

ARCHIV  
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON H. USENER H. OLDEN-  
BERG C.BEZOLD K.TH.PREUSZ HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND: BEIHEFT

GEWIDMET

HERMANN USENER

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

MIT 29 FIGUREN IM TEXT UND AUF 3 TAFELN

AUSGEGEBEN AM 27. JULI 1905



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1905



# 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, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegene 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.

**ARCHIV**  
**FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT**

UNTER MITREDAKTION VON H. USENER H. OLDEN-  
BERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ HERAUSGEGEBEN VON

**ALBRECHT DIETERICH**

**ACHTER BAND: BEIHEFT**

GEWIDMET

**HERMANN USENER**

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

MIT 27 FIGUREN IM TEXT UND AUF 3 TAFELN



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1905



Am 23. Oktober 1904 wünschten mehrere in Bonn anwesende Schüler Useners ihrem Lehrer ihre für das nächste Heft des Archivs für Religionswissenschaft bestimmten Abhandlungen zu überreichen. Lösckcke schlug ihnen und der Redaktion des Archivs vor, diese Aufsätze als ein Beiheft des Archivs zusammenzudrucken und dem gemeinsamen Lehrer nachträglich zum siebzigsten Geburtstag darzubringen. So ward es an selbigem Tage beschlossen; einer der beteiligten Schüler, der nicht selbst zugegen war, seinen Aufsatz aber dem Archiv längst eingesandt hatte, gab schriftlich seine freudige Zustimmung.

Es ist niemand aufgefordert worden zu diesem Hefte beizutragen. Gerade dadurch, daß seine Schüler es sind, die sich so von selbst zur Mitarbeit am Archiv für Religionswissenschaft zusammenfanden und diese ihre Mitarbeit zugleich mit seinem Namen zu schmücken wünschten, kann das Archiv seinem ersten Förderer und Führer einen eigenen Gruß des Dankes zum Ausdruck bringen. Und so geloben wir ihm, daß wir der Wissenschaft, die dieses Archiv weiter auszubauen helfen will, in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste philologisch-historischer Arbeit, die er uns gelehrt hat, dienen wollen.

# Inhaltsverzeichnis

---

	Seite
Faden und Knoten als Amulett Von Paul Wolters in Würzburg Mit 10 Abbildungen im Text	1
Ägyptische Knotenamulette Von Fr. W. von Bissing in München Mit 4 Abbildungen auf einer Tafel	23
Alte Taufgebräuche Von Wilhelm Kroll in Greifswald . . . .	27
Das Weihgeschenk des Alyattes Von Georg Karo in Bonn . . Mit 10 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel	54
Die Devotion der Decier Von Ludwig Deubner in Bonn . . .	66
Sommertag Von Albrecht Dieterich in Heidelberg . . . . Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel	82
Register . . . .	118

---

## Faden und Knoten als Amulett

Von Paul Wolters in Würzburg

Mit 10 Abbildungen im Text

Die Bilder einer im Hamburgischen Museum für Kunst und Gewerbe befindlichen rotfigurigen Kylix (abgeb. bei Furtwängler, Griech. Vasenmalerei, Taf. 56, 4—6, S. 282) zeigen einen eigentümlichen, bisher wenig beachteten Brauch des Altertums in besonders anschaulicher Weise. Die jungen Leute, welche mit ihren Pferden dargestellt sind, tragen, bald um den Knöchel eines Fußes, bald um das Gelenk einer Hand, locker umgeschlungen ein zusammengeknotetes Band. Ich glaube nicht, daß es sich dabei um einen bloßen Schmuck handeln kann, dazu ist das Band doch zu einfach, und hoffe deshalb nicht zu irren, wenn ich hier einen bestimmten bedeutungsvollen Brauch annehme, dessen Spuren sich auch sonst aufzeigen lassen. Diese möchte ich, soweit sie mir bekannt geworden sind, zusammenstellen, besonders weil ich bei früherer Gelegenheit, als ich auf die apotropäische Kraft des „herakleischen“ Knotens zu sprechen kam (Zu griech. Agonen S. 7), nur von diesem gehandelt und mich für die monumentale Überlieferung mit einem Hinweis auf Stephani<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Compte-rendu* 1880 S. 46. Die Abbildung zu Oreibasios, die ich Agone S. 9 wiederholt habe, kommt als authentisches Zeugnis für die Gestalt des herakleischen Knotens nicht in Betracht. Die sämtlichen von Daremberg (*Oeuvres d'Oribase* IV S. 691—696) wiedergegebenen Illustrationen sind, wie mir H. Schöne freundlichst mitteilt, freie Rekonstruktionen nach dem Text, die der Florentiner Guido Guidi (Vidus Vidius) in Paris von Francesco Primaticcio hat zeichnen lassen und in seiner *Chirurgia a Graeco in Latinum conversa* (Paris, excud. Petrus Galterius 1544, fol.) veröffentlicht hat. Ihm standen nur für Apollonios

begnügt habe, der gerade das hier vorzulegende Material bei Seite läßt.

Furtwängler hat (a. a. O.) die Gefäße zusammengestellt, welche demselben Vasenmaler zu gehören scheinen, wie die Hamburgische Kylix<sup>1</sup>; es sind darunter Prachtstücke wie die Münchner Schalen mit dem Tode der Penthesileia und der Bestrafung des Tityos, die Londoner mit der Erschaffung der Anesidora: für uns kommt von seinen Werken nur noch die erstgenannte Schale wegen ihrer Außenbilder in Betracht, die Furtwängler a. a. O. Taf. 56, 1—3 zum Teil abgebildet hat, denn auch hier tragen die Epheben ganz übereinstimmende locker geschlungene Bänder an den Handgelenken.

Wenn man die Vasenbilder und ähnlichen Werke der Kleinkunst auf diese Eigenheit hin durchmustert, muß man sich in vielen Fällen damit bescheiden, nicht zu wissen, ob ein solches umgeknüpftes Band, ob ein metallener Schmuckreif gemeint ist. Denn neben den Fällen, in welchen letzterer durch Form oder Farbe unzweifelhaft gekennzeichnet ist — wie gerade bei der genannten Darstellung der Penthesileia — finden sich viele andere, in denen nur ein einfacher Strich Arm oder Bein oder Nacken quer überschneidet und uns über den Stoff und die Art und Form des Reifes, der hier am Körper gedacht werden soll, sehr im unklaren läßt. Solche unsichere Beispiele zu häufen, hätte also wenig Zweck: sie bedürfen selbst der Erklärung, geben sie aber nicht. Andere, nur äußerlich ähnliche Dinge lassen sich leicht ausschließen; eine besondere

---

von Kition und Soranos *περὶ ἐπιδέσεων* handschriftliche Illustrationen zur Verfügung, die auf antike Vorlagen zurückgehen (*Cod. Laurent. Gr. 74,7*), dagegen haben sich Bilder zu Oreibasios' chirurgischen Exzerpten nicht erhalten und aller Wahrscheinlichkeit nach auch in der Originalausgabe des Sammelwerkes nicht existiert, da weder in der Vorrede des Redaktors an Julianos (I S. 1—13) noch in den ausgehobenen Texten selbst auf Illustrationen verwiesen wird. Vgl. *Apollonius von Kition*, herausgegeben von H. Schöne, S. XX.

<sup>1</sup> Furtwängler S. 283. Hartwig *Meisterschalen*, S. 491, 1.



Erwähnung verdienen die zum Schutz der Knöchel bestimmten Binden, welche Krieger tragen, um den Druck des unteren Randes der Beinschiene zu mildern.<sup>1</sup> Wir finden sie deutlich als umgeknötet gekennzeichnet, sowohl wenn die Beinschienen abgelegt<sup>2</sup>, als wenn sie noch nicht angelegt sind<sup>3</sup>, als auch wenn die Schienen getragen werden<sup>4</sup>. In anderen Fällen allerdings erscheinen sie mehr wie gleichmäßige dicke, ringförmige Wülste<sup>5</sup>, sowohl vor als nach dem Anlegen der Schienen; in

<sup>1</sup> H. Droysen *Heerwesen der Griechen* (*Hermanns Griech. Antiquitäten* II, 2) S. 4, 2 will nur Riemen zum Festschnüren der Schienen erkennen. Aber sein einziges sicheres Beispiel dafür, das Balustradenrelief aus dem pergamenischen Athenaheligtum (*Altertümer von Pergamon*, II Taf. 45, 1) ist nicht nur zeitlich von den häufigen Darstellungen auf Vasenbildern geschieden, sondern zeigt auch eine ganz andere Anordnung: der Riemen liegt nicht am unteren Rand der Schiene, sondern eine gute Handbreit darüber, und ihm entspricht ein zweiter Riemen unter dem Knie. Auf dem Vasenbild *Museo Gregoriano* II Taf. 47 kann ich keine „Schnürung“ entdecken, weder auf dem vermutlich gemeinten der Ausgabe A (= B Taf. 49, Helbig *Führer*<sup>2</sup> II Nr. 1208) noch auf dem der Ausgabe B (= A Taf. 45). Bei den Bruchstücken des äginetischen Ostgiebels erkennt Furtwängler (*Glyptothek König Ludwigs* Nr. 118 und 132) nicht „Stricke“, sondern den wulstigen Rand des weichen Futters, das unter dem Metallrand sichtbar wird. Droysen bemerkt selbst, daß auf dem Vasenbild bei Gerhard, *A. V.* IV Taf. 269, 3 der Krieger diesen „Strick“ schon vor der einen Beinschiene angelegt hat — es ist dies durchaus nicht das einzige Beispiel dafür — und vermutet zweifelnd, man habe die „Beinschiene von oben eingeschoben“. Das wäre höchst unzumutbar und wird dadurch ausgeschlossen, daß dieser Strick beim beschienten Bein, hier wie sonst, ganz unten an der Schiene liegt, wo er schwerlich fest haften würde.

<sup>2</sup> So beim Heros Chrysis (vgl. dazu Furtwängler *Vasenmalerei*, S. 117. 238), der zwar Panzer und Helm trägt, die Beinschienen aber abgelegt hat, um bequem sitzend die Spende zu empfangen: *Monumenti* IX Taf. 46. Cecil Smith *Catalogue of vases in the British Museum* III S. 87, E 65.

<sup>3</sup> Gerhard *A. V.* IV Taf. 269, 3 (vgl. oben Anm. 1).

<sup>4</sup> *Monumenti* XI Taf. 20, 1. Taf. 33, 1. Furtwängler *Vasenmalerei*, Taf. 25 (= Heydemann *Illyrisch*, Taf. 1).

