verpflichtet, ein Pferd (Paus. III 20, 9), und daß man dergleichen auch später nicht unerhört gefunden hätte, beweist trotz der scherzhaften Anspielung auf Amazonensitte<sup>1</sup> der Umstand, daß die Weiber in Aristoph. Lys. 192 ein weißes Roß zum Schwuropfer verlangen. Wichtiger und lehrreicher sind die Totenopfer. Die Athener schlachten dem skythischen Heros Toxaris, der bei der Pest geholfen haben soll, an seinem Grabe ein weißes Roß: λευκὸς ἵππος καταθύμενος ἐπὶ τῷ μνήματι.<sup>2</sup> Hier ist der ausländische Einfluß unverkennbar, und man mag dies Opfer als ungriechisch bezeichnen, anders aber liegt es, wenn die Thebaner vor der Schlacht bei Leuktra den Heroinnen des Ortes eine weiße Stute opfern.<sup>3</sup> Die Seher verlangen die Opferung einer Jungfrau, und nicht ohne Bedenken begnügt man sich mit dem Tiere; mag der Zufall mitspielen, da es im rechten Augenblick, wie von den Göttern gesandt, herbeigelaufen sein soll, es schimmert doch alter Volksglaube durch die Erzählung. Aber ein Zeugnis aus ältester Zeit wiegt schwerer als alle übrigen: Il.  $\Psi$  171 ff. Rohde hat über die Begehungen bei der

<sup>1</sup> Schol. zu Aristoph. Lys. 192, *Apoll. Rhod.* II 1175 f., *Pseudokallisth.* III 25.

<sup>2</sup> Luk. *Scyth.* 2. Vgl. Rohde *Psyche* II 351, 4. Skythische Pferdeopfer Herod. IV 61, I 216; Strab. XI 8 p. 513; Paus. I 21, 8. Persisches Roßopfer am Grabe des Kyros in Pasargadae Arr. *anab.* VI 29, 7.

<sup>3</sup> Plut. *Pelop.* 21 ff., *Amat. narr.* III 774 D. Rohde *Psyche* II 349, 3.

Bestattung des Patroklos (Psyche I 14 ff.) ausführlich gehandelt und gezeigt, wie wir hier ein Rudiment eines einst sehr lebhaften Seelenkultes haben; so hat man in vorhomerischer Zeit alle Fürsten bestattet. Außer Schafen und Rindern verbrennt Achill auf dem Scheiterhaufen auch vier Pferde und zwei Hunde. Will man auch sie (wie die gefangenen troischen Jünglinge) als Opfer bezeichnen, so sind sie doch mit jenen nicht zusammenzuwerfen. Die eßbaren Tiere werden abgehäutet, in ihr Fett die Leiche gehüllt und die Leiber nebst Krügen mit Honig und Öl verbrannt, alles in unmittelbarer Nähe des Leichnams. Es sind also die gewöhnlichen Totenopfer, nur besonders reichlich; die Pferde und Hunde werden nicht abgehäutet, sie sollen dem Toten folgen, um ihm im Hades zu dienen, wie die geschlachteten Troer. Denn nur so kann man dem Toten mitgeben, was er in der Unterwelt braucht.<sup>1</sup> Vielleicht liefern uns Ausgrabungen ältester griechischer Gräber noch einmal Bestätigungen; vorläufig sollen sich nur in einem Grab bei Nauplia ein Pferdegeripp und im Kuppelgrab von Vafio Hundezähne gefunden haben (Tsuntas Mykene 152), aber die Beigaben von Rossen, Reitern und Gespannen aus Ton, auf die man besonders in Boiotien und Cypern in alten Gräbern stieß (Furtwängler Athen. Mitt. VII 166, Samml. Sab. 37), weisen doch darauf hin, daß man früher einmal, wenigstens den Vornehmen, statt der Symbole die Tiere selbst mitgegeben hat, und eine Stelle bei Lukian (de luctu 14) bezeugt es ausdrücklich: *πόσοι γὰρ καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπι-κατέσφαξαν . . . ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω*; Statt der Symbole, denn diese Entwicklung nimmt der Totenkult. Das Verhältnis der Lebenden zu den Abgeschiedenen wurde ein anderes, und die Vorstellungen von ihrer Fortexistenz und ihren Bedürfnissen wandelten sich. An die Stelle der Angst vor den Geistern der Verstorbenen trat die Pietät (vgl. Rohde

<sup>1</sup> Herod. V 92, Luk. *Philops.* 27.

Psyche I 241), die schaurige Großartigkeit des alten Kultus wich einer milderer Sitte. Wie die Beigaben kärglicher werden und Miniaturnachbildungen von Geräten und Gefäßen genügend scheinen, so werden auch die Opfer spärlicher, bald gießt man nur noch Spenden auf die Gräber. Aber eine Erinnerung an den alten Glauben und seine Bräuche ist geblieben, und der Kultus hat ihre Spuren bewahrt, denn zum Kultus im weiteren Sinne gehören wie jede Ausstattung der Gräber auch die Reliefstelen, mit denen man sie schmückte. Auch auf ihnen finden wir Darstellungen symbolischer Natur. Adoranten, offenbar die Mitglieder der Familie bedeutend, führen dem Toten, der auf einem Sessel zu thronen oder auf einer Kline zu lagern pflegt, Opfertiere zu, Schaf, Schwein, Hahn, wie sie im chthonischen Kult üblich sind, oder bringen Früchte und Spenden.<sup>1</sup> Auf diese Weise ersetzte man die Opfer, von denen die Seele sich nährte<sup>2</sup>, ebenso aber ersetzte man die einst üblichen reichen Beigaben durch Symbole. Schon das  $\omega$  der Odyssee (65 ff.) kennt bei der Bestattung des Achilleus nur Rinder- und Schafopfer nebst Spenden von Honig und Öl, es fehlen die Pferde und Hunde des  $\Psi$ .<sup>3</sup> Aber wir finden sie wieder auf den sogenannten Heroenreliefs aus Sparta und Boiotien, deren älteste bis ins sechste Jahrhundert zurückgehen. Was die Tiere an dieser Stelle eigentlich bedeuten, ist noch immer nicht erklärt. Daß sie „Symbole“ sind (Rohde Psyche I 242 u. A.), ist ja sicher richtig, daß sie ein „Attribut“ des Heros sind (Furtwängler Athen. Mitt. VII 165 f.), ebenso, aber damit ist wenig

<sup>1</sup> Vgl. die Publikationen von Milchhöfer, Furtwängler und Wolters in den *Athen. Mitt.* II—IV, VII, *Arch. Ztg.* 1882.

<sup>2</sup> Luk. *De lucl.* 9, Aisch. *Cho.* 483 ff. Rohde *Psyche* I 243.

<sup>3</sup> Wer nicht annehmen will, daß schon in der Zeit, die zwischen der Entstehung des  $\Psi$  und des  $\omega$  liegt, die Pferdeopfer oder die lebendige Erinnerung daran aufgehört haben, könnte auf den Gedanken kommen, Xanthos und Balios waren unsterblich, geringere Rosse aber, als die er auf Erden benutzte, konnte man dem Helden nicht wohl mitgeben.

gesagt. Furtwängler a. a. O. 167 hat den Hund neben den Hahn gestellt, den wir z. B. Athen. Mitt. II Taf. 20 und 22 finden, beide seien „Heroentiere“, aber damit wirft er, wie ich glaube, Dinge zusammen, die streng auseinanderzuhalten sind; schon Rohde a. a. O. hat darauf hingewiesen, daß „Hund und Pferd sicherlich nicht Opfertgaben bedeuten“<sup>1</sup>, wie doch der Hahn unzweifelhaft eine sein soll; und das beweist in der Tat ein Blick auf die Reliefs: Adoranten führen oder tragen die Opfertiere heran, Pferd und Hund gehören zum Heros, sie sind sein dauerndes Eigentum. Er sitzt auf dem Pferde oder es steht neben ihm; auf einer altlakonischen Stele (Athen. Mitt. VII Taf. 7) ist es in kleinerem Maßstab in der Höhe des Kopfes der thronenden menschlichen Gestalt dargestellt, der Hund sitzt Athen. Mitt. II Taf. 22 zur Seite des Thrones, kurz, man bringt sie ihm nicht dar, sondern sie sind wirklich seine Attribute, Opfer und Beigaben sind ebenso geschieden, wie wir es im  $\Psi$  der Ilias fanden. Aber was bedeuten die Tiere? „Ein Symbol für die eigene Person des Heros können sie schwerlich sein, er erscheint, wenn überhaupt in anderer Gestalt, als Schlange.“ So schrieb ich vor mehreren Jahren Herm. XXXV 635 und fuhr fort: „Ein Pferd braucht man, um zu reiten; doch auf der Erde erscheint der Heros zu Fuß, auch im Kampf gegen die Feinde seines Landes (Beispiele bei Rohde Psyche I 195 f.). Aber durch die Luft könnte ihn das Geisterroß tragen . . . Ob auch der Hund als Begleiter des gespenstischen Reiters gedacht wird?“ In den Zusammenhang gerückt, wie ich es hier versucht habe, dürfte diese Vermutung an Wahrscheinlichkeit gewinnen, und noch anderes scheint dafür zu sprechen. An dem Grabe der Marathonkämpfer, die als Heroen angerufen werden, hört man nachts wiehernde Rosse und Getöse wie von Kämpfenden, obwohl eine Reiterschlacht nicht stattgefunden hatte (Paus. I 32, 3), aus dem Hades erschallt

<sup>1</sup> So Gardner *Journ. of Hell. Stud.* V 131, dessen Erklärung also nicht bloß „unzulänglich“ ist (Furtwängler *Samml. Sab.* 25, 3).

Hundegebell (Luk. Philops. 24), und eine attische Inschrift aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts (Dittenberger Syll. 631), die sich auf den Kultus der Heilgottheiten bezieht, ordnet an: *προθύεσθαι κυσίν πόπανα τρία, κννηγέταις πόπανα τρία*. Mit Recht, glaube ich, sieht v. Wilamowitz Isyllos 100 in den *κυσίν* wie in den *κννηγέταις* dämonische Wesen<sup>1</sup>, wie es auch die Hunde sind, mit denen Hekate nachts herumschweift (Rohde *Psyche* II 83, 3). Diese selbst zeigt uns ein Votivrelief aus Krannon (Millingen Monum. ined. II 16 S. 31) mit einer Fackel, zur Linken ein Pferd, auf dessen Kopf sie die Hand legt, rechts einen Hund (vgl. Orph. Arg. 982). Wie anders sollen ihr die Tiere dienen, als wenn sie die wilde Jagd durch die Lüfte führt?<sup>2</sup>

Wir haben einen weiten Umweg gemacht und gesehen, daß das Pferd ausschließlich im chthonischen Kult vorkam, aber noch eine Eigentümlichkeit wird aufgefallen sein: an zahl-

<sup>1</sup> Die *κννηγέται* erinnern ihn an den *ianitor orci*. Auch Furtwängler *Samml. Sab.* 25 meint „die Jäger sind vermutlich eine Gattung von Heroen“ und weist treffend, wie mir scheint, auf Plato Phaon bei Athen. X 442 A hin (Meineke *Frgm. com.* II 675 Z. 16).

<sup>2</sup> Ich glaube nicht, daß die Heroen oder die mit diesem Ehrennamen bezeichneten Toten selber den Schwarm der Hekate bilden. Seelen Verstorbener sind es ja, die ihr folgen, aber doch beklagenswerte, denen das Leben nicht gehalten hat, was sie erhofften, und was es anderen gewährt, Seelen, die zu früh vom Lichte scheiden mußten (Rohde *Psyche* II 80 ff., 411) und nun zürnend Rache an den Glücklicheren nehmen wollen. Aber gerade das fürchtet man ja auch von den Heroen und Toten überhaupt; sie können sich durch ein Unrecht, das ihnen auf Erden geschehen ist, oder durch Versäumnis der ihnen gebührenden Ehren verletzt fühlen, und dann erscheinen ihre Rache fordernden Geister (Rohde *Psyche* I 190 ff., 246, 4). *Ἐκάτης ἐπιβολαὶ καὶ ἡρώων ἔφοδοι* nennt Hippokrates (*π. ιερᾶς νόσου* I 593 K.) zusammen. Herod. VIII 64 cf. 84 schickt man ein Schiff nach Aigina, um die Aiakiden herbeizuführen; das hat seine besonderen Gründe, sonst denkt man sich die Geisterwesen offenbar im Sturm daherfahrend; das aber können sie nur, wenn sie geflügelt sind, oder wenn die Winde, d. h. nach mythologischer Vorstellungs- und Ausdrucksweise, wenn Rosse sie tragen (vgl. Herm. XXXV 635, 1, auch Dilthey *Rhein. Mus.* XXXV 332f.).

reichen Stellen werden weiße Pferde erwähnt, niemals andersfarbige. Das ist hier besonders merkwürdig, denn gerade zu derartigen Opfern wählt man sonst dunkelfarbige Tiere. Wir dürfen demnach mit Sicherheit behaupten, wie ich das schon früher (Philol. 1879 S. 183f.) aus geringerem Material geschlossen hatte, die Griechen haben überhaupt nur weiße Pferde geopfert.<sup>1</sup> Die Kombination beider Tatsachen aber stimmt aufs beste überein mit den auch bei anderen Völkern verbreiteten Sagen vom „weißen Totenpferd“. Ich will hier nur erwähnen, daß in Ostpreußen und wahrscheinlich auch in anderen Gegenden der Aberglaube herrscht, in der Nacht, bevor jemand stirbt, zeige sich vor dem Hause ein Schimmel, und an die Sage vom Schimmelreiter erinnern, der die Sturmfluten an den Nordseedeichen ankündige, die durch Th. Storms Erzählung so bekannt geworden ist.<sup>2</sup> Und um wieder zu Aides κλυτόπαιλος zu kommen: auch Persephone heißt bei Pindar Ol. VI 95 (160) λευκίππος: ἀμφέπει Λάματρα, λευκίππου δὲ θυγατρὸς ἑορτάν. Die Scholiasten wissen freilich auch hierfür eine Erklärung: Demeter sei mit der Wiedergefundenen auf einem mit weißen Rossen bespannten Wagen zum Olymp gefahren (Drachmann Pindarscholien 192). Aber einmal als möglich angenommen, daß das Epitheton einem solchen Einzelfall seinen Ursprung verdanke, so käme es doch eher der Mutter zu, der das Gespann gehört haben muß. Die Erklärer wären schwerlich auf den sonderbaren Einfall gekommen, hätten sie nicht an der Farbe der Tiere Anstoß genommen; für sie mußte offenbar in der Unterwelt alles schwarz sein. Die spätere Zeit gibt auch Hades, als er Persephone entführt, schwarze

<sup>1</sup> Als Kuriosum sei bemerkt: Xenophon hat, wie wir aus *anab.* IV 5,35 entnehmen müssen, während eines großen Teiles des berühmten Rückzuges einen Schimmel geritten.

<sup>2</sup> Vgl. Freytag *Festschr. des Friedrich-Realgymnasiums* Berlin 1900 namentlich S. 51. Dieterich *Abr.* 95. Andere Literatur bei Gruppe *Griech. Myth.* 814; 865, 1. Furtwängler *Samml. Sab.* 25.

Rosse<sup>1</sup>, vielleicht hat ein Maler die Szene zuerst so dargestellt. Dann aber mußte das himmlische Gespann der Demeter dazu das Gegenstück bilden. Hades und seine Gattin sind zu groß und zu hehr, um am nächtlichen Schwarm teilzunehmen; das tun die niederen Dämonen und die ihnen folgende Geisterschar, auch die Psychen der Sterblichen entführen sie nicht selbst, sondern die Harpyien, aber wenn man in uralter Zeit den Fürsten Rosse mitgab in die Unterwelt, wenn sie ein Attribut der Heroen und der Toten überhaupt blieben, wenn Pferdeopfer nur der chthonische Kult kennt, wenn Persephone *λεύκιππος* und Hades bei demselben Dichter *χρυσήμιος* heißt (Pindar nach Paus. IX 23, 2), warum soll man an dem *κλυτόπωλος* Anstoß nehmen? Sollte der Herrscher der Toten allein der Rosse entbehren, mußte er nicht vielmehr die herrlichsten haben?

---

<sup>1</sup> Ovid. *met.* V 360, IV 446; Orph. *Arg.* 1194; Sil. Ital. VII 690; Claud. XXXV 277.

# Die Schlüssel des Petrus

Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung  
von Matth. 16, 18. 19

Von W. Köhler in Gießen

## 1

*Κἀγὼ δέ σοι λέγω, ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρῳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Die römische Kirche sieht in diesen Jesus selbst zugeschriebenen Worten die Übertragung der plenitudo potestatis an Petrus und alle seine Nachfolger, beschränkt die Schlüsselgewalt nicht auf die Macht der Sündenvergebung, das „Binden und Lösen“, wie es auch den übrigen Aposteln verliehen wurde (Matth. 18, 18), sondern redet von einer „Primatialgewalt“ etwas Besonderem, das dem Petrus, und nur dem Petrus und seinen Nachfolgern in der Schlüsselgewalt gegeben sei (vgl. den Artikel: „Schlüsselgewalt“ in Bd. X S. 1835 ff. des Kathol. Kirchenlexikons 2. Aufl.). „Christus verspricht seinem Apostel die Schlüssel seines Reiches. Er macht ihn somit zu seinem Statthalter und bekleidet ihn mit seiner eigenen Gewalt . . . Petrus wird sein der Stellvertreter Christi. Ist in dem Vorangehenden die höchste, stellvertretende Gewalt in der Kirche dem h. Petrus im allgemeinen verheißen, so wird weiterhin die Binde- und Lösegewalt, d. h. die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt in der Kirche demselben Apostel verliehen“ (ebenda Bd. IX, 1390). Hinter dieser dogma-



tischen Ausbeutung der Stelle tritt die rein grammatisch-exegetische Erklärung zurück; wird sie nebenher berührt, so stimmt sie im wesentlichen mit der protestantischen Exegese überein, die begrifflicherweise ein besonderes Interesse an dem ursprünglichen rein philologischen Verständnisse der Worte hatte, jede dogmatische Ausbeutung aber ablehnte.

Man pflegt gegenwärtig — gewiß noch eine alte Reminiscenz an den angeblich „judenchristlichen“ Charakter des Matthäusevangeliums — die den Angelpunkt der Verheißung an Petrus bildenden termini: „Tore des Hades“, „Schlüssel des Himmels“, „Binden und Lösen“ vom Judentume her zu verstehen. Was Steitz in seiner Abhandlung: Der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt (Theolog. Studien und Kritiken 1866 S. 435 ff.) schrieb: „Der Begriff der Schlüsselgewalt, wie wir ihn Matth. 16, 19 angedeutet finden, gehört ursprünglich dem Alten Bunde an und ist nur mit Modifikationen auf neutestamentliche Verhältnisse übertragen. Die mit ihm in dem engsten Zusammenhange stehende Redensart „binden und lösen“ ist ferner eine konstante Formel des rabbinischen Sprachgebrauchs und wurzelt gleichfalls in alt-hebräischen Vorstellungen und Anschauungen“ — das gilt noch heute für die theologischen Exegeten jener Worte, einen Heinrich Holtzmann<sup>1</sup> so gut wie Bernhard Weiß<sup>2</sup>, Adalbert Merx<sup>3</sup> oder den Katholiken Knabenhauer<sup>4</sup>. Und auch die „Hadestore“ werden überwiegend an alttestamentlichen Stellen (Hiob 38, 17; Jes. 38, 10; Ps. 9, 14; 107, 16) erläutert, wobei dann allerdings ein Hinweis auf Homer, Äschylus, Euripides, die „öfter auch“ diese Vorstellung haben, nicht fehlt.<sup>5</sup> Des näheren gilt als „alttestamentliche Basis“ von Matth. 16, 19 (so Steitz) Jes. 22, 22. Dort läßt Jahve dem königlichen

<sup>1</sup> *Hand. Komm. zum N. T.* 2. Aufl.

<sup>2</sup> *Komm. zum Matthäusev.* 9. Aufl.

<sup>3</sup> *Die vier kanon. Evangelien* II 1.

<sup>4</sup> *Comm. in Matthaeum.* <sup>5</sup> Weiß a. a. O. S. 297.

Haushofmeister Sebna durch den Propheten ankündigen: „und den Schlüssel des Hauses Davids lege ich auf seine Schulter, und er soll öffnen und niemand schließen, und er soll schließen und niemand öffnen.“ Der Schlüssel erscheint hier als Symbol der Herrschergewalt, die, als schwere Last gedacht, dem Haushofmeister aufgebürdet wird; das „Öffnen“ und „Schließen“ aber, in dem durch die Erwähnung des Schlüssels gegebenen Bilde sich fortbewegend, bezeichnet die Funktionen oder Akte der Herrschaft. Von Jes. 22, 22 aus wurde dann Apok. 3, 7—9 verstanden: „So spricht der Heilige, der Wahrhaftige, der da hat den Schlüssel Davids, der da öffnet und niemand wird schließen, der da schließt und niemand öffnet usw.“ (vgl. Steitz 446 ff.), und auf Grund beider Stellen alsdann die dem Petrus zugesagte Schlüsselgewalt gedeutet als „Jesu Reichsgewalt, die Petrus einst in seinem Namen und in seiner Vertretung auf Erden üben soll, wie er selbst sie im Himmel übt“ (Steitz 451, ähnlich Holtzmann a. a. O. S. 194 und Weiß a. a. O. S. 298f., beide anknüpfend an den Begriff des *οἰκονόμος*, mit dem die LXX das hebräische  $\text{יָדָב}$  = Verwalter wiedergeben). Ausdrücklich aber wird von Steitz „jeder Gedanke an den Pförtner“ abgelehnt (vgl. S. 451) als „fremde Vorstellung“, die Schlüssel sind „weder die des Pförtners, welcher den Eingang zum Hause versagt oder gestattet, noch die des Hausmeisters, der im Privathause die Vorräte verwahrt oder herausgibt“ sondern lediglich „symbolisches Attribut der Reichsgewalt des Davidischen Königshauses“ (a. a. O.). Hatte Steitz sich auf den biblischen Sprachgebrauch beschränkt, so brachte Wünsche (Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878 S. 195) rabbinische Parallelen: „Drei Schlüssel gibt es, welche keinem Mittler übergeben worden sind, den zur Gebärmutter, zum Regen und zur Totenbelebung“ (vgl. ähnliche Stellen ebenda). Auch danach waren die Schlüssel des Petrus lediglich vom Judentum her als „Symbol der physischen und

moralischen Autorität und Machtvollkommenheit“ aufzufassen. In seinem Kommentar zur Apokalypse (1896) griff Bousset zum Verständnis von Kap. 1, 18 ausdrücklich auf diese rabbinische Tradition zurück.

Das „Binden und Lösen“ aber wurde als Wiedergabe des hebräischen *קשר* und *פיקור* als „erlauben und verbieten“ gedeutet und durch zahlreiche Belege aus der semitischen Philologie wie speziell aus dem rabbinischen Judentum veranschaulicht (vgl. Steitz S. 438ff, Wünsche a. a. O., Lightfoot: Chron. temp. N. T. zu Matth. 16, 19 u. a.): „Ein Synedrium, das zwei Dinge gelöst hat, beeile sich nicht, das dritte zu lösen“ oder: „Die Schule des Schammai bindet, was die Schule des Hillel löst.“ Auch solche Redensarten wie „gebundene Speisen, gebundene Gefäße, den Sabbatsgruß lösen, wegen Gefahr gebundene Dinge“ sollten von hier aus verstanden werden. Und insbesondere für die Gegenüberstellung: auf Erden — im Himmel binden und lösen wurde hingewiesen auf den „bekannten Satz“, das obere Synedrium (Gottes Ratsversammlung im Himmel) werde bestätigen, was das Synedrium auf Erden beschlossen. „Ebenso sollen Bestimmungen des Petrus über Erlaubtes und Verbotenes im Himmel, d. h. vor Gott selbst als gültig angesehen werden“ (Holtzmann a. a. O. S. 194).

Also durchweg eine Erklärung vom Judentume her! Wobei man die Frage, ob die spätjüdische Terminologie irgendwie von außen her beeinflusst sei<sup>1</sup>, überhaupt nicht aufwarf.

Bei näherer Betrachtung aber erheben sich doch Bedenken gegen diese Deutung. Was von Steitz u. a. als ganz selbstverständlich hingenommen wird, die Übertragung der Schlüssel des Hauses Davids auf den Begriff der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, ist von jüdischem Bewußtsein aus keineswegs selbstverständ-

<sup>1</sup> Was doch wohl z. T. zu bejahen ist.

lich, bedarf vielmehr der Erklärung. Die neuere, bekanntlich sehr intensive theologische Forschung über den Reich-Gottes-Begriff geht, soweit ich sehe, allerdings auch an dem Bilde der Schlüssel des Himmelreiches als an etwas nicht weiter der Erklärung Bedürftigem vorüber.<sup>1</sup> Ein Beleg für den Begriff „Schlüssel des Himmelreiches“ aus der jüdischen Literatur ist aber jedenfalls noch nicht erbracht worden; es muß also zum mindesten eine Neubildung angenommen werden. Gelingt es nun, der Neubildung gegenüber, wenn auch von ganz anderer Seite her, eine Tradition gegenüberzustellen, so verdient sie den Vorzug. Eine die bisherige landläufige Auffassung korrigierende Erklärung von Wolfgang Kirchbach<sup>2</sup>: *κλεις* bedeute auch die Riegel, und es sei hier angespielt auf die Querriegel, welche die Bretter der Stiftshütte zusammenhielten, Petrus somit als der innere Halt, die bindende Kraft, die Bürgschaft der Festigkeit des geistigen Gebäudes der Lehre Jesu bezeichnet, müßte aus demselben Grunde ebenfalls zurücktreten, ganz abgesehen davon, wie ein Kritiker von Kirchbach<sup>3</sup> richtig bemerkt hat, daß man Querriegel nicht zu übergeben pflegt, da sie im Bau stecken.

Aber gerade dieses „Übergeben“ der Schlüssel des Himmelreiches schafft der Erklärung vom Judentume her eine neue Schwierigkeit. Der rabbinische Spruch (s. oben) sagt ausdrücklich, daß die Schlüssel „keinem Mittler übergeben worden sind“, die Schlüsselgewalt, soweit das Judentum sie kennt, ist also eine Gott vorbehaltene Gewalt, allerhöchstens, als eine ganz besondere Auszeichnung kann der Menschensohn, der Messias, Träger der Schlüsselgewalt über den Tod

<sup>1</sup> Vgl. Joh. Weiß *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 2. Aufl. 1900. Wernle *Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und bei Jesus*. 1903, streift S. 23 unter Bezug auf Matth. 23, 13 wenigstens flüchtig das Bild der Schlüssel.

<sup>2</sup> *Frankfurter Zeitung* 1902 Nr. 306.

<sup>3</sup> Sulzbach in *Zeitschr. f. die neutest. Wissensch.* IV, 190 f.

werden (Apok. 1, 18).<sup>1</sup> Wie aber kann von hier aus Jesus dem Menschen Petrus die Schlüssel des Himmelreiches, unter dem doch jedenfalls das Höchste, was es für den Menschen gibt, verstanden ist, geben? Wiederum nur auf dem Wege einer Neubildung, die aber in diesem Falle eine totale Alteration der jüdischen Tradition bedeutete.

Endlich ist auch das „Binden“ und „Lösen“ nach rabbinischem Sprachgebrauch in seiner Anwendung auf Matth. 16, 19 nicht von Schwierigkeiten frei. Merx (a. a. O. S. 84) hat gezeigt, daß „Binden“ und „Lösen“ nach jüdischem Sprachgebrauch im Sinne Jesu etwas ist, das nur gilt, solange das Reich Jesu, das Reich der Himmel, nicht da ist. Mit dem Kommen desselben wird die durch „Binden“ und „Lösen“ charakterisierte praktische Gesetzeserklärung aufhören, — Matth. 16, 19 aber ist das „Binden“ und „Lösen“ gerade eine Funktion des Himmelreichswärters, hört also mit dem Kommen desselben nicht auf! Also auch hier im besten Falle wiederum eine Neubildung.

In jüngster Zeit hat A. Sulzbach<sup>2</sup> aus einem Wortspiele die Matthäusstelle erklären wollen. Aus dem Talmud wies er nach, daß eines der den Priesterwachen des Tempels eingeräumten Zimmer den Namen כִּיפָה = Kepha, Kippa = Gewölbe führte. In diesem Zimmer hingen die Schlüssel des Tempels unter einer Steinplatte, die eine Aushöhlung im Boden bedeckte, am Ringe. Diese Schlüssel wurden sorgfältig gehütet, das Amt der Schlüsselbewahrung war wichtig und verantwortungsvoll: „Nun ist wohl das Bild . . . klar. Die sorgfältige Hut der Schlüssel im Tempel, die dem Priester anvertraut war, gibt das Vorbild ab für die Hut des neu gegründeten Heiligtums, das dem *Kαίφας* anvertraut ist; er

<sup>1</sup> Vgl. die eingehende mit weiteren Belegen ausgestattete Besprechung der Stelle in Boussets *Kommentar* S. 230; vgl. S. 264, woselbst auch der „Schlüssel Davids“ Privilegium des Messias ist.

<sup>2</sup> *Zeitschr. f. die neuest. Wissensch.* 4, 190—192.

soll öffnen und schließen, lösen und binden, wie es ihm gut scheint . . . Nicht nur auf dem Felsen Kaiphas soll das Heiligtum stehen, sondern Kaiphas soll auch die bisherige כִּיפָתִיִּם ersetzen, in deren Hut die Tempelschlüssel geborgen waren.“ — Die oben angedeuteten Schwierigkeiten werden aber auch hierdurch nicht gehoben.

Nun sind ja gewiß Neubildungen und Umprägungen alter Begriffe oft genug nachzuweisen und für die Zeit der werdenen katholischen Kirche, in die wir das Wort von den Schlüsseln des Himmelreiches werden anzusetzen haben, ebenfalls zu belegen, aber wenn es gelingt, einen einfacheren Weg zu zeigen, so wird er vorzuziehen sein. Einen solchen Weg glauben wir in dem antiken Religionssynkretismus gefunden zu haben. Man hat ihn erst jüngst<sup>1</sup> wieder — zwar nicht speziell für Matth. 16, 18, wohl aber für Apok. 1, 18 — zum Verständnis der Hadeschlüssel herangezogen, er wird, denke ich, auch der Schlüssel für die „Schlüssel des Himmelreiches“ werden.

## 2

Die Schlüsselgewalt ist eine der antiken Welt wohlvertraute Vorstellung. *Κλειδοῦχος* ist bei den Griechen der Terminus für den Träger des oder — das macht keinen Unterschied aus<sup>2</sup> — der Schlüssel. In den mannigfaltigsten Formen begegnet das Bild. Dennoch wird eine Gruppierung möglich

<sup>1</sup> H. Gunkel *Zum religionsgesch. Verständnis des N. T.* 1903. S. 73. G. zieht speziell die mandäischen Vorstellungen und dann die Schlüssel des Kronos aus dem Mithraskult heran — letzteres mit Unrecht (s. u.).

<sup>2</sup> Vgl. den Artikel *Kleiduchos* in *Roschers Lexikon* II 1, 1214 ff., auch die Darstellungen des Kronos in Cumonts *Textes et Mon. rel. aux Myst. de Mithra* II. Gewiß wird ursprünglich Singular und Plural nicht gleichgültig gewesen sein; es ist das an einzelnen Stellen zu beobachten. Aber in dem Maße, als sich die Schlüsselvorstellung verallgemeinerte (s. im Text), verschwand auch der Unterschied zwischen Singular und Plural. Notiert sei, daß Kirchbach (a. a. O.) den Singular in Jes. 22, 22 geltend macht gegen die Heranziehung dieser Stelle zum Verständnis von Matth. 16, 18.

sein, ohne daß wir verkennen, wie wenig sie eine strenge sein kann, da die Grenzen flüchtig sind. Man kann unterscheiden: den Tempelschlüssel, den Himmelsschlüssel, den Hadesschlüssel und eine Gruppe von Vorstellungen, in denen das konkrete mit dem Schlüssel verbundene Bild des Öffnens und Schließens mehr oder minder abgeblaßt ist zugunsten des Symbols.

Den Tempelschlüssel trägt die Priesterin als Hüterin des Tempels, so wie die Sklavin den Schlüssel des Hauses trug (vgl. Spanhemius zu Callimachus: hymn. in Cer. 45 vol. 2 pag. 782: ἡ θυρῶν λάτρην κληῖδας φυλάσσειν [Euripides: Troad. V. 492]). So heißt es von der Priesterin der Ceres bei Callimachus (a. a. O.): *κατωμαδλιαν δ' ἔχε κλαῖδα*, so ist Jo die *κληδοῦχος* *Ἥρας* bei Äschylus (Suppl. 299), so soll Iphigenia die *κληδοῦχος* der Artemis in Tauris werden (Euripides: Iph. in Taur. V. 131), und der Cassandra ruft Hekabe zu: „Kind, lege ab die heiligen Schlüssel“ (Euripides: Troad. V. 256, weitere Stellen s. bei Chr. Gottl. Schwarz: *de diis clavigeris* Altorf 1728, S. 31—33, Roscher a. a. O. S. 1217f.). Auf den Abbildungen der Priesterinnen ist der Schlüssel ständiges Symbol, auch Iphigenia wurde so dargestellt, auf Grabsteinen kennzeichnet ein Schlüssel das Grab einer Priesterin (s. die Abbildungen und Erläuterungen dazu bei Diels: *Parmenides* S. 123ff.). Die christliche Kirche hat in Übernahme des antiken Brauches den kirchlichen Schatz- und Hausmeister (*thesaurarius ecclesiae*) als „Schlüsselträger“ (*claviger, archiclavis*) bezeichnet<sup>1</sup> (vgl. du Cange: *Glossarium* II, 384). Ebenfalls hierher gehört die Schlüsselgewalt der Hausfrau und die daran geknüpften symbolischen Handlungen, wie z. B. die römische Sitte, der Ehefrau beim Eintritt in das Haus des Mannes die Schlüssel zu

<sup>1</sup> S. das genaue Vorbild in dem *κλειδοῦχος Ἥρας* bei Hepding *Attis* (1903) S. 82. Danach wäre auch der Priester als *κλειδοῦχος* bezeichnet worden, eine Vorstellung, für die ich keine weiteren Belege fand.