<sup>5</sup> Hartwig *Meisterschalen*, Taf. 16. Taf. 58 (= Gerhard *A. V.* III Taf. 224). *Arch. Zeitung* 1852 Taf. 42. Bei dem die Aithra geleitenden

einem vereinzelt Falle<sup>1</sup> scheinen sie zu komplizierteren Schutzhüllen ausgebildet zu sein.

Lassen wir aber auch solche und ähnliche Fälle ganz bei Seite, so bleibt doch eine Anzahl anderer übrig, in denen sich mit genügender Sicherheit ein Band erkennen läßt, das ohne äußerlichen Zweck um den Körper geschlungen und geknotet ist.

Am Handgelenk tragen ein solches Band die Knaben auf den eingangs genannten beiden Schalen, der in Hamburg und der in München; ein Ausschnitt aus ersterer wird hier Fig. 1 wiedergegeben.<sup>2</sup> Ob auf der Schale des Peithinos

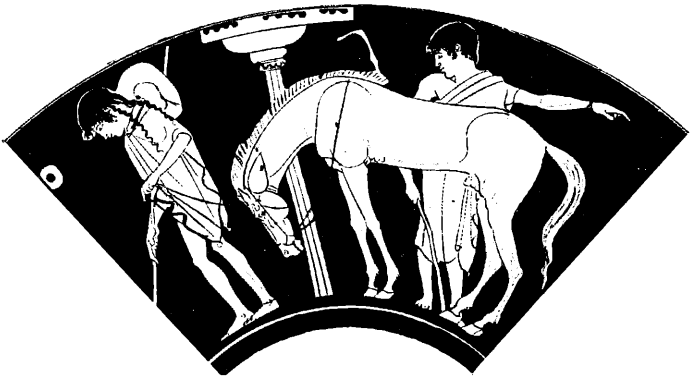


Fig. 1  
Furtwängler, Vasenmalerei

(Hartwig, *Meisterschalen*, Taf. 25 S. 237) auch solche Bänder erkannt werden dürfen, ist mir nicht sicher, da an den locker umgelegten ringförmigen Gegenständen keine freien Enden zu

Akamas, *Monumenti* II Taf. 25, ist die Angabe der Schienen vielleicht nur vergessen (Cecil Smith *Catalogue of vases in the British Museum* III S. 281, E 458).

<sup>1</sup> *Monumenti* VI Taf. 21 (Hypnos und Thanatos mit der Leiche eines Kriegers).

<sup>2</sup> Ich verdanke Furtwänglers Freundlichkeit die Erlaubnis, die seiner Tafel 56, 6 zu Grunde liegende Originalzeichnung für diese Textabbildung zu verwenden.

sehen sind; Hartwig glaubt Armringe zu erkennen, und solche sind ja in der Tat auch bei Jünglingen und Männern nachweisbar (z. B. beim Apollo auf der Münchener Tityoschale, Furtwängler, Griech. Vasenmalerei, Taf. 55, bei einem Griechen, dem Schatzmeister und selbst Zeus auf der Dareiosvase, Monumenti IX Taf. 50, bei dem Etrusker, Monumenti VIII Taf. 20). Da wir auf dem manirierten schwarzfigurigen Vasenbilde bei Gerhard, A. V. II Taf. 117 sogar Männer mit Halsbändern finden, werden wir auch jenen Armring ebenso wie den Schmuckring am Fuße für möglich, wenn auch für ein Zeichen besonderer Putzsucht, vielleicht sogar Verweichlichung halten müssen.<sup>1</sup> Ungern entschließt man sich aber ihm etwa bei Demophon auf der Vase des Hieron mit dem Palladienstreit (Monumenti VI Taf. 22) eine solche Deutung zu geben, und ich möchte darum in solchen Fällen die Erklärung als umgeschlungenes Band wenigstens in Erwägung ziehen.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Daß im Ursprung und in ältester Bedeutung die verschiedenen Schmuckringe mit den hier behandelten Bändern zusammenfallen können, dürfen wir bei dieser Untersuchung nicht berücksichtigen.

<sup>2</sup> Die vielerlei perlschnurartigen Schmuckstücke der unteritalischen Vasen lasse ich absichtlich bei Seite (vgl. O. Jahn *Annali* 1858, S. 244, wo Tischbein nach der Pariser Ausgabe zitiert wird). Ich glaube zwar, daß auch sie sich in ihrer Bedeutung mit den hier besprochenen Schnüren decken, ja daß sie vielleicht ganz mit ihnen identisch sind, aber ich kann es nicht beweisen und weiß nicht einmal immer, was die Maler sich unter diesen Punktreihen tatsächlich vorgestellt haben. Auch die von Klein *Lieblingsinschriften*<sup>2</sup>, S. 144, 9 aufgeführte, von E. Robinson *Museum of fine arts Boston, Catalogue of vases* (1893), S. 155, 424 abgebildete attische Amphora wage ich nicht ohne Einschränkung zu benutzen. Sie zeigt einen bärtigen Silen, der einen zweiten, greisen, nach rechts hin Huckepack trägt, während ein dritter hinterher läuft und sich am Schweif des zweiten festhält, ganz so wie die Diener im Altertum und noch heute den Schweif des Reittieres fassen, um mit dem Reiter Schritt halten zu können. Der erste Silen zeigt am Handgelenk und rechten Fußknöchel, der dritte am rechten Schenkel einen schwarzen Querstrich, der oberhalb und unterhalb von einer Punktreihe begleitet ist. Eine „Perlschnur“ ist das nicht, aber

Für das Band am Fußknöchel treten vor allem wieder die beiden an erster Stelle genannten Vasen ein. Sodann darf man hier vielleicht einige Darstellungen des Theseus auf Vasenbildern nennen (Monumenti I Taf. 52. Furtwängler, Griech. Vasenmalerei Taf. 5. Museo Gregoriano II Taf. 66, 1 = Ausgabe B Taf. 62, 1), denn er soll doch sicher ebensowenig wie Demophon in dem eben genannten Falle als weichlich oder



Fig. 2

nach Photographie

putzsüchtig charakterisiert werden; ein Schmuckring ist also bei ihm nicht sehr wahrscheinlich, auch wenn das Band nicht als geknotet gekennzeichnet ist. Dasselbe gilt von Peleus auf der Schale des Peithinos, Hartwig, Meisterschalen Taf. 24, 1

auch nicht ein einfaches Band. Die Stilisierung entspricht der des Zweiges, und daß Zweige anstatt der Bänder umgeschlungen worden wären, ist nicht auffällig. Vgl. z. B. Millin *Peintures de vases antiques* II Taf. 65.

(vgl. dazu seine Bemerkungen S. 235), von den Epheben dort Taf. 8, 1 und 11, von dem Krieger bei Tischbein, Engravings I Taf. 5, vermutlich sogar von Paris auf der Schale des Hieron (Gerhard, Trinkschalen I Taf. 11) und sicher von dem Silen, Arch. Zeitung 1885 Taf. 10 (= Klein, Euphronios<sup>2</sup> S. 279). Ein breiter Streifen umgibt auch den linken Knöchel eines unter den Folgen seiner Unmäßigkeit schwer leidenden Zechers auf dem Innenbilde einer Schale im Vatikan<sup>1</sup>; da es sicher kein Knöchelschutz und ebenso sicher kein Metallreif ist, kann es wohl nur ein eng umgewickeltes Band sein (vgl. Fig. 2). Dagegen kann man die Umwicklung der Knöchel bei einigen Reitern auf Wandbildern aus Paestum (Monumenti VIII Taf. 21) vielleicht mit Helbig<sup>2</sup> auf den Wunsch, dem Gelenk mehr Halt zu geben, zurückführen, und das gleiche mag von Bildern wie Tischbein, Engravings I Taf. 52 (= I Taf. 47 der Pariser Ausgabe), III Taf. 29 gelten, wenn man sich auch für solche Einzelheiten ungerne auf eine nicht ganz zuverlässige Abbildung stützt.<sup>3</sup>

Unterhalb des Knies erscheint ein umgeknötetes Band bei der nackten Frau auf einer Lekythos aus Gela (Benndorf,

<sup>1</sup> *Museo Gregoriano* II Taf. 85, 1b (= Ausgabe B Taf. 81, 1). Helbig *Führer*<sup>2</sup> II Nr. 1283. Unsere Abbildung ist nach der Photographie Moscioni Nr. 8596 hergestellt.

<sup>2</sup> *Annali* 1865 S. 287. Er beruft sich auf Panofka, der im *Arch. Anzeiger* 1849 S. 70 den borghesischen Ares als Achill und den Ring an seinem Knöchel für eine der von Hesych unter *πελασταί* und *πελλότα* beschriebenen Verstärkungen der Gelenke erklärt. Diese Schutzvorrichtungen hießen in Wahrheit *πέλλντρα* (vgl. Hesych u. d. W. und M. Schmidts Bemerkung dazu) und waren *ὑποδήματα ἃ περιετίθεισαν οἱ δρομεῖς περὶ τὰ σφυρὰ* (oder *περὶ τὰ σφυρὰ καὶ τοὺς ἀστραγάλους*) *ἵνα μὴ ἔξω στρέφηται*. Das von Panofka herangezogene Berliner Vasenbild (Furtwängler Nr. 3444) zeigt, wie mir R. Zahn freundlichst mitteilt, nichts dergleichen, sondern nur am linken Bein der Gauklerin einen Schmuckring in Schlangenform. Dagegen veranschaulichen die von Helbig angeführten Bilder *Monumenti* V Taf. 15, 2. 33 die Sache richtig.

<sup>3</sup> E. Pottier (bei S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 316) hält sogar dies ganze letzte Bild für verdächtig.

Vasenbilder Taf. 50, 1, danach hier Fig. 3), dann bei zweien der die Pyrriche tanzenden Weiber auf der bekannten Vase in Florenz<sup>1</sup>, und es ist danach wahrscheinlich, daß auch an der Waffentänzerin bei Stackelberg, Gräber der Hellenen Taf. 22 ein solches Band, nicht der obere Rand eines hohen Stiefels zu erkennen ist.<sup>2</sup>



Fig. 3  
Benndorf, Vasenbilder

Am Oberschenkel erscheint ein einfaches Band namentlich bei Frauen (vgl. Hartwig, Meisterschalen S. 607, 1). Da es nur bei völliger Entblößung sichtbar wird, also namentlich bei Badenden und bei Hetären, ist die nachweisbare Zahl der Fälle sicher gering im Verhältnis zu der tatsächlichen ehemaligen Verbreitung.

Auch bei Männern scheint es vorzukommen<sup>3</sup>, wenigstens möchte man es bei Dionysos voraussetzen auf der Alkmenevase des Python (J. H. S. 1890 Taf. 7. H. B. Walters, *Catalogue of vases in the British Museum* IV S. 72) und bei Orestes auf einem Tischbeinschen Vasenbild<sup>4</sup>, wo das Band allerdings besonders breit und wie die auf demselben Bilde vorkommenden Tänien mit hellen Tupfen geziert ist. Deutlich geknotet ist ein solches Schenkelband bei einer der badenden Frauen auf der Berliner Vase Nr. 2476 (Furt-

<sup>1</sup> *Élite des mon. céramographiques* II Taf. 80. S. Reinach *Répertoire des vases* I S. 372, 2. Kretschmer *Vaseninschriften* S. 79, 9. *Jahrbuch des arch. Inst.* 1896 S. 9, 26.

<sup>2</sup> Am rechten Bein hat Stackelberg in seiner Zeichnung das fragliche Stück ergänzt; nach ihm hat Panofka *Bilder antiken Lebens* Taf. 18, 7 die Darstellung ohne Andeutung der Ergänzungen wiederholt, übrigens trotzdem keine Stiefel, sondern nur zum Schmuck dienende Bänder angenommen.

<sup>3</sup> Vgl. auch das oben S. 5 Anm. 2 erwähnte Vasenbild.

<sup>4</sup> *Engravings* II Taf. 15 (= II Taf. 28 der Pariser Ausgabe, S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 296); vgl. dazu O. Jahn *Annali* 1858 S. 244.

wängler, Beschreibung der Vasensammlung II S. 694), die ich Fig. 4 nach einer der Freundlichkeit Robert Zahns verdankten Skizze wiedergeben kann. Sonst finde ich außer dem einfachen Band, welches keinen Knoten, aber auch kein Anhängsel zeigt (Hartwig, Meisterschalen Taf. 67, 3a. Taf. 44, 3 = Klein, Lieblingsinschriften<sup>2</sup> S. 107, 7. Cecil Smith, Catalogue of vases in the British Museum III S. 386, E 815) eine andere Form, bei der sich an

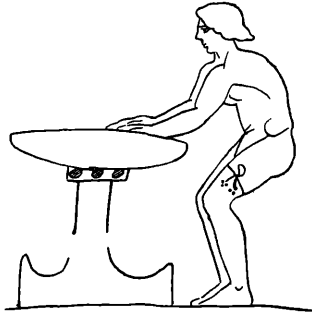


Fig. 4  
nach Zeichnung

das Band eine meist halbrunde Öse anschließt (Inghirami, Vasi fittili II Taf. 166. Festschrift für Benndorf S. 249. British Museum III S. 167, E 202. 203. 207. Tischbein, Engravings III Taf. 35 = IV Taf. 54 der Pariser Ausgabe, S. Reinach, Répertoire des vases II S. 317, danach

die eine der beiden ganz gleichen Gestalten in unserer Fig. 5 wiederholt). Daß hier ein Ring angebunden sei, wie Ch. Lenormant (zur Élite des mon. céramographiques IV Taf. 14 S. 99) meinte, läßt sich aus der wohl

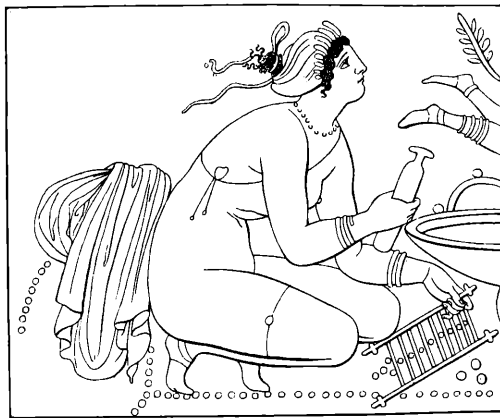


Fig. 5  
Tischbein, Coll. of Engravings III

etwas zurechtgestutzten Zeichnung kaum entnehmen; seine Bedeutung würde übrigens dieselbe sein, wie die des einfachen Knotens (vgl. Frazer, The golden bough<sup>2</sup> I S. 401). Im Hinblick auf die übrigen Beispiele, von welchen hier eines

Fig. 6 wiederholt wird<sup>1</sup>, glaube ich in der sonst nicht so kreisrunden und regelmäßigen Öse auch hier eine Schleife erkennen zu müssen.<sup>2</sup> Einen kleinen Knoten, allerdings ohne frei herabfallende Enden, sieht man auf der Hetärenvase des Euphronios<sup>3</sup>, auf der sich solche Schnüre auch an Oberarm und Handgelenk finden; ebenso erscheinen auf zwei obszönen rotfigurigen Schalen in Corneto (Photographie Moscioni Nr. 8269), die Hartwig, *Meisterschalen* S. 348 f., dem Brygos zuschreibt, am Ober-

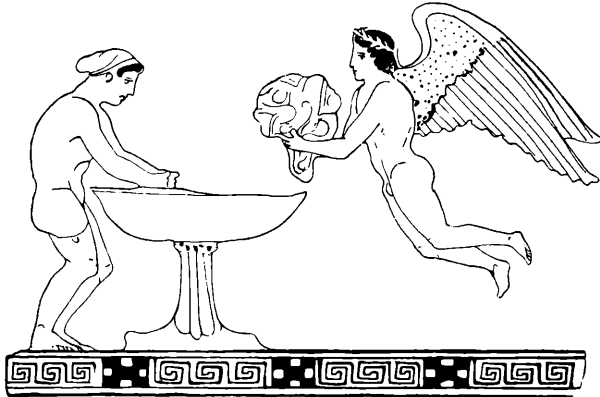


Fig. 6  
Festschrift für Benndorf

schenkel der Weiber dünne Schnüre mit einem kleinen Knötchen, jedoch ohne herabhängende Enden.

Bei der in Fig. 5 wiedergegebenen kauern den Frau ebenso wie bei ihrem Gegenüber finden wir außer dem Schenkelband

<sup>1</sup> Es ist das Bild einer Hydria in der Kaiserlichen Antikensammlung in Wien, nach *Festschrift für Benndorf* S. 249, vgl. S. 320.

<sup>2</sup> Cecil Smith (zu den obengenannten Vasen E 202 ff. und 815) hat Hartwigs Bemerkungen (*Meisterschalen* S. 457) so verstanden, als ob dieser das Schenkelband mit der *συντήνη ἐπινομή* des Aristophanes (*Lysistrate* 109) und dem *βαυβών* des Herondas (vgl. *Rhein. Museum* 1904 S. 312) identifiziere und findet das höchst unwahrscheinlich. Mit Recht; aber Hartwig meint, wie der weitere Zusammenhang erkennen läßt, die künstlichen Phallen, mit welchen die Frauenzimmer manipulieren.

<sup>3</sup> *Compte-rendu* 1869 Taf. 5 = Klein *Euphronios*<sup>2</sup> S. 104.



noch eine deutlich umgeknotete Schnur, die schräg über die Brust läuft. Diese schräg umgelegte Schnur ist bei Kindern sehr häufig und trägt bei ihnen mitunter ganze Reihen von Amuletten<sup>1</sup>, mitunter erscheinen aber an ihr nur eine oder mehrere Rundungen, ganz ähnlich wie bei dem besprochenen Schenkelband (es genügt, dafür die beiden Darstellungen der Erichthoniosgeburt zu nennen: Monumenti III Taf. 30. X Taf. 39); mitunter läßt sich gar nichts an ihr feststellen. Auch bei Frauen kommt diese Schnur ohne sichtbaren Knoten, aber auch ohne Anhängsel vor, sowohl einfach (z. B. bei der sterbenden Kanake, Arch. Zeitung 1883 Taf. 7), als kreuzweise umgelegt (z. B. in unserer Fig. 3 und bei Dumont, Céramique I Taf. 38). In einigen Fällen sind Knoten unzweifelhaft, so außer bei der in Fig. 5 wiedergegebenen Frau bei der Io der Vase Jatta (Monumenti II Taf. 59, danach die fragliche Gestalt hier Fig. 7), welche kreuzweise Schnüre mit deutlichen Knoten auf der Brust trägt. Dieselbe Tracht erscheint auf der Vasenscherbe in Jena, Arch. Zeitung 1857 Taf. 108, 4. Bei der einfachen schrägen Schnur erscheint zuweilen eine ganze Reihe von Knoten, so bei einem Silen auf der Marsyasvase, Arch. Zeitung 1884 Taf. 5, und besonders deutlich auf einem etruskischen Spiegel (Monumenti IX Taf. 7, 1. Annali 1869 S. 194 = Gerhard und Körte, Etruskische Spiegel V Taf. 74 S. 91, danach hier Fig. 8); vgl. auch unten Fig. 10.



Fig. 7  
Monumenti II

<sup>1</sup> Einiges der Art hat O. Jahn *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 41 zusammengestellt.

Daß eine solche Schnur auch um den Hals getragen wurde, ist an sich wahrscheinlich und wird durch die später anzuführenden literarischen Notizen (unten S. 18) bestätigt; vermutlich werden also manche der jetzt als Schmuckstücke aufgefaßten, nur durch eine schlichte Linie ausgedrückten



Fig. 8  
Gerhard-Körte  
Etrusk. Spiegel



Fig. 9  
Arch. Jahrb. 1896

Bänder (namentlich bei den Frauengestalten der Vasenbilder) solche einfach umgeschlungene Fäden sein. Ganz unzweifelhafte Belege bildlicher Art kann ich nicht beibringen, doch möchte ich mit allem Vorbehalt auf einen vielleicht hierher gehörigen Fall hinweisen, auf den Hermes des Berliner Andromedakraters (Jahrbuch des arch. Inst. 1896 Taf. 2, danach<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Die Abbildung konnte, dank dem freundlichen Entgegenkommen der Leitung des Instituts, direkt nach der Originalzeichnung angefertigt werden.

hier Fig. 9); denn die weiße Schnur mit Knoten, welche lose um den Hals hängt, läßt sich nicht gut mit dem *etason* in Verbindung bringen, den der Gott auf dem Kopf trägt. Allerdings kommt bei Hüten der verschiedensten Form außer dem knappen, eng um den Hinterkopf gelegten Bande noch ein zweites, längeres vor, das bestimmt ist, den Hut zu halten, wenn er in den Nacken geschoben wird<sup>1</sup>, und das zuweilen neben dem erstgenannten dient, den Hut auf dem Kopf zu

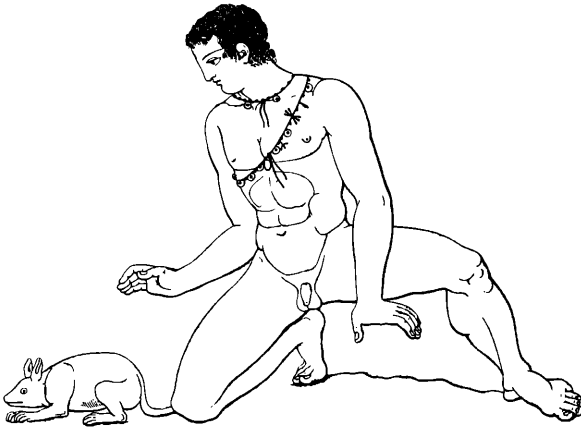


Fig. 10  
Tischbein, Engravings II

halten, indem es unter dem Kinn fest zusammengebunden wird<sup>2</sup>. Mitunter hängt es auch lose unter dem Kinn<sup>3</sup>, und es wäre

<sup>1</sup> Z. B. Furtwängler *Griech. Vasenmalerei* Taf. 56, 5. Inghirami *Vasi fittili* I Taf. 77 (= Klein *Lieblingsinschriften*<sup>2</sup> S. 126, 3). J.H.S. 1889 Taf. 1. Tischbein *Engravings* IV Taf. 60 (= IV Taf. 40 der Pariser Ausgabe = S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 333).