überreichen, — Entziehung der Schlüssel war Zeichen des Ehebruchs, der verlorenen Ehefrauwürde (vgl. Schwarz a. a. O.). Als himmlische Haushälterin kennt Athena die Schlüssel zum Gemach der Götter, in dem der Blitz versiegelt ist (Äschylus Eum. 791 bei Roscher a. a. O. 1217), und als Hausfrau der Stadt ist sie κληδοῦχος der Schlüssel der Stadt Athen (Aristophanes: Thesm. 1139ff. bei Roscher 1217). Eros ist nach Euripides (Hippol. 539ff. bei Roscher 1214) τᾶς Ἀφροδίτας φιλιτάτων θαλάμων κληδοῦχος, doch scheint hier schon die Vorstellung vom Hochzeitsschlüssel (s. unten) mitzuspielen. Wie im einzelnen die Fäden zwischen den Gedankenreihen: Tempelschlüssel und Hausschlüssel laufen, ob die Priesterin als Haushälterin des Tempels den Schlüssel trägt, oder die Hausfrau als Priesterin des Hauses gedacht ist, wäre noch festzustellen — falls es überhaupt möglich ist.

Über den Hadesschlüssel verfügen die Götter der Unterwelt. Die Unterwelt wird gedacht — und zwar bei Griechen, Römern, Ägyptern, Chaldäern, Mandäern und Juden in gleicher Weise, ein echt synkretistisches Gebilde<sup>1</sup> — als eine Stadt, deren Tore, die bald eisern, bald marmorn, immer aber als ganz besonders fest vorgestellt und mit Schlüsseln verschlossen werden. Die Wächter oder Wächterinnen dieser Tore sind die κλειδοῦχοι oder πυλωροί des Hades. So besitzt Pluto die Schlüsselgewalt über den Hades. ἔχει γὰρ δὴ ὁ Πλούτων κλειν καὶ λέγουσιν ἐπ' αὐτῇ τὸν καλούμενον ἄδην κεκλεισθαι ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, καὶ ὡς ἐπάνεισιν οὐδεὶς αὐθις ἐξ αὐτοῦ heißt es bei Pausanias (5, 20, 1 bei Roscher 1216). Er heißt um deswillen πύλαρχος (Plut. de Is. et Os. c. 35) oder πύλαρχης (II. 8, 367 bei Roscher 1216), τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλειθροῖς καὶ κλεισὶν ὠχύρωται (Axioch. p. 371 B. bei Wünsch: Defixionum tabellae Atticae

<sup>1</sup> Vgl. Roscher 1215ff., Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* 47ff. Brandt *Mandäische Schriften* 138ff., Gunkel a. a. O. 73. Cumont *Textes et Mon.* I, 39.



p. III B.). Außer Pluto führt den Hadesschlüssel Aiakos, κλειδοῦχος, πυλωρός, πυλάριτης heißt er um deswillen (s. die Stellen bei Rohde: Psyche 285, vgl. Roscher 1216). *Αἰακὲ πυλωρὲ κλήθρων τῶν ἀειδίων θάττων ἄνοιξον, κλειδοῦχέ τε Ἀνοῦβα φύλαξ ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκρῶν τούτων εἶδωλα* ruft der Beschwörer (Wessely: Griechische Zauberpapyri von Paris und London p. 57, 1464ff.). Hier lernen wir zugleich den dritten Gott kennen, der die Hadesschlüsselgewalt besitzt: Anubis. Im großen Pariser Zauberpapyrus übergibt (*παρακατατίθεται*) der Zauberer seinen *κατάδεσμος* (s. darüber Wunsch p. III B.) u. a. dem *Ἀνούβιδι κραταιῷ . . . τῷ τὰς κλίδας ἔχοντι τῶν καθ' ἕδου* (Wessely a. a. O. 29, 340). Weiter führt die Hadesschlüssel Persephone. *Πάρθενε, κλειδοῦχε Περσέφασσα, ταρτάρου κόρη* wird sie angerufen (Wessely 56, 1403), *terrae claustra cohibens* heißt sie bei Apuleius (11, 2 bei Roscher 1216) und in den orphischen Hymnen: *ἡ κατέχεις Ἀΐδαο πύλας ὑπὸ κείθεα γαίης* (Orph. hymn. 29, 4 bei Roscher 1216). Dargestellt mit dem Schlüssel wird Hekate (s. die Nachweise bei E. Petersen: Archäologisch-Epigraph. Mitteilungen 5, vgl. Schwarz 26ff.), und daß darunter auch die Hadesschlüssel verstanden sind, lehrt die Anrufung: *κλύθι διαξεύξασα πύλας κλειτοῦ ἀδάμαντος* (Abels Orphica 289 bei Roscher 1218) oder: *σὺ ἡ τὰς κλείδας τοῦ Ἄιδου κατέχουσα ῥησίχθων* (Wünsch a. a. O. XVIII b 53, vgl. XX b). Auch *κλήδοῦχος ἄνασσα* wird sie genannt (hymn. Orph. I, 7 bei Wunsch XX b). Noch nicht erklärt sind die eigenartigen Türhüter auf den auf Kypros gefundenen Verfluchungstafeln; regelmäßig wird angerufen bei *τὸν ἐπὶ τοῦ πυλῶνος τοῦ Ἄιδου κε τῶν κλήθρων τοῦ οὐρανοῦ τεταγμένον Στεροξερξήρηξα ῥησίχθων ἀρδαμαχθοῦρ πιστεῦ λαμπαδεῦ στενακτα* (vgl. Proceedings of the Soc. of. Bibl. Arch. 13, 174ff.; die Stellen notiert bei Roscher 1217, vgl. auch Wunsch XVIII). Hier begegnet auch *ὁ μέγας Σισοχωρὸς ἑξάγων τοῦ Ἄιδου τὰς πύλας* (die Stelle a. a. O.); er besitzt also die Gewalt, die ehernen festen Tore des Hades zu sprengen und Verstorbene

(oder Lebende? s. Menippus) wieder herauszuführen (*ἐξάγειν*). Gewiß eine besondere Kraft — *ὁ μέγας!* — und doch auch dem Magier möglich: Menippus berichtet: *ἤκουον δὲ αὐτοῦς* (die Magier) *ἐπρωδαῖς τε καὶ τελεταῖς τισιν ἀνοίγειν τε τοῦ Ἄιδου τὰς πύλας καὶ κατάργειν ὃν ἂν βούλωνται ἀσφαλῶς καὶ ὀπίσω αὐθις ἀναπέμπειν* (Cumont: Textes et doc. II 22), und im Zauberpapyrus heißt es: *κλεῖδα κρατῶ, ἦνοιξα ταρταρούχου κλεῖθρα ταρτάρου, κερβέρου* (Wessely 78, 2293).<sup>1</sup>

Hat man bisher zum Verständnis der *πύλαι Ἄιδου* in erster Linie jüdisch-rabbinische oder auch mandäische Vorstellungen herangezogen, allenfalls noch — obwohl hier die Sache zweifelhaft ist (s. unten) — die Kronosschlüssel aus den Mithrasmysterien<sup>2</sup>, so werden wir nunmehr das Griechentum, speziell in seinen synkretistisch-agnostischen Ausläufern hinzunehmen müssen, m. a. W. den Begriff aus der Religionsgeschichte zu verstehen haben. Einen der ganzen damaligen gebildeten Welt vertrauten Begriff verwertet das Matthäusewort; man kannte die Festigkeit und Unentrinnbarkeit der Hadestore, die furchtbare Macht ihrer Türhüter bei Juden, Griechen wie Ägyptern, wußte, daß es Zeichen ganz besonderer Kraft war, diese Tore zu durchbrechen, sich nicht von ihnen überwältigen zu lassen — darum als höchste Steigerung der Siegeskraft der Kirche: *πύλαι ᾗδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς!!*

Und nun die Himmelschlüssel! Noch bunter und mannigfaltiger wird das Bild, die Himmelschlüsselgewalt ist reicher ausgestattet als die Hadesschlüsselgewalt — man liebt ja den Himmel mehr als die Hölle. Auch der Himmel war einer Stadt vergleichbar, deren Tore mit Schlüsseln verschlossen sind. Poetisch werden die Wolken als die Himmelstore, die *νεκτάρια πύλαι*, bezeichnet. Mit dem Himmelschlüssel und dem Stab dargestellt, den Schlüssel in der Linken, den Stab

<sup>1</sup> Hier sei mir ein Hinweis gestattet auf Röm. 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἐστὶν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*

<sup>2</sup> So Gunkel a. a. O. 73.

in der Rechten, wird Janus, die uralte, spezifisch italische Gottheit. Tenens baculum dextra clavemque sinistra sagt Ovid (*fasti* I 99) und Macrobius schreibt: Janus cum clavi ac virga figuratur quasi omnium et portarum custos et rector viarum (I, 9, 7). Der Schlüssel ist die Waffe des deus claviger: Et clavem ostendens: „Haec, ait, arma gero“ (Ovid a. a. O. 228 ff.). Gewiß ist die Himmelschlüsselgewalt nur ein Teil seiner allgemeinen Schlüsselgewalt:

Quicquid ubique vides, caelum, mare, nubila, terras,  
 Omnia sunt nostra clausa patentque manu.  
 Me penes est unum vasti custodia mundi,  
 Et ius vertendi cardinis omne meum est (Ovid 117 ff.) —

aber die Himmelschlüsselgewalt gilt doch als etwas Besonderes: man muß dem Janus zuerst opfern vor allen Göttern um dessen willen, denn er hütet die Schwelle, über die man zu den übrigen Göttern gelangt:

Ut possis aditum per me, qui limina servo,  
 Ad quoscunque voles, inquit, habere deos. (Ovid a. a. O.)<sup>1</sup>

Janus sitzt an den Pforten des Himmels mit den Horen<sup>2</sup>, ohne ihn kann selbst Jupiter nicht zum Himmel hinaus.

Praesideo foribus caeli cum mitibus Horis,  
 It, redit officio Jupiter ipse meo,  
 Inde vocor Janus. (Ovid a. a. O.)

Wie der Lar, des Hauses Schutzgott, in einer kleinen Nische über einem Altar im Flur hinter der Haustür oder im Atrium, nahe dem Eingang als Türhüter Eingang und Ausgang behütet<sup>3</sup>, so schaut Janus als himmlischer Türhüter gen Morgen und Abend:

<sup>1</sup> Vgl. Cicero: *de nat. deor.* II, 27; andere Stellen bei Schwarz 4 ff.

<sup>2</sup> Vgl. zum Türhüteramt der Horen auch *Ilias* E 769, © 393 und Dieterich *Abraxas* 96.

<sup>3</sup> Daher der „Türzauber“, der verchristlicht ist in dem Liede: „Unsern Ausgang segne Gott, unsern Eingang gleichermaßen.“

Utque sedens primi vester prope limina tecti  
 Janitor egressus introitusque videt  
 Sic ego perspicio caelestis ianitor aulae  
 Eoas partes hesperiasque simul. (Ovid a. a. O.)

Der Himmelsschlüssel öffnet frühmorgens das Himmelstor und läßt den Tag herein bzw. den Sonnengott heraus, abends schließt er wieder zu (cf. Macrobius a. a. O. *ianuae coelestis potentem* [Janus], qui exoriens aperiat diem, occidens claudit; im übrigen vgl. zu Janus den Artikel von Roscher II 1, 15 ff.). Ja, wie der Himmel die Erde überwölbt, so kann Janus als Träger des Himmelsschlüssels zum Weltordner und Demiurgen werden (s. die Stelle aus einem Fragment des M. Messala bei Roscher 35), wofern man ihn nicht gar als den *προπάτωρ*, den *Ζεὺς ἄφθιτος* oder *ὑπατος* feierte (s. über diese fantastischen Deutungen Roscher 36).

Bei Parmenides führt Dike als Priesterin (s. o.) des himmlischen Lichttempels den Himmelsschlüssel. Von flinken Rossen gezogen steigt im Wagen der Visionär zum Himmel empor. Nun steht er an der Pforte des Himmels: „Da steht das Tor, wo sich die Pfade des Tages und der Nacht scheiden. Türsturz und steinerne Schwelle hält es auseinander; das Tor selbst hat eine Füllung von großen Flügeltüren, die einpassenden Schlüssel verwahrt Dike, die gewaltige Rächerin. Ihr nun sprachen die Mädchen mit Schmeichelworten zu und beredeten sie klug, den verpföckten Riegel ihnen geschwind von dem Tore zu stoßen. Da sprang es auf . . .“ (Diels: Parmenides V. 11 ff.) Nach Diels geht die schlüsseltragende Dike in der Kultpoesie bis ins siebente Jahrhundert zurück, die Tochter des Keleos, des alten eleusinischen Königs in der Demetersage, führt nach ihr den Namen Kleisidike (a. a. O. S. 153).<sup>1</sup> Dike sitzt im Himmel beim heiligen Throne des Zeus und schaut von oben herunter auf das Leben der Sterb-

<sup>1</sup> Vgl. im übrigen zur Figur der *Δίκη* als Himmelshüterin Dieterich *Abrazas* 96.

lichen, τοῖς ἀδίκους τιμωρὸς ἐπιβριθουσα δικαίη, nur den Würdigen die Himmelstore öffnend als gerechte Richterin.<sup>1</sup> So kehrt sie wieder in der christlich-gnostischen Schrift, der sog. Pistis Sophia, als Lichtjungfrau an den Toren des Himmels, Richterin (κριτής) darüber, ob die Seelen der Menschen wieder ins Erdendasein zurück müssen oder zur Seligkeit eingehen. (Pistis Sophia ed. Schwartze und Petermann 295, 194, vgl. Dieterich: Abraxas 101.)

Es begreift sich ohne weiteres, daß der Sonnengott, Helios-Sol, die Himmelsschlüssel trägt. κλυθι φάους ταμία, ζωαρκέος; ὦ ἄνα πηγῆς, αὐτὸς ἔχων κληίδα heißt es im Hymnus des Proclus (1, 2 ff.; bei Roscher 1214). Homer spricht von den Toren des Helios (Od. XXIV, 12), Ovid von der silberglänzenden Doppelpforte des Sol (Metamorph. II 4). Aus den geöffneten Toren fährt frühmorgens Helios aus, zugleich aber kommen und gehen aus diesen Toren die Seelen zur Erde hinab oder zum Himmel hinauf (Macrobius: Somn. Scip. I, 12, 42, bei Schwarz S. 10f.). Und durchaus verwandt dieser Vorstellung ist es, wenn Typhon Seth, der ursprünglich ägyptische Gott, als Herrscher des feurigen Elementes gefaßt wird, und der Zauberer, der ihn beschwört, ihn an seinen Kampf mit dem Drachen erinnert, dabei ihm zurufend: ἐγὼ εἰμὶ ὁ κλεισας οὐρανοῦ δισσὰς πτύχας (vgl. Wunsch: Sethianische Verfluchungstafeln S. 91).

Ebenfalls in diesen Kreis hinein gehört die Figur des Κρόνος in den Mithrasmysterien; babylonische Gedankenkreise haben sich mit hellenischen und römischen vermischt — er ist vielleicht die vielgestaltigste Figur in der gnostisch-synkretistischen Götterwelt.<sup>2</sup> Bald ist er der düstere, furchtbare Gott des Totenreiches, bald der große Gott des Feuers, des Lichtes und der Sonne, dann wird er mit dem Meere gleichgesetzt, dann ist er als der Planet Κρόνος (Saturnus) der Vernichter alles Seins.

<sup>1</sup> Vgl. die Stelle bei Dieterich *Abraxas* S. 101.

<sup>2</sup> Vgl. Dieterich *Abraxas* 76 ff., Roscher II 1, 1452 ff.

Das Sichverschlingen der verschiedenartigen Vorstellungen haben wir hier nicht zu verfolgen, uns beschäftigt nur der Mithras-Kronos mit den Schlüsseln oder dem Schlüssel in der Hand. (Abbildungen bei Cumont: *Textes et mon.* II.) Hier gilt er als Feuer-, Licht- und Sonnengott (vgl. Cumont I, 74 ff.), der an den Toren des Himmels steht und im Heiligtum der Mithrasverehrer einen besonderen Platz hatte (vgl. Dieterich: Mithrasliturgie). Der Schlüssel oder die Schlüssel sind Himmelschlüssel<sup>1</sup>, er öffnet und schließt mit ihnen die Himmelstore, um die Seelen herab- und hinaufsteigen zu lassen. Offensichtlich hat er auf seinem Gange durch die Religionsgeschichte Züge von Janus angenommen; er trägt auch wie dieser den Stab in der Linken und wurde ursprünglich doppelköpfig abgebildet (vgl. Cumont I 84). Im Zauberpapyrus aber wird er angerufen: *κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κλειθρα τοῦ οὐρανοῦ* und weiterhin als *συνκλειστής* bezeichnet (Dieterich: Mithrasliturgie 8, Abraxas 48). —

Die Schlüssel des Himmels sind also, wie die angeführten Belege zur Genüge dartun, eine der Antike wohlbekannte Vorstellung. Aber Schlüssel des Himmels sind noch nicht ohne weiteres Schlüssel des Himmelreiches. Um diesen Begriff aus der Antike abzuleiten, bedarf es eines Blickes auf die kultische Bedeutung der Himmelsschlüssel.

Es läßt sich beobachten, wie die Schlüsselgewalt allmählich an Bedeutung gewinnt, wie sie die Sphäre der Kosmologie, Astronomie und Naturbetrachtung, wenn ich so sagen darf, zwar nicht verläßt, wohl aber vermischt mit soteriologischen, kultischen Interessen, wie sie Bestandteil wird der Mystik und Heilslehre in der synkretistisch-gnostischen Religiosität. Eine reinliche Scheidung der Gebiete läßt sich ja hier der Natur der Sache nach gar nicht ziehen, aber es

<sup>1</sup> Wohl schwerlich Himmels- und Höllenschlüssel, wie Cumont I 84 für möglich hält. Vgl. jedoch den unbekanntem Gott in *Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. XIII* (s. o.).

ist andererseits nicht zu verkennen, wie mit der Intensität und Subjektivität des Heilstrebens die den Göttern gegebene Schlüsselgewalt im Werte steigt, konkreter gefaßt und zum wichtigen Faktor individueller Frömmigkeit gemacht wird.

Schon die wachsende Ausdehnung der Schlüsselgewalt ist Station auf diesem Wege. Das Gebiet der Natur (Himmel und Hölle) wird verlassen, und der Schlüssel öffnet und schließt alle möglichen Schlösser, wobei die sinnlich-konkrete Vorstellung von einem Tore, das geöffnet und geschlossen wird, zum Symbole verblassen kann. Die Zahl der *κλειδοῦχοι* steigt infolgedessen. Schon bei Janus wird der Himmelspförtner als bald der Pförtner für alles: *omnia sunt nostra clausa patentque manu . . . et ius vertendi cardinis omne meum est*. Ebenso steigt Hekate empor zur *παντὸς κόσμου κληδοῦχον ἀνασσαν* (Orph. hymn. 1, 7, vgl. Roscher 1218, woselbst weitere Stellen), alle Pforten zwischen Himmel und Unterwelt vermag sie zu öffnen oder zu schließen. Kybele als die Göttermutter erhält den Schlüssel über die Erde, im Frühling schließt sie die Erde auf, im Winter wieder zu;<sup>1</sup> mit dem Schlüssel wird sie auch abgebildet (vgl. Roscher II 2, 2859). Der ägyptische Sonnengott Serapis aber wird verehrt als *ῥῆς καὶ θαλάττης κληῖδας ἔχων* (vgl. Schwarz 18f., woselbst auch weitere Stellen). Proteus verfügt über die Schlüssel des Meeres (*πόντου κληῖδας ἔχοντα* Orph. hymn. 25, 1, bei Roscher 1217), Eros über die Schlüssel von Luft, Himmel, Meer und Erde (vgl. Schwarz 23), Diana ist *κλειδοῦχος παντὸς κόσμου* (ebenda). — Die konkret-sinnliche Vorstellung des Öffnens und Schließens ist noch allenthalben deutlich. Und sollte wirklich nur „figürlich“ (so Drexler bei Roscher 1218) es von Hera bei Aristophanes (Thesm. 976) heißen: *κληῖδας γάμου φυλάττει*? Bei den Rabbinen (s. o. S. 216) heißt es: Schlüssel der Gebärmutter, und

<sup>1</sup> Vgl. Servius *ad Aen.* 10, 252: *Terram autem constat esse matrem deum. Unde et simulacrum eius cum clavi pingitur. Nam terra aperitur verno, hiemali clauditur tempore* (bei Roscher 1218f.).

damit ist das konkret-sinnliche Bild gegeben. Stark verblaßt hingegen ist die konkrete Vorstellung, wenn die *Μοῖρα* als *τῶν δὲ συνδέσμων ἐκάστου κλειδοῦχος Ἀνάγκης θυγάτηρ κἀθηται* bezeichnet wird (Plutarch de gen. Socr. c. 22, bei Roscher 1219), so deutlich in dem *κἀθηται* noch das anschauliche Bild der *Μοῖρα* als Hüterin der Himmelstore, analog der *Δίκη*, durchblickt.<sup>1</sup> Und endlich haben wir die figürliche Bedeutung, wenn die Tochter der *Δίκη*, die *Ἑσυχία*, als *ἔχουσα κλαῖδας ὑπερτάτας βουλᾶν τε καὶ πολέμων* bei Pindar angerufen wird (Pyth. 8, 4, vgl. dazu den Kommentar von Dissen) oder derselbe Dichter die Peitho als Trägerin der *κροπταὶ κλαῖδες*, die den Zutritt zum heiligen Liebesgenuß öffnet, feiert<sup>2</sup>, obwohl im letzteren Falle die Vorstellung vom Hochzeitsschlüssel im Hintergrunde liegt. Die heilige Vierzahl gilt bei Nicomachus als die *κλειδοῦχος τῆς φύσεως*, die das Leben der Natur öffnet und schließt.

So hatte schließlich alles seinen Schlüssel; das menschliche Leben von den verborgensten Anfängen im Schoße der Natur, hinüber über den Zeugungsakt bis hin zum Eingang in den Hades oder zum Aufstieg in den Himmel, geht gleichsam durch Tore hindurch, deren Schlüssel in der Hand der Götter liegen. Kein Wunder, wenn wir von Schlüsselfesten, *κλειδὸς ἀγωγῆ* oder *κλειδὸς πομπῆ* zu Ehren der Hekate hören (s. die Belege bei Roscher 1218)! Und man versteht es von hier aus, wenn der Name *Κλείς* als „Wunderschlüssel“ Titel wurde der Zauberbücher (vgl. Dieterich: Abraxas 161, C. Leemans: Papyri Graeci Musei . . . Lugduni Batavi II, 117, 41, 139, 41 u. ö. s. den Index s. v., Wessely: Griech. Zauberpapyrus von Paris und London den Index s. v.). Speziell die apokryphen Mosesbücher, sechstes, siebentes oder gar zehntes (Leemans II, 164) Buch Mosis, wie sie ja heute noch immer angepriesen werden, führen den Titel „*Κλείς*“. Sie sind eben

<sup>1</sup> Vgl. zu dieser Verbindung von *Μοῖρα* und *Δίκη* Dieterich *Abraxas* 96.      <sup>2</sup> Pyth. 9, 39 und Dissen zur Stelle.



dank der in ihnen enthaltenen Zauberformeln der „Schlüssel“, der geheime Schlösser schließt — schwerlich ist der *κλεις γνώσεως*, von dem nach Lukas (11, 52) Jesus spricht, etwas anderes als der Zauberschlüssel der Erkenntnis. In den „gnostischen Schriften in koptischer Sprache“ heißt Jesus schlechtweg „der Schlüssel“ (*Κλεις*; vgl. Schmidt 472).

Von hier aus nun, mit dem ganzen Zauber des Geheimnisvollen und Magischen umgeben, werden die Himmelschlüssel zu Schlüsseln zum Himmelreich. Denn was heißt jetzt: den Himmel öffnen und schließen? Was geben jetzt die Himmelschlüssel? Nicht sowohl stehen sie im Dienste von Naturvorgängen, um den Sonnengott ein- und ausziehen zu lassen, sondern im Dienste der Seligkeit des Menschen, sie sind Heilsschlüssel, ohne die man der Errettung nicht teilhaftig werden kann. Schon für den Visionär bei Parmenides liegt hinter dem Himmelstore die Wahrheit wie hinter dem Schleier des Bildes von Sais, und der Weg dahin ist den Unsterblichen reserviert (*ἀθανάτων ὁδός*). „Tore der Götter“ sind die Himmelsstore (s. bei Roscher 1215). Ganz ähnlich heißt es in chaldäisch-persischen Theorien, daß die Welt der Götter abgeschlossen ist durch Feuertore, die sich nur für die Weisen und Reinen öffnen (Cumont: *Textes* usw. I 41). Aber die Sehnsucht der Menschen nach Heil überwindet die Schranke der Götterstore. Kosmologische Vorstellungen, daß die Seele aus dem Himmel durch die Himmelstore hindurch auf die Erde herniedersteigt und nach dem Tode wieder zum Himmel zurückkehrt, mischen sich mit den Vorstellungen von der Reise der Seele ins Jenseits als in ein fernes Land<sup>1</sup>, stufenförmig, wie auf der Jakobsleiter, geht es nach oben, unterbrochen von zahlreichen Kämpfen, welche die Dämonen und Geister der Finsternis der Seele bereiten, in babylonischen wie persischen und christlich gnostischen Anschauungen steigt die Zahl der

<sup>1</sup> Vgl. über den Unterschied beider Vorstellungskreise Dieterich *Mithrasliturgie* 180; dort auch über den Ursprung derselben.

Tore auf sieben<sup>1</sup>, und an jedem Tore lauert der Archon als Türhüter auf die reisende Seele, und wehe ihr, wenn sie die Parole nicht kennt, das Zauberwort, das die Pforte öffnet! Hat sie alle Hindernisse und Tore glücklich passiert, dann „glänzen die Wolken, es teilt sich der Flor“, und — wie es in einer ägyptischen Seelenreise heißt<sup>2</sup> — „stolz tritt die Seele durch das Himmelstor ein, von den Verklärten empfangen, um mit dem Sonnengotte Atum und den Sternen in ewigem Glanze zu weilen“. In den mannigfachsten Bildern, entsprechend den verschiedenen synkretistisch-gnostischen Systemen, eins das andere überbietend, wird ausgemalt, was die Seele beim Eingang durchs Himmelstor erwartet. In den Oracula Sibyllina (ed. Geffcken 34, 100) ist die Himmelspforte *πύλη ζωῆς καὶ εἴσοδος ἀθανασίας* — „und die Pforte ist enge und der Weg ist schmal, der zum Leben führet“, heißt es Matth. 7, 14 —, ebendort ist von *πύλαι μακάρων* (87, 770) die Rede. In dem Weihegebet in den acta Thomae herrscht „oberhalb des feurigen Durchganges“ die Gnade, Freude und Ruhe für die, die mit der *Σοφία* verbunden sind, in glänzendem Hochzeitsmahle genießen sie die Vereinigung mit dieser.<sup>3</sup> Nach den Karpokratianern und Naasenern kommt man durch die himmlischen Tore „zu Gott“, dem Vater.<sup>4</sup> In den von C. Schmidt veröffentlichten gnostischen Schriften in koptischer Sprache sind die Himmelstore die Pforten zu den Lichtschätzen<sup>5</sup>, und das oberste Tor ist das „Tor des Lebens“, hinter dem die *ἀνάπαυσις* im Lichtschatze winkt.<sup>6</sup> Ganz ähnlich redet die Pistis Sophia, die ein ganzes Sphärensystem von Toren kennt,

<sup>1</sup> Vgl. Anz *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* 1897; auch Cumont. Die Archonten = *θυρωροὶ τῆς ἀνοδοῦ*, bei Anz S. 14.

<sup>2</sup> Vgl. Dieterich *Mithrasliturgie* 194.

<sup>3</sup> Vgl. Anz S. 37; Liechtenhan *Die Offenbarung im Gnostizismus* 1901, S. 144. <sup>4</sup> Ebenda 53.

<sup>5</sup> Vgl. *Texte und Untersuchungen z. Gesch. der altchristl. Literatur* VIII, 149, 193, 207, 211, 196, 281 u. ö. <sup>6</sup> A. a. O. 374.

von „Toren des Lichtes“, „dem Tore des Lebens“, den *πόλαια κλώνων*; wer eintritt, der „erbt das Reich des Lichtes“.<sup>1</sup>

So erschließen die Himmelsschlüssel die höchste Seligkeit — kein Wunder, daß die Bedeutung der Träger der Himmelschlüsselgewalt steigt. Hing an ihrer Gunst doch das Heil, an ihrer Ungunst Verderben! Es gilt, sie anzurufen, sie kultisch zu verehren. Bei den Ophiten ruft die aufsteigende Seele den Türschließer Jaldabaoth an (Anz S. 11), im Mithraskult aber ruft der Myste beim ekstatischen Aufstieg zum Himmel den Kronos an: „Erhöre mich, höre mich, den N. N., den Sohn der N. N., Herr, der du verschlossen hast mit dem Geisthauch die feurigen Schlösser des Himmels, Zweileibiger, Feuerwaltender, des Lichtes Schöpfer (andere: Verschließer), Feuerhauchender, Feuermutiger, Geistleuchtender, Feuerfreudiger, Schönleuchtender, Lichtherrscher, Feuerleibiger, Lichtspender, Feuersäender, Feuertosender, Lichtlebendiger, Feuerwirbelnder, Lichterregger, Blitztosender, des Lichtes Ruhm, Lichtmehrer, Feuerlichthalter, Gestirnbezwinger, öffne mir, weil ich anrufe um der niederdrückenden und bitteren und unerbittlichen Not willen die Namen, die noch nie eingingen in sterbliche Natur, die noch nie in deutlicher Sprache ausgesprochen wurden von einer menschlichen Zunge oder menschlichem Laut oder menschlicher Stimme, die ewig lebenden und hochgeehrten Namen.“ Nun spricht er die Zaubernamen, er spricht sie zum zweiten Male, da hört er Donner und Krachen in der Luft, er selbst fühlt sich erschüttert. Wieder betet er. „Dann öffne die Augen und du wirst die Türen geöffnet sehen und die Welt der Götter, die innerhalb der Türen ist, so daß von der Lust und Freude

<sup>1</sup> ed. Schwartze-Petermann 32, 15; 34, 24; 107, 5; 136, 21, 14; 152, 22; 154, 14; 156, 5; 165, 1; 167, 4; 183, 21 u. ö. Nicht hierher gehört der sog. Nilschlüssel, der m. W. eine moderne Bezeichnung ist für das ägyptische Symbol  $\frac{\text{O}}{\text{I}}$ . Aber wie kam man zu dem Namen „Nilschlüssel?“ Das Symbol bedeutet „Leben“, wurde als solches auch in christlichen Gräbern verwandt (s. *Katholik* 1902, S. 101 ff.) — da spielt der Himmelsschlüssel als Lebensschlüssel doch irgendwie mit.

des Anblickes dein Geist mitgerissen wird und in die Höhe steigt.“<sup>1</sup> Aber schon sieht er sich vor neuen, sieben Toren, er muß brüllen, seine Seite pressen, die Amulette küssen und eine Schutzformel sprechen, dann sieht er die Tore sich öffnen und aus der Tiefe kommen sieben Jungfrauen in Byssosgewändern und Schlangengesichtern, die Schicksalsgöttinnen.<sup>2</sup> Deutlicher kann wohl die Position der Himmelsschlüsselträger und die Bedeutung der Himmelsschlüsselgewalt im religiösen, speziell kultischen Leben nicht geschildert werden. Der *κλειδοῦχος τοῦ οὐρανοῦ* ist der Herr über die Seligkeit.<sup>3</sup>

Und nun, denke ich, wissen wir auch, was es heißt: *Δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Petrus wird eingesetzt zum *κλειδοῦχος* an der Pforte zur Seligkeit, er hat die Schlüssel zum Heil, einzulassen oder zu verschließen.<sup>4</sup> Wir haben keine Ursache, Bedenken zu erheben wegen der Fassung *κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν*. Hinter den Himmelstoren lagen nach antiker Anschauung Licht, Leben, Gott, ein himmlisches Freudenmahl — man vergleiche Luk. 22, 18 — kann es wundernehmen, wenn die Christenheit alle diese Güter, die Himmelsschlüssel aufschlossen, zusammenfaßt unter dem Begriff „Reich der Himmel“? Das Reich der Himmel sollte ja alle diese Güter nach christlichem Glauben enthalten! Ich denke, diese Fassung der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* erklärt sich von jenen Prämissen aus ohne weiteres; es dürfte sie empfehlen, daß sie nicht genötigt ist, das „Himmelreich“ als eine diesseitige Größe zu fassen, vielmehr bleibt es das jenseitige Herrlichkeitsreich. Und

<sup>1</sup> Vgl. Dieterich *Mithrasliturgie* 10f.

<sup>2</sup> Dieterich a. a. O. 13.

<sup>3</sup> Vgl. auch die Formel vor Beginn einer Beschwörung des *μέγιστος Ὀψφωρ*: *Ἡνοίγησαν αἱ πόλαι τοῦ οὐρανοῦ, ἠνοίγησαν αἱ πόλαι τῆς γῆς*. Nun können Götter und Dämonen den Beschwörer hören (bei Dieterich *Jahrb. f. klass. Phil.* Suppl. 16, 812, 12).

<sup>4</sup> Daß ein Mensch eine derartige Göttergewalt erhält, ist von synkretistischem Boden aus ohne weiteres verständlich. Man denke nur an die Macht des Zauberers, dem die Götter gehorchen müssen.

man beachte, wie leicht aus den Vorstellungskreisen der Antike heraus die Prägung des Begriffes *κλειδες τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν* gemacht wurde: von Kronos, dem Himmelspförtner, heißt es, daß er ein Zepter trägt *μηνύον βασιλείαν* (vgl. Dieterich: *Abraxas* 18, 59, vgl. 81)<sup>1</sup>; es birgt die Gewalt über alles. Typhon Seth trägt das *ἐπουρανίων σκήπτρον βασιλείου* (vgl. Wünsch: *Sethian. Verfluchungstafeln* 92), auf einer Verfluchungstafel wird der Gott angerufen *ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔχων τὸ αἰθέριον βασίλειον* (bei Wünsch: *Tabulae XVIIIb*, 46), Helios ist als Herr des Himmels und der Erden *βασιλεὺς μέγιστος* (vgl. Wessely 36, 640), und der Zauberer im großen Zauberpapyrus dankt dem Gott, *ὁ ὢν βαλσάμης χωρικύριε εἰς ἰδλους οὐρανοῦς, εἰς τὰ ἴδια βασίλ[ε]ια εἰς ἴδιον δρόμῆμα συντηρήσας με* (Wessely 47, 1060 ff.). Anderweitig wird die *θεὰ μεγίστη ἄρχουσα οὐρανοῦ βασιλεύουσα* angerufen (ib. 53, 1302).<sup>2</sup> Angesichts dieser Stellen wird man es nicht als willkürliche verschrobene Exegese, sondern als legitime Fortbildung antiker Anschauungen bezeichnen müssen, wenn in den spätgnostischen Schriften, der *Pistis Sophia* und den von C. Schmidt edierten koptischen Büchern, die Gleichsetzung des Lichtschatzes hinter den Himmelstoren mit dem Reich Gottes direkt vollzogen ist. Der große Archon Taricheas ist Feind des Himmelreiches (Schmidt a. a. O. 194), hinter den Toren liegt das geheimnisvolle Reich, und dieses Lichtreich ist Christi Reich, ist Reich der Himmel, und wie in der Antike die Himmelsgötter *βασιλεῖς* sind, so die Jünger Christi Könige im Reiche des Lichtes (*Pistis Sophia* 152, 22; 154, 14; 156, 5 u. ö., 158, 19, Liechtenhan 160).