<sup>2</sup> Z. B. Inghirami *Vasi fittili* I Taf. 17 = *Arch. Zeitung* 1845 Taf. 35, 1. Hartwig *Meisterschalen* Taf. 53. 54. Furtwängler *Griech. Vasenmalerei* Taf. 23. 28.

<sup>3</sup> Z. B. Hartwig *Meisterschalen* Taf. 41. Furtwängler *Vasenmalerei* Taf. 26.

möglich, daß der Maler des Andromedakraters auch nichts anderes hat darstellen wollen, obschon das Band nicht, wie es dann müßte, vom Hutrand herabhängt. Dürfen wir also dies Beispiel nicht ohne Vorbehalt für die um den Hals getragene Knotenschnur anführen, so scheint mir ein anderes Vasenbild klarer. Der hier Fig. 10 wiedergegebene Knabe<sup>1</sup> trägt außer einem schräg um die Brust gelegten Bande ein zweites um den Hals. An beiden erscheinen kleine Tupfen, halbrunde Ösen mit kleinen Tupfen darin und verschiedene frei herabhängende Enden der Schnur; offenbar hat der Maler zahlreiche und verschiedenartige Knoten ausdrücken wollen, und die einzige Frage könnte sein, ob er nicht unter den Ösen auch angehängte Amulette verstanden haben wollte, eine nicht zu lösende Frage, solange wir für die Vase nur auf Tischbeins Abbildung angewiesen sind.

Endlich steht nichts im Wege, solche Fäden auch um das Haupt gelegt zu denken, aber wir haben keine Möglichkeit, in bildlicher Überlieferung die dem Schmuck und der Befestigung des Haares dienenden Bänder von den uns hier interessierenden zu sondern, um so weniger, als auch hierbei ursprüngliche Identität nicht ausgeschlossen ist. Vorgreifend will ich deshalb hier auf einen literarisch bezeugten Fall hinweisen<sup>2</sup>, der die Möglichkeit erweist, daß auch in späterer Zeit Bänder um das Haupt gelegt wurden, die durchaus nicht aus Schmuckbedürfnis oder als Haartracht zu erklären sind, von

<sup>1</sup> Tischbein *Engravings* II Taf. 17 (= II Taf. 41 der Pariser Ausgabe); vgl. S. Reinach *Répertoire des vases* II S. 297. Aber eine Einweihung in die Mysterien des sminthischen Apollo (μυδς θήρα = μυστήρια meinen Ch. Lenormant und J. de Witte *Élite des mon. céramographiques* II S. 354) ist es nicht, noch auch sonst irgend etwas Geheimnisvolles, sondern eine einfache, alltägliche Mäusejagd, gerade so wie auf dem Vasenbild *Bull. Napoletano* N. S. VII S. 149.

<sup>2</sup> Großer Pariser Zauberpapyrus (*Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 78) Z. 1335: ἔχων φυλακτήριον τῶν αὐτῶν ζώων τρίχας πλοκίσας σεῖράν ἤνπερ ὡς διάδημα φόρει περὶ τὴν κεφαλὴν.

der Tãnie des Siegers und dergleichen natürlich ganz abgesehen.

Sicherlich wird sich diese Zusammenstellung noch bereichern lassen. Eine große Anzahl von möglichen, aber unsicheren Fällen habe ich bei Seite gelassen, einige zweifelhafte allerdings doch erwähnt, um von allen Arten des Vorkommens möglichste Anschauung zu geben. Was mir danach, ganz abgesehen von der Sicherheit des einen oder anderen Falles, genügend klar scheint, ist die Sitte, Schnüre ohne ein weiteres Anhängsel irgendwie um den Körper zu schlingen und zu knoten. Und hierfür glaube ich die Erklärung in der abergläubischen Verwendung des Bandes und des Knotens zu finden, über die in allen Beziehungen zu handeln weit über meine bescheidene Absicht hinausführen würde. Einiges, was uns hier besonders angeht, hat O. Jahn gesammelt<sup>1</sup>, anderes N. G. Politis in zwei kleinen Aufsätzen<sup>2</sup>, in denen er ein Überlebsel dieses antiken Glaubens besprochen hat, den sogenannten *Μάρτις*, einen Volksbrauch, den jeder in Griechenland beobachten kann, der nur die Augen aufmacht. Im Frühjahr bindet man dort den Kindern um das linke oder auch um beide Handgelenke rot und goldene oder gelbe Fäden, auch rot und weiß wird genannt. Mitunter wird der Faden um den Hals geschlungen, selten um das Bein. Als Zweck wird angegeben, zu verhindern, daß die Kinder von der Sonne verbrannt werden (*διὰ τὰ μὴ τὰ πιάνη* oder *διὰ τὰ μὴ τὰ κάψη ὁ ἥλιος*). Die Schnur wird am 1. März angelegt und am letzten entfernt und trägt daher den Namen *Μάρτις*. Denselben Brauch bezeugt für Lesbos Georgeakis<sup>3</sup>, allerdings mit kleinen

<sup>1</sup> *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 42; vgl. auch F. W. von Bissings Zusammenstellungen unten S. 23 ff.

<sup>2</sup> In der athenischen Wochenschrift *Ἑστία* XV, 1883, S. 190 und in *Ε. Ἀσπιῶν Ἀττικὸν Ἡμερολόγιον* 1896 S. 168. Er hatte die Freundlichkeit, mich brieflich auf diese Aufsätze hinzuweisen.

<sup>3</sup> G. Georgeakis et L. Pineau *Le folklore de Lesbos* (Paris 1894) S. 299: Le premier de mars les femmes, les jeunes filles et les enfants

Abweichungen, vor allem der, daß man den Faden bis zum Karsamstag trägt und mit ihm dann Blumen an ein Grab Christi bindet, wie sie Ostern in allen Kirchen aufgebaut werden. Offenbar ist hier eine Form gefunden, den Faden vom Menschen, der ihn bisher getragen, an einen heiligen Gegenstand zu übertragen, der nun dessen etwaige Krankheiten und Übel übernehmen soll. In Makedonien lebt derselbe Brauch<sup>1</sup>, nur wird hier der Faden der ersten Schwalbe, die das Kind erblickt, zugeworfen oder unter einem Stein verborgen. Es ist auch hier angeblich die stechende Frühlingssonne, die man fürchtet (*Ὅπ ὄχει κόρην ἀκριβή, Τοῦ Μάρτη ἥλιος μὴν τῆ διῆ*), und der weiß und rote Faden um das Handgelenk soll die Mädchen vor ihren zu heißen Strahlen schützen, auch gegen Fieber und andere Krankheiten soll er helfen<sup>2</sup>. Der Brauch ist nicht auf Griechenland beschränkt. W. Derblich, Land und Leute der Moldau und Walachei S. 164, berichtet von einer in Rumänien geübten Sitte: „Am 1. März bindet man eine rot und weiß gefärbte seidene Schnur, an welcher eine silberne Münze hängt, um den linken Arm. Man muß aber ja darauf achten, diese Schnur durch den ganzen Monat am Arm zu behalten und nicht einen Augenblick abzulegen. Am letzten des Monats kauft man für die Münze etwas Käse und roten Wein, gibt sich zu einem Rosenstock,

---

se mettent autour du cou et des mains, du fil bicolore, et le portent durant tout le carême, jusqu'au Samedi saint. Ce jour là, le matin, on orne de fleurs dans les églises le tombeau de bois de Jésus-Christ: on les y attache avec le fil en question.

<sup>1</sup> G. F. Abbott *Macedonian folklore* (Cambridge 1903) S. 19: On the same day (1. März) the Macedonian mothers tie round their children's wrists a skein consisting of red and white yarn, twisted together and called after the month (*ὁ μάρτης*, or *ἡ μάρτα*). The children at the sight of a swallow throw this thread to the bird, as an offering, or place it under a stone. A few days after they lift the stone, and, if they find beneath it a swarm of ants, they anticipate a healthy and prosperous year; the reverse, should the thread lie deserted.

<sup>2</sup> Abbott, a. a. O. S. 23. 227.

genießt hier den Käse und den Wein und hängt zuletzt die Schnur am Rosenstock auf. Hat man diese Vorschrift genau befolgt, so bleibt man . . . das ganze Jahr hindurch frisch und gesund.“ Es ist schwer zu entscheiden, ob der Brauch in dieser umständlicheren Form von den Rumänen selbständig entwickelt ist, oder ob sie wenigstens seinen Grundzug von den Griechen übernommen haben, mit denen sie in so langer und enger Berührung standen. Offenbar ist übrigens bei ihnen der schon in Lesbos (Verwendung der Schnur zum Schmuck des Grabes Christi) und in Makedonien (Verbergen der Schnur unter einem Stein, Darbringung an die erste Schwalbe<sup>1</sup>) durchdringende Gedanke am deutlichsten zum Ausdruck gekommen, daß die Schnur nach Ablauf der vorgeschriebenen Zeit einem anderen Wesen angehängt werden muß. Das entspringt derselben Vorstellung wie das Befestigen von Haar, Schnüren, Kleiderfetzen an Bäumen oder Steinen, auf welche so die Krankheit des bisherigen Trägers übergehen soll.<sup>2</sup>

Auch an anderen Orten finden wir die Schnur apotropäisch verwendet. O. Jahn hat den roten Faden als Amulett in

---

<sup>1</sup> Die erste Schwalbe nimmt Augenschmerz und Zahnschmerz für ein ganzes Jahr mit sich, wenn man die von Marcellus Empiricus 8, 30. 12, 46 empfohlenen Mittel anwendet (doloremque omnem oculorum tuorum hirundines auferant).

<sup>2</sup> Vgl. dazu Frazer *The golden bough*<sup>2</sup> III S. 27 (er berichtet z. B. aus Karpathos: dem Kranken legt der Priester eine rote Schnur um den Hals, die am nächsten Morgen an einen Baum gebunden, diesem die Krankheit überträgt), Bernhard Schmidt *Das Volksleben der Neugriechen* S. 81. — G. F. Abbott *Macedonian folklore* S. 243 berichtet von baumwollenen oder wollenen Fäden, welche die Wanderer aus ihren Gewändern ziehen und als Dank für die Nymphe an den Brunnen aufhängen, aus denen sie ihren Durst gestillt haben, wozu er Parallelen aus verschiedenen Gegenden beibringt. Das wäre ein ganz anderer Gedanke; der Glaube, mit einem Stück des Gewandes die Krankheit zurücklassen zu können, ist jedenfalls sehr verbreitet. Einen Baum, mit solchen Kleiderfetzen behangen, bildet Ohnefalsch-Richter *Kypros* Taf. 18 ab; vgl. dazu S. 120. 170.

Deutschland häufig beobachtet.<sup>1</sup> In Rußland wird ein Strang roter Wolle um Arm und Bein geschlungen gegen das Fieber; neun solcher Stränge werden dort den Kindern als Schutz gegen Scharlach um den Hals gehängt<sup>2</sup>, auf andere, allerdings weniger nahestehende Verwendungen der roten Schnur<sup>3</sup> hat Politis (vgl. oben S. 15 Anm. 2) hingewiesen, besonders reiches Material aus dem Aberglauben der verschiedensten Völker Frazer (*The golden bough*<sup>2</sup> I S. 392 ff.) gesammelt, namentlich für den Glauben von der Wirkung des Knotens. Vor allem aber ist hervorzuheben, daß der neugriechische Brauch, allerdings, wie es scheint, ohne die eigentümliche Beschränkung auf den Monat März, aus dem späteren Altertum auch literarisch bezeugt ist. Aus den Scholien zu Gregor von Nazianz wird in G. H. Schäfers Ausgabe des Gregor von Korinth S. 874 angeführt: *περιάμματα κατὰ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς βραχίονας καὶ τοὺς ἀγκύνας, κλωσμάτια τινὰ βεβαμμένα καὶ σελήνια μινίσκων* usf. und Ducange (unter *κλωεμάτια*) hat die Erklärung überliefert: *περιάμματα sunt ut in lexico veteri ms. explicantur τὰ κατὰ τοὺς τραχήλους καὶ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας βεβαμμένα κλωεμάτια*, was Hemsterhuys (zu den Aristophanes-scholien, *Plutos* V. 590 S. 190a) einleuchtend in *κλωσμάτια* verbessert hat. Joannes Chrysostomos in der 12. Homilie zu I. Cor. 12, 7 (Ausgabe von B. de Montfaucon, Paris 1837, X S. 125) sagt: *Τί ἂν τις εἴποι τὰ περιλαπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρημένους<sup>4</sup> καὶ τὸν κόκκινον στήμονα*

<sup>1</sup> *Berichte der Sächs. Ges. der Wissenschaften* 1855 S. 42, 47.

<sup>2</sup> Frazer *The golden bough*<sup>2</sup> I S. 399. G. F. Abbott *Macedonian folklore* S. 228, der sich auf Ralston *The songs of the Russian People* S. 388 beruft.

<sup>3</sup> Rochholz *Deutscher Glaube* II S. 204. Liebrecht *Zur Volkskunde* S. 305 ff. Wolf *Beiträge zur deutschen Mythologie* I S. 80. 220.

<sup>4</sup> Ein nur 15 mm großes goldenes Glöckchen mit der Inschrift *Τοῖς ὄμμασιν ὀποτέταμαι* (I. G. XIV, 2409, 5. C. I. L. XV, 2, 7070) hat offenbar solchem Zweck gedient (vgl. *Annali* 1875 S. 57 f.) ebenso wie das Exemplar mit der Inschrift *Γανδέντι* (C. I. L. XV, 2, 7069); eine Schelle mit der Inschrift *ἐπὶ τυχῆς ὁ φορῶν* (I. G. XIV, 2409, 6) spricht es ausdrücklich aus, daß sie getragen werden sollte.



καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μὴδὲν ἕτερον τῶ παιδί περιτιθέναι ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακὴν; Νῦν δὲ οὗτος μὲν καταπεφρόνηται . . . κρόκη δὲ καὶ στήμων καὶ τὰ ἄλλα περιάμματα τὰ τοιαῦτα τοῦ παιδίου ἐμπιστεύονται τὴν ἀσφάλειαν. Wenn nach Juvenal 5, 165 dem armen Knaben 'nodus tantum et signum de paupere loro' anstatt der bulla des reichen genügen muß, so ist sicher nicht ohne Grund der nodus so stark hervorgehoben, mag daneben auch ein anderes Amulett genannt sein. An die Zauberwirkung der roten und buntfarbigen Wollfäden, wie sie Theokrit 2, Vergil Ecl. 8, 73 (= Apuleius, De magia 30 S. 459), Ciris 371, Nemesianus Buc. 4, 62, Tibull 1, 5, 15, Ovid, Fasten 2, 575, Amores 1, 8, 8; 3, 7, 79, Petron 131 mit Liebhaberei schildern<sup>1</sup>, soll nur eben erinnert werden; daß der Knoten dabei seine eigene Bedeutung hat, wird mitunter besonders betont. So von Plinius 28, 48: 'inguinibus medentur aliqui liceum telae detractum alligantes novenis septenisve nodis, ad singulos nominantes viduam aliquam atque ita inguini adalligantes.' Dasselbe Rezept, nur durch Anwendung von Pflanzen erweitert, bietet Marcellus Empiricus (32, 18—21 der Ausgabe von Helmreich)<sup>2</sup>: 'septem nodos facies . . . et in crure vel brachio, cuius pars vulnerata fuerit, alligabis; . . . de licio septem nodos facias . . . et supra talum eius pedis alliges, in cuius parte erunt inguina.' Zu dieser Vorschrift, die Knotenschnur um Arm oder Bein zu binden, bieten die angeführten Denkmäler eine anschauliche

<sup>1</sup> Vgl. O. Hirschfeld *De incantamentis et devinctionibus amatoriiis* (Königsberger Diss. 1863) S. 43. U. Kehr *Quaestionum magicarum specimen* (Programm, Hadersleben 1884) S. 12. L. Fahz *De poetarum Romanorum doctrina magica* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* II) S. 127. 139. R. Dedo *De antiquorum superstitione amatoria* (Greifswalder Diss. 1904) S. 17.

<sup>2</sup> Die abergläubischen Vorschriften aus Marcellus hat Jakob Grimm (*Kleinere Schriften* II S. 114 ff.) ausgezogen und behandelt, Nachträge dazu hat R. Heim gegeben (*Schedae philologiae Hermanno Usener a sodalibus sem. Bonnensis oblatae* S. 119).

Parallele. Die häufigen Fälle, in denen irgendwelche als Amulett dienende Gegenstände umgebunden werden, erwähne ich nicht, obwohl auch hierbei bisweilen die Zahl der Knoten betont wird<sup>1</sup>, weil in diesen Fällen vor allem das Amulett wirksam gedacht ist, nicht nur das Band oder der Knoten, wohl aber verdienen Erwähnung Rezepte, in denen das Band zwar durch vorhergegangene Prozeduren besondere Heilkraft erlangt, dann aber ohne weiteres Amulett umgebunden wirkt. So bei Marcellus 29,34: 'Si adversus colum viro remedium opus erit, de ariete, quem lupus occiderit, fasciolam puer in pubis faciat et inde virum ad corpus accingat', bei der Frau wechselt dann nur das Geschlecht des Tieres und des Kindes. 29,45: 'Lacertum viridem, quem Graeci sauron vocant, capies perque eius oculos acum cupream cum licio quam longo volueris traicies perforatisque oculis eum ibidem loci, ubi ceperas, dimittes ac tum filum praecantabis dicens: Trebio potnia telapaho. Hoc ter dicens filum munditer recondes cumque dolor colici alicuius urgebit, praecinges eum totum supra umbilicum et ter dices carmen supra scriptum.' 29,52: 'De novem coloribus, ita ut ibi album vel nigrum non sit, facies ex singulis singula fila et omnia in se adunata acu argentea per oculos catuli novelli, qui nondum videt, traicies<sup>2</sup>, ita ut per anum eius exeant; tum ipsa fila in se counata torquebis et pro cingulo ad corpus mediis partibus uteris;

<sup>1</sup> Marcellus 32,50: ossiculum . . . nodisque septem licio ligatum atque ita brachio vel cruri . . . suspensum. 10,70: scribes in charta virgine et collo suspendes lino rudi ligatum tribus nodis. — Vgl. *Pariser Zauberpapyrus, Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 52 Z. 330: *συνδήσας τὸ πέταλον τοῖς ζυθλοῖς μίτῳ ἀπὸ ἰστοῦ ποιήσας ἄμματα τέσε'*; ebenda 42, 2 S. 35 Z. 460: *λαβὼν μίτον μέλανα βάλει ἄμματα τέσε'*. *Rhein. Museum* 1894 S. 49, 5.

<sup>2</sup> Eine Parallele zu diesem abstrusen Ritus bietet die *Ἀγωγή ἀνοπνητικῆ* des großen Pariser Papyrus (*Denkschriften der Wiener Akademie* 36, 2 S. 119 Z. 2943, wiederholt bei Fahz S. 128 in der S. 19 Anm. 1 genannten Schrift), nur daß hier der Hund aus Wachs gebildet und mit den Augen einer Fledermaus ausgestattet wird.

catulum sane vivum confestim in flumen proicies.' 8,62: Oculos cum dolere quis coeperit, ilico ei subvenies, si quot litteras nomen eius habuerit, nominans easdem, totidem nodos in rudi lino stringas et circa collum dolentis innectas.' Wie ein Bruchstück aus dieser spätantiken abergläubischen Medizin liest sich, was das von G. F. Abbott, *Macedonian folklore* S. 230. 358 aus einer Handschrift des 18. Jahrhunderts z. T. herausgegebene *Ἱατροσόφιον ὠφέλιμον* 55 vorschreibt: *διὰ τὴν λύσης ἄνδρα δεμένον* (einen, dessen Zeugungskraft durch böswilligen Zauber gelähmt ist) *ἔπαρον καρῶν παμπικλίου* (Baumwolle) *καὶ δέσον αὐτὰ κόμπους β' καὶ λέγε ἐπάνω στὴν κεφαλὴν τοῦ εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἄγιου πνεύματος, καὶ λέγε ταῦτα τὰ λόγια· ἀπολυθήτωσαν τὰ μέλη τοῦ δεῖνα ὡς ἀπελύθη Αἰζαρος ἀπὸ τὸν τάφον*<sup>1</sup>.