<sup>1</sup> Vgl. *Oracula Sibyllina* 55, 127 ff.: *καὶ κρῖναν βασιλῆα Κρόνον πάντων βασιλεύειν.*

<sup>2</sup> Entsprechend sind die Bezeichnungen der Schlüsselträger zur Unterwelt; vgl. Wünsch *Tabulae XVIIIa* 44: *ὁ ἔχων τὸ ὑπόγειον βασίλειον τῶν Ἐρινύων.* XXIIb: Osiris als *ὁ ἔχων . . . τὸ βασίλειον τῶν νεκρῶν θεῶν*, vgl. bei Roscher a. a. O. 1216 die *ἀγακλειτοὶ βασιλεῖς* des Hades.

So ist also Petrus der christliche *κλειδοῦχος τῶν οὐρανῶν*. Jenes Matthäuswort wird sich gebildet haben unter der Spannung der Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Religion, unter der Spannung des Gnostizismus. Gegenüber dem heidnischen Mysterienwesen mit seinen Himmelsreisen, gegenüber auch wohl an diese anknüpfender gnostisch-christlicher Spekulation stellte die Kirche ihren Himmelsreichspfortner. Auch sie hatte über einen solchen zu verfügen, Christus selbst hatte ihn eingesetzt, man stand nicht zurück hinter dem Heidentum, ja man übertrumpfte es. Denn dieser christliche *κλειδοῦχος* besaß die höchste Macht, die überhaupt zu denken war: ὁ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὁ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

## 3

Haben wir wirklich noch nötig, das „Binden“ und „Lösen“ aus dem Judentum abzuleiten? Schwerlich, vielmehr wird der antike „Binde“- und „Löse“-Zauber die Erklärung liefern. Denselben eingehend darzulegen hier, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Es genüge der allgemeine Hinweis auf die Bedeutung des „Bindens“ und „Lösens“ innerhalb der Mantik, wie der ganze Mensch, Zunge, Seele, Füße, Arme usw. „gebunden“ und wieder „gelöst“ werden, und wie das „Binden“ und „Lösen“ auch in die christlichen Kreise eindringt und Jesus in seinen Heilungen als der große Zauberer erscheint, der die „gebundene“ Zunge oder das „Band“ der verkrümmten Frau „löst“.<sup>1</sup> Hier kommt es nur darauf an, das „Binden“ und „Lösen“ in Zusammenhang zu dem Vorstellungskreis der Himmelschlüssel zu bringen.

Zunächst die weiteste Ausdehnung des „Bindens“ und „Lösens“ (ὁ ἐὰν usw.) erklärt sich ohne weiteres aus der

<sup>1</sup> Vgl. dazu Deißmann in „*Christl. Welt*“ 1903 Nr. 24.

bunten Mannigfaltigkeit des Binde- und Lösezaubers, derer wir schon gedachten. Zum Überfluß heißt es in einem Zauberpapyrus gerade anlässlich eines Türzaubers von dem öffnenden Gotte: *ὁ διαλύων πάντα τὰ δεσμά*.<sup>1</sup> In einem anderen Lösespruch spricht der Zauberer: *λυθήτω πᾶς δεσμός* (Dieterich: Abraxas 190). Es ist die höchste Steigerung der Binde- und Lösegewalt, wenn Petrus „was nur immer“ binden und lösen kann.

Aber nun das Binden und Lösen auf Erden in Korrespondenz mit dem Binden und Lösen im Himmel! Daß auch im Himmel „gebunden“ wird, speziell von den Himmelsschlüsselträgern, lehrt die schon erwähnte Anrufung: erhöre mich, Herr, *ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πύρινα κληῖθρα τοῦ διζώματος* (Wessely 35, 598). Nicht vergessen darf man bei der Figur des Himmelspfortners Kronos den Mythos von seiner „Bindung“ durch den eigenen Sohn Zeus; wir wissen, daß dieser Mythos in die Zauberformeln hineinverwoben wurde: *σε καλῶ τὸν μέγαν ἄγιον τὸν κτίσαντα γῆν σύμπασαν οἰκουμένην, ᾧ τὰ ἀνόμιμα ἐγένετο ὑπὸ τοῦ ἰδίου τέκνου, ὃν ὁ Ἥλιος ἀδαμαντίνους κατέδησε δεσμοῖς* (bei Dieterich: Abraxas 79, vgl. 76, 78, sowie Orac. Sibyll. 58, 200). So wird dem Petrus zunächst ganz allgemein zugesprochen, daß, was nur immer auf Erden er „bindet“ und „löst“, in den Himmeln „gebunden“ und „gelöst“ bleiben soll; niemand kann es ändern.

Vielleicht aber gelingt es, das Wort noch konkreter zu fassen. In den gnostisch-christlichen Schriften, der Pistis Sophia und denen in koptischer Sprache, ist das Binden und Lösen zu einem förmlichen kosmologischen System ausgearbeitet. Die Seelen sind „gebunden“ in die Körper, und sie müssen, wollen sie ins Lichtreich eingehen, aus der Hyle „gelöst“

<sup>1</sup> Vgl. Dieterich *Jahrbücher für klass. Philologie* Suppl. 16, S. 803, 30. Ähnlich 810, 32 vom Wundersteine: *ἀνοίξει δὲ θύρας καὶ δεσμά διαρρήξει*; vgl. ferner Wessely 101, wo es vom *πάρεδρος* heißt: *λύει δὲ ἐκ δεσμῶν ἀλύσει φρουρούμενον, θύρας ἀνοίξει*.

werden, Christus bringt das Mysterium, das die Seelen aus den „Banden“ des ἀντίμυμον πνεῦμα löst. Wiederum sind die Wächter an den Himmelstoren, die Archonten „gebunden“<sup>1</sup>, und ihre „Bande“ „lösen“ sich, wenn Jesus zum Tore des Himmels heraustritt.<sup>2</sup> Andererseits haben die Archonten Macht, eben als Wächter an den Toren, die Seelen zu „binden“ und zu „lösen“.<sup>3</sup> Von hier aus kommt es dann zu jener zunächst so eigenartigen und doch aus dem ganzen hellenischen Vorstellungskreis so leicht verständlichen Exegese des Matthäuswortes: „Deshalb habe ich die Schlüssel der Mysterien in die Welt gebracht, damit ich die Sünder löse, die mir glauben und mir gehorchen . . . damit der, den ich in der Welt von den Banden und Siegeln der Äonen und Archonten gelöst habe, in der Höhe gelöst sei von den Banden und Siegeln der Archonten; und damit der, den ich in der Welt gebunden habe in die Siegel und Gewänder und Ordnungen des Lichtes, im Lichtlande gebunden sei in die Ordnungen des Lichterbes.“<sup>4</sup> Ich glaube: hier haben wir eine im wesentlichen authentische Interpretation vor uns. Mag manches auf Rechnung des speziellen Systemes jener Schriften kommen, der Kern bleibt original: was hier auf Erden „gebunden“ oder „gelöst“ wird, das gilt für das Himmelreich, das kann von feindlichen Mächten nicht mehr, auch im Himmel nicht, angefochten werden. Diese Machtbefugnis macht den Petrus zum Himmelspfortner; denn dadurch hat er es in der Hand, den Himmel zu öffnen den Menschen oder zu schließen. Und fragen wir, worin denn das „Binden“ und „Lösen“ besteht, so werden wir hingeführt auf die „Mysterien“

<sup>1</sup> Dieselbe Anschauung auch bei den Ophiten, s. Anz. S. 11, vgl. 13.

<sup>2</sup> Jesus bedarf eines Türhüters nicht; bei seinem Herabstieg öffnen sich die Tore automatisch, s. Anz. S. 15.

<sup>3</sup> Vgl. Schmidt 386, 436, 441, 482 u. ö.; Pistis Sophia: 9, 12; 10, 14; 24, 34, 143, 181, 4; 219, 16.

<sup>4</sup> Vgl. die Stellen unter Anm. 3; auch Liechtenhan *Die Offenbarung im Gnostizismus*. S. 157.



(s. die gnostische Auslegung), vielleicht speziell auf die Taufe.<sup>1</sup> In ihr „lösten“ sich die „Bande“, die Dämonen um die Menschen geschlungen hatten, in ihr wurde man „gebunden“ in das Christentum und hatte nun den Passepartout für das Himmelreich — genau so wie in der Weihe des Mysten in der Mithrasliturgie mit der Weihe der Himmel sich öffnet.<sup>2</sup>

Jetzt werden wir sagen müssen: um seine Mysterien, vielleicht speziell seine Taufe, konkurrenzfähig zu machen gegenüber den Mysterien der Antike, hat das Christentum sich in das Gewand der Antike gehüllt, hat den Petrus als den vom Herrn eingesetzten Himmelreichspförtner gebildet mit unbeschränkter Binde- und Lösegewalt.

Man versteht es von hier aus, wie bereits die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts (vgl. die Stellen bei Steitz a. a. O. 482) die Binde- und Lösegewalt einschränken konnte auf die Sündenvergebung im juristischen, kirchenregimentlichen Sinne, auf die Vollmacht, die kirchliche Exkommunikation zu „lösen“ (aufzuheben) oder zu „binden“ bestehen zu lassen. Der Schritt war leicht getan, wenn anders das „Lösen“ und „Binden“ im Taufmysterium die Abwaschung aller Unreinheit in sich schloß; er mußte aber opportun erscheinen, wenn, wie wir gesehen haben, die gnostischen Kreise die ursprüngliche Bedeutung diskreditierten, die Kirche aber nach Überwindung der gnostischen Krisis des Gewandes der Antike nicht mehr bedurfte. Es wäre nicht der einzige Fall von Verkirchlichung der Schrift.

<sup>1</sup> S. Liechtenhan 157.

<sup>2</sup> Für das Verständnis von: auf Erden — im Himmel wird man auch die ursprünglich jüdische, dann in die Mantik aufgenommene Formel *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς* heranziehen können (vgl. z. B. Wessely 36, 640, auch 48, 1117, 69, 1963. Dieterich *Abraxas* 50). Das Neutrum *ὁ ἐάν* anstatt des Maskulinums erklärt sich auch bei Beziehung auf die Taufe als höchste Steigerung der Binde- und Lösegewalt (*πᾶς δεσμῶς*).

## 4

Dennoch aber hat die Kirche Radikalarbeit nicht tun können. Es ist interessant zu sehen, wie in der syrischen Kirche ein Rest der mit Bildern der Antike arbeitenden alten Anschauung sich gehalten hat. Im Syr. Curetonianus ist unsere Stelle überliefert in der Form: σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῶν πυλῶν τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, und ebenso heißt es bei Ephraem Syrus: tibi dabo claves portarum<sup>1</sup>, Syr. Sinaiticus hat leider an dieser Stelle eine Lücke.<sup>2</sup> Hier schwebt deutlich das antike Bild von den Himmelstoren vor.

Dann aber sank die alte Anschauung hinab ins Volk, und dieses, das vulgus, hat sie treu bewahrt, aller Verkirchlichung zum Trotz, bis zur Gegenwart. Der Einzelnachweis wäre noch zu führen, die Entwicklung wird kompliziert sein, Hellenisch-Römisch-Gnostisches wird sich mit altgermanischer Mythologie — hier käme besonders Donar = Tor in Frage — verbunden haben, nur einige Striche seien hier gezogen, zum Nachweis, wie die Figur des Petrus als des himmlischen κλειδοῦχος fortlebte. In einem Tiroler Volkslied heißt es:

Wo is denn der Himmel?	Und a großes Fenster,
Dös will i dir sogn!	Dös is halt die Tür,
Wenns Nacht is und dunkel,	Do gehst du denn eini,
Da schaugst du in d' Höach;	Sigst Engel drei tanzen.
Da sigst du viel Fenster	Und ânar ist dabi,
Vu Glitz und vu Guld . . .	Hat an Schlüsslin der Hand,
	Hobn Petrus sie genannt.

In Thüringen singt man nach getaner Arbeit:

One tone Wonneblatt,  
 Unsre Küh sind alle satt,  
 Mädchen hat gemolken.

<sup>1</sup> Vgl. Resch *Außerkanon. Paralleltexpte* I, 1894, S. 197.

<sup>2</sup> Möglich, daß er den ganzen Vers noch nicht kannte, wie er Tatian unbekannt ist.

Peter schließt die Türe zu,  
Wirft den Schlüssel oben rein,  
Morgen solls gut Wetter sein.<sup>1</sup>

Solcher Liedchen gibt es eine ganze Reihe, und St. Petrus als der Wettermacher ist jedermann bekannt. Das Fährgeld für den in die Schattenwelt überfahrenden Charon hat sich in Deutschland in eine Peterssteuer verwandelt, die vom Verstorbenen dem Torwart der Himmelspforte entrichtet wird.<sup>2</sup> Gewiß aber lebt in dieser Figur der antike Himmelspfortner weiter, der den Himmel öffnet und schließt, sei es nun Janus<sup>3</sup>, sei es irgend ein anderer. Wichtiger noch für unsere Zwecke ist, daß auch die Binde- und Lösegewalt des Petrus im antiken Sinne fortlebte, daß der Himmelsschlüssel als Zauberschlüssel lebendig blieb. So heißt es in einem Schutzspruch „daß einen kein Hund oder Wolf anbellt“.

Es geschehe an einem Feiertag,  
Daß Gott der Herr wollt' ausreiten.  
Er reit wohl über ein weites Feld,  
Er hat weder Seckel noch Geld,  
Er hat nichts als seine fünf Wunden.  
Behüt uns Gott vor Wölf' und Hunden!  
Er gab St. Peter den Schlüssel  
Und beschließt den Wölf' und Hunden ihre Rüssel.<sup>4</sup>

Hier „bindet“ der Himmelsschlüssel Hunde und Wölfe. In norwegischen Zaubersprüchen beginnen zahlreiche Bindezauber mit der Formel: „ich lieh den himmlischen Schlüssel“, sei es nun um Zwerge oder sonstige Störenfriede zu „binden“.<sup>5</sup> Und ebenfalls deutlich klingt die Zauberkraft des Himmelsschlüssels durch, wenn ein bekanntes katholisches Gebetbuch

<sup>1</sup> Vgl. Mannhardt *German. Mythen* 389 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Rochholz *Deutscher Glaube* I, 190 f.

<sup>3</sup> Darauf deutet schon Roscher (Artikel *Janus* 45) hin.

<sup>4</sup> *Hess. Blätter für Volkskunde* II, 18.

<sup>5</sup> Vgl. Bang *Norske Hexeformular* 1902, S. 152 ff.; vgl. dort auch *Cruc Christi clavis est Paradisi*.

„zur Erlösung der lieben Seelen des Fegfeuers“ den Titel: „Goldener Himmels-Schlüssel“ führt, und der Verfasser hofft, daß es „der Bedeutung des schönen Titels entsprechend das goldene Himmelstor öffnen und einen freien Zugang zum göttlichen Gnadenthron verschaffen wird“.<sup>1</sup>

Vielleicht, obwohl ich mich hier mit aller Reserve äußern möchte, kann auch die Archäologie als Stütze unserer Auffassung herangezogen werden. Schon dem flüchtigen Beobachter fällt die Ähnlichkeit der Kronosstatuen in den Mithräen mit den Abbildungen des Petrus als Schlüsselträger auf. Sollte hier nicht Abhängigkeit vorliegen? Auffallend ist es doch, daß nur Petrus unter den 12 Aposteln mit dem Stabe dargestellt wird.<sup>2</sup> Ist das wirklich nur der Mosesstab, auf dessen Verwertung übrigens sicher der Mithraskult von Einfluß war, und nicht vielmehr der Kronos- d. h. letztlich der alte Janusstab? Daß beide, der Kronos wie Petrus, zu der Figur des Hahnes in Beziehung standen, dürfte den Vermischungsprozeß beschleunigt haben. Und es wäre immerhin denkbar, daß auch der Name Πέτρος ihn an den θεὸς ἐκ πέτρας (Mithras) und seinen Kult herangerückt hätte.<sup>3</sup>

„Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten des Hades sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir geben die Schlüssel zum Reich der Himmel; was du nur bindest auf Erden, bleibend wird es gebunden sein in den Himmeln, und was du lösest auf Erden, bleibend wird es gelöst sein in den Himmeln.“ — Gewiß, eine „Primatialgewalt“ wird hier dem Petrus verliehen, aber die katholische Kirche irrt, wenn sie dieses Wort Jesus selbst zuschreibt. Davon kann keine Rede sein, ein λόγιον

<sup>1</sup> *Goldener Himmelsschlüssel* von Martin Cochem, 3. A., 1885.

<sup>2</sup> Vgl. Kraus *Realencyklopädie* II, 608f. Die Kronosabbildungen bei Cumont II.

<sup>3</sup> Wortspiele hat man an die Mithras-πέτρα angeknüpft; vgl. Cumont I 160, II 20; hier die Beziehungen auf Dan. 2, 34; Jes. 33, 16.

κυριακὸν haben wir nicht vor uns, auch nicht eine judenchristliche Prägung, sondern ein Produkt der Auseinandersetzung des Christentums mit der Antike. Dabei hat die Antike ihr Gewand hergeben müssen, um das Christentum zu kleiden.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Die Anregung zu obiger Studie verdanke ich der Lektüre von Dieterichs *Mithrasliturgie*. Ihm sowie R. Wünsch sei für gütige Hinweise bestens gedankt. — Die Stelle Matth. 23, 13 wäre analog 16, 19 zu erklären, wofern nicht hier das „Schließen“ rein symbolisch gemeint ist; daß dann derartige *Λόγια*, wie auch das stehende: *εἰσερχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν*, die Bildung von Matth. 16, 19 erleichterten, liegt auf der Hand. — Zum Schlüsselsymbol bei Janus und Kybele vgl. inzwischen auch den Aufsatz von H. Graillet in *Revue archéol.* 1904. Die Schrift von J. Grill *Der Primat des Petrus* 1904 konnte ich nicht mehr berücksichtigen. Zu Kronos-Petrus in der Archäologie vgl. noch Kirsch *Unbekannte Fresken in der Domitillakatakombe* (*Anzeiger für christl. Archäologie VII*): „Petrus erscheint als der *advocatus*, welcher durch seine Fürsprache der hingeschiedenen Seele die Aufnahme in die Seligkeit verschafft hat — also als Himmelspfortner wie Kronos.“

## Die Religion der Giljaken

Von **Leo Sternberg**,

Ethnograph an der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg

Aus dem russischen Manuskript übersetzt von **A. von Peters**

Nach seiner Weltanschauung ist der Giljake, wie jeder ursprüngliche Mensch, Animist. Für ihn gibt es keine tote, unvernünftige Natur; vielmehr ist die gesamte Natur mit Leben und Vernunft begabt. Wenn der Giljake imstande wäre, den berühmten Ausspruch Hegels zu parodieren, so könnte er mit größerem Rechte als dieser sagen, daß alles Wirkliche vernünftig sei. Als Prototyp alles Wirklichen erscheint ihm natürlich der Mensch als das ihm bekannteste und verständlichste Wesen. Auf den Menschen wird alles zurückgeführt: alles in der Natur Sichtbare ist bloß eine Form, in welche sich ein Gott — ein Mensch hüllt. Bei solcher Weltanschauung stellt die Religion des Giljaken eine Vereinigung von Pantheismus, Tierkultus, Fetischismus, Dämonismus, Polytheismus usw. dar, und zwar alles dieses zusammen auf der gemeinsamen Unterlage des Anthropomorphismus.

Der Giljake nennt die Welt *kurn*; mit diesem selben Wort jedoch bezeichnet er auch den Begriff eines persönlichen, menschenähnlichen Gottes. Mit dem Worte *pal'*<sup>1</sup> bezeichnet er den Berg und den Gott — „den Herrn“ des Berges, mit dem Wort *tol'* — das Meer und den Gott des Meeres. Die Natur ist bloß die Form, welche die majestätische Gestalt des persönlichen Gottes *kurn* angenommen hat.

---

<sup>1</sup> Das Zeichen ' neben l in *pal'* soll die weiche Aussprache des l andeuten, was im Russischen bekanntlich durch ein besonderes Zeichen „б“ geschieht. Ebenso in *tol'* usw. Anm. d. Übers.

Seine Heimatinsel nennt der Giljake *mif* (Erde). Sie ist ihm ein lebendiges, göttliches Wesen, dessen „Haupt“ (*mif-tschongr* — das Kap Maria) und „Kinn“ (*hyty-kry*) in das Ochotskische Meer, dessen „Füße“ — die zwei Halbinseln im Korssakowschen Kreise, in die Straße von La Pérouse hineinragen.

Ich selbst habe das „Kinn“ der Erde überschritten und dabei gesehen, mit welcher Andacht meine Reisegefährten der Erde Opfer darbrachten und Gebete um glückliche Reise für uns an sie emporsandten. Ich bin auch auf den Gipfel des „Hauptes der Erde“ selbst hinaufgestiegen, welche nach dem Glauben des Giljaken die ihr durch die Füße der Sterblichen widerfahrende entweihende Verunreinigung nicht ungestraft läßt, und sah den großartigen Scheitel dieses Hauptes, der statt mit Haar mit scharfen Steinzacken<sup>1</sup> bedeckt ist, die dem Giljaken abergläubisches Grauen einjagen... Die majestätische Oberfläche des Gipfels des hohen, ins unbegrenzte Meer starrenden Vorgebirges ist wirklich ungemein imponierend!...

Aber auch die Teile, und selbst die kleinsten, dieses grandiosen Wesens — des *mif* — sind ebensolche lebende, selbständige Wesen wie das göttliche Ganze. Da ist der majestätische Berg *Engelspal'*, der sich einsam über den nördlichen Hintergrund erhebt: das ist ein lebender Hirsch des Weltgottes *kurn*, auf dem dieser die Insel umritt, um ihr die gegenwärtige, für Menschen bewohnbare Gestalt zu geben. Dort, wo seine heiligen Füße den Boden berührten, bildeten sich Täler; durch die Schläge seiner Gerte entstanden Flüsse... Dort steht der *Kryus-pal'*, ein wundervoller Kegel, der durch seine Großartigkeit jeden, der sich vom Meere her der Insel nähert, in Erstaunen setzt, einer der höchsten Piks Ssachalins; er ist ein einsamer, rauher Dämon des Meeres, der im Jähzorn seine Kinder erschlug und sein Weib zur Flucht,

<sup>1</sup> Das Resultat von Verwitterung.

Hunderte von Wersten weit von ihm fort und zur Anlage eines anderen Vorgebirges an einer neuen Stelle trieb. — Die einsamen, längs dem Ufer der Insel aus dem Wasser ragenden Klippen — alles das sind lebende Götter, die infolge von Fehden von ihren Gentilgenossen entflohen.

Ebenso belebt und anthropomorph erscheint auch die ganze übrige Natur: sowohl der drohende *tol'* (das Meer), als auch die düsteren Wälder der bergigen Insel und die raschen Bergflüsse usw. Beim Fällen eines Baumes fürchtet der Giljake, dessen Seele zu verderben, und steckt daher auf dessen Stumpf ein besonderes Wesen, ein *Inau*<sup>1</sup> (*tschechn-kun-inau*), ein seelehervorbringendes *Inau*, das ihm Seele und Leben wiedergibt. Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind nur die Maske, unter welcher die Götter sich vor den neugierigen Blicken des Menschen verbergen. Die eigenartige Tiefe der eigentümlichen metaphysischen Analyse des Giljaken ist in dieser Hinsicht erstaunlich. Als ich einst über die Erklärung eines Giljaken, daß der kleine, den großen begleitende Schwertwal (*Orca gladiator*)<sup>2</sup> in Wirklichkeit nur das Schwert des großen Schwertwales sei, meine Verwunderung ausdrückte, fing der Giljake an, mir zu beweisen, daß es mir bloß so scheine, als sei es ein Schwertwal, daß es aber in Wirklichkeit das Schwert des großen Schwertwales „des Herrn“ sei; ebenso habe auch dieser in Wirklichkeit das Aussehen eines echten Giljaken, während das, was uns als Seetier erscheint, bloß das Boot dieses Giljaken-Schwertwales sei.

Stellt aber einmal die sichtbare Natur nur die Maske dar und ist nicht das, was sie uns zu sein scheint, so ist der

<sup>1</sup> Ein mit gekräuselten Spänen versehener Stock. Der Inau-Kultus ist den Aino entnommen und wird von mir besonders besprochen werden.

<sup>2</sup> Die Schwertwale ziehen im Meere in Rudeln, wobei unter ihnen die älteren als Führer und die jüngeren als Kämpfer hervortreten. Die letzteren halten sich beim Angriff z. B. auf einen Walfisch an den Flanken, während die Führer hinten nachfolgen.



Wunsch des Giljaken natürlich, sich an das geringste Anzeichen von Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper oder seinen Teilen zu klammern, um die darunter verborgene menschliche Gestalt zu enthüllen. Daraus geht der Fetischismus hervor — die Psychologie, welche ein übernatürliches, menschenähnliches Wesen in jedem Gegenstande von ungewöhnlicher Form, sei es ein hoher Berg, eine Versteinerung oder einfach ein Stück Stein, entdeckt.

Wenn schon die unbelebte Natur imstande ist, im Geiste des Giljaken die Vorstellung von lebenden, unter der toten Form sich verbergenden Wesen zu erwecken, so darf um so mehr der Tierkultus uns durchaus nicht überraschen. Gewöhnlich stellt man sich vor, daß dem Tierkultus die Furcht zugrunde liege. *Primus in orbe deos fecit timor*. In Wirklichkeit ist dieses jedoch lange nicht der Fall. Vor allen Dingen darf man nicht vergessen, daß der ursprüngliche Mensch nicht nur keinen Abgrund zwischen sich und der Tierwelt sieht, sondern im Gegenteil die Überlegenheit der Tierwelt über sich in vieler Beziehung anerkennt. Als Jäger von Beruf hat er seinen ganzen Verstand, seine ganze Erfindungsgabe, das ganze menschliche Genie in diese seine Kunst des Tierfangs hineingelegt. Siehe, wie genial seine Schlingen und Fallen sind, — und dennoch, wie oft und wie schnöde spottet nichtsdestoweniger ein unbedeutendes Tierlein — ein Fuchs, ein Zobel u. dgl. aller seiner Nachstellungen! Dutzende von teuren Zobelnsind an seiner Falle vorübergelaufen, indem sie ihre Spur ganz dicht bei ihr hinterließen: sie haben also die Schlaueheit des Menschen durchschaut und sind wohlbehalten davongekommen! . . . Wie wittert doch der Elch schon auf wersteweite Entfernung den Menschen! Nein, niemals würde irgendwelches Tier in die Hände des Giljaken fallen, wenn es nicht der Wille der Götter, „der Herren“ dieser Tiere wäre, welche für das Wohlergehen des Giljaken Sorge tragen. Wenn aber der Gott es nicht will, so bleiben Dutzende von gespannten automatischen

Geschossen des Menschen ohne Beute. Daher sieht der Giljake in den Tieren Wesen, die durchaus nicht niedriger als er selbst stehen, trotzdem sie ihm bisweilen vom Gott zum Gebrauch gegeben werden. Im Gegenteil: die Stärke der großen Tiere, die Schlaueit und Findigkeit selbst so kleiner Geschöpfe, wie des Zobels, der ungemaine Spürsinn und die Menge anderer, den Tieren eigener, den Menschen aber versagter Instinkte, ferner solche Erscheinungen, wie der Wechsel des Haars und seiner Färbung u. ä., alles dieses gibt dem Giljaken genügend Grund, sich zum Tiere wie zu einem äußerst vernünftigen und in vieler Beziehung ihn selbst überragenden Wesen zu verhalten. Je kleiner ferner ein Tier ist und je seltsamere Form es aufweist, desto Geheimnisvolleres steckt in ihm und desto mehr Bewunderung seiner erstaunlichen Instinkte ruft es hervor. Daher wecken sogar so unansehnliche Tiere wie die Kröte, die Eidechse, die Fledermaus, die Mücke u. dgl. im Geiste des Giljaken nicht weniger phantastische Vorstellungen und imponieren ihm nicht weniger als die seltsamsten Tiere.

Die Form und die Größe eines Tieres sind nur etwas Scheinbares. Jedes Tier ist tatsächlich ein wirkliches menschenähnliches Wesen, ja sogar ein ebensolcher „Giljake“ wie er selbst, aber noch mit Vernunft und Kräften begabt, die oft diejenigen des Menschen übertreffen.

Wie nun die Stärke, die Vernunft und die wunderbaren Instinkte des Tieres den Glauben an die seelische Überlegenheit der Tiere und die Übernatürlichkeit ihres Wesens erwecken, so wird der Kultus der Tiere auch noch durch spezielle Züge derselben hervorgerufen, so namentlich durch die Sanfttheit in ihrem Verhalten zum Menschen, ihr scheinbar bewußtes Protegieren desselben und ihm zugewandtes Erweisen von Wohltaten.

Durch diese Züge imponieren dem Giljaken namentlich auf dem Lande der Bär und im Meere der Schwertwal.

Der Bär ist das allerstärkste und allergrößte Tier seines Urwaldes, vor ihm fliehen voll Angst alle übrigen Tiere; mit einem Tatzenschlag ist er imstande, den stärksten Mann niederzuschlagen und wie eine Fliege zu zertreten. Wie sanft ist er aber gewöhnlich, im Gegensatz dazu, zu dem Menschen! Tatsächlich überfällt der Ssachalinsche Bär den Menschen niemals zuerst, vielmehr läuft er bei der Begegnung mit ihm im Urwalde entweder davon, oder geht — namentlich dort, wo der Mensch selten hingelangt — in vollster Gleichgültigkeit an ihm vorüber, indem er nur höchst selten ihn eines verwundernten Blickes würdigt.<sup>1</sup> Deshalb betrachtet ihn der Giljake als Freund aus einer fremden Gens.

Ein Bär, der vorzeitig aus seinem Winterschlaf erwacht und, von Hunger gepeinigt, den Menschen angreift, ist ein toller Bär oder ein Vagabund von Bär, der von seinem „Herrn“ fortgejagt wurde. Die seltenen Fälle, in denen ein Giljake auf der Jagd im Kampfe mit dem Bären zugrunde geht, werden ganz außergewöhnlichen Umständen zugeschrieben oder der Möglichkeit, daß es gar kein Bär, sondern ein Teufel in der Gestalt eines Bären gewesen ist, oder eine Bärin, welche zum Giljaken in Liebe entbrannt war und die Übersiedelung seiner Seele auf sich herbeizuführen wünschte.

Wenn ein Bär dem Giljaken zur Beute fällt, so geschieht es nur deshalb, weil der Bär es selbst wünscht. Im Kampf mit dem Menschen bietet der Bär selbst eine günstige Stelle dem Todesstreich dar. Er verliert aber auch nichts dabei! Hat er seinen letzten Seufzer ausgehaucht, so hat er eigentlich dem Giljaken nur seine sichtbare Hülle, sein zottiges Fell, hingeworfen, blieb aber selbst lebendig und unverletzt wie früher. Nach einigen Tagen, nach Beendigung des Bärenfestes, wenn

---

<sup>1</sup> Durch ebensolche Sanftheit gegen den Menschen zeichnet sich auch der Tiger im Ussuri-Gebiet aus, der sich auch gerade deshalb bei den dort lebenden Fremdvölkern Verehrung erwirbt. Über die Ursache dieser auffallenden Erscheinungen werden wir besonders handeln.

sein Fleisch verspeist und seine Knochen in einem Ehrengebäude niedergelegt sind, werden die Giljaken einige Hunde töten, in deren Begleitung der Bär fröhlich mit allen Schmuckstücken und Geschenken zum „Herrn“ des höchsten Berges laufen wird.

Nicht geringere Verehrung, als der Bär auf dem Lande, ruft das walartige, mit scharfen Zähnen bewehrte Seetier — der Schwertwal hervor. Es scheint, als ob nichts stärker und fürchterlicher in den Augen des Giljaken sein könnte, als der Walfisch, dieses riesige, mächtige Ungetüm, das Wasserstrahlen emporpritzen kann, für welches der Sturm — eine Belustigung ist, und von dessen Wirbelknochen jeder einzelne schwerer als der kräftigste Giljake ist. Dessenungeachtet gibt es ein Tier, vor dessen scharfen, kegelförmigen Zähnen der Walfisch blindlings flieht und sich mit Verzweiflungsgeheul auf die Sandbänke und Untiefen am Ssachalinschen Ufer wirft, wo die Aino und Giljaken sich aus ihm üppige Festmahlzeiten bereiten. Dieses Tier ist — der Schwertwal. Selbst auf den Europäer macht es einen überwältigenden Eindruck, wenn plötzlich in der Nähe des Bootes der Schwertwal erscheint und eine allgemeine Flucht aller Bewohner des Meeres beginnt. Beim Anblick dieses fürchterlichen Tieres fliehen wie besessen nach allen Seiten Fische, Seehunde, Delphine, Seelöwen und rennen, alle Vorsicht mißachtend, auf den Spieß des Giljaken los. Wehe dem Tiere, das zwischen seine Zähne gerät: selbst einen riesigen Seelöwen zerreißt es in Stücke. Jedoch das fürchterlichste Schauspiel bietet die Jagd der Schwertwale auf den Walfisch dar. „Sobald ein Rudel Schwertwale ihn erblickt, teilt es sich in Partien. Die jüngeren schwimmen an den Seiten des Walfisches und bemühen sich, ihm zuvorzukommen, die älteren folgen hinterdrein. Nachdem sie sich auf diese Weise vorsichtig und, um den Walfisch nicht zu erschrecken, ohne Lärm zu einer Treibjagd formiert haben, tauchen sie plötzlich auf der Oberfläche des Wassers auf, sobald sie annehmen können, daß ihre Beute sich in der

Mitte des von ihnen gebildeten Kreises befindet. Dann stürzen sie sich voller Wut auf den Walfisch und beginnen aus seinem Leibe große Fetzen zu reißen und gierig zu verschlingen. Besonders suchen alle wetteifernd seine Zunge zu erlangen. Der Walfisch erhebt dabei ein herzerreißendes Geschrei, das viele Werste weit zu hören ist. Wenn ich ein solches Geheul hörte, wußte ich immer, daß irgendwo in der Nähe eine Jagd von Schwertwalen auf den Walfisch stattfindet.“ So hat der Zoologe Wosnessenski dieses furchtbare Schauspiel im Aleütischen Meere beschrieben und dasselbe Schauspiel wurde vielfach in den Gewässern des Gebiets der Giljaken beobachtet.

Dieses selbe Ungeheuer aber, vor welchem die Titanen des Meeres erzittern, dieser *tyrannus balaenarum* (Tyran der Walfische), wie ihn der alte Walfischforscher Fabricius benannte, rührt nicht nur nie das Boot des Giljaken an, sondern tritt auch noch als sein wahrer Wohltäter auf, indem er ihm Wasser-säugetiere und Fische zutreibt.

Stundenlang wartet der Giljake in seinem gebrechlichen Boote auf das Auftauchen eines Seehundskopfes aus dem Meere, um seinen langen Spieß gegen ihn zu entsenden. Die vorsichtigen Seehunde ziehen es aber vor, entweder gar nicht zu erscheinen oder nur aufzutauchen, um auf die hinterlistigste Weise dem ihnen zgedachten Stoße auszuweichen. Plötzlich jedoch beginnen, ganz unerwarteterweise, als ob sie von jemand besonders gesandt würden, auf den Spieß des Giljaken aufzurennen Seehunde, Seelöwen, Weißwale. Dieses wurde durch das Erscheinen des Schwertwals bewirkt, das die Bewohner des Meeres veranlaßte, blindlings nach allen Seiten zu fliehen. — Wie sollte danach der Giljake dieses mächtige Geschöpf, das niemanden als ihn allein schont und außerdem noch als sein Ernährer, der ihm alle möglichen Tiere des Meeres zusetzt, auftritt, nicht als seinen Gott — seinen Wohltäter betrachten? Daher nennt er auch dieses Tier nicht anders als *ys'* — „den Herrn“.

Nie wird der Giljake seinen Spieß gegen den Schwertwal wenden, vielmehr beerdigt er sogar dessen ans Ufer gespülten toten Körper in feierlicher Weise in einem speziell dafür errichteten Bretterhause und schmückt ihn mit einem *Inau*. Aber nicht nur gegen diese großen Tiere, den Bären und den Schwertwal, allein hegt der Giljake das Gefühl der Verehrung, sondern es werden auch einem jeden Tiere, das ihm zur Beute fällt, Zeichen der größten Hochachtung erwiesen. Die Köpfe der erlegten Seehunde werden mit dem *Inau* geschmückt und feierlich ins Meer versenkt, die Köpfe der Weißwale am Meeresufer auf Stangen aufgesteckt; ebenso wird mit den Köpfen anderer Tiere verfahren.

Die Tiere, welchen die Giljaken Verehrung erweisen, sind aber nicht selbständige Götter, ja überhaupt nicht einmal Gottheiten, sondern nur die Untergebenen wirklicher Gottheiten „der Herren“, der verschiedenen Elemente oder Tiere. Diese Herren sind ihrer Gestalt und ihrem Wesen nach dieselben Giljaken und nehmen nur erforderlichenfalls die Gestalt dieses oder jenes Tieres an. Diese Götter leben in den Wäldern, in den Bergen, auf dem Boden der Meere und führen dasselbe Leben wie die Giljaken selbst, haben Frauen, Kinder und Verwandte. Wie die Giljaken, sind sie auch sterblich. In jedem Element waltet einer dieser Götter *ys'* — der Herr. Die Herren nun senden dem Giljaken je nach der Jahreszeit alles, was er bedarf: Zobel, Bären, Lachse, Seehunde. Übrigens ist die Vorstellung von den „Herren“ eines jeden Elements nicht in streng monistischem Sinne zu verstehen. Denn ebenso, wie es unter den Giljaken einfach reiche Leute gibt und unter diesen irgendeinen allerreichsten, hat auch jedes Gebiet, und sogar jedes Fließchen seinen „Herrn“, der für die ihm nächsten Giljaken Sorge trägt (siehe weiter unten über die Gentilgötter). Die Bezeichnung „Herr“ ist ein rein sozialer Terminus. In jeder Gens pflegt auf jeden sich durch Verstand, Mut, Gewandtheit auszeichnenden und infolgedessen reichsten

Mann der Ehrentitel *ys'* (Herr) angewandt zu werden und dem hervorragendsten unter diesen fällt die Leitung der Gens zu.

Als der für den Giljaken wichtigste Gott — „Herr“ erscheint der *Pa'-ys'*, der Herr der Berge und des Urwalds, und ferner der *Tairnads*, der auch der *Tol'-ys'*, der Herr des Meeres, ist. Der erstere lebt auf dem höchsten Berge, umgeben von ganzen Ansiedelungen seiner Gentilgenossen. Als Hunde dienen ihm Bären. Ihm sind alle Tiere des Urwalds untertan, und er vergibt sie nach seinem Ermessen an die Giljaken. Er ist es, der dem Zobel befiehlt, ein teures Fell anzuziehen und in die Schlinge des Giljaken zu eilen; er befiehlt auch dem Bären eine günstige Stelle zum sicheren Stoße darzubieten. Der Gott des Meeres, *Tainards*, lebt auf dem Grunde des Ochotskischen Meeres. Er ist ein uralter Greis mit eisgrauem Bart, der mit seinem alten Weibe in einer Jurte unterm Wasser lebt. In der Jurte gibt es eine Menge Kasten mit dem verschiedenartigsten Fischrogen angefüllt, den er von Zeit zu Zeit handvollweise ins Meer wirft. Damit sendet er zu bestimmten Zeiten unübersehbare Heereszüge von Lachsen, ohne welche der Giljake sein Leben nicht würde fristen können; er ist es auch, der die Schwertwale aussendet, im Meere Ordnung herzustellen und alle möglichen Tiere des Meeres dem Giljaken entgegenzutreiben.

Außer diesen wichtigsten Göttern gibt es eine Menge geringerer, welche auch für den Giljaken sorgen. Im Hause des Giljaken sorgt für ihn der Herr des Feuers und die Herrin der Schwelle; in jedem Fließchen waltet irgendein „Herr“, der auch um den Giljaken Fürsorge trägt.

Jedoch nicht alle Götter stehen in so naher Beziehung zum Menschen. Da ist der Himmel mit ganzen Stämmen von *Tly niwuch-en*<sup>1</sup>, Himmelsmenschen, bevölkert, welche sich nur selten in die Angelegenheiten des Giljaken einmischen und

<sup>1</sup> en ist hier und später als deutsche Pluralendung hinzugesetzt.  
Anm. d. Übers.

dann auch mehr zufälligerweise, zum Spaß; so läßt z. B. ein Himmelsmensch aus Mutwillen Schnüre mit Angelhaken zur Erde, um irgendeinen Giljaken zu erangeln, was jedoch nicht immer gelingt. So erzählte mir der junge Giljake Il'k aus dem Dorfe Arky-wo, daß ein *Tly-niwuch* einst seinen Vater mit einem goldenen Haken erfaßte, und daß dieser sich nur dadurch rettete, daß er sich an einen Baum anklammerte, so daß er auf diese Weise mit dem bloßen Schreck und einem Riß im Mantel davonkam.

Andere, von ihm weit entfernte Götter, wie z. B. die Sonne und der Mond, interessieren den Giljaken ebensowenig wie die *Tly-niwuch-en*, da sie keine nähere Beziehung zu seinem Leben und seinen Bedürfnissen haben. Mit solchen Göttern aber, wie dem Herrn des Urwalds, des Meeres, des Feuers befindet sich der Giljake im Gegenteil in beständigem Verkehr, indem er sich an sie bald mit Opfern, bald mit Gebet wendet. Gewöhnlich werden beide Handlungen verbunden. Für das gewöhnliche Darbringen von Opfern sind keinerlei Feierlichkeiten noch besondere Objekte erforderlich. Das Prinzip des Opfers bildet — der Tausch, und deshalb darf dem Gott des Meeres kein Fisch, dem Gott des Urwalds kein Fleisch von Tieren dargebracht werden.

Wenn der Giljake auf dem Meere dahinfährt und einen Sturm befürchtet, so läßt er ehrfurchtsvoll ein Blatt Tabak oder eine Handvoll Reis über Bord gleiten und spricht dabei: „Mache, bitte, daß das Meer gut werde, daß ich lebend und gesund die Heimat erreiche!“ Wohin der Giljake sich nur aufmachen möge, immer nimmt er in einem besonderen Sack die beliebtesten Opfergaben mit: süße Wurzeln, sibirische Lilien u. dgl., denn seine Götter sind nicht anspruchsvoll.

Ein der Gottheit dargebrachtes Bonbon sogar kann zuweilen einen ungeheueren Dienst leisten, wie ich es einmal selbst erfahren habe. Es war im August 1891. Mit großen Schwierigkeiten, fast ohne Lebensmittel, nur mit einem Stück



Ziegeltee und Zwieback versehen, gelangte ich bis zum Haupte der Erde. Als ich nun plötzlich meinem Reisegefährten mitteilte, daß ich beschlossen hätte, den Gipfel „des Hauptes“ zu ersteigen, um dort Pflanzen zu sammeln und Gestein zu brechen, bemächtigte sich meiner Gefährten eine Panik. Sie beschworen mich, von meinem „unsinnigen“ Vorhaben abzulassen, welches das Verderben von uns allen zur Folge haben müßte, und führten zum Beweise an, daß zwei russische Seeleute bei ihrem Versuche, den Gipfel des einem kleinen Gotte gehörenden Kaps Lasarew zu ersteigen, umgekommen wären und dort berdigt werden mußten. Besonders regte sich der Führer meines Bootes, ein kluger, mir ergebener und sehr anhängender Giljake aus dem Dorfe Tangi, namens Gibel'ka, auf.

„Was hast du zu fürchten?“ sagte ich ihm, „du bleibst hier zurück, bleibst leben, kommst nach Hause, alles wird gut sein, um mich aber brauchst du dich nicht zu kümmern.“ — „Nein, mein Freund“, erwiderte lebhaft Gibel'ka, „das ist ein schlechtes Gebot: wir sind zusammen gewandert, haben zusammen gearbeitet, geschrieben, das Steinbeil gesucht, zusammen Leute kennen gelernt, zusammen Gericht gehalten, und jetzt soll ich allein nach Hause gehen und du wirst hier sterben? Ist das ein rechtes Gebot? Was wird dazu der höchste Befehlshaber sagen? Warum hast du, wird er sagen, nicht aufgepaßt, daß der *Tjan'gi* (Herr) gut ging? Er wird sagen, daß ich dich getötet habe. Das wird eine große Sünde sein. Nein, rühre lieber den Gott der Erde nicht an, er ist arg groß und stark und Meister darin, arg zu zürnen.“

„Um die Obrigkeit kümmere dich nicht“, erwiderte ich ihm, „ich werde dir ein Schreiben geben, du wirst Geld erhalten und sie wird dich nicht schelten.“

Als er sah, daß ich unbeugsam war, sprach Gibel'ka nach einigem Überlegen: „Du hast ja auch nichts dem Haupte der Erde zu geben. So ein großer *Tjangi* und hat nichts zu geben. Ja, wenn man ihm etwas Leckereien geben und dazu

ein gutes Wort sprechen könnte, dann würde es ja vielleicht auch nicht zürnen.“ Da fiel mir ein, daß ich noch einige Bonbons, die ich zum Stillen des Durstes beim Bergsteigen benutze, in der Tasche übrigbehalten hatte. Ich zeigte sie meinen erfreuten Gefährten und sagte, daß ich sie dem erzürnten Gotte darbringen und dazu ein gutes Wort sprechen würde. Meine Gefährten beruhigten sich einigermaßen, und ich machte mich auf die Reise. Als ich gegen Abend, mit Kollektionen von Pflanzen und Mineralien beladen, zurückkehrte, umringten mich meine Gefährten freudig und begannen mich auszuforschen, was für ein Wort ich dem Gotte des Hauptes der Erde gesagt hätte. So wurde ich genötigt, ein in ihrem nationalen Stile improvisiertes Gebet herzusagen: „Herrscher der Erde, du bist sehr groß und sehr mächtig und ein arg großer Meister zu zürnen. Alle Menschen kennen dich. Ich bin aus einem fernen Lande, dem allerfernsten Lande gekommen, um dich anzuschauen. Bitte, mache es so, daß ich und meine Gefährten gesund bleiben und nach Hause kommen und unterwegs nicht Hungers sterben! Bitte, gib mir recht satt zu essen.“ Als wir am selben Tage erschöpft und ausgehungert in die nächste Ansiedlung Nyur zurückkehrten und Gibel'ka, während unser Tee kochte, den verwunderten Zuhörern von meinem Opfer und beredten Gebet erzählte, da ereignete sich etwas ganz Ungewöhnliches. Alle Gesichter schauten andächtig drein, die Frauen aber eilten zur Vorratskammer, um die teure, zu Opferzwecken aufbewahrte Speise *Buda*<sup>1</sup> zu holen und mich und meine Gefährten zu sättigen und so den Willen des Hauptes der Erde zu erfüllen. Auf diese Weise habe ich, nach der Meinung der Giljaken, dank einem Bonbon nicht nur mein Leben gerettet, sondern auch unerwarteterweise mir und meinen Gefährten eine lange entbehrte Mahlzeit verschafft.

---

<sup>1</sup> Ein Brei aus einer Art Hirse.

Der Giljake kennt auch blutige Opfer, deren Gegenstand Hunde sind. Vor der Saison der Zobeljagd, auf dem Bärenfeste, vor dem Aufbruch zu weiter Reise, in Krankheitsfällen und überhaupt bei feierlichen Gelegenheiten im Leben werden Hunde durch Erdrosseln getötet. Bevor man ihn tötet, wird der Hund gefüttert und erhält dabei, je nach den Umständen, verschiedene Aufträge, so wird ihm während des Bärenfestes gesagt: „Deinem Bären folge auf den höchsten Berg. Möge dein Herr dich lieb gewinnen. Wechsle dieses Fell und steige nächstes Jahr als Bär hernieder, damit ich dich schaue.“ — Bei der Tötung eines Hundes im Krankheitsfall wird er gebeten, vor dem Gott, zu dem man ihn sendet, den Kranken zu vertreten.

So erscheint das Opfer als einfacher Abgesandter, dessen Seele nach dem Tode bis zum Herrn, der auf dem höchsten Berge wohnt, gelangt. Eine besondere Kategorie von Göttern bilden die Gentilgötter. Eigentlich spielen diese Götter die größte Rolle im Leben des Giljaken und ihnen bringt er am öftesten Opfer dar. In jedem Elemente gibt es einen Gentilgott. Die Gentilgötter der Giljaken sind von besonderem Interesse, da bei diesem Volke vollkommen deutlich die Genesis dieser in der ursprünglichen Religion so allgemein verbreiteten Erscheinung sich verfolgen läßt. Sogar bei den Griechen und Römern war ja die Verehrung der Gentilgötter eine gewöhnliche Erscheinung. Die Gentilgötter des Giljaken sind aber keine übernatürlichen mythischen Wesen, wie bei den Griechen und Römern, sondern seine eigenen Gentilgenossen, welche infolge verschiedener Ursachen in die Gens dieses oder jenes Gottes — „Herrn“ Eintritt fanden. Um dieser Ehre teilhaftig zu werden, ist, wenn man so sagen darf, ein besonders glückliches Zusammentreffen von Umständen erforderlich. Wenn einen Giljaken auf der Jagd ein Bär zerriß oder er auf dem Wasser eine Beute der Wellen wurde, wenn er vom Blitz erschlagen wurde oder durch eigene Unvorsichtigkeit verbrannte, wenn eine Frau nach dem Ausspruch des Schamanen

starb, weil ein Bär sie lieb gewann, usw. — so siedeln alle diese Menschen nicht, wie gewöhnlich, ins Reich der Schatten über, sondern werden in den Stamm der Götter-Herren, die sie liebgewannen, des Berges, des Wassers, des Feuers usw. aufgenommen und dann selbst kleine „Herren“, die ihre Gentilgenossen protegieren. Auf diese Weise entstanden die gentilverwandten *Pal'-niwuch-en* — die Waldmenschen, die *Tol'-niwuch-en* — die Meermenschen usw. Diesen gentilverwandten Göttern nun werden periodisch Opfer durch die ganze Gens dargebracht. Es sind keine mythischen Götter, keine fingierten Heroen der griechischen Stämme, sondern reale Persönlichkeiten, die in der Vorstellung ihrer Verehrer machtvoll leben. Die Genesis der Gentilgötter bei den Giljaken verbreitet Licht auch über eine andere dunkle Erscheinung in den ursprünglichen Religionen — den Totemismus, d. h. die Verehrung einer bestimmten Klasse von Tieren, welche als Gentilgenossen oder sogar als Stammväter ihrer Verehrer angesehen werden. Der Kern besteht darin, daß, wie ich schon früher sagte, der Herr eines jeden Elementes und seine Gentilgenossen, wenn sie auch dasselbe Leben wie die Giljaken führen, doch dem Menschen stets in der Gestalt dieses oder jenes Tieres: eines Bären (die Waldmenschen), eines Weißwals oder Schwertwals (die Meermenschen) erscheinen, so daß auch der Giljake, der nach dem Tode in die Gens dieses oder jenes Herrn aufgenommen wurde, je nachdem die Hülle bald des einen, bald des anderen Tieres annimmt. Daher erscheint die Klasse der Tiere, in welche der Auserwählte eintrat, der Gens desselben verwandt und wird auf diese Weise zum Totem dieses Stammes. Da es bei den Giljaken fast in jedem Stamme Zeitgenossen oder Vorfahren gibt, die im Kampfe mit dem Bären fielen oder in Flüssen oder im Meere ertranken, so konnte sich bei ihnen ein System von einzelnen Totems für jede Gens nicht ausbilden. Leider kann ich jetzt bei dieser Frage nicht länger verweilen; daher sage ich nur, daß

die Genesis der Gentilgötter bei den Giljaken deutlich zeigt, daß nicht der Totemismus, d. h. der Glaube an die Abstammung von dieser oder jener Art von Tier, wie gewöhnlich angenommen wird, die Gentilgötter geschaffen hat, sondern umgekehrt die Gentilgötter den Totemismus schufen. Durch keine andere Annahme lassen sich die Verbote der Totemisten, das Fleisch von Totems zur Speise zu benutzen, erklären, als durch die Furcht, in einem Tiere einen in dasselbe verwandelten Gentilgenossen getötet zu haben. Das religiöse System der Giljaken bietet auch noch viele andere, äußerst interessante Fakta zur Erklärung der Entstehung sowohl des Totemismus als auch des Ahnenkultus; ich beschränke mich jedoch nur auf das Angeführte, um so mehr, als das Institut des Totemismus bei diesem Volke nicht die scharf ausgeprägte Form angenommen hat, die es bei anderen, spezifisch totemistischen Völkerschaften, wie z. B. den Australiern, den nordamerikanischen Indianern, den alten Ägyptern usw. zeigt.

Die den Gentilgöttern dargebrachten Opfer erfolgen periodisch. — Zum Tage der Feier bereitet jede Familie alle möglichen ausgewählten Gerichte der Giljakischen Küche und tut sie in besonderes, speziell für diesen Zweck aufbewahrtes Geschirr. Am Tage der Feier begibt sich die ganze männliche Bevölkerung der Gens in Booten oder, bei hohem Seegang, zu Fuß in den Urwald und lagert sich da auf dem Platze dieser Gens neben ihrem Gentilzeichen (dem Platze, wo z. B. ein Gentilgenosse im Kampfe mit einem Bären umkam). Der Ältteste der Gens nimmt aus jedem Gefäß eine Handvoll und streut es mit dem Ausruf: „*Tschuch!*“, d. h. „Da hast du!“ aus. Danach beginnen ein Gelage, Spiele, Ringkämpfe und ähnliche Belustigungen. Im Frühjahr mit dem Erscheinen von Seehunden beginnt das „dem Meer- oder Flußmenschen“ bestimmte Opfer, das in feierlichem Versenken von Speisen in Eislöcher besteht. Am Amur gehen diese Opfer vom Boot aus sofort nach erfolgtem Eisgang vor sich; die Boote werden dabei mit heiligen Spänen geschmückt und zu fröhlichen Wettfahrten benutzt.

Die Giljaken haben eine Menge von Gentilfesten, als das wichtigste derselben gilt aber das sogenannte Bärenfest. Dieses Fest spielt eine große Rolle im öffentlichen Leben der Giljaken. Eigentlich ist es sogar kein Fest einer Gens, sondern ein gemeinsames Fest mehrerer Gentes. Die das Fest feiernde Gens übernimmt nur die Kosten und die Sorge um die Ausrichtung des Festes, während die wichtigste Rolle die zur Teilnahme eingeladenen anderen Gentes spielen. Da kein Jahr vergeht, ohne daß an diesem oder jenem Orte derartige Feste stattfinden, welche für viele Tage die Vertreter zahlreicher Gentes versammeln, so spielen diese Ereignisse in der sozialen Gemeinschaft des Giljakischen Volkes dieselbe Rolle, wie einstmals die Olympischen und anderen Spiele in Griechenland. Das im Winter abgehaltene Bärenfest wird auch Spiel genannt (*Tschchyf-l'écherné* — das Bärenspiel).

Dieses Fest ist schon vielfach beschrieben worden und deshalb werde ich hauptsächlich nur bei den Zügen verweilen, welche vor mir nicht beachtet worden sind. Vor allem ist es bemerkenswert, daß gewöhnlich das Fest zur Erinnerung an einen verstorbenen Gentilgenossen arrangiert wird und etwa wie ein Festmahl bei Beerdigungen zu Ehren des Verschiedenen erscheint. Der nächste Angehörige des Verstorbenen erwirbt für Geld oder fängt selbst im Urwald einen kleinen Bären, der feierlich mit Freudengeschrei und Musik in das Heimatsdorf gebracht wird. Hier wird für ihn ein besonderer Verschlag aus dicken Stangen gezimmert, der an den Ecken mit heiligen Bäumen verziert wird. An der Auffütterung des Bären nimmt nicht nur der einzelne Herr, sondern die ganze Gens teil: abwechselnd füttert jede Familie eine bestimmte Zeit hindurch den Ehrengast, reinigt seinen Verschlag und sorgt auf jede Weise für ihn. An bestimmten Tagen wird der Bär aus seinem Käfig geholt und spazieren geführt. Das ist ein ganzes Ereignis im Leben des Dorfes, das viele Stunden in Anspruch nimmt und alt und jung ungemeines Vergnügen

bereitet. Die Prozedur, den Bären aus dem Käfig zu holen, ist ziemlich kompliziert. Zunächst werden dem Bären, solange er noch im Käfig ist, die Beine gefesselt, indem an Stöcken befestigte, in sich festziehende Schlingen auslaufende Riemen durch die Zwischenräume der Stangen gesteckt werden. Nach der Fesselung werden einzelne Glieder der Decke des Käfigs fortgenommen, um dem Bären die Möglichkeit zu bieten, seinen Kopf hindurchzustecken; dann wird ihm ein Stock ins Maul gesteckt, in den er sich wütend verbeißt, worauf ihm das Maul ganz fest zusammengeschürt wird. Danach wird er gemächlich aus dem Käfig herausgezogen und erhält einen eisernen Ring um den Leib. An diesem Ringe werden zu beiden Seiten starke Riemen befestigt, die von mehreren Mann straff angezogen werden und es dem Bären unmöglich machen, sich auf seine Umgebung zu werfen. Dann erst wird er von seinen Fesseln befreit und spazieren geführt.

Nachdem er gebadet und tüchtig geneckt worden ist und man genug Spaß gehabt hat, wird der Bär zwischen zwei Pfählen angebunden und sich selbst überlassen. Gewöhnlich benutzt er diese Ruhepause, um sich seinem, ihm jetzt wenig nützenden Instinkte hinzugeben und mit den Tatzen ein Lager zu graben.

Das Auffüttern des Bären wird zwei, drei Jahre fortgesetzt, bis das Bärenjunge ein wohlgenährtes, großes Tier geworden ist; dann geht man an die Vorbereitungen zum Feste. Dieselben sind nicht gering. Gilt es doch, mehrere Tage hindurch nicht nur die Gentil- und Dorfgenossen, sondern auch eine Menge angereister Gäste und sogar auch noch die zahlreichen Hunde, mit denen die Gäste gekommen sind, zu speisen und mit den auserlesensten Gerichten zu bewirten. Alles das erfordert viel Sorge und Mühe und große Ausgaben, da außer der Herstellung von Gerichten aus den Ortsprodukten auch noch große Einkäufe von Reis, *Buda*, Mehl, Tee, Zucker, Schnaps oder *Chanschin*<sup>1</sup> erfolgen. Hierbei nun zeigt sich die

<sup>1</sup> Chinesischer Schnaps.

bewunderungswürdige Gentilorganisation der Giljaken, welche durch ihre harmonische Vereinigung von sozialer Solidarität und individueller Freiheit so sehr in Erstaunen setzt.

Es gibt da keinerlei Aufsichtsorgan, das die Produkte sammelt, zu ihrer Hergabe anhält, oder gar diese fordert und kontrolliert. Ihrer Pflicht, an der allgemeinen religiösen Angelegenheit teilzunehmen, bewußt, arbeitet jede Familie mit allen Kräften, nicht von Furcht getrieben, sondern weil es ihr Gewissenssache ist, und bereitet allerlei Gerichte, hilft bei der Arbeit und trägt das ihr angemessene Scherflein zu den Ausgaben bei den Einkäufen bei. Das Geld und die Vorräte werden dem Herrn des Bären übergeben, welcher damit, ohne kontrolliert zu werden, schaltet. Niemand macht dem anderen Vorwürfe, da jeder bemüht ist, das Fest möglichst glanzvoll verlaufen zu lassen. Einige Tage vor dem Feste, das gewöhnlich im Februar gefeiert wird, beginnt eine Arbeit anderer Art — die Vorbereitung der Arena zur Tötung des Bären. Die Arena besteht aus einem mäßigen festgestampften Platze, in dessen Mitte, der Anzahl der zu tötenden Bären entsprechend, ein oder mehr Paar — heiliger Bäume — Pfähle, zwischen denen der Bär angebunden wird, errichtet werden. Zu diesem Platze wird eine lange, schmale Allee eingetreten, die zu beiden Seiten mit je 30 Paar junger Bäume (jedes Paar — Mann und Frau) in zwei Reihen bepflanzt wird, von denen zuerst 15 Paar Tannen, dann 15 Paar Weiden kommen.

Endlich kommt der Vorabend des Festes heran. Dieser Tag heißt *Nau-wachn-ku*, Tag der Bereitung des *Inau*, d. h. der Stöcke mit gekräuselten Spänen an der Spitze, die eine wichtige religiöse Rolle beim Feste spielen. Diese Stöcke verschiedener Größe und Form stellen etwas in der Art von Vermittlern vor, welche zusammen mit dem zu tötenden Bären zum Herrn des Urwaldes sich aufmachen und diesem die Anliegen des Giljaken ins Gedächtnis rufen werden, zugleich aber dem Giljaken auch als Talismane dienen sollen. Jede Art des



*Inau* wird paarweise hergestellt und jedes Paar stellt ein Ehepaar dar, auf daß sie es lustiger hätten und sich befruchteten und vermehrten. Ein Teil der *Inau* wird zum Schmuck auf die Spitze der Pfähle der Arena gesetzt, ein anderer Teil an sie unten angebunden. Während die *Inau* bereitet werden, fährt der Älteste der Gens zusammen mit dem Herrn des Bären und einigen Gentilgenossen den sogenannten *Narch-en* (-en als deutsches Pluralsuffix) entgegen. Diese *Narch-en*, die Ehrengäste, spielen eine sehr wichtige Rolle auf dem Feste da ihnen allein die Ehre überlassen wird, den Bären zu töten, und sie den größten Teil vom Fleisch des getöteten Tieres erhalten. Die *Narch-en* sind nicht willkürlich erwählte Personen, sondern obligatorische Vertreter der Gens, an welche die Töchter des Herrn des Bären und überhaupt die Frauen seiner Gens verheiratet sind. Am häufigsten fällt also die Rolle eines *Narch-en* einem Schwiegersohne des Herrn des Bären zu. Die *Narch-en* bringen ihrerseits wieder ihre Schwiegersöhne mit sich und entscheiden dann untereinander, wer von diesen den Bären töten soll. Wenn mehrere Bären gleichzeitig getötet werden sollen, so werden die *Narch-en* aller Gentes, aus denen die feiernde Gens ihre Frauen hernimmt, eingeladen, so daß an einem solchen Feste manchmal bis zu 10 Gentes teilnehmen. Diese *Narch-en* ist der Herr des Bären verpflichtet, feierlich zu empfangen, beim Empfang gründlich zu bewirten und mit allen Ehren in sein Dorf zu geleiten.

Der folgende Tag ist der Tag der Tötung. Er heißt *Nga-chun-ku* (der Tag der Tötung des Bären) oder *Tschchyf-aryn-ku* (der Tag der Fütterung des Bären). Fröhlich wird der Bär aus seinem Käfig auf dieselbe Weise wie zum Spazierenführen geholt; er erhält um den Leib einen großen geflochtenen Gürtel, der mit Säckchen versehen ist, die mit allerlei Eßwaren angefüllt werden; darauf wird er nicht weit von der Jurte angebunden und hat nun die Möglichkeit, seine

letzten Lebensstunden in dieser Halbfreiheit zu verbringen. Gegen Mittag wird er losgebunden und spazieren geführt, indem er von beiden Seiten an Riemen gehalten wird. Dieser Spaziergang bietet jedoch dem Bären wenig Freude, weil er von allen Seiten auf jede Weise geneckt wird und man ihn zum Verlieren seiner Geduld zu bringen sucht. Anfangs wehrt er sich mit leisem Gebrumm, allmählich aber gerät er in Zorn, versucht sich auf die Menschen zu werfen, und stellt sich auf die Hinterbeine; Dutzende von Händen halten ihn jedoch fest, so daß seine ganze Wut in erfolglosen Angriffen sich erschöpft. Siehe da! jetzt benutzt der Wirt des Bären einen Moment, um vorsichtig heranzuschleichen, des Bären Kopf zu ergreifen und zum Abschied zu küssen und, ohne die Erwiderung der Liebkosung abzuwarten, eilig zur Seite zu springen. Meistens ist der Bär gern bereit, den Abschiedskuß seines Pflegers zu erwidern, und dieser schätzt sich dann sehr glücklich, wenn der Krummfuß sich darauf beschränkte, ihm ein gehöriges Stück Fleisch auszureißen, und nicht z. B. sein Auge oder seine Halsarterien mit den Zähnen packte. Die bei solchen Gelegenheiten vom Bären erhaltene Wunde gilt als Zeichen des Wohlwollens seitens des gutmütigen Tieres. Der Spaziergang endigt mit dreimaligem Herumführen des Bären um die Jurte seines Herrn. Vorher wird aus der Jurte alles Lebendige, selbst Brustkinder und Tiere, entfernt, und nur der Älteste der Gens steht im Eingang und neckt den Bären, sobald er an der Tür vorbeikommt, mit einer langen Stange, an deren Spitze Nadelzweige drangelassen sind, indem er zärtliche Worte zu ihm spricht. Nach Beendigung dieser Prozedur wird der Bär auf den Festplatz geführt und zwischen beiden, dem Ritus entsprechend geschmückten Bäumen angebunden. Die Stange, mit welcher der Bär geneckt wurde, wird in der Mitte des Herdes so befestigt, daß ihre wehende Krone von Nadelzweigen hoch über die Rauchöffnung hervorragte. Danach erfolgt eine Pause. Der Bär wird wieder sich selbst überlassen, das Volk aber sammelt sich in dichten Haufen in der

Jurte seines Herrn an, wo eine reiche Bewirtung vor sich geht. Man sitzt geradezu einander auf dem Kopfe, trotzdem herrscht ungemaine Fröhlichkeit: lautes Reden, Lachen, Scherze verstummen nicht. Nur die *Narch-en* sind ernst: sie spannen die Bogen ein, schleifen die Pfeilspitzen und machen sich zum entscheidenden Moment bereit. In derselben Zeit werden auf den geweihten Platz auf *Narten*<sup>1</sup> in mächtigen Trögen alle möglichen kalten Speisen herangefahren: da gibt es gefrorenen Fisch aller Art, Reis, *Buda*, Bohnen und schließlich auch alle Sorten der Festspeise *Moss'* (ein Gallert aus gekochter Fischhaut, mit Reis, *Buda*, Bohnen, Beeren, Zedernüssen usw. vermenget — das Ambrosia der Giljaken, ein Leckerbissen für Menschen und Götter).