In diesen Fällen wird die Knotenschnur ja allerdings gegen ein einzelnes, bestimmtes Übel, nicht als allgemein wirksames Amulett getragen; der Zusammenhang ist aber trotzdem klar, und auch der späte Ursprung der literarischen Zeugnisse ist kein Grund gegen frühe Ansetzung des Brauches, zumal dafür die Denkmäler eintreten. Doch auch einen literarischen Beleg früherer Zeit gibt es, wenn wir nur wagen, aus der niederen Sphäre der Volksmedizin und der Kinderstube zu rein religiösen, kultlichen Bräuchen emporzusteigen. Die eleusinischen Mysterien trugen den Faden um Handknöchel und Fußgelenk. Bekkers *Anecdota* I S. 273 (ähnlich Photios Lexikon): *Κροκοῦν· οἱ μύσται κρόκη καταδοῦνται τὴν δεξιὰν χεῖρα καὶ*

<sup>1</sup> Auch sonst finden sich Berührungspunkte. *Ἱατροσόφιον* 40: Bei Nasenbluten spricht man ins Ohr der Seite, wo das Blut fließt, *mox pax ripx*. Marcellus gibt 10,56 dasselbe Rezept nur mit dem Zauberwort *sirmio*, 10,69 mit dem *ter novies* zu wiederholenden *σοκσοκαμ σκυμα*. *Ἱατροσόφιον* 47 verordnet Bocksgalle gegen die Unfruchtbarkeit, dasselbe Mittel schon Marcellus 33,41 *veretri doloribus*. Vgl. auch *Denkschriften der Wiener Akademie* 42, 2 S. 26 Z. 192 (Ebergalle anscheinend zu ähnlichem Zweck verwendet).

τὸν ἀριστερὸν πόδα, καὶ τοῦτο λέγεται κροκοῦν.<sup>1</sup> Dasselbe Wort κρόκη verwendet Chrysostomos, um das zu seiner Zeit in der Kinderstube übliche Knotenamulett zu bezeichnen. Bei den Mysteren dürfen wir die ursprünglichere Verwendung des umgeschlungenen Bandes voraussetzen, das ihnen eine religiöse Weihe verlieh, ebensogut wie die umgebundene bunte Wollbinde dem Omphalosstein, dem Grabmal und dem siegreichen Athleten oder der vielberufene rote Strick, welcher die attische Volksversammlung einhegte, der versammelten Gemeinde.

---

<sup>1</sup> A. Mommsen *Heortologie* S. 256. *Feste der Stadt Athen* S. 228. 275.

---

Da dieser Aufsatz schon vor geraumer Zeit abgeschlossen wurde, sind einige neuere Erscheinungen nicht mehr berücksichtigt. Sonst wäre vor allem zu S. 6 der Polyneikes bei Furtwängler *Vasenmalerei* II Taf. 66, B zu nennen gewesen, der um den rechten Fußknöchel ein deutlich geknotetes Band mit herabhängenden Enden trägt; vgl. dazu S. 27, wo Furtwängler den Brauch richtig aus dem Aberglauben deutet.

---

## Ägyptische Knotenamulette



Von **Fr. W. von Bissing** in München

Mit 4 Abbildungen auf einer Tafel

Flinders Petrie hat bei seinen so ungewöhnlich ergiebigen Ausgrabungen in Abydos eine Anzahl merkwürdiger Gegenstände aus gebranntem Ton gefunden, die er auf Taf. XIV f. 285—287 und f. 220 von Abydos II abbildet. Er bespricht sie S. 9 und S. 30, weist sie mit Recht dem alten Reich, etwa der IV. Dynastie, zu und meint, es seien diese, meist verschlungenen, Binden der Ersatz für sonst im Tempel niedergelegte Opfergaben; vielleicht sei ihre Form aus der Darstellung des Vorderviertels eines Schafes zu erklären. (Abb. 1.)


Mir scheinen diese Tonvotivgaben (sie sind im Tempel von Abydos gefunden) nicht ohne Parallelen innerhalb der ägyptischen Kultur zu stehen.


Eine Anzahl der gewöhnlichsten ägyptischen Amulette stellt nämlich zu Knoten verschlungene Binden dar: den „Amuletten“ von Abydos am nächsten kommt das Zeichen für Sa', Schutz, das in der anbei abgebildeten Inschrift aus Medum

(ed. Petrie Taf. XV) Abb. 2  die einfache Gestalt als verschlungene Binde noch deutlich zeigt, während in dem Amulett Dahchour 1894 ed. de Morgan Taf. XX, 32 (= Abb. 3, XII. Dyn.) der Charakter durch die ornamentale Ausgestaltung nicht mehr so leicht erkennbar ist. Völlig vergessen scheint dann die ursprüngliche Bedeutung in der späterhin geläufigen Schriftform .

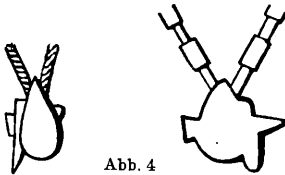
---


<sup>1</sup> Lehrreich ist die Darstellung *Mastaba of Ptahhetep* II Taf. III (ed. Davies), wo der nackte Hirt beim Durchwaten des Wassers seinen schmalen Schamgürtel wie ein Sa' umgetan hat. Ähnliche Darstellungen sind häufig. Als Knoten in einem Seil erscheint das Zeichen Lepsius *Denkmäler* II Taf. 12a.

Eine Variante dieses Schutzknotens ist , über das Griffith in den Hieroglyphs S. 45 richtig geurteilt hat: it is probably a magic knot, but may represent a particularly secure way of tying up a packet with a number of crossstrings.




Neben dem Sa'-Zeichen steht im Dahchouramulett die Lebensbinde  onch. Sie erscheint bereits als Schriftzeichen auf den Inschriften der ersten Dynastie (z. B. Petrie Royal tombs I Taf. X, 13). Daß in einzelnen, alten Beispielen, wie auf dem Felsrelief vom Sinai Rev. arch. 1903 II S. 235 die Schleife oben offen ist, kann natürlich gegen die Deutung als geknotete Binde, die mindestens seit Brugsch (Grammatik) gefunden ist, nicht angeführt werden.<sup>1</sup>

Ein altes Knotenamulett, das die Ägypter des alten Reiches um den Hals trugen, das aber schon früh mißverstanden



wurde, hat Schaefer, Ägypt. Zeitschr. 1901, S. 84 (danach Abb. 4) erkannt. Es ist die später stark stilisierte Hieroglyphe für „vereinigen“ dmz: .

Auch das ungemein häufige Amulett, das im Totenbuch cap. 155 ff. als Blut der Isis bezeichnet wird, welches Maspero *mémoire sur quelques papyrus du Louvre* S. 2 ff. aber bereits vor 30 Jahren richtig als Knoten, vor allem Gürtelknoten, erkannt hat, gehört hierher. Die älteste, mir bis jetzt erreich-

<sup>1</sup> Daß neuerdings Loret *Sphinx* V S. 138 darin einen Spiegel, ganz kürzlich Daressy (*Recueil de travaux* 26, 129 ff.) darin eine Nabelschnur, oder, wenn auch zweifelnd, ein Stück Salz hat sehen wollen, scheint mir keinen Fortschritt unserer Erkenntnis zu bedeuten. Dabei führen die von Daressy angezogenen Darstellungen auf Särgen des mittleren Reichs das  nach Daressy selbst stets bei den Kleidern, Binden des Toten, einmal neben dem Ring  an! Die Deutung der Darstellung der Stele C 15 im Louvre ist durchaus willkürlich: die beiden  liegen dort auf einer tempelförmigen Basis; mehr läßt Pierrets Skizze nicht erkennen.

bare Darstellung findet sich auf dem Haarreif der Königin Aahhotep (Grabfund des neuen Reiches ed. v. Bissing Taf. V 1. 6); schon Birch hatte bemerkt, daß das Amulett vor dem neuen Reich nicht vorzukommen schien. Ein im Grab Amenophis II. gefundenes Amulett dieser Art (Cairo, Catal. général 24168) ist nebenstehend abgebildet. (Abb. 5.)

Endlich gehört vielleicht auch der Königsring in diesen Zusammenhang. Seinen alten Namen und seine ursprüngliche Gestalt hat Lauth Manetho S. 131 ff. und besser Schaefer, Ägypt. Zeitschr. 1896, 167, nachgewiesen. Die Form dieses Ringes šnu, hierogl.  $\Omega$ , kehrt unter den Goldamuletten z. B. von Daschur wieder (Abb. 6 nach de Morgan Dahchour 1894, XX 29) und findet sich dann regelmäßig auf den Totenstelen neben dem übelabwehrenden Auge und dem Gefäß mit reinem Wasser. Der Ring wäre ursprünglich nichts anderes als ein um den Finger geknotetes Band, ein Amulett. Als der Siegelzylinder außer Gebrauch kam, vertraute man diesem Amulett den Namen des Menschen an, das Kostbarste, was der alte Ägypter besaß: versichert er uns doch immer seiner ständigen Sorge für den Schutz und die Erhaltung seines oder seiner Namen.<sup>1</sup>

Eine merkwürdige Bestätigung dieser Auffassung des šnu-Amuletts (Ring) bringt vielleicht die Tatsache, daß in der Schreibung des Wortes die Zeichen  $\Omega$  und  $\varrho$  wechseln — für altes  $\varrho$  war ja in der Schrift schon früh  $\Psi$  eingetreten.

Man darf hierbei auch daran erinnern, daß eine ganze Anzahl Hieroglyphen Knoten und Binden darzustellen scheinen, ohne daß sich z. Z. ihre Bedeutung als Amulett erweisen ließe:  $\text{☉}$ ,  $\text{☿}$ ,  $\text{☽}$ ,  $\infty$ , wobei die beiden letzten „wachsen“ und „heil“ bedeuten; ferner bleibt bemerkenswert, daß unter dem

---

<sup>1</sup> Petries Auffassung des Zeichens *Royal tombs* II Taf. VII, 12 (S. 25) als eines auf einen Tonstreifen abgedruckten Siegelzylinders kann ich nicht teilen.

Goldschmuck von Daschur eine Halskette aus Knoten sich findet (de Morgan Dahehour 1894, Taf. XVI 15).<sup>1</sup>

Einer dieser ägyptischen Knoten ist auch noch im späten Altertum berühmt geworden, wenn sich seine spätere Gestalt auch bis jetzt meines Wissens altägyptisch nicht nachweisen läßt: der Isisknoten<sup>2</sup>. Ich möchte glauben, daß er mit dem Knoten „Blut der Isis“ ursprünglich identisch ist. Man mag bei Maspero oder im Verzeichnis der ägyptischen Altertümer des Berliner Museums 1899, S. 283 nachlesen, welche Vorzüge dieses Amulett dem Toten brachte, wenn man es ihm um den Hals hing. Ob damit die ursprüngliche Bedeutung des „Isis-blutes“ erschöpft ist, ob nicht vielmehr das Blut der großen Zauberin (Isis) dem Toten im Jenseits neue Lebenskraft geben, in seinen Leib dringen sollte, darf man wenigstens fragen.