Alles dieses wird in Reihen vor den Bären hingestellt. Der Älteste der Gens oder der Herr des Bären füttert ihn zum letztenmal mit einem großen Löffel an langem Stiel, indem er ihm abwechselnd von jedem Gericht zu fressen gibt und ihn dabei bittet, eine „gute Stelle“ beim Töten darzubieten. Schließlich wendet er sich mit folgenden Abschiedsworten an ihn: „Lebe wohl, zum letztenmal füttere ich dich, gehe recht schön zu deinem Herrn, möge dich dein Herr sehr lieb gewinnen.“ Die anderen Gentilgenossen sind auch beflissen, dem alten Freunde etwas darzubieten, und selbst kleine Kinder beteiligen sich an dieser Liebestat. Nach einer kleinen Pause drängt alles Volk mit Ausnahme der Frauen, denen es verboten ist, bei der Tötung des Bären zugegen zu sein — da er sonst eine gute Stelle nicht darbieten würde —, aus der Jurte hervor und stellt sich in Schlachtordnung auf. Voran schreitet der Herr des Bären oder der Älteste der Gens mit einem Kesselchen und einer Axt in den Händen und neben ihm mit ebensolchem Kesselchen und Axt der Älteste der *Narch-en*. Hinter ihnen kommen die übrigen *Narch-en* mit Bogen und Pfeilen und schließlich folgen zu beiden Seiten auf Schneeschuhen in

---

<sup>1</sup> Narte = Schlitten.

malerischem, fröhlichem Gedränge alle Teilnehmer des Festes. Etwa 100 Schritt vor dem Platz, wo der Bär angebunden ist, bleibt das Volk stehen, und der Herr des Bären steckt die Axt in den Schnee und stellt das Kesselchen daneben. Kesselchen und Axt tragen die charakteristische Bezeichnung *nitsch*, d. h. meins-deins. Diese *nitsch* tauschen nach Beendigung des Festes der Herr des Bären und der älteste *Narch* miteinander zum Zeichen ewiger Brüderschaft. Wenn die *nitsch* hingestellt sind, beginnt der vorletzte Akt der Tragödie: das Probewettschießen mit dem Bogen. Früher, als der Bogen eine wichtigere Rolle im Leben der Giljaken spielte, trug dieses Schießen ohne Zweifel den Charakter eines großartigen Wettkampfes, während es jetzt fast auf eine bloße Formalität reduziert ist. Als Ziel dient ein hinter dem Bären aufgerichtetes Brett. Zuerst schießen die *Narch-en*, darauf die Stammesgenossen des Herrn; diese suchen die Gäste nicht zu blamieren und tun absichtlich Fehlschüsse. Die Menge folgt mit angestrenzter Aufmerksamkeit und begleitet jeden Schuß mit lauten Beifallsäußerungen oder gewaltigen Lachsalven. Nach diesem Probeschießen rückt die Menge näher auf den Bären los und bleibt einige Schritte vor ihm stehen. Während der nun ringsherum eintretenden tiefen Stille tritt der erwählte *Narch* vor, nimmt den Bogen in die Hände und beobachtet den Bären, um abzuwarten, bis er „eine gute Stelle darbietet“, d. h. sich so wendet, daß es leicht möglich wird, ihn gerade ins Herz zu treffen. Aber oft steht der Bär ruhig auf seinem Platz, gräbt mit den Tatzen den Schnee auf und kümmert sich wenig darum, eine gute Stelle darzubieten. Um ihn aus seiner Ruhe zu bringen und dadurch zu zwingen, eine gute Stelle darzubieten, aber auch um ihn in Wut zu versetzen und dadurch, nach der Meinung des Volks, ihm den durch die Wunde angetanen Schmerz zu erleichtern, beginnt man den Bären zu reizen. Der Bär wirft sich nach allen Seiten, macht in ohnmächtiger Wut Angriffe auf seine Peiniger und stellt sich dabei auf die Hinterbeine. Der Schütze verfolgt ihn indessen mit

angestrengtester Aufmerksamkeit und entsendet endlich, einen geeigneten Moment erhaschend, seinen scharf geschliffenen Pfeil. Im ersten Augenblick bleibt der Bär verwundert stehen, greift dann mit der Tatze an die Brust, sein Auge füllt sich mit Tränen, und aus Kehle und Maul tritt Blut hervor. Manchmal beginnt er sich jäh hin- und herzuwerfen, meistens aber fällt er ruhig mit verwundert fragendem Kummer im Auge. Obgleich der Tod gewöhnlich sofort eintritt, so stürzen sich doch für jeden Fall mehrere Mann auf das gefallene Tier und beginnen es zu würgen, um seinen Tod zu beschleunigen und es sich nicht quälen zu lassen. Danach wird dem Bären die Kette abgenommen, das Fell sorgfältig glatt gestrichen und er in majestätisch-ruhige Pose gebracht, wobei die Vorder- und Hinterbeine gerade gezogen sind und der Kopf auf den Vorder- tätzen, mit dem Antlitz nach Westen, ruht. In dieser Stellung erinnert er an einen Menschen, der sich, auf den Ellenbogen gestützt, nachdenklich auf der Erde gelagert hat. Das Volk setzt sich feierlich in zwei Reihen nieder, die Einen auf Narten, die Anderen auf Schneeschuhe oder direkt auf den Schnee, und nun beginnt die Vernichtung der kalten Speisen, welche zur Fütterung des Bären herangeführt waren. Nachdem sie gegessen, gehen die Gäste allmählich auseinander und es bleiben nur die nächsten Gentilgenossen zusammen, welche nun zum Abhäuten und Zerlegen des Bären schreiten. Diese Prozedur ist einem strengen Ritual unterworfen: das Zerlegen des Fleisches, das Zerschlagen der Knochen usw. — alles wird nach bestimmten, ein für allemal festgesetzten Regeln vollzogen. Der erste Augenblick dieser Prozedur, sofort nachdem das Fell abgezogen ist, bietet dem Giljaken ein ungemein imposantes Schauspiel dar. Dieser (infolge einer dicken Fettlage) weiße, weiche, auf dem Rücken ausgestreckte Körper, diese Vorderpfoten mit den gleichmäßig langen, bis zu völliger Illusion an menschliche Hände erinnernden Fingern müssen im Dunkel der Nacht bei dem Wilden mit unabweisbarer Gewalt die Vorstellung er-

wecken, als liege vor ihm nicht ein getötetes Tier, sondern ein Mensch von besonderer Art, der sein zottiges Fell abgelegt hat und nun majestätisch ruht und die geringste Bewegung des Messers verfolgt. Das ganze abgezogene Fell wird zusammen mit dem Kopf feierlich in die Jurte getragen, jedoch nicht durch die Tür, sondern durch die Rauchöffnung längs der hohen Stange mit der Krone von Nadelzweigen, welche die ganze Zeit über die Erdjurte ragte, hineingeschafft. Der Älteste der Gens fängt das Fell behutsam auf und spricht, leicht mit einem Stabe draufschiend: „Gedenke dessen, daß dich der und der alte Mann, die und die alte Frau genährt hat.“ Zu gleicher Zeit empfangen die Frauen den heiligen Kopf mit einem feierlichen Marsch, der auf einem höchst originellen Instrument gespielt wird. Dieses Instrument ist — ein ausgetrockneter, auf einem Sägebock aufgestellter Lärchenstamm, dem mehrere Personen abwechselnd durch Schlagen im Takt ziemlich monotone Töne entlocken. Unter den Klängen dieser zaubernden Musik legt der Älteste der Gens den Kopf des Bären auf eine mit Nadelholzzweigen geschmückte Ehrennarte nieder. Unter den Kopf wird ein Köcher mit Pfeilen gelegt, neben den Kopf Tabak, Zucker und andere Speisen. Die Seelen aller dieser Dinge wird der Bär mitnehmen. Der Rumpf des Bären wird im Hofe unter einem besonderen, speziell dafür errichteten Schutzdache aufbewahrt und ebenfalls durch die Rauchöffnung, zerteilt, hineingebracht. Der Tag wird mit Bewirtung, Gesprächen, Spielen der Jugend, Tänzen, Fechtübungen mit Stöcken beschlossen. Der folgende Tag heißt der Tag der Fütterung des Kopfes. Vom Morgen bis zum Abend kochen in der Jurte die Kessel und werden alle möglichen Gerichte der giljakischen Küche bereitet. Von jedem Gericht wird ein Teil in ein besonderes Geschirr getan und neben den Kopf des Bären gestellt: dieses heißt aber „die Fütterung des Kopfes“. An diesem selben Tage wird mit dem Kochen des Bärenfleisches begonnen. Das Fleisch wird draußen

in einem besonderen Kessel gekocht, wozu das Feuer mit dem heiligen Stammfeuerzeug der Gens<sup>1</sup>, das sonst bei keiner Gelegenheit gebraucht wird, angemacht wird. Vom Bärenfleisch zu kosten, ist aber an diesem Tage noch nicht gestattet. Das geschieht erst am folgenden Tage, welcher der Tag der Bewirtung der *Narch-en* (*Narch-aryn-ku*) heißt. Die *Narch-en* setzen sich würdevoll auf die längs der Wände verlaufenden Schlafbänke, und der Wirt schreitet feierlich ihre Reihen ab und verteilt an sie Stücke vom Bärenfleisch. Die liebenswürdigeren Wirte geben den Gästen mit ihren eigenen Händen zu essen; indem sie ihnen ein großes Stück Speck in den Mund stopfen, von dem der Gast einen Bissen abbeißt, um seinem Nachbar die Fortsetzung seines Vorgehens zu überlassen. Das Bärenfleisch zu essen, ist nur den *Narch-en* gestattet; der Wirt und seine Gens sind dieses Rechts nicht teilhaftig; sie dürfen bloß eine dicke Suppe aus Reis oder *Buda* mit Brühe vom Bärenfleisch genießen. Diese Suppe wird in ungeheuren Mengen bereitet und vertilgt.

Als größte Ehre für den Wirt wird angesehen, daß er seine Gäste bis zum Überessen speist. Ja, die Liebenswürdigkeit des Wirts wird so weit getrieben, daß er, wenn der Gast sich an der fetten Suppe übergessen hat und sie von sich zu geben beginnt, ehrerbietig seinen Mund drunter hält und das Vomierte schluckt. Eine noch mehr auf die Spitze getriebene Liebenswürdigkeit läßt sich schwerlich denken. In den Pausen zwischen den Festessen werden Wettrennen mit Hunden, Spiele, Fechtübungen mit Stöcken und Reigentänze abgehalten.

Den ganzen Tag musiziert die weibliche Jugend abwechselnd auf dem aufgestellten Baumstamm und begleitet ihre primitive Musik mit humoristischen, bisweilen sehr frivolen

---

<sup>1</sup> Dieses Stammfeuerzeug aus Feuerstein und Eisen wird von Generation zu Generation vererbt und bei dem Ältesten der Gens aufbewahrt. Wenn ein Teil der Gens übersiedelt, wird das Eisen in zwei Stücke zerteilt, was als „Das Feuer brechen“ bezeichnet wird.

Liedchen. Der russische oder der chinesische, *Chanschin* genannte Schnaps spielen durchaus nicht die letzte Rolle beim Gastmahl und bringen die Ausgelassenheit der Schmausenden auf den Gipfelpunkt. Seine Gäste zum Trinken bis zu völliger Betrunkenheit zu veranlassen, gilt als die größte Ehre. — „Bei mir waren gestern die *Narch-en* zweimal betrunken“, prahlte einmal mir gegenüber ein Herr des Bären.

Endlich rückt der letzte Festtag heran, der Tag der Abfahrt der *Narch-en*. Auf ihre Narten werden Stücke Bärenfleisch und allerlei für ihre Familien und Stammesgenossen bereitete Speisen aufgeladen. Im letzten Augenblick führen die *Narch-en* mehrere Hunde in die Jurte und binden sie an der Ehrenschlafbank beim Kopfe des Bären an. Außerdem legen sie als Geschenk neben den Kopf oder stecken in ihn hinein einen Speer oder einen Riemen und ähnliche Dinge. Noch einmal werden die *Narch-en* zum Abschied reichlich bewirtet und gehen dann schweigend, nachdem sie mit den Hunden Abschiedsblicke gewechselt haben, fort. An der Schwelle des Ausgangs bleibt ihnen noch eine Zeremonie zu erfüllen übrig, welche die charakteristische Bezeichnung *Lymysyn-sytschywynd* — „Treten der Schwelle“ trägt. Diese Zeremonie besteht darin, daß zu beiden Seiten der Schwelle die *nitsch* (Kesselchen und Axt), das *nitsch* des Scheidenden von innen, das *nitsch* des Wirtes von außen, aufgestellt werden, und daß der Scheidende zuerst mit dem einen Fuß über das innere *nitsch*, dann mit dem anderen Fuß über das äußere *nitsch* steigen muß.

Am selben Tage wird der letzte Akt — die Opferung der Hunde vollzogen. Die von den *Narch-en* geschenkten, aber auch vom Wirt für diese Gelegenheit geopferten Hunde werden auf den Platz, wo der Bär getötet wurde, hinausgeführt und an dieselben Bäume, an welche der Bär gebunden war, angebunden. Hierher wird auch der Kopf des Bären mit allen ihm dargebrachten Geschenken herangefahren. Jedes



Paar Hunde besteht aus einem männlichen und einem weiblichen Exemplar, auf daß sie es unterwegs lustiger hätten. Nach der Anzahl der Hundepaare werden neben den Bäumen ebensoviele Paare von *Inau*, wie sie zur Begleitung des Bären gemacht wurden, in die Erde gesteckt. Die Köpfe der Hunde werden mit darangebundenen, mit Beerensaft gefärbten Spänen verziert. Vor ihrer Tötung werden die Hunde mit ausgewählten Speisen gefüttert und erhalten folgendes Begleitwort: „Gehe zu deinem Herrn, gehe! auf den höchsten Berg steige hinauf, wechsele dein Fell und steige im nächsten Jahr hierher nieder, steige als Bär hernieder, auf daß ich dich sehe. Tue so, steige hernieder, gehe nun recht schön!“ Danach wird ein Hund nach dem andern durch Erdrosseln getötet. Dieser Prozeß geht recht originell vor sich. Zwei Mann ergreifen den Hund an den Hinterbeinen und ziehen das unglückselige Geschöpf so weit als möglich vom Baum fort, an den es mit einer sich zuziehenden Schlinge befestigt ist. Zu gleicher Zeit ergreifen zwei Mann seine Vorderpfoten, würgt ein fünfter ihm den Hals zur Beschleunigung des Erdrosselungsprozesses und steckt ein sechster einen spitzen Stock in den After, um eine Entleerung des Darms zu verhindern. Wenn die Hunde erdrosselt sind, werden sie mit derselben Achtung und in derselben Stellung wie der Bär auf den Schnee gelegt. Es wird ein Feuer angemacht, die getöteten Tiere werden zerlegt und ihr Fleisch in einen Kessel geworfen. Am Schmause des Hundefleisches beteiligen sich alle, Männer und Frauen, aber nur die Gentilgenossen.

Am folgenden Tage werden der Kopf des Bären und seine Knochen, sowie das Geschirr, die Pfeile, die Riemen usw. in das traditionelle Gebäude fortgebracht, das zur Grabstätte der Reliquien des heiligen Tieres dient. Von diesem Augenblicke an macht sich die Seele des Bären endlich zu seinem Herrn auf, beladen mit allen ihm dargebrachten Geschenken und begleitet von den munter nebenher laufenden Seelen der ge-

töteten Hunde und den Seelen der mit Spänen versehenen Stöcke (*inau*), bis sie zum höchsten Berge gelangt, wo ihr Herr lebt, der auch der Herr des Urwalds ist — der *Pal'-ys'*.

Wo ist die Genesis dieses seltsamen Festes, das vielen als ein merkwürdiges Rätsel erscheint? Um seinen Sinn zu verstehen, muß man vor allem in Betracht ziehen, daß die Bärenfeste nicht nur bei Tötung eines Hausbären, wie das gewöhnlich fälschlicherweise angenommen wird, gefeiert werden, sondern jedesmal, so oft es einem Giljaken gelingt, einen Bären auf der Jagd zu erlegen. Freilich nimmt in diesen Fällen das Fest weniger großartige Dimensionen an, es bleibt aber seinem Wesen nach doch dasselbe. Wenn der Kopf und das Fell des im Urwald getöteten Bären ins Dorf gebracht werden, so erfolgt ein Empfang im Triumph mit Musik und feierlichem Zeremoniell. Der Kopf wird auf ein geheiligtes Gerüst gelagert, ebenso wie bei der Tötung eines Hausbären gefüttert und mit Opfern bedacht; gleichfalls werden auch die *Narch-en* zusammen berufen. Ebenso werden Hunde geopfert und die Knochen des Bären mit denselben Ehrenbezeugungen und am selben Platz wie die Gebeine des Hausbären aufbewahrt. Folglich ist das Zeremoniell des großen Winterfestes nur eine Erweiterung des Ritus, der bei jeder Tötung eines Bären vollzogen wird. Was das Faktum der Aufziehung eines Bären ad hoc betrifft, so könnte dieses auf den ersten Blick als ein Element erscheinen, das einer religiösen Bedeutung gänzlich entbehrt. Der Giljake kommt auf der Jagd oft genug in die Lage, junge Bären zu erlangen, und er zieht sie auch immer auf, wenn er es für vorteilhaft hält. Ebenso wie er junge Füchse des Pelzes, junge Adler der Federn wegen aufzieht, ist es ihm unvorteilhaft, einen jungen Bären zu töten, und er zieht es vor, ihn aufzuziehen, um später einen großen Rumpf Fleisch und ein schönes Fell zu erhalten. Es ist ferner aber auch nichts natürlicher, als sich der Tötung eines Bären zu einer so feierlichen Gelegenheit, wie der Totenfeier zu Ehren eines nahen

Verwandten zu bedienen. Dabei ist das Aufziehen und Töten eines Bären zugleich ein vorzügliches Erziehungsmittel für die Jugend, welche von Kindheit an sich an das fürchterlichste Tier ihres Urwaldes gewöhnt, es nicht zu fürchten lernt und mit seinen Eigenheiten, seiner Stärke und seinen Schwächen bekannt wird. Die Prozedur des Herausholens des Bären aus seinem Käfig bildet eine vereinfachte Probe zu seinem Fange im Winterlager.

Nichtsdestoweniger spielen jedoch nicht diese grob-utilitären Motive die Hauptrolle bei den kostspieligen, sorgenvollen, vieljährigen Bemühungen des Giljaken um das Aufziehen eines Bären. Ihn leiten dabei andere, vielleicht auch utilitäre, aber in eine ganz andere Kategorie gehörende Motive. Der Bär ist, wie wir sahen, in den Augen des Giljaken ein Wesen sui generis. Was für ein Wesen immer unter der zottigen Hülle des Bären sich auch verbergen möge, ob ein göttlicher Gentilgenosse des Herrn des Berges, ein Bergmensch, oder ein wirkliches Tier, das von seinem Herrn dem Giljaken zum Geschenk gesandt wurde, in jedem Falle ist es ein Wesen höherer Ordnung, das mächtig ist und übermenschliche Stärke besitzt. Die längere Zeit währende Anwesenheit eines solchen Wesens in seinem Heimatsdorfe muß nach der Anschauung des Giljaken äußerst wohltätig wirken, da er fortwährenden hinterlistigen Überfällen seitens ganzer Scharen von bösen Geistern ausgesetzt zu sein glaubt, die seinem Leben und seiner Gesundheit ewig nachstellen. Die Gegenwart dieses mächtigen Wesens muß als stärkste Desinfektion jeden ränkeschmiedenden Geist töten oder wenigstens vertreiben. Nicht umsonst führt doch gerade der Tod eines Gentilgenossen, d. h. das Faktum eines ganz besonders böartigen Attentats eines bösen Geistes, dazu, unverzüglich einen jungen Bären zu fangen oder ihn um jeden Preis zu kaufen. Daß der Bär schon allein durch seine Gegenwart die bösen Geister vertreibt, ist u. a. daraus zu ersehen, daß es während des Bärenfestes dem Schamanen verboten ist,

sich im Traume mit seinen *Kechn* (s. unten) in betreff der Behandlung eines Kranken, d. h. der Vertreibung der in ihn gefahrenen bösen Geister zu beraten, da der Bär es übel nehmen könnte: „sintemalen“ er selbst sie mit seiner eigenen Kraft auseinander jagt. Analogien zu derartigen Anschauungen über die reinigende Wirkung des Bären und vieler anderer Tiere finden wir in unserem eigenen Volksleben und seinen Gebräuchen. In Rußland herrschte bekanntlich der Brauch, an gewissen Feiertagen einen Bären oder einen Ziegenbock zum Zweck der Reinigung um das Dorf herumzuführen . . . In unseren herrschaftlichen Ställen hat sich noch bis heute der Brauch erhalten, Schafsböcke zum Schutze der Pferde und Kutscher vor dem bösen Geist zu halten. Auf diese Weise vollzieht die einen Bären aufziehende Gens eine wichtige soziale Pflicht, indem sie alle ihre Angehörigen gegen die ewigen Ränke der mächtigsten, wenn auch unsichtbaren Feinde schützt. Eine eigenartige religiöse Sanitätsmaßregel, welche einzig dem ursprünglichen Menschen einleuchtend ist!

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

---

Mitteilung der Redaktion. Die Untersuchung „Mutter Erde“ von Albrecht Dieterich, die zum Teil im vorigen Hefte veröffentlicht wurde, ist bei wiederholter Neubearbeitung zu einem Umfange angewachsen, der ihre Aufnahme in das Archiv unmöglich machte. Sie würde viel wichtigeren und unaufschiebbaren Veröffentlichungen den Raum genommen haben. Als Buch wird „Mutter Erde“ noch in diesem Sommer bei B. G. Teubner erscheinen.

## 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 dem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt werden. Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen in der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

---

### 8 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Von Fr. Schwally in Gießen

Von den Werken, die sich mit allgemeiner semitischer Religionsgeschichte beschäftigen, verdient zuerst S. J. Curtiss' „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“<sup>1</sup> genannt zu werden. Er hat einen großen Teil der palästinischen und nordsyrischen Heiligtümer, die noch jetzt von

---

<sup>1</sup> Curtiss, S. J., *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Mit 57 Abbildungen und zwei Karten. Leipzig 1903, Hinrichs (XXX, 378 S. gr. 8), geb. M. 10.

Muslimen oder Christen bzw. von beiden besucht werden, auf verschiedenen Reisen berührt und die daselbst beobachteten Sitten und Gebräuche beschrieben. Die Urteile, die er daran knüpft, und die Schlüsse, welche er daraus zieht, sind mit großer Vorsicht aufzunehmen, aber als Materialsammlung — er handelt von heiligen Bäumen und Quellen, heiligen Höhlen und Steinen, von der Darbringung der Erstlinge und namentlich von den verschiedenen Arten des Blutbrauches — ist das Buch eine sehr bedeutende Leistung. Vgl. auch meine Besprechung im Literarischen Zentralblatt Bd. 54 Sp. 1669 bis 1671. In volkscundlicher Hinsicht wird Curtiss durch L. Bauers<sup>1</sup> „Volksleben im Lande der Bibel“, das auf langjährigen Beobachtungen in Palästina beruht, vielfach ergänzt. Der gelehrte französische Abbé Lagrange<sup>2</sup> vereinigt in einem stattlichen Bande Studien über Götter und Göttinnen, über Rein und Unrein, die heiligen Gegenstände und Personen, das Opfer, die Toten, die babylonischen und phönizischen Mythen nebst einigen inschriftlichen Beilagen. Er steht natürlich auf dem Standpunkte seiner Religion und macht Front gegen die evolutionistische Schule. Da er aber nicht nur viel gelesen, sondern auch klug und scharfsinnig ist, so gelingt es ihm nicht selten, die schwachen Positionen seiner Gegner aufzudecken. Namentlich in dieser Beziehung ist das Buch von Nutzen. Vgl. meine ausführliche Besprechung in Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 65—68. Paul Torge<sup>3</sup> will in einer sehr nützlichen und dankenswerten Untersuchung den Nachweis erbringen, daß Aschera im Alten Testamente nicht nur den heiligen Pfahl, das bekannte Zubehör der Kultstätte, sondern auch eine

<sup>1</sup> Curtiss, S. J. VII, 312 S. Leipzig, L. H. G. Wallmann, geb. M. 5, 40. Vgl. auch Kohut, G. A., *Blood test as proof of kinship in Jewish folklore*, Journal Americ. Oriental Society XXIV, p. 129—144.

<sup>2</sup> Lagrange, P. Marie Joseph, *Études sur les religions sémitiques (Études bibliques)*. Paris 1903, V. Lecoivre (XII, 430 p. gr. 8).

<sup>3</sup> Torge, Paul, *Aschera und Astarte, ein Beitrag zur semitischen Religionsgeschichte*. Leipzig 1902, Hinrichs, gr. 8, 52 S. M. 2.

Göttin bezeichnet, wofür hauptsächlich der aus den Amarna-Tafeln bekannte Name 'Abd Aschrati erhalten muß. Daß die Frage noch nicht spruchreif ist, davon kann man sich aus dem sehr dürftig ausgefallenen letzten Paragraphen (§ 10 Die Göttin Aschera) leicht überzeugen. Die schon viel erörterte Frage nach dem Matriarchate im semitischen Altertume erfährt durch den holländischen Gelehrten J. C. Matthes<sup>1</sup>, im Anschluß an eine Arbeit Zapletals in Freiburg (Schweiz) über den Totemismus und die Religion Israels, eine außerordentlich besonnene und umsichtige Untersuchung. Dieselbe kommt zu dem Resultate, daß sich in den israelitischen Altertümern unverkennbare Spuren dieser Institution vorfinden. Entgangen sind dem Verfasser die Beziehungen, welche zwischen den hebräischen Worten *mišpāhā* „gens“ und *šifhā* „Kebse“ bestehen, über die ich mich schon einmal ausgesprochen habe. Warren J. Moulton<sup>2</sup> in New Haven (Conn. Amerika) hat einer Passahfeier der Samaritaner als Augenzeuge beigewohnt und gibt von derselben eine sehr anschauliche Schilderung. R. Dussaud<sup>3</sup> spricht über syrische Mythologie, F. Sarre<sup>4</sup> über altorientalische Feldzeichen und E. Samter<sup>5</sup> über die Bedeutung des Beschneidungsritus und Verwandtes.

Von den religionsgeschichtlich wertvollen phönizischen und aramäischen Inschriftenfunden, sowie neuen Bearbeitungen bekannter Texte seien folgende hervorgehoben: Berger, Ph.,

<sup>1</sup> *Het Matriarchaat inzonderheid bij Israel*, Teylers Theologisch Tijdschrift I, p. 1—23.

<sup>2</sup> Der mir durch die Güte des Verfassers zugegangene Separatabzug enthält leider keine Angabe darüber, in welcher Zeitschrift der Aufsatz erschienen ist.

<sup>3</sup> *Notes de mythologie syrienne*, Revue archéologique. 1 Sér. tom. I 347—382 (2. Art.).

<sup>4</sup> *Die altorientalischen Feldzeichen*, Beiträge zur alten Geschichte. III, S. 333—371.

<sup>5</sup> *Philologus* Bd. 62, S. 91—94. Vgl. noch E. Koenig *Polyandrie im vorhistorischen Israel* in Neue kirchliche Zeitschrift 1903 S. 635—648.

Découverte d'une nouvelle inscription du temple d'Echmoun à Sidon (Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres Mars-Avril 151—159); Clermont-Ganneau, Monuments palmyréens in *Revue Biblique Internationale* XII, 77—80; Lagrange, M. J., Nouvelle note sur les inscriptions du temple d'Echmoun, *ibidem* p. 410 ff.; Macridy, Th., Le temple d'Echmoun à Sidon, *ibidem* p. 69 ff.; Pilcher, E. J., The Temple Inscription of Bod 'Aštart king of the Sidonians in *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* XXV, 123 ff.; C. C. Torrey, Additional Notes on the Bod 'Aštart Inscription in *Journal of the American Oriental Society* XXVI; vgl. überhaupt die von Lidzbarski herausgegebene *Ephemeris für semitische Epigraphik*<sup>1</sup> und die *Revue Sémitique d'Épigraphie et d'Histoire Ancienne* (Paris, Leroux), welche fortlaufend über alle Entdeckungen referieren.

Für die Beziehung der israelitischen Religion zu der babylonischen kommt in erster Linie die grundlegende Arbeit Heinrich Zimmers in Betracht, die als zweiter Teil der neuen von Eberhard Schraders Keilschriften und Altes Testament<sup>2</sup> erschienen ist. Viel hierher Gehöriges findet sich auch in dem von Hugo Winckler bearbeiteten ersten, historischen Teile des Werkes (S. 1—342). Eine Art katholisches Gegenstück hierzu auf einem speziellen Gebiete ist Johannes Nikels<sup>3</sup> *Genesis und Keilschriftforschung*. Trotz seines streng katholischen Standpunktes orientiert es gut über die Geschichte und den Stand der Probleme und beschneidet nicht selten die Auswüchse des Panbabylonismus recht glücklich. Auch dieses Buch ist ein Beweis dafür, daß sich die alt-

<sup>1</sup> Mir liegt gegenwärtig vor das inhaltsreiche erste Heft des zweiten Bandes. Gießen 1903. Rickersche Buchhandlung (Alfred Töpelmann). 124 S.

<sup>2</sup> Reuther und Reichardt. Berlin. S. 343—643.

<sup>3</sup> Dr. Johannes Nickel *Genesis und Keilschriftforschung*, ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Ur- und Patriarchengeschichte. Freiburg im Breisgau 1903. Herdersche Verlagshandlung. 261 S. M. 5.



testamentliche Wissenschaft der katholischen Theologen in aufsteigender Linie bewegt. Die wichtigste keilinschriftliche Entdeckung der letzten Jahre ist die Hammurabi-Steile, die von einer französischen Expedition unter J. de Morgan 1902 in den Trümmerhügeln von Susa gefunden, und deren Text noch in demselben Jahre von V. Scheil mit einer Übersetzung veröffentlicht wurde. Kaum hatte im nächsten Jahre Hugo Winckler eine neue Übersetzung mit kurzen Noten ausgegeben, so wurde fast gleichzeitig das Erscheinen von drei großangelegten Kommentarwerken angekündigt, von Kohler und Peiser, von dem Amerikaner W. Harper und dem bekannten Wiener Orientalisten D. H. Müller<sup>1</sup>. Nur des letzteren ausgezeichnete, wenn auch nicht in allen Hypothesen Zustimmung verdienende, Arbeit ist mir zu Gesicht gekommen. Ich hebe eine Stelle hervor, die für die Beurteilung dieser babylonischen und der alten israelitischen Gesetzgebung von größtem Werte ist. S. 165 sagt der Verfasser: „Während nach Hammurabi die Niederstoßung eines Menschen durch ein Rind auf der Straße mit tödlichem Ausgang gar keine rechtlichen Folgen hat (§ 250), wird nach dem mosaischen Rechte (Exod. 21, 28) das Tier gesteinigt und das Fleisch vernichtet.“ Das ist so wichtig, weil Ähnliches für das Verhältnis der babylonischen zur israelitischen Kultur im großen und ganzen gilt. Für das Verständnis der alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode ist die Abhandlung des Pastors der Lutherkirche zu Leipzig, Dr. Alfred Jeremias<sup>2</sup>, „Hölle und Paradies bei den Babyloniern“ mit Nutzen zu verwerten.

<sup>1</sup> David Heinrich Müller *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln*. Wien 1903, Alfred Hölder, gr. 8, 285 S. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse.

<sup>2</sup> Dr. Alfred Jeremias *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*, zweite verbesserte und erweiterte Auflage mit 10 Abbildungen. Unter Berücksichtigung der biblischen Parallelen und mit Verzeichnis der

Über die jetzt weltbekannten Vorträge des Berliner Assyriologen Friedrich Delitzsch<sup>1</sup> und die große Streit-schriften-Literatur, welche diese hervorgebracht haben, ist schon an einer anderen Stelle der Jahresberichte (Archiv für Religions-geschichte Bd. VII 204 ff.) von kompetenter Seite gehandelt worden. Ich kann hier nur die mir zugegangenen Schriften hervorheben, einen geistvollen Vortrag Karl Buddes<sup>2</sup>, eine Broschüre von Alfred Jeremias<sup>3</sup>, die viel gegen E. Koenig polemisiert und namentlich den „positiven“ Theologen zu-redet, nicht bange zu sein; schließlich den durch Sachver-ständnis wie Objektivität und Verständlichkeit gleich aus-gezeichneten Leitfaden Heinrich Zimmerns<sup>4</sup>. Nur der Kuriosität wegen sei eine in Buenos Aires deutsch gedruckte Broschüre genannt, mit der mich ihr Verfasser, der aus Ungarn stammende Rabbiner Dr. A. Hoffmann<sup>5</sup>, beglückt hat.

---

Bibelstellen. (Der alte Orient. Gemeinverständliche Darstellungen, herausgegeben von der Vorderasiatischen Gesellschaft. 1. Jahrgang, Heft 3.) Leipzig 1903, Hinrichs. — Sartori, P., *Speisung der Toten*, Programm, Dortmund 1903, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

<sup>1</sup> Friedrich Delitzsch *Babel und Bibel*, ein Vortrag, mit 50 Abbildungen. Leipzig, Hinrichs 1903. — Zweiter Vortrag. *Im Lande des einstigen Paradieses*. Stuttgart 1903.

<sup>2</sup> Karl Budde *Das Alte Testament und die Ausgrabungen*, Vor-träge der theologischen Konferenz zu Gießen. Gießen, Rickersche Buchhandlung 1903, 39 S.

<sup>3</sup> Alfred Jeremias *Im Kampfe um Bibel und Babel*, ein Wort zur Verständigung und Abwehr. Leipzig, Hinrichs 1903, 38 S., dritte erweiterte Auflage unter Berücksichtigung der neu erschienenen Literatur, Leipzig, Hinrichs, März 1903, 45 S.

<sup>4</sup> Heinrich Zimmern *Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang*, ein Leitfaden zur Orientierung im sogenannten Babel-Bibel-Streit mit Einbeziehung auch der neu-testamentlichen Parallelen, mit neun Abbildungen. Berlin, Reuther und Reichardt, 1903, 53 S.

<sup>5</sup> Dr. A. Hoffmann, Rabbiner, *Bibel-Babel-Fabel*, herausgegeben von der Federation Zionista Argentina, Buenos Aires bei Jacobo Peuser, 1903, 24 S. 25 Centavos.

Die Zahl der Publikationen, welche die innerisraelitische Religionsgeschichte betreffen, ist eine ungeheure, aber wenn man dieselben auf ihren Wert durchsiebt, bleibt nicht viel übrig. Die geschickt angelegte Geschichte der israelitischen Religion von Marti<sup>1</sup> ist wieder neu aufgelegt worden. G. Westphal<sup>2</sup> unterzieht die Vorstellungen von einer Wohnung Jahves verständiger Kritik. Der Verfasser war leider, was er in der Vorrede ausdrücklich betont, durch äußere Umstände verhindert, erheblichere Umarbeitungen vorzunehmen. Friedrich Bohn behandelt den Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben.<sup>3</sup> Das Buch ist wertvoll durch die in übersichtlicher Gruppierung vorgelegten Materialien, namentlich aus dem jüdischen Schrifttume und aus anderen Kulturkreisen. Sein Urteil steht dagegen ganz und gar im Banne einer Schule, welche „die jetzt herrschende perverse Auffassung der alttestamentlichen Religion“ — er meint damit offenbar die sogenannte Wellhausensche Richtung — bekämpfen will. In der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1903<sup>4</sup> handelt J. C. Matthes von „Sühnegedanken bei den Sühnopfern“, v. Gall über „eine Spur von Regenzauber“, Preuschen über „Doeg als Inkubant“, endlich der Herausgeber B. Stade selbst in einer inhaltreichen Studie über den „Mythus vom Paradiese Gen. 2, 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel“. B. Jacob veröffentlicht in der neugegründeten „Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien“<sup>5</sup> „eine sprachgeschichtliche und religions-

<sup>1</sup> Karl Marti *Geschichte der israelitischen Religion*, vierte verbesserte Auflage von August Kaysers Theologie des Alten Testaments. Straßburg i. Els., Friedr. Bull 1903, XII, 330 S.

<sup>2</sup> Dissertation, Marburg 1903.

<sup>3</sup> Friedrich Bohn *Der Sabbat im Alten Testament und im altjüdischen religiösen Aberglauben*. Gütersloh, C. Bertelsmann 1903, VII, 79 S. gr. 8, geb. M. 1,80.

<sup>4</sup> Gießen, Rickersche Buchhandlung.