Unter den, Kundigeren als mir sicher reichlich zu Gebote stehenden, Analogien bei anderen Völkern<sup>3</sup> möchte ich hier nur auf das Vorkommen sehr ähnlicher Knotenamulette aus Elfenbein, Alabaster, auf Gemmen und Goldringen im Bereich der kretisch-mykenischen Kultur hinweisen — die Belege bei A. Evans, *The palace of Knossos*, Report for 1903, S. 7 ff.

Der Vollständigkeit halber erwähne ich noch, daß in den *Annales du musée du Caire* 1901, S. 32, unter den Funden aus Bersche ein 10 cm langer „Knoten“ aus Holz erwähnt wird, über dessen Aussehen die beigegebene Hieroglyphe jedoch keine ausreichende Auskunft gibt.

<sup>1</sup> Eine Schnur mit sieben (!) Knoten bildet Erman *die aegyptische Religion* S. 161 ab und S. 162 führt er aus den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (ed. Erman *Abh. Berl. Acad.* 1901, S. 33, 35) einige Stellen an, die die magische Gewalt des Knotens auch urkundlich für das mittlere Reich belegen.

<sup>2</sup> Daß der Mantel der Isis mit dem Knoten auf der Brust sein Vorbild in der Tracht des neuen Reichs hat, hat Erman *Aegypten* S. 295, 3 aber richtig erkannt.

<sup>3</sup> Für Mesopotamien vgl. die bei Maspero *hist. ancienne des peuples de l'orient* 1904, S. 172 angeführte Stelle.



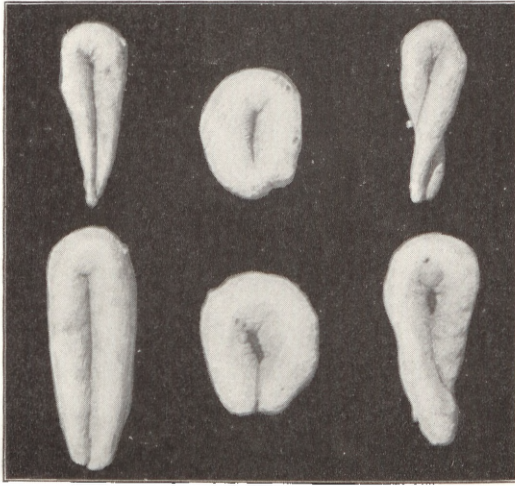


FIG. 1: ABYDOS



FIG. 3: DASCHUR



FIG. 5: GRAB AMENOPHIS II



FIG. 6: DASCHUR



## Alte Taufgebräuche

Von Wilhelm Kroll in Greifswald

Aberglauben und Kultus sind durch keine scharfe Grenzlinie voneinander geschieden. Was jetzt durch die Bezeichnung Aberglaube als töricht und unsinnig gebrandmarkt wird, das ist einmal anerkannter Glaube gewesen, und damals ist es niemand eingefallen, verächtlich davon zu denken oder zu reden; aber im Laufe der Zeit haben sich die Anschauungen gewandelt und neue religiöse Vorstellungen sich gebildet, neben denen die alten nicht ihr früheres Ansehen behaupten, sondern sich aus den Kreisen der Aufgeklärten und Gebildeten in die unteren Volksschichten zurückziehen.<sup>1</sup> Aber so wenig diese Schichten für den Fortschritt der Kultur bedeuten, so unentbehrlich sind sie für den Kultus, der auf die Beteiligung der Massen angewiesen ist, weil er an der nur zu leicht zum Skeptizismus neigenden höheren Gesellschaft keinen genügenden Rückhalt findet. Daher müssen alle den Kultus betreffenden Anordnungen, ob sie nun von Priestern oder vom Staate ausgehen, auf die Empfindungen der Massen Rücksicht nehmen, d. h. sie müssen viele Vorstellungen und Gebräuche schonen, die streng genommen bereits in das Bereich des Aberglaubens gehören. Wie nach einer radikalen politischen Revolution die lebensfähigen Reste der alten Ordnung von neuem ihr Haupt erheben, so gibt es auch in der Religionsgeschichte nirgend einen völligen Bruch mit der Vergangenheit. Apollon hatte aus Delphi einen alten, schlangengestaltigen Orakelgott, den Python, vertrieben, und die Über-

---

<sup>1</sup> Vgl. Kroll *Antiker Aberglaube*. Hamburg 1897. S. 3 f. Sehr gute Bemerkungen bei Fossey *La magie assyrienne*. Paris 1902. S. 135 ff.

windung dieses Drachens, der wie so oft überwundene Götter zu der Rolle eines Dämons herabsank, galt in Delphi als seine eigentliche Großtat; aber das Grab des Erdgeistes, den *ὄμφαλός*, wagte man nicht anzutasten und erblickte in ihm nach wie vor den Mittelpunkt des Heiligtumes.<sup>1</sup> In Troezen war der Kultus eines einheimischen Heros von begrenzter Machtsphäre, des Hippolytos, durch die große Göttin Aphrodite verdrängt worden; aber nicht bloß bewahrte sie in ihrem Namen *Ἀφροδίτη ἐφ' Ἰππολύτῳ* die Erinnerung an die ältere Gottheit, sondern immer wieder gingen die Jungfrauen vor der Hochzeit zum Grabe des alten Heros und opferten ihm ihr Haar. So hat auch das Christentum die heidnischen Götter und Dämonen auf dem Papier zehnfach vernichtet und überwunden: Athenagoras und Clemens, Tertullian und Arnobius haben mit dem von den Griechen selbst gelieferten Material und mit der von ihnen ausgebildeten Rhetorik ihre Götter bekämpft; aber das hat nicht hindern können, daß viele von ihnen in christlicher Verkleidung weiter lebten, und daß ihre Feste, christlich übertüncht, weiter gefeiert wurden. Noch heute stehen die Tempel der heiligen Venus in den Küstenstädten von Sizilien und Unteritalien, noch heute findet am Tage des alten Robigalienfestes in Rom fast genau in der alten Weise der Bittgang statt, bei dem um Gedeihen der Feldfrucht gebetet wurde.<sup>2</sup> Wie christliche Heilige die Praxis der göttlichen Ärzte des Heidentumes übernommen haben, hat Deubner<sup>3</sup> in einer trefflichen Untersuchung gezeigt; so sind Kosmas und Damianus an die Stelle der Dioskuren getreten, und der heilige Michael setzt in der Nähe von Byzanz das Inkubationsorakel des Sosthenes fort.

Gerade in den Einzelheiten des Kultus darf man häufig Reste uralter Gebräuche zu finden erwarten; mit besonderer

<sup>1</sup> Vgl. Rohde *Psyche* <sup>2</sup> 132.

<sup>2</sup> Usener *Weihnachtsfest*.

<sup>3</sup> *De incubatione*. Lips. 1900.

Zähigkeit hängt man hier an den überkommenen Vorschriften, auch wenn man sie nicht mehr versteht, weil ein Abweichen von ihnen die ganze Handlung unwirksam machen würde. Denn Kultus ist im Grunde Zauber, und die Wirkung des Zaubers ist an genaue Befolgung der vorgeschriebenen Riten und unveränderte Wiederholung der alten Formeln gebunden. Noch in der Kaiserzeit, als jeder halbwegs wohlhabende Haushalt bronzenes und silbernes Gerät besaß, verwendete man in Rom beim Opfer tönerner Gefäße; die moralisierenden Deklamatoren sahen darin eine Mahnung zu der alten Sparsamkeit, durch die Rom groß geworden war; aber in Wahrheit war es nur ein mechanisches Festhalten an der Sitte einer sehr alten Vergangenheit.<sup>1</sup> Noch in späterer Zeit war in einem lesbischen Tempel der Gebrauch von Eisen und Bronze untersagt, ganz ebenso wie viele gewöhnliche Zauberregeln den Gebrauch metallener Messer implizite oder explizite ausschließen; so soll man z. B. gewisse Heilkräuter mit Messern aus Elfenbein, Knochen oder Holz oder mit zugespitztem Rohr abschneiden und bei ihrem Gebrauche kein Eisen bei sich tragen: eine deutliche Erinnerung an die Zeit, welche dem Gebrauche dieses Metalles vorausging.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Apul. *apol.* 18 p. 27, 2 Vliet: *eadem paupertas etiam populo Romano imperium a primordio fundavit, proque eo in hodiernum diis immortalibus simpulo et catino fictili sacrificat.* Vgl. O. Jahn zu Pers. II 59. (So verwendeten die samaritanischen Dostan am Sabbat nur irdenes Geschirr: Jost *Gesch. d. Judentums* I 64.) Hierher gehört z. B., daß der Flamen *farina fermentata* nicht anrühren darf: *Serv. Aen.* I 179; damit vergleichen sich die ungesäuerten Brote der Israeliten. Für das griechische Ritual vgl. Theophrast bei *Porph. de abst.* II 18: *διὰ τοῦτο καὶ τοῖς κερραμοῖς ἀγγεῖοις καὶ τοῖς ξυλίνοις καὶ πλεκτοῖς ἐχρῶντο, καὶ μᾶλλον πρὸς τὰς δημοτελεῖς ἱεροποιίας, τοιούτοις χεῖρην πεπεισμένοι τὸ θεῖον.*

<sup>2</sup> *Öst. Jahresh.* V 141. Plin. *h. n.* 25, 117: *hae (radices peucedani) conciduntur in quaternos digitos osseis cultellis.* Marcell. *Emp.* 17, 21: *ad sanguinis eruptionem . . . bene facit symphyti radix . . . lota haec aqua frigida et rasa cultello eburneo vel osseo;* 22, 41: *lacertam viridem prende et de acuta parte cannae iecur ei tolle;* 23, 25 und sehr oft. Kroll S. 6 f.