<sup>5</sup> Berlin, S. Calvary 1903.

geschichtliche Studie über schēm und onoma im Alten und Neuen Testamente“. Wilhelm Erbt<sup>1</sup> gibt selbständige und eindringende Untersuchungen über Umfang und Art der Gesetzgebung im vorexilischen Juda, besonders die Hiskianische und Josianische Reform. Wenn man sich auch seine Ergebnisse nicht aneignen kann, so behalten doch die juristischen und staatswissenschaftlichen Deduktionen ihren Wert. Johannes Meinhold<sup>2</sup> bespricht die Vorstellungen von dem „heiligen Rest“, den die Propheten von dem göttlichen Strafgericht eximieren. Das Problem ist deshalb so verwickelt und schwierig, weil über das Alter und die Herkunft der in Betracht kommenden Teile der prophetischen Literatur wenig Einverständnis herrscht. Während das Problem selbst mehr theologisch ist, steckt in den Anmerkungen manches religionsgeschichtlich Beachtenswerte, z. B. S. 152f. über die heilige Lade. Die „Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel“ hat eine Bearbeitung durch Robert Kurtz<sup>3</sup> erfahren. Dieselbe hat den Fehler, zu spekulativ und zu schematisch zu sein. Sie klammert sich zu wenig an die historischen Tatsachen und ignoriert nicht nur die außerisraelitischen Verhältnisse, sondern auch das pathologische Moment vollkommen. F. A. Lincke<sup>4</sup> behandelt unter dem Stichworte „Samaria und seine Propheten“ nacheinander

<sup>1</sup> Wilhelm Erbt *Die Sicherstellung des Monotheismus durch die Gesetzgebung im vorexilischen Juda*. Mit Umschrift und Übersetzung der metrisch abgefaßten Gesetze. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1903, 120 S.

<sup>2</sup> Johannes Meinhold *Studien zur israelitischen Religionsgeschichte*, Bd. I *Der heilige Rest*. Teil I *Elias, Amos, Hosea, Jesaia*. Bonn, A. Marcus, E. Weber 1903. M. 3,20.

<sup>3</sup> Robert Kurtz *Zur Psychologie der vorexilischen Prophetie in Israel*. Mit neun schematischen Darstellungen im Text. Pöbneck i. Th. ohne Jahr, 102 S. M. 2.

<sup>4</sup> Karl F. A. Lincke *Samaria und seine Propheten*, ein religionsgeschichtlicher Versuch, mit einer Textbeilage: *Die Weisheitslehre des Phokylides*, griechisch und deutsch. J. C. B. Mohr, Tübingen und Leipzig 1903, VIII, 179 S., M. 4.

die Propheten Ephraims, Phokylides im Verhältnis zu den verschiedenen jüdischen Landesgesetzen, die Essener, die Weisheit Salomos und schließlich noch die Makkabäer. Das erste Kapitel soll den Anteil, den das Nordreich (Israel) an der religiösen Entwicklung des Volkes gehabt hat, darlegen. Es ist sehr schade, daß Lincke sich nicht darauf beschränkt und diesen fruchtbaren Gedanken von der judaistischen Umbiegung der alttestamentlichen Überlieferung nicht bis zu den feinsten und entlegensten Spuren verfolgt hat. Denn so sehr es auch anzuerkennen ist, daß er seine Untersuchungen auf eine breitere Basis gestellt hat, als dies sonst in seinem Fache üblich ist, so hat er sich doch der schwierigen Aufgabe nicht gewachsen gezeigt. Am meisten bekenne ich aus dem Abschnitt über Phokylides gelernt zu haben, obwohl es ihm auch da nicht gelungen ist, weiter zu kommen. Karl Buddes<sup>1</sup> Vortrag über „die Schätzung des Königtums im Alten Testament“ ist reich an feinsinnigen Bemerkungen. Die preisgekrönte Abhandlung von Ernst Böhme<sup>2</sup> ist der Bedeutung der Psalmen im evangelischen Kultus gewidmet, sie liegt also an der äußersten Peripherie der Religionsgeschichte.

Die Religion des Judentums hat durch W. Bousset<sup>3</sup> eine ausgezeichnete Bearbeitung erfahren, die natürlich auf dem standard work, Schürers Geschichte des jüdischen Volkes, fußt. Die Kritik jüdischer Literaten ist im allgemeinen ungerecht.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Marburger Akademische Reden*, 1903 Nr. 8, Marburg-Elwert, 33 S.

<sup>2</sup> Ernst Böhme *Die Psalmen, ihre Bedeutung und Verwertung im evangelischen Kultus, im Religionsunterricht und in der Privaterbauung*, eine preisgekrönte Abhandlung. Weimar, Herm. Böhlau 1903, 32 S.

<sup>3</sup> W. Bousset *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, Reuther und Reichardt, gr. 8, XII, 512 S., M. 10. — *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament*. Berlin, Reuther und Reichardt 1903, 67 S. M. 1.

<sup>4</sup> Wilhelm Bousset *Volksfrömmigkeit und Schriftgelehrtentum*. Antwort auf Herrn Perles Kritik meiner „Religion des Judentums im neutest. Zeitalter“. Berlin, Reuther und Reichardt 1903, 46 S. 80 Pf

Mit das Zutreffendste dürfte wohl noch in der Broschüre des Wiener Oberrabbiners M. Güdemann<sup>1</sup> stecken, obwohl auch sie weit über das Ziel hinauschießt. Als berechtigt wird man zugeben müssen, daß Boussets Darstellung zu sehr unter dem Einfluß der evangelischen Überlieferung steht, daß er in dem rabbinischen Schrifttume nicht eingelesen genug ist, um jüdisches Denken und Empfinden voll zu verstehen, und daß er die talmudische Überlieferung als den Niederschlag der mächtigsten Strömung auch innerhalb des neutestamentlichen Judentums unterschätzt hat. Im übrigen wird auch die objektivste und sachlichste Darstellung der Religion des späteren Judentums von christlicher Seite niemals imstande sein, die Rabbiner zu befriedigen. Denn man muß sich hüben und drüben bewußt sein, daß jede Religion für ihre Bekenner einen unendlich höheren Wert hat, als die theoretische Analyse erkennen läßt. Aus dem nämlichen Grunde wird auch innerhalb einer und derselben Religionsgemeinde die konservative Frömmigkeit ihren Argwohn gegen die wissenschaftliche Forschung niemals verlieren. Über die jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba gibt Paul Volz<sup>2</sup> eine sehr ausführliche systematische Darstellung, die neben der mehr historischen, aber naturgemäß viel kürzeren in W. Boussets obenerwähntem Werke einen selbständigen Wert hat und auch als Nachschlagebuch vorzügliche Dienste leistet. Die schon viel erörterte Frage nach der Abhängigkeit gewisser religiöser Ideen des Judentums vom Parsismus wagt Ernst Böklen<sup>3</sup> in seiner lehrreichen Monographie nicht zu beantworten, sondern er beschränkt

<sup>1</sup> M. Güdemann *Das vorchristliche Judentum in christlicher Darstellung*. Sonderabdruck aus der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“. Breslau, W. Koebner 1903, 49 S.

<sup>2</sup> Paul Volz *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*. Tübingen und Leipzig 1903. J. C. B. Mohr, gr. 8, XVI, 412 S. M. 7.

<sup>3</sup> Ernst Böklen *Die Verwandtschaft der jüdischen-christlichen mit der parsischen Eschatologie*. Göttingen 1902. Vandenhoeck und Ruprecht. 150 S. M. 4.

sich darauf, die Art und den Grad der Verwandtschaft zwischen beiden Religionen festzustellen. So ist das Buch zu einer trefflichen Materialiensammlung geworden, die nur dadurch in ihrem Werte beeinträchtigt wird, daß der Verfasser die parsischen Schriften nicht in der Originalsprache lesen kann. Entgangen ist ihm der ausgezeichnete Aufsatz H. Hübschmanns, Die parsische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht, in Jahrbücher für Protestantische Theologie V (1879).

---

## 9 Syrisch und Äthiopisch

Von C. Bezold in Heidelberg

### I

Auf dem Gebiete der syrischen Philologie liefern die Jahre 1903 und 1904, soweit Ref. nach der ihm bekannt gewordenen Literatur urteilen kann<sup>1</sup>, für den Religionshistoriker ziemlich reiches Material, das freilich zum großen Teil noch der kritischen Bearbeitung bedarf.

Umfänglichere Ausgrabungen sind in Syrien noch immer nicht vorgenommen worden, so wünschenswert sie wären. Auch V. Chapot weist in seiner kurzen, den Angaben von Moritz zum Teil widersprechenden Beschreibung von *Resapha-Sergio-polis*<sup>2</sup> wieder auf die Wünschbarkeit solcher Unternehmungen hin. Einen Bericht über die neuesten Entdeckungen in Syrien hat übrigens L. Jalabat (in arabischer Sprache) beigesteuert.<sup>3</sup>

Von mythologischen Arbeiten sind als bedeutendster, freilich keineswegs einwandfreier Beitrag der Berichtjahre R. Dussauds Studien zu verzeichnen, die sich mit den Symbolen und Darstellungen des Sonnengottes und seiner Attribute (Flügelscheibe, Scheibe und Halbmond, Adler, Quadriga usw.), mit dem syrischen „Bel“ und der „syrischen“ Atargatis be-

---

<sup>1</sup> Für 1903 vgl. Schermans unentbehrliche *Orientalische Bibliographie* XVII, S. 207 ff., den kurzen Bericht von C. Brockelmann, *Zeitschr. d. D. Morg. Ges.* [ZDMG] 58, 1904, S. 255 f. und den *Litteraturbericht* in A. Baumstarks *Oriens Christianus* III (Rom 1903), besonders unter „Dogma, Legende, Kultus und Disciplin“ und den entsprechenden „Litteraturen“, S. 267 ff. und 578 ff.

<sup>2</sup> *Bulletin de correspondance hellénique* XXVII (1903—04), p. 280 suivv.

<sup>3</sup> *Al-Machriq* VII (1904), p. 180 ff., 225 ff., 272 ff.



schäftigen.<sup>1</sup> Auch P. Perdrizets Fortsetzung seiner *Syriaca* (über die Bronzestatuette eines Hermes aus Antiocheia, über den ägyptischen Ursprung des Jupiter von Heliopolis und über bemalte Stelen aus Sidon)<sup>2</sup> verdienen in diesem Zusammenhange Erwähnung.

Etymologische Untersuchungen, die auch der Religionswissenschaft zugute kommen werden, hat Th. Nöldeke in seinem Artikel *Einige Gruppen semitischer Personennamen*<sup>3</sup> mitgeteilt, aus dem für das Syrische ebenso wie auch für das Äthiopische speziell der wichtige Abschnitt *Zu den theophoren Namen* (S. 103 ff.) zu nennen ist. Über Hypokoristika im heutigen Syrien handelte M. Lidzbarski.<sup>4</sup> Endlich suchte Paul Rieger darzutun<sup>5</sup>, daß die syrische Bezeichnung des „Asketen“ als *abhilā* „Trauernder“ ca. 70—130 A. D. entstanden und von den um die Zerstörung Jerusalems trauernden jüdischen Asketen herzuleiten sei.

Während auf dem Gebiete der syrischen Bibelversionen das Alte Testament auch in den letzten zwei Jahren keine nennenswerte Förderung erfahren hat, ist zur Geschichte der altsyrischen Evangelienübersetzung ein wertvoller Beitrag von Arthur Hjelt erschienen.<sup>6</sup> Allgemein orientierende Bemerkungen über das Verhältnis des Syrus Curetonianus zur Peschito führen zu einer eingehenden Untersuchung über Tatians berühmte Evangelienharmonie *Diatessaron* und ihre Bedeutung

<sup>1</sup> *Notes de mythologie syrienne: Revue archéologique*, IV. sér. t. 1 (1903), p. 124 suivv.; t. 2, p. 91 suivv.; t. 3 (1904), p. 205 suivv.; t. 4, p. 225 suivv.

<sup>2</sup> *Ibid.* t. 1, p. 392 suivv.; t. 2, p. 399 suivv.; t. 3, p. 234 suivv.

<sup>3</sup> *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Straßburg 1904, S. 72 ff.

<sup>4</sup> *Semitische Kosenamen: Ephemeris für Semitische Epigraphik* II 1, 1903, S. 1 ff.

<sup>5</sup> ZDMG 57, 1903, S. 747 ff.

<sup>6</sup> *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis untersucht: Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons und der altchrist. Lit. hsgg. von Th. Zahn*, VII. Teil, I. Hft., Leipzig 1903.

für die Textgeschichte des syr. N. T., besonders in bezug auf den neuentdeckten Sinaiticus.<sup>1</sup> Auch die allgemeineren Zwecken dienende, nützliche, rasch orientierende Abhandlung Walter Bauers<sup>2</sup> über die Frage, welche heiligen Schriften das Neue Testament der Syrer neben den Evangelien in der Zeit von ca. 360—460 enthalten hat, kann im allgemeinen auf Zuverlässigkeit Anspruch erheben, wenn auch die „Ergebnisse im einzelnen nicht als gleich gesichert zu betrachten“ sind.<sup>3</sup> Als Resultat ergeben diese Untersuchungen, daß zur genannten Zeit die Bildung des neutestamentlichen Kanons noch keineswegs abgeschlossen war; daß aber jedenfalls die lukanische Apostelgeschichte, die zehn paulinischen Gemeindeschreiben und die drei sogenannten Pastoralbriefe Gemeinbesitz aller Syrer waren, die andererseits ebenso einstimmig die vier kleineren katholischen Briefe und die Apokalypse ablehnten.

Sehr sorgfältige textkritische Untersuchungen zur syrischen Liturgie hat G. Diettrich geliefert<sup>4</sup>, der nach sechs Handschriften die Übersetzung des von dem Patriarchen Isochojābh III. Hedhajābhājā (652—661) endgültig ausgestalteten syr. Textes der nestorianischen Tauf liturgie, des ältesten Kindertaufrituals der Christenheit, mitteilte. Wenn auch die sich hieran schließende historisch-kritische Untersuchung durch „Seitenblicke auf die ältesten Tauf liturgien der Armenier (Johannes Montacun), Jakobiten (Severus von Antiochien) und Maroniten (Jakob von Serug)“ gerade für religionsgeschichtliche bzw. -vergleichende Studien wertvolle Hinweise enthält,

<sup>1</sup> Zur Fortsetzung dieser Studien hofft Hjelt die von M. Kmosko im Britischen Museum gefundenen Diatessaronzitate zu benutzen.

<sup>2</sup> *Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche.* Gießen 1903.

<sup>3</sup> Vgl. die gehaltreiche Anzeige von A. Baumstark: *Oriens Christianus* III, S. 552 ff.

<sup>4</sup> *Die nestorianische Tauf liturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht.* Gießen 1903.

so ist doch gegen die Ergebnisse dieser Untersuchung mit Bezug auf die „liturgiegeschichtliche und dogmengeschichtliche Stellung und Bedeutung“ des Denkmals mit A. Baumstark<sup>1</sup> entschiedene Einsprache zu erheben.<sup>2</sup>

Die Erwähnung einer sehr gewissenhaften Textverglei- chung der syrischen *Theophanie* mit den griechischen Parallelen, nebst einer Einleitung über den Inhalt, das Wesen und die Ab- fassungszeit der Schrift (vor der *Laus*, ca. 333), einem Namenindex und einem syrisch-griechischen Wortregister von H. Greßmann<sup>3</sup> leitet uns über zu den Neuausgaben oder Wiederholungen syrischer Texte, an denen kein Mangel ist.

Beginnen wir mit der Übersetzungsliteratur grie- chischen Ursprungs, so ist zunächst besondere Mühe auf die *Didaskalia* verwandt worden. Die um die syrische Literatur vielverdiente Mrs. M. D. Gibson gab einen Wiederabdruck des von ihr mit der Lagardeschen Ausgabe sorgfältig nach- kollationierten Codex Sangermanensis samt den Varianten bzw. der Edition einer Reihe mittlerweile neugefundener Fragmente; der französischen Übersetzung Naus ließ sie zugleich eine revidierte englische folgen.<sup>4</sup> Eine übersichtliche und sehr handliche Zusammenstellung des ganzen Materials, einschließ- lich der umfangreichen Reste der Veroneser lateinischen Übersetzung und der griechischen Bearbeitung der Konstitu- tionen: Übersetzung, textkritische Anmerkungen, Lesarten- und Zitateverzeichnisse und vier Abhandlungen über Text, Wesen

<sup>1</sup> *Oriens Christianus* III, S. 219 ff.

<sup>2</sup> J.-B. Chabots *Synodicon Orientale* (Paris 1903), „eine reiche Quelle zur Geschichte der ostsyrischen Kirchenlehre und -Verfassung“ (Brockelmann), ist mir nur aus P. Aziz' Anzeige in *Al-Machriq* VII (1904), p. 517 ff. bekannt.

<sup>3</sup> *Studien zu Ensebs Theophanie: Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Lit.*, N. F., 8. Bd., Hft. III. Leipzig 1903.

<sup>4</sup> *The Didascalia Apostolorum in Syriac. Edited from a Mesopotamian manuscript with various readings and collations of other mss: Horae Semiticae* No. I. — *The Didascalia Apostolorum in English. Translated from the Syriac: Horae Semiticae* No. II. London 1903.

und Herkunft des Werkes gaben dann H. Achelis und J. Flemming.<sup>1</sup> Bezüglich des Verfassers des Buches sucht Achelis, der seine Untersuchung über die Abfassungszeit mit einem — übrigens gegen das Ende des 3. Jahrhunderts neigenden — *non liquet* schließt, es wahrscheinlich zu machen, daß er neben seinem bischöflichen Beruf auch medizinische Praxis ausübte und vermutlich unter den bischöflichen Ärzten zu suchen ist, die in Coelesyrien aus jener Zeit bekannt sind. Der Schluß der 4. Abhandlung ist der Erwägung gewidmet, ob der Verfasser ein geborener Jude war.

Eine Neuausgabe, sehr eingehende Bearbeitung und geistreiche Erklärung zweier gnostischer Hymnen der syrischen Thomasakten: des Liedes von der Seele, das an die berühmte, aus Matth. 13, 46 geflossene Perlenlegende anknüpft, und des Hymnus auf die Hochzeit der Seele, hat G. Hoffmann unternommen.<sup>2</sup>

Als das Resultat langjähriger, unermüdlicher Arbeitsleistung ist ferner die Ausgabe und Übersetzung von Palladius' A. D. 420 geschriebener berühmter *Historia Lausiaca* zu begrüßen, die E. A. Wallis Budge nach der modernen Kopie einer in der nestorianischen Kirche zu Mosul befindlichen Handschrift des 14. oder 15. Jahrhunderts im Auftrage der jetzigen Besitzerin dieser Kopie, der um die Herausgabe syrischer und äthiopischer Texte hochverdienten Lady Meux veranstaltet hat.<sup>3</sup> Wir erhalten hier die Übersetzung des

<sup>1</sup> *Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt.* Leipzig 1904.

<sup>2</sup> *Zwei Hymnen der Thomasakten, herausgegeben, übersetzt und erklärt: Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* IV, 1903, S. 273 ff. [vgl. oben S. 167 ff.].

<sup>3</sup> *Lady Meux Manuscript No. 6. The Book of Paradise being the histories and sayings of the monks and ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and others. The Syriac texts, according to the recension of 'Anân-Îshô' of Bêth 'Âbhê, edited with an English translation.* Vol. I. *English translation.* Vol. II. *English translation — continued, Index and Syriac Text.* [Printed for private circulation only.] London 1904. (Das Werk umfaßt nahezu 2000 Seiten!)

mittlerweile von Dom Cuthbert Butler edierten griechischen Textes<sup>1</sup> in der in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts entstandenen Rezension des gelehrten 'Anānischō' von Bēth-Ābhē, der für sein Werk zwei parallele, ungefähr gleichalterige Vorlagen des 5. oder 6. Jahrhunderts benützt zu haben scheint. Mag auch vielleicht die Glaubwürdigkeit Palladius' in einigen Punkten zu erschüttern sein, so bietet doch dieses sein „Buch des Paradieses der Väter“ eine der Hauptquellen für die Kenntnis des Asketen- und Mönchtums in der Wüste des westlichen Deltas und der gebirgigen Thebais Oberägyptens, woran sich, wie Budge treffend bemerkt, spätere Einsiedler und Mönche jahrhundertlang ein Vorbild genommen haben. Eine Untersuchung über das Verhältnis der neu edierten syrischen zum griechischen Text ist späterer Arbeit vorbehalten. Dagegen enthält Stephan Schiwietz' Arbeit über das morgenländische Mönchtum, von der bis jetzt ein Band erschienen ist<sup>2</sup>, auf S. 80ff. eine, wenn auch noch ohne Benützung von Budes und Butlers Ausgaben versuchte, so doch wohlgelungene Würdigung der *Historia Lausiaca* und *Historia monachorum als Hauptquellen des Mönchtums in der nitrischen und sketischen Wüste*. In diesem Zusammenhang darf beiläufig auch bemerkt werden, daß sowohl das von Guidi bekannt gegebene syrische Bruchstück der Biographie Schenutes von Atripe als auch der von Nau veröffentlichte syrische Auszug aus dieser Biographie in Joh. Leopoldts wertvollem Werke über den „Vater der nationalägyptischen Kirche“<sup>3</sup> Berücksichtigung gefunden haben.

<sup>1</sup> *The Lausiaca History of Palladius. II. Introduction and text: Texts and Studies; contributions to Biblical and Patristic Literature, ed. by J. Arm. Robinson, Vol. VI. No. 2. Cambridge 1904.*

<sup>2</sup> *Das morgenländische Mönchtum. Erster Band. Das Ascetentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das egyptische Mönchtum im vierten Jahrhundert. Mainz 1904.*

<sup>3</sup> *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums. Leipzig 1903.*

Von syrischen Heiligenleben hat außerdem Joh. Popescu<sup>1</sup> das Martyrium Christophori aus drei Handschriften herausgegeben und wahrscheinlich gemacht, daß deren syrischer Archetypus aus einem griechischen Texte übersetzt ist, der im allgemeinen mit dem von Usener edierten, aus dem Jahre 890 stammenden identisch ist; sowie auch (gegen K. Richter, *Acta Germ.* V, 1), daß letzterer oder wenigstens ein ihm sehr nahe stehender Text als das Original der Schrift zu betrachten sei. — In die Zeit der monophysitischen Bewegung versetzt uns Fr. Naus Ausgabe (nach vier Handschriften) der Lebensbeschreibung des Heiligen Dioskoros, des monophysitischen Patriarchen von Alexandria, durch seinen Schüler Theopistos<sup>2</sup>, eines Panegyricus, der die Erzählung der Vorbereitungen zum Konzil von Chalcedon enthält, ferner die Reise des Dioskoros nach Konstantinopel, die Intrigen gegen ihn, seine Absetzung nach der ersten Sitzung des Konzils (8. Okt. 451), seine Verbannung nach der Insel Gangra in Paphlagonien und sein wundertätiges Leben und Leiden bis zu seinem Tode (4. September 454), nach dem noch sein Blut Wunder wirkte. Es ist nach Naus Darstellung nicht unwahrscheinlich, daß der Kern dieser Biographie, die nicht nur ins Arabische übersetzt wurde, sondern auch mehreren koptischen Schriften als Vorlage diente, schon bald nach dem Tode des Heiligen in Ägypten entstand und nach 512 überarbeitet wurde.

Besonders verdienstvoll ist die von J. Flemming und H. Lietzmann besorgte<sup>3</sup>, äußerst übersichtlich und praktisch eingerichtete Neuausgabe der syrischen Übersetzungen apollinaristischer Schriften, die durch die Benützung von Photo-

<sup>1</sup> *Die Erzählung oder das Martyrium des Barbaren Christophorus und seiner Genossen.* (Straßburger Diss.) Leipzig 1903.

<sup>2</sup> *Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste: Journ. asiatique* 1903, X, 1, p. 5 suivv.

<sup>3</sup> *Apollinaristische Schriften syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister: Abhandlungen der kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F., Bd. VII, Nr. 4.* Berlin 1904.

graphien von sieben Handschriften des Britischen Museums den früheren Editionen gegenüber bedeutend vervollständigt werden konnte. Sie enthält die *κατὰ μέρος πλῆσις* des Gregorius Thaumaturgus, vier Traktate, drei Briefe und sonstige Fragmente des Julius von Rom, des Athanasius *confessio ad Jovianum* und den Traktat *ὅτι εἰς ὁ Χριστός*, die *confessio Synodi Antiochenae* und einige Felixfragmente. Die Abweichungen der griechischen Überlieferung von der in extenso gedruckten postulierten Vorlage des Syrers sind sorgfältig verzeichnet, und Flemming hat ein vollständiges syrisch-griechisches Wortregister beigeuert.

Endlich verdient hier auch die treffliche Ausgabe, Übersetzung und Erklärung der syrischen Übersetzung der Aphorismen des Hippokrates Erwähnung, die H. Pognon nach einer von ihm in Aleppo erworbenen, vom Jahre 1205 datierten Handschrift veranstaltet hat.<sup>1</sup> Diese Handschrift enthält in zwei Kolumnen sowohl eine syrische wie eine arabische Übersetzung des Werkes, die offenbar gleichzeitig von verschiedenen Vorlagen kopiert sind. Die syrische Übersetzung ist ganz genau der griechischen nachgebildet, oft so sehr, daß durch ihre Kürze die Korrektheit und Deutlichkeit der Wiedergabe leiden; aber der Autor selbst, vielleicht der berühmte Arzt Sergius von Rēsch'ainā oder einer seiner Zeitgenossen, verstand den griechischen Text durchaus. Pognons reichhaltige Noten zu der syrischen Ausgabe und das Glossar der medizinischen Termini technici enthalten auch für die Religionswissenschaft beachtenswertes Material.

M. A. Kugeners Neuausgabe und verbesserte Übersetzung des Lebens des Severus von Antiocheia (512—518) durch seinen Studiengenossen Zacharias Scholiasticus<sup>2</sup>, das „für die

<sup>1</sup> *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate. Première partie. Texte syriaque. Seconde partie. Traduction.* Leipzig 1903. — Vgl. dazu die Besprechung von Th. Nöldeke, *Lit. Ctrbl.* 1903, Nr. 23, Sp. 781 ff.

<sup>2</sup> *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique: Patrolog. Orient.* II 1. Paris 1903.

Kirchen- und Sittengeschichte der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts von größtem Wert“ ist, indem es uns zeigt, wie damals „eine aus allen Ländern des Reichs gemischte Jugend in Alexandria Rhetorik und Philosophie, in Berytus Jurisprudenz treibt“, und uns „Blicke in das Leben der Studenten, in die Verhältnisse der Mönche und der Kirche überhaupt“ vermittelt, kenne ich leider nur aus Th. Nöldekes<sup>1</sup> und Fr. Schwallys<sup>2</sup> Anzeigen des Buches.

Von original-syrischen Werken werden die Neuausgaben und -Übersetzungen der bekannten „Edessenischen Chronik“ aus der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts und der ca. 670—680 von einem nestorianischen Mönch verfaßten anonymen syrischen Chronik durch Guidi<sup>3</sup> auch in Religionshistorikerkreisen dankbar begrüßt werden. — Eine Mär Märüthā zugeschriebene Homilie veröffentlichte mit Übersetzung M. Kmosko<sup>4</sup>, während O. Braun<sup>5</sup> seine Studien über die reichhaltige Briefsammlung des Katholikos Timotheus I. durch die Herausgabe bzw. Übersetzung von 19 an dessen Freund Sergius gerichteten Schreiben fortsetzte, die sich „teils mit inneren und äußeren Kirchenangelegenheiten beschäftigen, teils Einblick in die patristischen und philosophischen Studien ihres Verfassers gewähren“. — Von dem hochangesehenen monophysitischen Theologen und überaus fruchtbaren und eleganten syrischen Schriftsteller Bar Šalibī mit dem Beinamen Dionysius, der 1171 als Metropolit von Amida starb, gab Hieronymus Labourt<sup>6</sup> die (nach 1166 verfaßte) *Expositio Liturgiae* nach vier Handschriften kritisch heraus, die bisher nur aus den Übersetzungen Renaudots und Assemanis bekannt war.

<sup>1</sup> *Lit. Ztbl.* 1904, Nr. 1, Sp. 7 ff.

<sup>2</sup> *Theol. Litt.-Ztg.* 1904, Nr. 25, Sp. 687.

<sup>3</sup> *Chronica minora, pars prior: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, series tertia, tomus IV. Parisiis 1903.

<sup>4</sup> *Oriens Christianus* III, S. 384 ff.      <sup>5</sup> *Ibid.* S. 1 ff.

<sup>6</sup> *Corpus Script. Christ. Orient.*, series secunda, tomus XCIII. Parisiis 1903.



H. Hilgenfelds ausgewählte Gesänge des nestorianischen Priesters Giwargis Warda<sup>1</sup> und Rahmanis *Studia Syriaca* sind mir nur aus den Anzeigen Nöldekes<sup>2</sup> bekannt geworden. Auch P. Bedjans Ausgabe der Homilien Isaaks von Antiochia<sup>3</sup> und *Mois de Marie*<sup>4</sup> konnte ich nicht einsehen.

Dagegen sei hier noch auf Baumstarks Besprechung der Straßburger Nestorios-Handschrift<sup>5</sup> und auf seine interessante Ausführung über das Miniaturblatt einer syrischen Handschrift aus der ehemaligen Bibliotheca Barberini<sup>6</sup>, sowie auf die Untersuchung einiger Scholien von Barhebraeus auf jüdische Quellen durch R. Gluck<sup>7</sup> hingewiesen.

Anhangsweise ist der Herausgabe und Erläuterung neuer *Fragmente des samaritanischen Pentateuchtargums* durch P. Kahle<sup>8</sup> zu gedenken; insbesondere aber der interessanten Beschreibung, die Warren J. Moulton von einer Feier des samaritanischen Passahfestes gibt<sup>9</sup>, die er auf dem Berge Garizim bei Nābulus in der Nacht vom 11. zum 12. April 1903 beobachtete. 38 Zelte beherbergten die Feiernden, und die Zahl der geschlachteten Lämmer betrug sieben (außer dem üblichen Reservelamm). Im ganzen scheint der alte Ritus noch treu bewahrt zu sein; nur die frühere Sitte, daß Väter und Mütter an ihren Kindern und selbst Säuglingen mit dem

<sup>1</sup> *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda von Arbel, hrsgg. mit Übersetzung, Einleitung und Erklärung.* Leipzig 1904.

<sup>2</sup> Z D M G 58, S. 494 ff.

<sup>3</sup> *Homiliae S. Isaaci Antiocheni.* Tomus I. Parisiis 1903.

<sup>4</sup> *Mois de Marie. Texte syriaque.* Leipzig 1904.

<sup>5</sup> *Oriens Christianus* III, S. 516 ff.

<sup>6</sup> *Eine syrische „traditio legis“ und ihre Parallelen: ibid.* S. 173 ff., 521 ff.

<sup>7</sup> *Die Scholien des Gregorius Abulfarag Barhebraeus zu Genes. 21—50, Exod. 14. 15, Leviticus-Deuteron. und Josua auf jüdische Quellen untersucht.* (Berner Diss.) Mainz 1903.

<sup>8</sup> *Zeitschr. f. Assyriol.* XVII, 1903, S. 1 ff.

<sup>9</sup> *Das samaritanische Passahfest: Zeitschr. d. D. Palästina-Vereins* XXVII, 1904, S. 194 ff.

Opferblute einen Strich von der Stirn bis zur Nasenspitze machen, wird jetzt wegen der Mißbilligung der Mohammedaner nicht mehr öffentlich geübt, — sondern heimlich.

## II

Im Gebiete der äthiopischen Philologie sind in den letzten zwei Jahren<sup>1</sup> nicht sehr viele, aber einige bemerkenswerte Schriften erschienen.

Einen kurzen Überblick über „Land und Leute“ in modernen Abessinien vermittelt des so jäh ums Leben gekommenen<sup>2</sup> Carlo Freiherrn von Erlanger *Bericht über meine Expedition in Nordost-Afrika in den Jahren 1899—1901*<sup>3</sup>, in dem u. a. (S. 15) die interessante Sitte im Lande des Negus erwähnt wird, zur Bestimmung eines Verbrechens „den Lebascha einzuholen“, d. h. ein betäubendes Getränk einem prophetisch begabten Knaben einzufößen, der dadurch in Krämpfe gerät und sich während dieser angeblich auf den zu ermittelnden Übeltäter wirft. Auch in C. Conti Rossinis ausführlichem Reisebericht *Al Râgali*<sup>4</sup> finden sich vereinzelt beachtenswerte abessinische Sagen, z. B. (p. 38) die Legende über die Entstehung der Haso-Toroa, einer der traditionellen fünf Gruppen des Saho-Volkes, aus der ehelichen Verbindung des Leichnams eines Junggesellen mit einem lebenden Mädchen, dem dafür von einem Propheten das Paradies versprochen wurde.

---

<sup>1</sup> Für 1903 vgl. Schermans *Orientalische Bibliographie* XVII, S. 313 ff. und das knappe Referat von Fr. Praetorius, *ZDMG* 58, S. 260 ff.

<sup>2</sup> Durch einen Automobilunfall zu Salzburg am 4. September 1904.

<sup>3</sup> Sonderabdruck aus der *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Jahrg. 1904, Nr. 2.

<sup>4</sup> Estratti dal *Bollettino della Società Italiana di Esplorazioni Geografiche e Commerciali*, fascicoli dal XV al XXII del 1903 e dal I al V e VII—VIII del 1904.

Die Beschreibung einer Sammlung von 35 äthiopischen Handschriften im Besitze der katholischen Mission zu Keren (am Fuß des Lalamba) gab gleichfalls C. C. Rossini<sup>1</sup>. Sie enthalten die üblichen Bibelübersetzungen, liturgische Stücke samt dem bekannten Ritualritus (*Mashafa Genzat*), aus dem die Predigt des berühmten Metropoliten Abbā Salāmā (Ende des 13. Jahrhunderts) hier zum erstenmal in extenso mitgeteilt wird, sowie einige Homilien und Heiligenleben; ferner: ein Exemplar des asketischen Werkes Aragāwi manfasāwi, das auf eine syrische Quelle aus der Mitte des 7. Jahrhunderts zurückgeht; 35 Kapitel der asketischen Schriften Isaaks von Ninive; ein dem Bischof Philoxenos von Mabbūg zugeschriebenes Werk über die ägyptischen Mönche; Panegyrien und Wundererzählungen des H. Michael; einen Teil des Synaxariums (für die zweite Hälfte des Jahres) und mehrere magische Gebete.

Von einer kleinen, fünf Nummern umfassenden amerikanischen Privatsammlung mit Wundererzählungen usw. von den Engeln Mikā'el und Rufā'el, den Psalmen mit den üblichen Anhängseln und dem *Weddāsē Mārjām* hat E. J. Goodspeed eine Beschreibung gegeben<sup>2</sup>, der auch über eine Handschrift des 15. (?) Jahrhunderts im Museum der Newberry Library in Chicago mit dem Text des Johannesevangeliums und einem Gebet an die Jungfrau Maria berichtete.<sup>3</sup>

An Textausgaben haben die Berichtsjahre verhältnismäßig reichen Zuwachs gebracht. Als erster Teil des I. Bandes der von den Professoren am Institut Catholique R. Graffin und F. Nau zu Paris begründeten *Patrologia Orientalis* erschien in Text und Übersetzung das schon von Ludolf benützte, jetzt

<sup>1</sup> *I manoscritti etiopici della Missione Cattolica di Cheren: Rendiconti della Reale Acc. dei Lincei, classe di scienze morali, stor. e fil.*, Serie quinta, Vol. XIII (1904), p. 233 segg.

<sup>2</sup> *Ethiopic manuscripts from the Collection of Wilberforce Eames: Amer. Journ. of Semitic lang. and liter.* XX, 1904, p. 235 ff.

<sup>3</sup> *An Ethiopic manuscript of John's Gospel: ibid.* p. 182 ff.

von J. Perruchon bearbeitete „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde“<sup>1</sup>, ein dem 15. oder 16. Jahrhundert zuzuweisendes äthiopisches Originalwerk apokalyptischen und kabbalistischen Inhalts von Abbā Bahāila Mikā’ēl, dessen (zweifelhafter) Wert sich erst nach der genaueren Prüfung seiner Quellen näher bestimmen lassen wird.<sup>2</sup>

Fr. M. E. Pereira verdanken wir die Edition und Übersetzung dreier äthiopischer Heiligenleben: (1) der wahrscheinlich um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert verfaßten Beschreibung vom „Geisteskampf (*Gadl*) und Martyrium des Heiligen Gregorius, des Erzbischofs von Armenien, des Märtyrers im Frieden Gottes“, d. h. des Gregorius Illuminator, der nach der armenischen Überlieferung unter Trdat dem Großen (286—314) den christlichen Glauben eingeführt hat<sup>3</sup>; (2) der koptisch verfaßten, ins Arabische übertragenen und daraus wahrscheinlich am Ende des 13. Jahrhunderts und vielleicht von Abbā Salāmā ins Ge’ez übersetzten Geschichte des Martyriums von Isaak von Tiphre (in der Nome Panau im Delta), die angeblich zur Zeit der Christenverfolgung durch Diokletian von einem Verwandten des Heiligen aufgeschrieben wurde<sup>4</sup>; (3) der im 13. Jahrhundert oder nicht viel später entstandenen äthiopischen Version der „Geschichte des Heiligen Abbā Pāuli, des Anachoreten“, die entweder direkt oder durch arabische Vermittelung auf eine der beiden griechischen Versionen des „Lebens von S. Paulus von Theben“ zurückgeht; sie beansprucht insofern besonderes Interesse, als sich eine ihrer Episoden mit einer buddhisti-

<sup>1</sup> *Patrologia Orientalis*. Tome I. Fasc. 1. *Le livre des mystères du ciel et de la terre. Texte éthiopien publié et traduit par J. Perruchon avec le concours de M. I. Guidi*. Paris 1903.

<sup>2</sup> Vgl. Fr. Praetorius, Z D M G 58, S. 485 ff.

<sup>3</sup> *Vida de S. Gregorio, Patriarcha da Armenia. Conversão dos Armenios ao Christianismo. Versão ethiopică*. [Lisboa 1903.]

<sup>4</sup> *Martyrio do Abba Isaac de Tiphre. Versão ethiopică*. Lisboa 1903. — *Martyrio do Abba Isaac de Tiphre segundo a versão ethiopică*. Coimbra 1903.

schen Erzählung im *Lalita Vistara* nahe berührt (Pereira 2, p. 27).<sup>1</sup>

Auch das *Gadl* des Abbā Jonās von Bur aus dem 15. oder 16. Jahrhundert<sup>2</sup> und das aus dem Griechischen übersetzte Leben der Heiligen Maria Aegyptiaca, das für das Mönchsleben des 6. Jahrhunderts nicht ohne Bedeutung ist<sup>3</sup>, sind hier zu nennen; desgleichen das — bekanntlich noch in der Faustsage fortlebende — „*Gadl* und Martyrium des Heiligen Queprejānos und der Heiligen Ijustā“<sup>4</sup>, dessen äthiopische Übersetzung sich weder an die bekannte arabische noch an die bekannte syrische Version anschließt, sondern durch eine bisher unbekanntes syrische Mittelstufe auf einen dem von Zahn beschriebenen nahe stehenden griechischen Text zurückweist.

Zwei weitere Heiligenleben hat C. C. Rossini im äthiopischen Originaltext, begleitet von einer wörtlichen lateinischen Übersetzung in dem von J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat und B. Carra de Vaux herausgegebenen *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*<sup>5</sup> zugänglich gemacht: das seiner Abfassungszeit nach nicht näher zu bestimmende, vermutlich von einem Priester in Aksum oder im Kloster Dabra Damāh (im nördlichen Tigrē) aufgezeichnete *Gadl* des gefeierten Musikers Jārēd, der ungefähr um die Zeit Gregors des Großen in der aksumitischen Kirche die dort bis heute geltenden Antiphone einführte, drei neue Arten von Musik (das *ge'ez*, das *'ezel* und das *arārāi*) erfand, Hymnen lehrte und mit wunderbarer Stimme

<sup>1</sup> *Vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita. Versão ethiopica.* Lisboa 1903. — *A vida de S. Paulo de Thebas, primeiro eremita, segundo a versão ethiopica.* Coimbra 1904.

<sup>2</sup> C. Conti Rossini *Gli Atti di Abbā Yonās.* Roma 1903.

<sup>3</sup> Fr. M. E. Pereira *Vida de Santa Maria Egyptia. Versão ethiopica segundo o ms. oriental 686 do Museu Britannico publicada.* Lisboa 1903.

<sup>4</sup> E. J. Goodspeed *The martyrdom of Cyprian and Justa: Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XIX, 1903, p. 65 ff.

<sup>5</sup> Series altera—tomus XVII. *Vitae Sanctorum antiquiorum. I. Acta Yārēd et Pantālēwon.* Romae 1904.

begabt war; — und das *Gadl* „des heiligen Pantalēwon der Mönchsklause“, eines der neun Heiligen, die in Abessinien das Christentum verbreitet haben sollen; letztere Schrift ist von dem aksumitischen Metropolitens Isaak, wahrscheinlich am Ende des 15. Jahrhunderts verfaßt und vielleicht auch historisch (für die Regierungszeit Kälēbs) nicht ganz belanglos.

Während die beiden zuletzt angeführten *Vitae Sanctorum* meist lokale Legenden zum Ausdruck bringen, wie sie in solchen Erzeugnissen der äthiopischen Literatur häufig wiederkehren, nimmt das Leben des Heiligen Mercurius (*Gadla Marqorēwos*), dessen — leider bruchstückweise — Veröffentlichung wir gleichfalls Rossini verdanken<sup>1</sup>, größeres Interesse in Anspruch. Das wohl erst im 18. Jahrhundert verfaßte original-äthiopische *Gadl* enthält nämlich außer der Lebensbeschreibung des Heiligen, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Leiter des Klosters Dabra Damāh gestorben sein dürfte<sup>2</sup>, auch die Erzählung seiner — übrigens durchaus unbeweisbaren — Abstammung von einem der israelitischen Großwürdenträger, die David, dem Sohne Salomos und der Königin von Saba, nach Äthiopien folgten, als er dort an Stelle seiner Mutter die Regierung übernahm. Dadurch wird das Werk aufs engste mit dem — ausdrücklich als Quelle genannten — Kebra Nagast, der bedeutendsten Sagensammlung der äthiopischen Literatur, verknüpft, auf die ich im nächsten Bericht zurückzukommen hoffe.

Von dieser leitet sich auch die kurze Chronik *Tārika Nagast* ab, die Rossini — nebst zwei weiteren Heiligenleben über die Zeit der Christianisierung Äthiopiens: dem *Gadla*

<sup>1</sup> *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Series altera—tomus XXII. *Vitae sanctorum indigenarum*. Parisii 1904. — Die einzige Handschrift, die das *Gadl* enthielt, fiel 1904 einer Brandstiftung in Rossinis Wohnung zu Asmara zum Opfer; nur die damals schon von ihm und einem abessinischen Priester kopierten Stücke sind in diesen Abschriften erhalten geblieben.

<sup>2</sup> Vgl. Th. Nöldeke *Lit. Ztbl.* 1905, Nr. 1, Sp. 23.

*Sādeqān* und dem *Ḡadla Libānos* (15. Jahrhundert) — in seinen für Privatkreise gedruckten Reiseerinnerungen<sup>1</sup> mitgeteilt hat. Auch die vielleicht ganz moderne sogenannte „Geschichte Äthiopiens“ (*Tārīk za’Itjopejā*), d. h. zwei kurze Apokalypsen, die E. Littmann mit Übersetzung veröffentlichte<sup>2</sup>, sowie auch der fragmentarische Text einer Handschrift von den Inseln des Zawāy-Sees, den C. Mondon-Vidailhet mitteilte<sup>3</sup>, gehen direkt oder indirekt auf das Kebra Nagast zurück, mit dem auch die von Littmann herausgegebene und übersetzte, ihrem Inhalt nach freilich nicht hoch zu bewertende moderne Tigrēlegende<sup>4</sup> „Wie der König Salomo zu seinem Sohn dem König Melilik (Menelik) kam“ sich bis in Einzelheiten berührt.

In eine ganz andere Gedankenwelt versetzt den Leser die Lektüre zweier „philosophischer“ Abhandlungen aus dem 17. Jahrhundert, die in der äthiopischen Literatur wohl einzig dastehen. Die erste enthält in knapper klarer Sprache die Autobiographie eines armen, sehr begabten aksumitischen Bauernsohnes, Zar’a-Jā’qob, der, durch gute Schulbildung und fleißiges Studium gelehrter Schriften geweckt, an den Grundsätzen seiner christlichen Religion irre wird, zur Zeit der Wirren unter Socinius (1607—1632), nachdem er bei diesem verdächtigt worden, mehrere Jahre in einer Höhle lebt, später in Enferāz von einem reichen Manne, Habtū, als Schreiber und Lehrer angestellt wird, sich dort Hausstand und Familie gründet und allverehrt ein Alter von 93 Jahren erreicht. Nur die Existenz — so führt Zar’a-Jā’qob in dieser in seinem 68. Lebensjahre niedergeschriebenen Abhandlung aus — eines allgütigen Schöpfers, die sich beweisen läßt, ferner die Unsterblichkeit der Seele,

<sup>1</sup> *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*. Fasc. primo. Asmara 1903.

<sup>2</sup> *Abyssinian Apocalypses: Amer. Journ. of Sem. lang. and liter.* XIX, p. 83 ff.

<sup>3</sup> *Une tradition éthiopienne: Revue sémitique* 1904, p. 259 suivv.

<sup>4</sup> *Bibliotheca Abessinica*. I. *The Legend of the Queen of Sheba in the tradition of Axum*. Leiden & Princeton 1904.

die Liebe zu den Mitmenschen, das Gebot der Arbeit, die Selbstverbesserung und das Gebet, das immer erhört wird, sofern es nicht Bitten enthält, die der Mensch selbst erfüllen kann, sind Postulate der Vernunft. Alles andere in den heiligen Schriften, deren Wunderberichte für die Welt, die getäuscht werden will, berechnet und auf die Herrsch- und Habsucht ihrer Erfinder zurückzuführen sind, unterliegt dem Zweifel oder ist als von Gott nicht gewollt abzuweisen: das Zölibat und Anachoretentum ebenso wie die mohammedanische Polygamie; die Reinigungs- und Fastengesetze; die Beschränkung der göttlichen Offenbarungen auf eine bestimmte Nation, ja auch die Heiligung des Sabbats. Die Reinheit des Christentums ist verloren gegangen; der Verfasser ist kein Christ, wenn er auch äußerlich seinen Volksgenossen ein solcher zu sein scheint. — Auf Wunsch des Sohnes seines Wohltäters Habtū, namens Walda-Hejwat, der zugleich sein eifrigster Schüler war, zeichnete Zar'a-Jā'qob diese seine Bekenntnisse auf, und Walda-Hejwat fügte nach dem Tode des Lehrers eine eigene Abhandlung ähnlichen Inhalts hinzu. Von beiden hat Littmann in vortrefflicher Weise den äthiopischen Text samt lateinischer Übersetzung herausgegeben.<sup>1</sup>

Kehren wir von diesen freigeistigen, von einem in Abessinien sonst nie verspürten Hauch der Aufklärung durchwehten Biographien — womit die lange Reihe der zu verzeichnenden Lebensbeschreibungen abschließt — zurück zu der dort üppig wuchernden Magie, so hat auch auf diesem Gebiete Littmann die edierten Texte bereichert. In der Ausgabe des *Ardé'et*<sup>2</sup> erhalten wir Text, Übersetzung und Erläuterung der längeren Rezension dieses bei den Abessiniern in hohem Ansehen

<sup>1</sup> *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*. Series prima—tomus XXXI. *Philosophi Abessini*. Parisiis 1904. — B. Turaevs russisch geschriebener Aufsatz über die beiden Traktate (Petersburg 1903, bei Littmann zitiert) ist mir weder zugänglich noch verständlich.

<sup>2</sup> *Ardé'et: The Magic Book of the Disciples* im *Journ. Amer. Oriental Soc.* XXV, 1904, p. 1 ff.



stehenden Werkes, das zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert entstanden ist, bzw. aus einzelnen aus dem Arabischen übersetzten Stücken kompiliert und dann überarbeitet wurde und in manchen gnostischen Überlieferungen auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückweist. Es enthält Weisungen Christi an seine Jünger, wie seine geheimnisvollen Namen, besonders der „Große Name“, zur Wunderwirkung und zur Befreiung aus verschiedenen Gefahren zu gebrauchen seien. Eine Reihe der zum Teil stark entstellten heiligen Namen hat Littmann scharfsinnig auf ihre Grundformen zurückgeführt und gedeutet.

Derselbe Gelehrte gab auch die wörtliche Übersetzung einer 1868 in Magdala erbeuteten, aus zwei Pergamentstreifen zusammengesetzten, 147 cm langen Zauberrolle mit drei rohen bildlichen Darstellungen („böses Auge“ und Schlangen wie auf den *tabellae devotionum*), die als gutes Beispiel dieser in Abessinien häufigen, gewiß oft als Amulette verwandten Schriftstücke gelten kann.<sup>1</sup> Sie enthält eine Legende vom Kampf des Heiligen Sūsnejos (Sisinnios) gegen Werzeljä, die den Säuglingen nachstellende abessinische Lamia oder Lilith (bzw. auch der babylonischen Labartu entsprechend), und daran anschließend Zauberformeln gegen Kolik und andere Krankheiten, die durch das Aussprechen der geheimen Namen der sie verursachenden Dämonen oder durch die Nennung der Namen von guten Geistern als Gegenmittel (vgl. die *Ephesia grammata*) vertrieben werden. Die Herbeiziehung einiger germanischer Parallelen und eine Untersuchung über „Werzeljä“ erhöhen den Wert dieser Mitteilung.

Als Kuriosum darf die kurze Erzählung von einem jüdischen Priester in der ägyptischen Stadt *Akemim* (Ahmim) gelten, der eine besondere Verehrung der Jungfrau Maria betätigte und dafür von ihr 130 Jahre zu seinem Leben hinzugelegt erhielt;

---

<sup>1</sup> *The Princeton Ethiopic Magic Scroll: Princeton University Bulletin* 1904, p. 31 ff.

sie ist äthiopisch und französisch von Jos. Halévy<sup>1</sup> wiedergegeben.

Zum Schluß sei noch auf einige sehr dankenswerte Proben moderner abessinischer Poesie verwiesen, die C. Conti Rossini<sup>2</sup> und R. Sundström bzw. E. Littmann<sup>3</sup> gegeben haben. Wie zu erwarten, enthalten sie u. a. auch Anspielungen auf religiöse Gebräuche, Aberglauben usf., z. B. auf die Deutung der Windrichtung nächtlicher Feuer am Kreuzesfest (27. September, Rossini S. 40) oder auf die Sitte des Rasierens beim Neugeborenen und beim Mündigerklärten als Rest eines früheren Haaropfers (Littmann S. 23).

---

<sup>1</sup> *Un Juif bienheureux: Revue sémitique* 1903, p. 70 suiv.

<sup>2</sup> *Canti popolari tigrari: Zeitschr. f. Assyriol.* XVII, 1903, p. 23 segg.

<sup>3</sup> *En sång på Tigrē-språket upptecknad, öfversatt och förklarad af R. Sundström. Utgiven och öfversatt till Tyska af Enno Littmann: Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala.* VIII, 6. Uppsala [1904].

### 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.<sup>1</sup>

#### Le miracle du vase brisé

I J'ai déjà indiqué ailleurs (*Revue des études anciennes*, 1900, p. 73) que plusieurs des miracles d'Asclépios relatés sur les stèles des *Ἱάματα* se retrouvent dans la littérature hagiographique, par exemple celui du vase brisé: un *κώθων* qu'un esclave avait cassé est rétabli en sa forme première, ou, comme disaient les anciens, est «guéri» par Asclépios; — de même un calice en cristal de roche qu'un diacre de Milan<sup>2</sup> avait cassé dans la basilique de St. Laurent, est «guéri» par le saint:

*Ἱάματα* I, mir. 10 (*I.G.*, IV, p. 226; Dittenberger, *Sylloge*<sup>3</sup>, II, p. 653).

Σκευοφόρος εἰς τὸ ἱερὸν ἔρχων ἐπεὶ ἐγένετο περὶ τὸ δευαστάδιον, κατέπεσε ὡς δ' ἀνέστα, ἀνῶϊξε τὸν γυλιὸν καὶ ἐπεσκόπει τὰ συντετριμμένα σκεύη ὡς δ' εἶδε τὸν κώθωνα καταγότα, ἐξ οὗ ὁ δεσπότης

Greg. Turon., *Lib. in gloria martyrum*, 46 (*Monum. Germ.*, p. 518.)

*Est apud eandem urbem [Mediolanensium] basilicam s<sup>i</sup> Laurenti levitae, ibique admirabili pulchritudine calix cristallinus habebatur. Acta vero quadam solemnitate, dum per diaconem ad sanctum altare*

<sup>1</sup> Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte“ ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

<sup>2</sup> Par une inadvertance assez forte, Bernoulli place la scène de l'histoire en Auvergne. Les chapitres 44—46 du *Liber in gloria martyrum* concernent Milan.

<sup>3</sup> *Vas lapideum vitrei calicis*. C'était, je pense, un vase en cristal de roche.

εἰδίστο πίνειν, ἐλυπεῖτο καὶ συνετίθει τὰ ὄστρακα καθιζόμενος· ὁδοπόρος οὖν τις ἰδὼν αὐτὸν «τί, ὦ ἄθλι, ἔφα, συντίθει τὸν κώθωνα μάται; τοῦτον γὰρ οὐδέ καὶ ὁ ἐν Ἐπιδάουραι Ἀσιλαπίδος ὕγιη ποῆσαι δύναιτο». Ἀκούσας ταῦτα ὁ παῖς, συνθεις τὰ ὄστρακα εἰς τὸν γυλιόν, ἤρπε εἰς τὸ ἱερόν. Ἐπεὶ δ' ἀφίκετο, ἀνώϊξε τὸν γυλιόν καὶ ἐξᾶιρεν ὕγιη τὸν κώθωνα γεγενημένον.

offerretur, elapsus manu in terram ruit et in frusta comminutus est. At diaconus pallidus et exsanguis collecta diligenter fragmenta vasculi super altare posuit, non diffusus quod eum possit virtus martyris solidare. Denique in vigiliis, lacrimis atque oratione deductam noctem, requisitum calicem repperit super altare solidatum.

Ce texte de Grégoire a été allégué par C. A. Bernoulli (*Die Heiligen der Merowinger*, p. 329) pour montrer comme le miracle paraissait aux gens de la période mérovingienne une chose naturelle et fréquente. Il avait semblé à Fränkel devoir être signalé dans le commentaire du *Corpus*. Si j'avais su que le regretté savant dût utiliser ce rapprochement, je lui en aurais indiqué d'autres analogues, que voici. Il faudrait être plus versé que je ne suis en toute sorte d'hagiographie pour faire l'étude complète de ce vieux thème du miracle du vase brisé.

II *La légende dorée*, n° CXIII. Je cite la traduction de Teodor de Wyzewa (Paris, 1902, p. 415). Il s'agit de St. Donat, évêque d'Arezzo, martyr le 7 août 380. Cf. Perkins *Les sculpteurs italiens*, I, p. 78.

«L'évêque Satyre s'endormit dans le Seigneur, et tout le clergé élut Donat pour le remplacer. Or, comme un jour, suivant ce que rapporte Grégoire dans son *Dialogue*, le peuple communiait pendant la messe, le diacre qui portait le calice sacré fut soudain poussé par les païens si vivement qu'il tomba et que le calice fut brisé en morceaux. Mais Donat, voyant sa douleur et celle du peuple, réunit les morceaux du calice, pria sur eux, et aussitôt il se rejoignirent pour reprendre leur forme première. Seul un de ces morceaux fut caché par le diable. Il manque aujourd'hui encore au calice, qui garde ainsi le témoignage du miracle. Les païens, à la vue de ce miracle, se convertirent au nombre de quatre-vingt, et reçurent le baptême.»

III Le passage des *Dialogues* de St. Grégoire le Grand auquel fait allusion Jacques de Voragine se trouve au l. I, ch. 7 (Migne, *P. L.*, LXXVII, col. 184), et concerne un sous-prieur du nom de Nonnosus, *Nonνώσος δευτεράριος μονῆς τῆς εἰς τὸ Σεραφθῆν ὄρος* (le mont Soracte):

*Alio quoque tempore eum idem vir venerabilis lampades vitreas in oratorio lavaret, una ex eius manibus cecidit, quae per innumeras*

*partes fracta dissiluit: qui vehementissimum Patris monasterii furorem timens, lampadis protinus omnia fragmenta collegit, atque ante altare posuit, seque cum gravi gemitu in orationem dedit. Cumque ab oratione caput levasset, sanam lampadam reperit, quam timens per fragmenta collegerat. Sicque in duobus miraculis duorum Patrum virtutes imitatus est: in mole scilicet saxi, factum Gregorii qui montem movit; in reparatione vero lampadis, virtutem Donati, qui fractum calicem pristinae incolumitati restituit.*

IV *Vita S. Fridolini*, dans les *Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum* de dom Bouquet, III, p. 388 (*Acta Sanctorum*, 6 mars, p. 436). J'emprunte la traduction d'Augustin Thierry dans sa *Sixième lettre sur l'histoire de France*:

«Pendant un séjour du roi Chlodowig à Orléans, l'évêque de Poitiers Adelpsius lui amena un abbé nommé Fridolin, qu'on regardait comme saint . . . Le roi leur fit un accueil respectueux et amical, et après s'être entretenu quelques heures avec eux, il ordonna qu'on servit un grand repas. Pendant le dîner, le roi se fit apporter un vase de jaspe, transparent comme du verre, décoré d'or et de pierres précieuses; l'ayant rempli et vidé, il le passa à l'abbé qui le prit, quoiqu'il s'en fût excusé, disant qu'il ne buvait pas de vin; mais, au moment où Fridolin prenait la coupe, il la laissa échapper par accident, et le vase tomba sur la table, puis de la table à terre, où il se brisa en quatre. Un des échantons ramassa les morceaux et les plaça devant le roi, qui paraissait chagrin, moins à cause de la perte du vase, que pour le mauvais effet que cet accident pourrait avoir sur les assistants, parmi lesquels beaucoup étaient encore païens. Toutefois, il prit un air gai et dit à l'abbé: «Seigneur, c'est pour l'amour de toi que j'ai perdu ce vase. Vois donc ce que Dieu voudra faire pour toi en faveur de son Saint Nom, afin que ceux d'entre nous qui sont encore adonnés à l'idolâtrie ne diffèrent plus de croire au Dieu tout puissant.» Alors Fridolin prit les quatre morceaux du verre, les réunit et les tenant serrés dans ses mains, la tête inclinée sur la table, il se mit à prier Dieu en pleurant et en poussant de profonds soupirs. Quand sa prière fut achevée, il rendit le vase au roi, qui le trouva parfaitement restauré, n'y pouvant trouver aucune trace de brisure. Ce miracle ravit les chrétiens, mais plus encore les infidèles qui se trouvaient là en grand nombre. Au même moment, le roi et tout le monde, se levant de table et rendant grâce à Dieu, tous ceux des assistants qui partageaient encore les erreurs du paganisme confessèrent leur foi en la Sainte Trinité et reçurent de la main de l'évêque les eaux du baptême.»

V *Vita S. Benedicti abbatis, auctore S. Gregorio Magno (Dial. II; cf. Acta Sanctorum, 21 mars, p. 277).*

*Nutrix [Benedicti] ad purgandum triticum a vicinis mulieribus praestari sibi capisterium petiit: quod super mensam incaute derelictum, casu accidente fractum est, sic ut in duabus partibus inveniretur divisum. Quod mox rediens nutrix, ut ita invenit, vehementissime flere cepit, quia vas, quod praestitum acceperat, fractum videbat. Benedictus autem religiosus et pius puer, cum nutricem suam flere conspiceret, ejus dolori compassus, ablatis secum utrisque fracti capisterii partibus, sese cum lacrymis in orationem dedit: qui ab oratione surgens, ita juxta se vas sanum reperit, ut in eo inveniri fracturae nulla vestigia potuissent.*

Le miracle du crible cassé a été plus d'une fois représenté dans l'art du Moyen-Age: je rappellerai seulement l'une des fresques de Spinello l'Arétin à S. Miniato (Alinari, phot. 4505), et le beau triptyque de Jan Mostaert au musée de Bruxelles (Lafestrestre et Richtenberger, *La Belgique*, p. 66; Dehio, *Kunstgeschichte in Bildern*, IV, 23, 3).

VI Le même Saint accomplit une fois le miracle inverse. La chose advint chez des moines de vie très relâchée dont Benoît avait été fait abbé. Les *Dialogues* de St. Grégoire la racontent ainsi (*Acta Sanctorum*, die cit., p. 278):

*Fratres . . . cum sibi sub eo conspicerent illicita non licere . . . tractare de eius morte aliqui conati sunt, qui inito consilio venenum vino miscuerunt. Et cum vas vitreum, in quo ille pestifer potus habebatur, recumbenti Patri ex more monasterii ad benedicendum fuisset oblatum, extensa manu Benedictus signum crucis edidit, et vas, quod longe tenebatur, eodem signo rupit, sicque confractum est, acsi in illo vase mortis pro cruce lapidem dedisset.*

VII *Vita S. Leonis auctore Wiberto archid. Tullensi, II, 6 (Migne, P. L., CXLIII, 494; Watterich, Pontificum romanorum vitae, I, p. 157).* Il s'agit de Brunon de Dabo, évêque de Toul de 1026 à 1049, puis pape sous le nom de Léon IX. Le même miracle est relaté encore dans *Victoris papae olim Desiderii abbatis Casinensis dialogi III* (Migne, P. L., CXLIX, 1007) et dans le *Sermo venerabilis Brunonis episcopi de symoniaciis*, édition des *Monum. Germaniae, libelli de lite, II, p. 547).*

*Herimarus abbas coenobii s<sup>i</sup> Remigii Remorum pontificis, ei [Leoni] quemdam scyphum pretiosi mazeris ob sui memoriam obtulerat, quem vir sanctus pro caritate dantis in proprios usus sibi servari constituerat. Sed quadam vice minister ei potum daturus, in multas partes casu confractum repererat. Cuius particulas electus Domini quocumque erant sibi deferrari praecipit et nihil tale futurum*

*suspicatus, cunctas suo loco quasi delectando reposuit adstantibusque laetabundus dixit: Potens est Omnipotentis maiestas in pristinam integritatem has restituere fracturas. Quo dicto, protinus consolidatae sunt partes, ita ut, ad memoriam facti, signum fracturae ad instar subtilissimi capilli circumquaque appareret, sed quod magis mirum erat, nil intra positum liquoris efflueret. Huius rei adest testis congruus, venerandus Hugo Chrysopoleos episcopus, qui cum lacrymis se praesentem adfuisse testatur et devoto furto se illud vas sancto viro abstulisse lactatur.*

Je transcris le récit de Didier parce qu'il est le seul qui mentionne le *signum fracturae ad instar subtilissimi capilli*. Les trois récits ne concordent pas sur le point de savoir en quoi était la coupe de Léon: suivant Didier et le *Sermo*, elle était en bois, *lignarium poculum, scyphum ligneum; scyphum pretiosi mazeriis* disent au contraire les mss. de la *Vita*; les Bollandistes ont proposé *marmoris*; mais cf. Du Cange s. v. *mazer*.

VIII Les Saints, eux aussi, ont leur destin. Ni St. Léon IX, ni même le grand St. Benoît ne sont plus en vogue; et qui songe aujourd'hui du saint abbé Fridolin? Un autre thaumaturge a conquis les âmes, auquel la foi populaire attribue bien des miracles qui avant lui étaient à d'autres. Il a dépouillé les Saints des temps mérovingiens du miracle du vase brisé, comme ils en avaient dépouillé Esculape. L'attribution de ce miracle à St. Antoine de Padoue est du reste ancienne, puisque le *Liber miraculorum* (*Acta SS.*, juin, II, p. 730) et Jean Rigaud († 1323) en parlent déjà (cf. *La vie de St. Antoine de Padoue*, par J. Rigaud, frère mineur, évêque de Tréguier, publiée d'après le ms. 270 de Bordeaux par le P. Ferdinand-Marie d'Araules, Bordeaux, 1899, p. 50; Lepitre, *St. Antoine de Padoue*, dans la collection «Les Saints», p. 101). Voici comment le raconte une récente brochure de propagande (*La Vie merveilleuse de St. Antoine de Padoue*, par la comtesse de Chabannes, chez Paillard, à Abbeville, s. d., p. 16):

«En traversant la Provence, le Saint et son compagnon reçurent l'hospitalité chez une pieuse femme... Elle leur prépara un modeste repas et courut chez sa voisine emprunter ce qui lui manquait pour faire honneur à ses hôtes... Le compagnon du Saint prit fort maladroitement et brisa un vase de cristal qui avait été emprunté à la voisine... Profondément touché de l'affliction de sa bienfaitrice, Antoine, reposant sa tête dans ses mains, se mit à prier. Or, pendant qu'il priait, on vit les fragments du vase brisé se rapprocher et former un vase intact: il ne restait plus de trace de l'accident.»

Paul Perdrizet

O. Basiner, **Ludi saeculares**. Drenjerskija ssjekuljarnyja igry, Warschau 1901, 326 und CXV S. Der Wert dieses russisch geschriebenen Buches beruht (auch für den, der die Sprache nicht beherrscht) auf seinen Beilagen. Diese enthalten sämtliche auf die Säkularfeiern bezüglichen literarischen und epigraphischen Zeugnisse mit kritischem Apparat, eine ausführliche Beschreibung der Säkularmünzen einschließlich einer Reihe nicht dazugehöriger Stücke, deren Beischrift SAECVLARES oder SAECVLVM auf die Thronbesteigung der betreffenden Kaiser gedeutet wird, eine Besprechung der sogenannten Säkularlampen, die in gleichem Sinne erklärt werden, eine chronologische Übersicht der Säkularspiele nach den Quellen, endlich eine gedrängte chronologische Tabelle. Die beigegebenen Tafeln (davon I und II am Kopf des Buches) bieten folgende Abbildungen: I. Statue des Augustus aus Primaporta; II. Panzer dieser Statue; III. Karte des alten Rom (die Namen der für die Säkularfeier in Betracht kommenden Örtlichkeiten sind rot unterstrichen); IV. Ara Ditis et Proserpinae: Plan, Restauration und Fragmente; V. Restauration der Pfeiler mit dem Protokoll der Feiern des Augustus und des Septimius Severus; VI.—XII. Säkularmünzen.

Eine knappe Inhaltsangabe des Werkes wird den Lesern dieser Zeitschrift erwünscht sein. Daß an dieser Stelle die Kritik nicht Sache des Berichterstatters ist, möchte ich dazu ausdrücklich bemerken.

Kapitel I. Über Bedeutung, Etymologie und Herkunft des Wortes saeculum. Nach Zurückweisung der übrigen Erklärungen und Etymologien wird die Ansicht Buechelers gebilligt, saeculum-saiculum komme von der Wurzel sa-, „säen“ und bedeute ursprünglich „das Gesäte“, „der Same“, „die Aussaat“. Diese Bedeutung ging über in die Bedeutung „Geschlecht“, „Generation“, aus der sich weiter die Bedeutung „Zeitalter“ entwickelt, indem hierunter das Maximum menschlicher Lebensdauer begriffen wird. Das Wort saeculum-saiculum entstand bei den Faliskern im südlichen Etrurien und ging von ihnen zu den stammverwandten Römern über. Dafür sprechen (1) sabino-faliskische Elemente im Kulte der römischen Säkularfeiern, (2) der Umstand, daß die Vorstellung von dem Maximum menschlicher Lebensdauer etruskischer Abkunft ist. Die Römer verbanden mit dem etruskischen, durch Falisker vermittelten, Begriff saeculum von Anbeginn nach etruskischer Weise die Vorstellung einer hundertjährigen Periode.

Kapitel II. Die Herkunft der römischen Säkular- oder Tarentinischen Spiele. Die römischen Säkularspiele, deren Ritual deutlich auf ein griechisches Vorbild weist, stammen aus Tarent, wie



zunächst aus dem Namen der Örtlichkeit des Marsfeldes hervorgeht, wo die Spiele gefeiert werden: Tarentum. Beziehungen der Römer zu Tarent sind auch sonst vorhanden. Um das Vorbild der Säkularspiele zu bestimmen, sind nicht nur die Berichte über die älteste Feier (249 a. C.) zu beachten, sondern auch die späteren über die Feier des Augustus zu verwerten, d. h. auch für Apollo und Diana, die erst unter Augustus in den Bereich des Festes gezogen werden, müssen die Voraussetzungen im griechischen Vorbild gegeben sein.<sup>1</sup> Dieses Vorbild ist allein in den Hyakinthien von Amyklä zu finden, die auch für Tarent vorauszusetzen sind. Die Übereinstimmungen sind folgende: die gleiche Jahreszeit, Sommeranfang; dreitägige Dauer; Verbindung von Tag- und Nachtfeiern; Hymnengesang, Chortänze, Wettkämpfe; Bedeutung der Zahl 27; die Hyakinthien achaischer Herkunft, die Säkularspiele Achivo (graeco Achivo) ritu. Das wichtigste Moment ist die Verbindung unterirdischer und himmlischer Gottheiten. Die Hyakinthien setzen Hyakinthos und Apollo zueinander in Beziehung. Beide sind Sonnengottheiten, Hyakinthos ist die untergehende Sonne (daher wird er zu einem chthonischen Gott), Apollo die aufgehende. Zu diesen Sonnengöttern treten in Amyklä als entsprechende Mondgottheiten Artemis und Polyboia. Sonne und Mond sind die ältesten Gottheiten von Amyklä. Daher finden die Hyakinthien um Sommer- sonnenwende statt. Dieselben Doppelungen wie die Hyakinthien weisen die Säkularspiele auf: Apollo und Artemis auf der einen Seite, auf der andern Dis = Hyakinthos, Proserpina = Polyboia. Weitere Übereinstimmungen: auf dem Altar zu Amyklä auch Demeter und die Moiren dargestellt, bei der augusteischen Feier auch Opfer an Tellus und die Mören dargebracht; Altar des Hyakinthos als sein Grab Ausgangspunkt der Hyakinthien; Altar der Dis und der Proserpina Ausgangspunkt der Säkularfeier. Diese Feier des saeculum condere gründet sich auf die mythische Vorstellung von der Bestattung der alten und der Geburt der neuen Sonne, wie sie in Amyklä hervortritt. In allmählicher Erweiterung tritt an die Stelle der Tages- die Jahressonne, endlich größere Zeiträume wie lustrum und saeculum.

Kapitel III. Die Beziehung der römischen Säkularspiele zum Gentilkulte der Valerier, sowie die Entstehung und Bedeutung des letzteren. Die Überlieferung setzt die Säkularspiele in Beziehung zum Gentilkult der Valerier, die Quelle unserer

---

<sup>1</sup> Nur mit einem Worte sei hier daran erinnert, daß die Hereinziehung des Apollo in dem Privatkulte des kaiserlichen Hauses ihren Grund hat.

Nachrichten ist Valerius Antias. In der Überlieferung scheiden sich zwei Teile, von denen sich der erste auf den Gentilkult, der zweite auf einen öffentlichen Kult bezieht, der mit dem Tarentum des Marsfeldes und dem Altar des Dis und der Proserpina verbunden ist. Dieser zweite Teil muß nach 249, dem ersten Jahre, in dem Säkularspiele gefeiert wurden, entstanden sein. Der erste, ältere Teil berichtet von der sabinischen Herkunft der Valerier und einer privaten Kultgründung auf dem Marsfeld in den ältesten Zeiten Roms. Die Legende hat die Absicht, die Bedeutung des Namens Valerii (von *valere*) zu erklären. Dis und Proserpina sind nicht die ursprünglichen Namen der Götter, zu denen die gens Valeria in Beziehungen stand, es sind die sabinischen Gottheiten Soranus und Feronia. Soranus ist Sonnengott und galt als Wolf (*hirpi*). Die Geschichte bei Servius Än. XI 785 ist ein Sonnenmythus: die Priester des Soranus sind Vertreter der Sonne, desgleichen die Wölfe; die Eingeweide, die von den Wölfen aus dem Altarfeuer geraubt werden, sind die Sterne, die von dem Licht der Sonne verscheucht werden. Die Höhle, zu der die Wölfe laufen, ist der Abendhimmel, die hervorquellenden pestbringenden Dämpfe, an denen die Hirten sterben, bedeuten die Dunkelheit der Nacht, desgleichen die Pest, die nun hereinbricht. Das Orakel befiehlt den Hirten, daß sie den Wölfen nachahmen und vom Raub leben, d. h. die Nacht wird aufhören, wenn die Sonne von neuem die Sterne verscheucht, nämlich am Himmel erscheint. Als Sonnengott konnte Soranus heitere und düstere Züge erhalten und an Dis wie Apollo angeglichen werden. Ebenso ist seine Genossin Feronia bald Juno, bald Persephone, denn sie ist Mondgöttin. Die Geschichten bei Verg. Än. VIII 563 ff. (dazu Servius), Serv. Än. VII 800 sind astrale Mythen. Der doppelte Charakter des sabinischen Kultes stimmt zu dem gleichen Charakter der Säkularfeier, auch weisen andere Tatsachen darauf hin, daß die Valerier von alters her Sonne und Mond verehrten. Soranus und Feronia also brachten die Valerier aus ihrer sabinischen Heimat mit nach Rom. Daß gerade auf dem Marsfelde Kult von Sonne und Mond heimisch war, zeigen die Namen der *agri Lunirius* und *Solinus* für Teile dieser Gegend. Mars selbst ist Sonnengott.

Kapitel IV. Die Vermischung des Gentilkultes der Valerier mit den sogenannten Tarentinischen oder Säkularspielen und die Feier der ersten Säkularspiele in Rom. Zwischen Tarentinern und Samnitern-Sabinern bestanden mannigfache nähere Beziehungen. Der Mischungsprozeß zwischen römischer und großgriechischer Kultur wird besonders lebhaft seit der Eroberung von Tarent. Eine wichtige Persönlichkeit ist Livius Andronicus, der 250

nach Rom kam. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er 249 an der Ausrichtung der tarentinischen Spiele beteiligt war. Eine bedeutende Rolle spielten bei dieser Gelegenheit auch der Pontifex Tiberius Coruncanus und der Konsul P. Claudius Pulcher. Auch die Claudier stammten aus sabinischem Geschlecht und standen in freundschaftlichen Beziehungen zu den Valeriern. Sie hatten für die griechische Kultur große Sympathien. Einer der Magister des Quindecimvirnkollegiums, M. Livius Salinator, war vielleicht der Patron des Livius Andronicus, er konnte seinen Klienten sowohl dem Konsul wie dem Pontifex nahe bringen. 249 wurden also die *sacra privata* der Valerier in *sacra publica* umgewandelt. Die äußere Veranlassung zu diesem Ereignis gaben besondere Prodigien, auch begann man seit diesem Jahr mit der genauen Aufzeichnung der Prodigien. In dieselbe Zeit fällt die Regelung der *Annales Maximi*, nicht ohne Zusammenhang mit der neuen Ära. Das Jahr 249 galt als das 500. Jahr seit der Gründung Roms, die auf das Jahr 748 fixiert worden war.

Kapitel V. Kritik der Überlieferung über die angeblichen Säkularspiele vor 249. Die aus Valerius Antias geschöpften Berichte über frühere Säkularfeiern stammen aus den widerspruchsvollen Valerierlegenden, die eine Verherrlichung des Geschlechtes und der ihm befreundeten Claudier zum Ziele haben.

Kapitel VI. Die Säkularfeier von 149 und 146. Die doppelte Feier erklärt sich aus der Vornahme einer *instauratio*, die durch Zweifel an der Richtigkeit der Ära von 249 verursacht wurde und das Jahr 746 als Gründungsjahr Roms bezeichnete.

Kapitel VII. Die Säkularfeier des Augustus 17 a. C. Das sibyllinische Orakel ist nicht im Zusammenhang mit der Feier des Augustus entstanden (Diels), sondern zur Zeit des Sulla bald nach dem Brande des kapitolischen Tempels. Die wichtigste rituelle Neuerung dieses Orakels ist die Ausdehnung des *saeculum* auf 110 Jahre, welche Lehre aus Ägypten stammt. Man erwartete demgemäß die Säkularfeier im Jahre 39, doch die Bürgerkriege machten sie unmöglich. Es scheint, daß sich Augustus im Jahre 23 mit dem Gedanken einer Feier trug, doch er kam erst im Jahre 17 zur Ausführung. Die Wahl des Jahres begünstigte das 10jährige Jubiläum des Prinzipats, die Geburt des Lucius und vor allem das Erscheinen eines Kometen. Den Schluß des Kapitels bildet eine Schilderung der augusteischen Feier an der Hand der Zeugnisse. Anzumerken ist, daß der Verfasser die Ansicht vertritt, das Lied des Horaz sei auf dem Palatin wie auf dem Kapitol vollständig abgesungen worden.

Kapitel VIII. Die Säkularfeier des Claudius 47 p. C. Claudius knüpft an die angebliche Feier von 504 a. C. an, weil der Ahnherr seines Geschlechts, Attus Clausus, damals aus dem Sabinerland nach Rom übersiedelte. Zugleich war das Jahr 47 das 800. seit der Gründung der Stadt.

Kapitel IX—XII. Die Säkularfeiern des Domitian 88, Antoninus Pius 147, Septimius Severus 204, der beiden Philipp 248. Domitian feiert 110 Jahre nach dem Jahre 23 a. C., in dem Augustus mit der Absicht umgegangen zu sein scheint, ein Säkularfest zu veranstalten (siehe oben), Antoninus Pius 100 Jahre nach Claudius, im Anschluß an das Gründungsjahr Roms zur alten Rechnung mit 100 Jahren zurückkehrend, Septimius Severus 2 > 110 Jahre nach der wirklichen Feier des Augustus, die beiden Philipp 200 Jahre nach Claudius, mit Verschiebung um ein Jahr, da sie wahrscheinlich nach der sogenannten kapitolinischen statt varronischen Ära rechneten. — Der Schluß behandelt die angeblichen Säkularmünzen und -lampen (siehe oben), sowie die Jubeljahre in der katholischen Kirche seit Bonifatius VIII (1300).

L. Deubner

**Der gefesselte Riese.** In den Danske Studier 1904, S. 141 ff. macht M. Anholm in einem Aufsatz „Den bundne Jøtte i Kaukasus“ interessante Mitteilungen über einen noch jetzt lebenden Glauben bei christlichen, mohammedanischen und heidnischen Völkern des Kaukasus. Es handelt sich um die Vorstellung von einem gefesselten Dämon, dessen Loswerden größte Gefahr, ja Untergang für das Menschengeschlecht bedeutet. Auch die nordischen Vorstellungen vom Ragnarök sind aufs engste verknüpft mit dem Loswerden des gefesselten Dämons, der teils in menschlicher Gestalt (Loki), teils in tierischer (Fenriswolf) erscheint. Nach Anholms Meinung hängen beide Vorstellungskreise wahrscheinlich durch den einen oder anderen Faden zusammen.

Bei den westlichen Völkerschaften des Kaukasus sind die Hauptzüge der verschiedenen Aufzeichnungen folgende:

„Ein mächtiges Wesen der Urzeit, das dem großen Tcha (Gott) nahe stand, aber sich wider ihn erhob, ist zur Strafe gefesselt worden, entweder auf der Spitze eines Berges oder in der Tiefe einer Höhle. Der Gefangene ist gefesselt mit Ketten, deren Zahl verschieden, bis zu sieben, angegeben wird. Zur Vermehrung seiner Strafe und seiner Pein dient entweder ein Geier, der in sein Herz hackt, ein Wächter, der ihn durch seine Antworten plagt, ein Drache, der durch sein Nagen an der Kette beständig seine Hoff-

nung auf Befreiung weckt, eine Hoffnung, die doch getäuscht wird; oder aber er hat in Sehweite das Schwert, das Befreiungsmittel, das er nicht erreichen kann. Aber das geplagte Wesen ist nicht nur ein Gegenstand für Gottes Zorn. Der gefangene Unhold ist zugleich dazu vorausbestimmt, einmal Gottes Strafgericht über die Menschheit auszuführen. Er soll, wenn die Zeit vollendet ist, hinausgehen und das Menschengeschlecht vernichten, er ist also die Hauptperson beim Weltenuntergang.“ (S. 143f.)

Nicht so rein ist die Sage bei den östlichen Völkerschaften erhalten, bei den Osseten und Georgiern. Die Beziehung des gefesselten Unholdes auf den Untergang des Menschengeschlechtes ist fast ganz geschwunden. Dagegen ist ein anderer Zug hineingekommen: Gott muß List anwenden, um den Gewaltigen zu fesseln.

Zum Schlusse seiner Ausführungen weist Anholm auf Gleichheiten zwischen Loki und dem kaukasischen Riesen hin: auch Loki hat einst (durch Blutsbrüderschaft) dem höchsten Gott nahe gestanden, aber fiel — wurde durch List gefesselt —, soll gefesselt bis zum Ragnarok liegen und wird in der Zwischenzeit gepeinigt. Vielleicht, meint er sodann, könnten bei näherer Untersuchung auch die Hunde, die in einigen Erzählungen vorkommen, die durch ihr Nagen oder Lecken an den Ketten unablässig dazu beitragen, diese zu sprengen, in Beziehung gesetzt werden zu den finnisch-tartarischen Weltuntergangshunden, auf deren Verwandtschaft mit dem Fenriswolfe Olrik Om Ragnarok 238f. hingewiesen hat.

Zu diesen Schlußbemerkungen Anholms möchte ich noch folgendes hinzufügen. Man kann nicht eigentlich sagen, daß Loki durch List gefesselt worden ist. Die Götter fangen ihn, der sich in einen Fisch verwandelt hat, und binden ihn ohne weiteres. Wohl aber wurde List angewendet bei der Fesselung des Fenriswolfes, an dessen Loswerden der Weltuntergang ebenso geknüpft ist, wie an das Lokis. Wie Olrik in seiner angeführten Arbeit nachgewiesen hat, liegen zwei Parallelvorstellungen vor, nur die Gestalt des Dämons ist verschieden. Der Fenriswolf zersprengt zwei Fesseln, da machen die Götter eine dritte, unscheinbare, die aussieht wie ein Seidenband, und überreden den Wolf, sich diese anlegen zu lassen. Der sagt, er würde wenig Ruhm davon haben, ist aber doch mißtrauisch, und um ihn zu beruhigen, muß nun Týr seinen Arm ihm in den Rachen legen. Die Götter legen nun die Fessel an, befestigen das eine Ende unter der Erde und beschweren es mit einer Steinplatte, und das andere Ende schlingen sie gleichfalls um einen Stein, der so als Pfahl dient. Nun sucht der Wolf die Fessel zu sprengen, aber je mehr er sich dehnt, desto fester wird jene.

Hiermit vergleiche man nun die Aufzeichnung aus Telay im östlichen Georgien (s. 146 f.). Gott will sein Patenkind, den starken Amiran, fesseln. Er zeigt ihm einen Pfahl und eine Schnur: „Schlage den Pfahl in die Erde, binde die Schnur darum und das andere Ende um deinen Fuß, und laß uns sehen, ob du ihn herausreißen kannst.“ Amiran meinte, es sei unter seiner Würde, sich mit solchen Kindereien abzugeben, aber er könnte ja Gott folgen. Und nun geschah es, daß, je mehr Amiran zog, je fester stand der Pfahl, und zuletzt war er in einen Steinpfeiler verwandelt, der aus den Tiefen der Erde herauswuchs, und aus der Schnur war eine Eisenkette geworden.

Ähnlich ist die Sage im westlichen Georgien. Hier will Amiran mit seinem Paten Jesus Christus im Wettstreit die Kräfte messen. Christus geht darauf ein, legt aber erst eine Schnur um Amiran und befestigt diese an einem Pfahl, den er in die Erde steckt. Nun zieht Amiran, kann die Schnur aber nicht losbekommen, sondern diese verwandelt sich in eine Kette.

Man wird zugeben, daß die kaukasischen Fesselungsgeschichten, besonders die erste, selbst in Einzelheiten, große Ähnlichkeit mit der vom Fenriswolf zeigen.

Das Alter des Glaubens an einen gefesselten Dämon, bei dessen Loswerden die Welt vergeht, läßt sich im Kaukasus durch den armenischen Geschichtschreiber Moses von Khorni bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts verfolgen. Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der griechischen Prometheussage hat Wilh. Müller in einer (mir unbekannt) Abhandlung von 1883, „Prometheische Sagen im Kaukasus“, in der Russischen Revue 23, 193 ff. nachzuweisen gesucht.

B. Kahle

---

Zu den Mitteilungen Ostoffs über die Bedeutungs-entwicklung von „Werk“, „Handlung“ zu „Zauber“ (Archiv VIII S. 60) gestatte ich mir die Bemerkung, daß eben dieser Übergang sich auch im Semitischen findet. Das aramäische Wort *ma'bādā* „Zauberei“ (syrisch und mandäisch) gehört zu dem Stamme *'bad* „tun“, „machen“, ist also eigentlich auch „das Antun“. Auch *'ubdā* „Tat“ kommt auf jüdischen Zauberschalen in dieser Bedeutung vor. Nach den Angaben in Delitzsch's Assyrischem Handwörterbuch S. 119 Sp. 1 ist derselbe Übergang auch für das assyrische *epēšu* „machen“ „behexen“ anzunehmen, wie auch schon Delitzsch a. a. O. l. 45 zweifelnd vorschlägt.

Breslau

Siegmond Fraenkel

Zu den im Archiv VII 524 kurz besprochenen Weihinschriften der Göttin Ma kommt jetzt die Weihung auf einem während der Ausgrabungen 1902/03 gefundenen Marmoraltärchen zu Pergamon: *Ἀσκληπιακὸς ἱατρὸς | Μᾶ | Ἀνεικήτωι.* „Auf der Rückseite wage- recht gestellt, das Blitzeszeichen, darüber ein Adler mit gesenkten Flügeln.“ Ath. Mitteil. XXIX (1904) 169 f. Nach den Heraus- gebern, die auf Papageorgios' Publikation verweisen, ist diese In- schrift 'anscheinend älter' als die edessenischen; der Beiname sei vermutlich aus dem Mithrasglauben übernommen. **G. Knaack**

In der Beilage zum Offenburger Gymnasialprogramm 1904 „Die Legende von der heiligen Ursula“ vertritt G. Zutt die Ansicht, die vielbesprochene Clematiusinschrift in St. Ursula zu Cöln sei die eigentliche Veranlassung geworden, diese Legende gerade in Cöln zu lokalisieren. Die ganze Untersuchung, deren vorliegender erster Teil beachtenswerte Beiträge zur sprachlichen und sachlichen Aufhellung jener Inschrift gibt, verfolgt das zunächst nur in Aussicht gestellte Ziel, „den mythologischen Kern der Legende von der heiligen Ursula und ihren Begleiterinnen“, „der überall in Deutschland spukenden Ursel mit ihren verzauberten Bergfräulein“ zu ermitteln. **S. Brandt**

Alphabete. Bruchstück aus Tenos, das H. Demoulin dort a. 1903 im Lokalmuseum abgeschrieben hat, (oben und unten intakt, Schrift der Kaiserzeit):


 ΜΝΞΟΠ  
 ΙΛΟΙΓΝΗ  
 ΜΠΟΣ  
 ΣΔΙΟΔΩ

[α β γ δ ε ζ η θ ι κ] λ μ ν ξ ο π [ρ σ τ υ φ χ ψ ω]  
 . . . . . φ λ λ ο ι γ ν ή [σ ι ο ι<sup>1</sup> . . .]  
 [ . . . . . σ ] ρ μ π ο σ [ι α σ τ α ι<sup>2</sup> . . .]  
 . . . . . ς Δ ι ο δ ω [ρ ο — . . . . .]

Zwei Alphabete aus dem 'magasin des colonnes', 'dans une cage d'escalier' in Delos, eins von A bis E, das andere von A bis N gehend, siehe Bull. hell. XXIX 1905, 37 (A. Jardé).

**F. Hiller von Gärtringen**

<sup>1</sup> cf. 1 G III 1079. 1275 (Athen).

<sup>2</sup> Ziebarth *Griechisches Vereinswesen* 56 (aus d. Gegend von Philippopol).

In den „Abhandlungen der kaiserl. histor.-antiquarischen Gesellschaft zu Odessa“ Band XX (1897) veröffentlicht E. R. v. Stern eine größere Anzahl von Graffiti, die auf Gefäßen oder Gefäßscherben aus Südrußland eingekratzt sind. Darunter befinden sich zwei Alphabete [und zwar auf der unteren Seite von Gefäßböden].

Nr. 62 aus Theodosia ist nur etwa die Hälfte eines Bodens, auf dem den Rand entlang ein jonisches Alphabet bis *N* eingekratzt ist. Die 2. Hälfte stand ganz offenbar auf dem fehlenden Rest des Bodens. In der Mitte des Bodens ein Kappa, doppelt so groß als die Buchstaben des Alphabets. Vertauscht ist in der Reihe *H* und *I* (= *Z*).

Nr. 63. Unter dem Boden eines kleinen Gefäßes ist ein vollständiges jonisches Alphabet (von *I* [= *Z*] ab den Rand entlang) eingekratzt. Merkwürdig ist, daß *B* mit *T*, *A* mit *E* vertauscht ist, dann die Reihe aber regelmäßig fortläuft. Nur steht *Y* statt *I* und statt  $\Omega$  ein etwas undeutliches Zeichen, *H* am ähnlichsten.

Im Anschluß hieran erwähnt v. Stern einen Polyeder mit 24 Seitenflächen, auf deren jeder ein Buchstabe des Alphabets eingeritzt ist, ebenfalls in Theodosia gefunden, Material: blaue ägyptische Fayence.

Er hält ihn für ein Spielzeug, mit dem die Kinder „spielend“ das Alphabet lernen möchten; — ein kindlicher Einfall.

Rudolf Hackl

---

Alphabetzauber bei der consecratio ecclesiae. Nach altem Brauch der Mailänder Kirche wird nicht nur innerhalb der Kirche das Alphabet kreuzweise auf den Boden geschrieben, sondern auch außerhalb derselben vom weihenden Bischof an jeder der vier Wände angebracht, siehe Mercati, Antiche reliquie liturgiche (Studi e testi 7. Roma 1902) p. 21. 22. Das Pontificale Romanum kennt die Anbringung des Alphabets an den äußeren Wänden der Kirche nicht.

H. Usener

---

J. Blau behandelt in der Zeitschrift f. öst. Volkskunde X 1904, 129 ff. die eisernen Opfertiere aus Kohlheim. Es sind dies an hundert rohe verrostete Figuren von Tieren, meist Pferden und Kühen, die in der Leonhardskirche auf einem alten Tisch hinter der Chorstiege umherliegen. Am Nachmittag des Ostermontag wählen die Bauern der Umgegend (meist Bäuerin oder erwachsene Tochter) die entsprechend ihrem Viehstand in Betracht kommenden Stücke aus und tragen sie zum Hochaltar. „Die Figuren werden mit dem Opfergeld berührt, auf dem Altartische auf beide Seiten umgedreht und dann liegen gelassen.“ Hierauf folgt ein Geldopfer. Am Abend sammelt der Meßner die Tiere und trägt sie an den



alten Platz. Der Tisch mit den Tieren ist S. 131 abgebildet, desgleichen andere Figuren desselben Charakters aus dem Museum f. öst. Volkskunde (sogar eine Biene). Exzerpte aus verwandten Berichten machen den Schluß. — Jetzt ist dazu zu vergleichen Richard Andree, *Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland*, Braunschweig 1904.

L. Deubner

In den *Comptes rendus de l'académie des inser.* 1904, 509 ist der Deckel eines von Herrn Delattre in Karthago entdeckten Sarkophags publiziert: in seinem Giebel befindet sich eine Darstellung der Skylla mit ausgebreiteten Armen, aus ihren Lenden springt nach beiden Seiten je ein Hundeprotom vor. Herr Berger fügt auf S. 510 ff. hinzu, daß durch diese Darstellung die Deutung des S. 511 abgebildeten Basreliefs vom Mausoleum zu El-Amrouni auf Skylla gesichert ist. Hier erblickt man dieselbe Gestalt mit ausgebreiteten Händen. Ihr Körper aber geht in vegetabilische Voluten über, aus denen je ein Hund, Wolf, Löwe und Bär hervorzunehmen. Anlehnung an Orpheus, der auf demselben Monument dargestellt ist, scheint vorzuliegen. Sicher ist die eschatologische Bedeutung der Skylla. — Ebenda S. 555 wird folgende Inschrift aus dem Gebiet des alten Neferis veröffentlicht:

ADONI · AVG · SAC | PRO SALVTE · IMP · CAES · L · SEP |  
TIMI · SEVERI · PERTINACIS | AVG · ET · IMP · CAES | M · AVRELI ·  
ANTONI | NI · PII · FELICIS · AVG | ET · IVLIAE · DOMINE (sic) | AVG.

Daraus geht die Existenz eines Adonisheiligtums an diesem Orte zu Anfang des 3. Jahrhunderts hervor. Adonis begegnet in Afrika selten, ein sacerdos Adonis ist aus der Gegend von Utica bekannt, CIL VIII 1211, siehe a. a. O. S. 554.

L. Deubner

Im Archäologischen Anzeiger von 1904 S. 11ff. bespricht J. Ziehen im Anschluß an einen Aufsatz des Pester Professors Hampel im *Archaeologiai Ertesitö* die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter. Hampels Verteilung der 67 aufgezählten Exemplare auf drei Gruppen wird gebilligt und der Versuch gemacht, die Bestandteile der zugrunde liegenden Kultbilder von den liturgischen Bildern und Symbolen des Mysterienkultus zu scheiden. Dazu treten übernommene Motive aus anderen Kulturen, vor allem aus dem des Mithras.

L. Deubner

In der *Revue biblique internationale* 1903, 93ff. macht A. Janssen interessante Angaben über das Blutritual beim arabischen Ahnenopfer. Vgl. *Mitt. des deutschen Palästinavereins* 1903, 74.

L. Deubner

In den Mitt. des deutschen Palästinavereins 1903, 73f. bringt J. Goldziher Arabische Parallelen zu „Milch und Honig“ als Kennzeichen der Fruchtbarkeit. Kennzeichen des Überflusses ist im selben Bereich Honig und Wasser. **L. Deubner**

Herr Ronzevalle veröffentlicht in den Comptes rendus de l'acad. des inscript. 1904, 8—12 ein in Syrien nahe bei Damaskus gefundenes roh gearbeitetes Relief mit Darstellung eines Reiters, der als Attribute eine Peitsche und eine Keule führt, während die Anordnung seines Haares auf eine solare Gottheit schließen läßt; das Kostüm ist die Uniform eines römischen Kavallerieoffiziers. Ronzevalle stellt diese Mischung von Herakles und Helios neben Juppiter Heliopolitanus, den von Heuzey Compt. rend. 1902, p. 190 behandelten Gott *Γεννέας* und den *θεός σῶζων* der Phryger. **L. Deubner**

Im Globus 86, 366 berichtet P. v. Stenin über einen Aufsatz von A. Balof in der Zeitschrift „Shiwopisnaja Rossija“ I Nr. 35, betreffend den Geist der Getreidedarre und sein Namensfest bei den Großrussen. Jede Getreidedarre bewohnt ein besonderer Schutzgeist, Owinny oder Owinnik, dem Aussehen nach ein großer schwarzer Kater. An seinen Namensfesten, 24. August, 14. September, 1. Oktober, dürfen die Getreidedarren nicht beheizt werden. Geopfert wird ihm der Hahn, das Sinnbild des Feuers, wobei eigentümliche Gebräuche beobachtet werden. **L. Deubner**

Eine interessante Mitteilung über die Bestattung auf den Salomoinselfn liest man nach Edge-Partington, Joyce, Davis und Codrington im Globus 86, 368. Danach schlossen die Eingeborenen den Schädel des Verstorbenen oder ganze Kadaver in hölzerne Fische oder Kanus und bewahrten sie auf.<sup>1</sup> Ein solcher Fisch ist a. a. O. abgebildet; man sieht den darin liegenden Schädel, da der Deckel aufgeklappt ist. Man vermißt die Deutung: Fisch wie Kanu sind natürlich dazu bestimmt, den Toten oder sein Haupt über das Meer ins Jenseits zu tragen. Vgl. Usener, Sintflutsagen S. 115 ff.

**L. Deubner**

<sup>1</sup> Bisweilen wurde nach einiger Zeit der Leichnam mit Ausnahme des Schädels bestattet.

**BIBLIOTHECA** SCRIPTORUM GRAECORUM **ET ROMANORUM** **TEUBNERIANA**

Die „Bibliotheca Teubneriana“ stellt sich die Aufgabe, die gesamten noch vorhandenen Erzeugnisse der griechischen und römischen Literaturen in wohlfeilen Ausgaben zu veröffentlichen, soweit dies für die Wissenschaft oder die Schule wünschenswert ist. Die Texte der Ausgaben beruhen auf den jeweils neuesten Ergebnissen der kritischen Forschung, über welche die beigefügte adnotatio critica, die sich zumeist unter dem Text befindet, Auskunft gibt. Neue Bände werden fortgesetzt weiter vorbereitet und ausgegeben, veraltete Ausgaben werden durch neue, verbesserte ersetzt. So bietet die Bibliotheca die umfangreichste auf der Höhe wissenschaftlicher Kritik stehende, dabei wohlfeilste Sammlung klassischer Autoren dar.

Im nachstehenden sei auf die neuen Erscheinungen der letzten Jahre hingewiesen.

Die Sammlung umfaßt zur Zeit gegen 400 Bände zum Preise von ca. 1400 Mark, die bei einmaligem Bezuge zum Vorzugspreise von ca. 1050 Mark abgegeben werden.

**Apulei opera quae supersunt. Vol. II. Fasc. I.** Apulei Platonici Ma-  
daurensis pro se de magia liber (Apologia). Recensuit Rudolfus Helm.  
geh. *M.* 2.40, geb. *M.* 2.80.

**Augustini, Sancti Anselmi, Episcopi, de civitate Dei libri XXII. Tertium  
recognovit B. Dombart. Vol. I: Lib. I—XIII. Vol. II: Lib. XIV—XXII.**  
geh. je *M.* 3.—, geb. je *M.* 3.60.

**Georgii Monachi Chronicon ed. C. de Boor. Vol. I, textum genuinum usque  
ad Vespasiani imperium continens. geh. *M.* 8.—, geb. *M.* 9.—  
Vol. II, textum genuinum inde a Vespasiani imperio continens. geh.  
*M.* 10.—, geb. *M.* 10.80.**

**Hildegardis causae et curae. Ed. Paulus Kaiser. geh. *M.* 4.40,  
geb. *M.* 5.—**

**Procopii Caesariensis opera omnia. Recognovit Iacobus Haury. Vol. I:  
De bellis libri I—IV. geh. *M.* 12.—, geb. *M.* 12.60. Vol. II: De bellis  
libri V—VIII. geh. *M.* 12.—, geb. *M.* 12.60.**

**Senecae, L. Annaei, opera quae supersunt. Vol. I. Fasc. I. Dialogorum  
libros XII edidit Emil Hermes. geh. *M.* 3.20, geb. *M.* 3.80.**

**Poimandres, Studien zur griechisch-ägyptischen und früh-  
christlichen Literatur von R. Reitzenstein. [VIII u. 382 S.]  
gr. 8. geh. *M.* 12.—**

Das Buch ist bestimmt, die religiösen Neubildungen, welche das Eindringen des Griechentums im Orient hervorrief, auf einem engen Gebiet zu verfolgen. Es nimmt zur Grundlage die von der Theologie wie Philologie gleichmäßig vernachlässigten Hermetischen Schriften und sucht zunächst deren Grundcharakter, Zusammenhänge mit den Zauberpapyri und Verhältnis zur altägyptischen Religion zu bestimmen. Es ergibt sich, daß mindestens seit Beginn unserer Zeitrechnung in Ägypten eine Fülle kleinerer Gemeinden bestehen, deren Gründer nationale Traditionen, uralte Anschauungen, die zum Teil nur noch im Zauber und Volksglauben fortleben, mit neuen Gedanken, wie den Grundlehren der astrologischen Religion oder babylonischen, bzw. persischen Mythen verbinden und ihr System in die Formeln und Begriffe der griechischen Philosophie kleiden. Charakteristisch für alle ist dabei der Glaube an eine fortwirkende unmittelbare Offenbarung Gottes, welche ihren Träger, den Propheten, weit über die gläubige Gemeinde heraushebt, ja ihn — wenigstens zu der Zeit, als dieser hellenistische Mystizismus seinen Höhepunkt erreicht — als Heiland der Welt oder als Gottessohn erscheinen läßt.

Die Wirkung dieser weit über Ägypten hinaus verbreiteten hellenistischen Literatur von Visionserzählungen, Predigten und Lehrschriften, zeigt sich einerseits in dem Judentum, und zwar hier etwa von neutestamentlicher Zeit bis ins Mittelalter hinein, andererseits in der frühchristlichen Literatur. Aber zahlreich scheinen die Entlehnungen einzelner literarischer Typen, Bilder, Begriffe und Formeln, z. B. in dem Hirten des Hermas, dem Martyrium Petri, den Logia Jesu, aber schwächer auch schon in einzelnen Teilen der Apokalypse, des vierten Evangeliums und der paulinischen Briefe. Die Kenntnis dieser hellenistischen Propheten läßt uns ferner Persönlichkeiten wie Philo in schärferem Lichte erscheinen und verhilft vielleicht zu einer genaueren Kenntnis der Geschichte des Platonismus im Orient.

# Inhalt

	Seite
I Abhandlungen . . . . .	161
Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten von Th. Nöldeke in Straßburg . . . . .	161
Zwei hellenistische Hymnen I von R. Reitzenstein in Straßburg Charon, eine altattische Malerei, von Adolf Furtwängler in München, mit 2 Abbildungen im Text . . . . .	167
<i>Ἰδὴς Κλυτόπαλος</i> von Paul Stengel in Berlin . . . . .	191
Die Schlüssel des Petrus, Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18, 19, von W. Köhler in Gießen . . . . .	203
Die Religion der Giljaken von Leo Sternberg in Petersburg (aus dem russischen Manuskript übersetzt von A. v. Peters) . . . . .	214
Die Religion der Giljaken von Leo Sternberg in Petersburg (aus dem russischen Manuskript übersetzt von A. v. Peters) . . . . .	244
II Berichte . . . . .	275
8 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion von Fr. Schwally in Gießen . . . . .	275
9 Syrisch und Äthiopisch von C. Bezold in Heidelberg . . . . .	286
III Mitteilungen und Hinweise . . . . .	305
Le miracle du vase brisé von Paul Perdrizet. O. Basiner, Ludi saeculares von L. Deubner. Der gefesselte Riese von B. Kahle. Kleine Mitteilungen von Siegmund Fraenkel, G. Knaack, S. Brandt, F. Hiller von Gärtringen, Rudolf Hackl, H. Usener, L. Deubner.	

---

Die nächsten Hefte werden außer den angekündigten Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: Wolters „Faden und Knoten als Amulette“, von Bissing „Ägyptische Knotenamulette“, Stengel „*Ἰδὴς κλυτόπαλος*“, Kroll „Alte Taufgebräuche“, R. Herzog „Epiphanien und Feste, Bericht über religionsgeschichtliche Ergebnisse von Kos“, Sudhaus „Über lautes und leises Beten“, Siebourg „Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C. A. Nießen-Köln“, Kornemann „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, Ludwig Weniger „Feralis exercitus, I. Das schwarze Heer der Harier“, Radermacher „Den Erinynen fluchen“, Dieterich „Sommerstag“, Karo „ABC-Denkmal“, Deubner „Die Devotion der Decier“, Schwally „Die Schöpfungsgeschichte“, Vollers „Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs“, Gothein „Legende und Kult des heiligen Jacobus“, B. Kahle „Der Ragnarökmythus“, Richard M. Meyer „Kriterien der Aneignung“, Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, Zielinski (St. Petersburg) „Hermes und die Hermetik“, F. C. Conybeare (Oxford) „Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter, eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes“ (deutsche Übersetzung von Ottilia C. Deubner), Estlin Carpenter (Oxford) „The third vaggā of the Dīgha Nikāya“, Edv. Lehmann (Kopenhagen) „Teufels Großmutter“, Thomsen (Kopenhagen) „Orthia“, W. Brandt (Amsterdam) „Über den mandäischen Diwan“, Bagrat Chalatzianz „Aberglaube der Armenier“.

---

Hierzu Beilagen von B. G. Teubner in Leipzig, die wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.