Diese Beobachtung läßt sich auch auf das Gebiet des christlichen Kultus ausdehnen, der nach dieser Richtung noch wenig durchforscht ist; und ich möchte an dem Beispiel der Taufe zeigen, wie an einzelnen Stellen uralte religiöse Vorstellungen auf kürzere oder längere Zeit Aufnahme im Christentum finden.<sup>1</sup> Unsere heutige Taufe ist eine sehr einfache Zeremonie, die ihre Bedeutung nicht durch ein kompliziertes Ritual erhält, sondern durch den Sinn, den wir damit verbinden; sie ist uns zu einem Symbol, zu einer Art allegorischer Handlung geworden. Wir sind damit zu der Auffassung zurückgekehrt, die Johannes und Christus von der Taufe gehabt haben, aber nicht immer und überall hat diese vergeistigte Anschauung geherrscht. Johannes und Christus haben den Ritus des Taufbades aus dem jüdischen Kultus übernommen, in dem Bäder zum Zweck der rituellen Reinigung gewöhnlich waren, zumal in jener Zeit, wo das Pharisäertum die Begriffe 'rein' und 'unrein' zu häufig gebrauchten Schlagworten gemacht hatte, und wo in der Sekte der Essener auch die kleinste Verunreinigung sofort durch ein Bad beseitigt werden mußte.<sup>2</sup> Andersgläubige spotteten darüber: *Judaeus quotidie lauat quia quotidie inquinatur* sagt Tertullian (de bapt. 15). Ja, schon die Juden haben das Bad als eine Art Taufe verwendet, indem sie ihren Proselyten diese Zeremonie auferlegten, und Epiktet sieht daher in dem *βεβάφθαι* das eigentliche Kennzeichen für den vollzogenen Übertritt zum jüdischen Glauben.<sup>3</sup> Hierin lag eine zweifellose Gefahr; denn die Juden, die sich zum Christentum bekehrten, mußten dazu neigen, auch in der Christentaufe nicht eine symbolische Handlung

---

<sup>1</sup> Martene *De antiquis ecclesiae ritibus* I 1. Rotomagi 1700. Bingham *Origines sive antiquitates ecclesiasticae* IV. Halae 1727. F. Höfling *Das Sakrament der Taufe*. Erlangen 1846—1859.

<sup>2</sup> Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes* II 476. Auch manche Christen nahmen vor jedem Gebete ein Bad: Achelis *Texte u. Untersuchungen* VI 4 S. 209.

<sup>3</sup> Schürer S. 570 ff.

zu sehen, sondern eine rituelle Waschung. Aber auch den Heiden war ein Untertauchen des ganzen Körpers in religiöser Absicht nicht fremd; wer besonders gewissenhaft war, stieg morgens vor dem Gebet zum Flusse herab und tauchte dreimal unter, um sich von der Befleckung der Nacht zu reinigen; der fromme Held des Apuleiusromanes taucht siebenmal im Meere unter, ehe er zu seiner Schutzgöttin Isis betet;<sup>1</sup> βαπτίζειν nannten die Griechen solches Untertauchen wie die Christen ihr Taufbad (Plut. de superst. 4). Eine Sekte von Βάπται, welche die thrakische Göttin Kotytto verehrten, ist um 420 v. Chr. von dem komischen Dichter Eupolis verspottet worden;<sup>2</sup> und in den Mysterienkulten der Kaiserzeit wird ein Reinigungsbad bei der Aufnahme nicht selten gewesen sein.<sup>3</sup> Wie stark aber gerade die Mysterien seit dem 2. Jahrhundert auf die Anschauungen und Riten des Christentumes eingewirkt haben, hat besonders Anrich<sup>4</sup> vortrefflich dargelegt; es herrscht eine Zeitlang, besonders in der Gnosis, aber auch bei Leuten wie Clemens und Origenes, die Auffassung des Christentumes als eines μυστήριον, in das man durch die Taufe und die anschließenden Zeremonien eingeweiht wird. Durch alle diese Verhältnisse ist für das Eindringen heidnischer Zeremonien in das Taufritual der Boden bereitet; ich

<sup>1</sup> Pers. II 13 Juv. VI 523 Apul. *Metam.* XI 1.

<sup>2</sup> Kock *Comic. Attic. Fragm.* I 273.

<sup>3</sup> Statt dieser unbequemen Zeremonie genügt oft Waschen der Hände oder Besprengen des Körpers (περιρραίνεσθαι); darüber, wie das Nebeneinander dieser verschiedenen Reinigungen zu erklären sei, haben schon die antiken Theologen nachgedacht (Macrob. *Sat.* III 1, 6). Auch bei der christlichen Taufe ist das lästige und für die kleinen Kinder nicht ungefährliche Untertauchen später durch Benetzen ersetzt worden (seit etwa 1300); doch ist noch Luther für das Tauchen eingetreten, weil er das bloße Anfeuchten des Kopfes mit der Hand nicht für ausreichend hielt (Höfling I 52). — Die *Canones Hippol.* § 112 verlangen Meerwasser zur Taufe in deutlicher Anlehnung an heidnisches Ritual.

<sup>4</sup> *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum.* Göttingen 1894. Von Früheren vgl. Holtzmann *Abh. für Weizsäcker* S. 66.

will im folgenden eine Anzahl solcher Fälle besprechen und dabei auf den ursprünglichen Sinn der Gebräuche eingehen: so wird sich zeigen, wie im Kultus Ältestes und Jüngstes unausgeglichen nebeneinander liegt.

Mindestens seit dem 4., vielleicht schon seit dem 3. Jahrhundert, läßt sich die Sitte nachweisen, daß den Katechumenen, die sich auf die Taufe vorbereiten, Salz gereicht wird. So bestimmt ein Kanon der Synode zu Hippo im Jahre 393, daß den Katechumenen während der Ostertage nichts anderes Geweihtes als Salz gereicht werden soll. Hrabanus Maurus sagt darüber sehr schön: „Dann gibt man ihm geweihtes Salz in den Mund, damit er gewürzt mit dem Salz der Weisheit den Gestank der Ungerechtigkeit ablegt und nicht zerfressen von den Würmern der Sünden fault, sondern unverletzt bleibt, um größerer Gnade teilhaftig zu werden.“<sup>1</sup> Noch Luther hat in seinem Taufbuche von 1532 das Salz bei der Taufe beibehalten, und es erscheint in protestantischen Kirchenordnungen bis zum Jahre 1543.<sup>2</sup> Das einzig Vergleichbare, das sich im christlichen Kultus findet, sind die täglichen Abendmahlzeiten, die nach den romanhaften Pseudo-Clementinischen Homilien Petrus veranstaltet und ‘Genuß des Salzes’ nennt; dabei bricht er angeblich das Brot und bestreut es mit Salz (Achelis Texte und Unters. VI 4 S. 203 Anm.). Aber hier deutet nichts darauf hin, daß man dem Salz besondere Fähigkeiten zugeschrieben habe; es ist die gewöhnliche Würze der Speise. Man wird sich, um den Brauch bei der Taufe zu erklären, zuerst im israelitischen Kultus umsehen und finden, daß alle Speiseopfer gesalzen dargebracht wurden, weil man Jehova seine Mahlzeit ebenso schmackhaft zubereiten mußte wie seinen irdischen Verehrern; wenn auf Tiere, die zum Brandopfer bestimmt waren, ebenfalls Salz geschüttet wird, so liegt gewiß

<sup>1</sup> Martene S. 34, 96, 102 u. ö. Höfiling I 341.

<sup>2</sup> Höfiling II 152.



dieselbe Anschauung vor.<sup>1</sup> Zur Erklärung der christlichen Taufsitte hilft uns das aber nicht. Auf heidnischem Gebiet ist die Verwendung des Salzes beim Opfer ebenfalls ganz gewöhnlich. Die *οὐλαί* oder *οὐλόχυται*, welche die Griechen vor einem Tieropfer ins Altarfeuer oder auf das Tier selbst warfen, bestanden aus Gerste mit Salz<sup>2</sup>; die *mola salsa* der Römer, mit der das Opfertier bestreut wurde, war Speltschrot mit Salz; man wird nicht fehlgehen, wenn man in beiden Gebräuchen eine Ausgleichung zwischen zwei verschiedenen Arten des Opfers erblickt, dem älteren unblutigen und dem jüngeren blutigen.<sup>3</sup> Auch hier wird also das Salz eigentlich nur als Bestandteil der menschlichen Nahrung verwendet; das verstand man aber später nicht mehr und schrieb den *οὐλαί* reinigende Kraft zu, wie Eur. Jph. A. 1470 zeigt: *αἰθέσθω δὲ πῦρ προχύταις καθαρσίοισι*. — Auf dieselbe Weise erklärt sich das Salzessen beim Abschlusse eines Freundschaftsbündnisses; daß man einen Menschen nicht kenne, bevor man nicht einen Scheffel Salz mit ihm gegessen habe, war bereits ein antikes Sprichwort.<sup>4</sup> Auch hierin hat späterer Glaube eine reinigende

<sup>1</sup> Levit. 2, 13; Hesek. 43, 24; Kamphausen in *Riehms Handwörterbuch* s. v.

<sup>2</sup> Mischung mit Salz nachgewiesen von Stengel *Hermes* 29, 627; v. Fritze *Hermes* 32, 235 hat die richtige Erklärung für die *οὐλαί* gegeben, geht aber zu weit, wenn er sie nur ins Altarfeuer gestreut werden läßt: vgl. v. Prott *Bursians Jahresb.* CII S. 82. Über die *mola salsa* Plin. *h. n.* 31, 89: *maxime tamen in sacris intellegitur (salis) auctoritas, quando nulla conficiuntur sine mola salsa*. Wegen der sakralen Verwendung des Salzes spricht wohl Plat. *Tim.* 60 von *ἁλῶν θεοφιλῆς σάμα*.

<sup>3</sup> Auf einen solchen Ausgleich weist der Ritus der Buphonien, bei denen der *βουφόνος* fliehen muß und das Beil verurteilt wird. v. Wilamowitz *Herakles*<sup>2</sup> S. XI Anm. bemerkt ganz richtig, daß der Urzeit das Blutvergießen nicht anstößig gewesen sein kann; aber in diesem Falle war das blutige Opfer ein *Novum*, das in den Kult eingeführt wurde, und das man entschuldigen zu müssen glaubte.

<sup>4</sup> Zenob. I 62: *ἄλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν· ἐπειδὴ τοῖς κοινω- νήσασσι τούτων φίλοις χρῆσθαι δεῖ* (vgl. Greg. Cypr. im *Corp. paroem.* I 357) bezieht sich auf Archil. fr. 86 Hiller. Eth. Eudem. H. 2. 1238a 1: *οὐ γὰρ*

und sühnende Kraft des Salzes zu erkennen geglaubt (Tzetz. ad Lyk. 135 τὸν ἄλα διὰ τὸ τίθεσθαι ἐν καταρχαῖς τῶν ξενιῶν καὶ ἀγνύζειν καὶ καθάριεῖν τοὺς φιλιουμένους).

Wem es zweifelhaft ist, ob diese Gebräuche genügen, um den Glauben an die Zauberkraft des Salzes zu erklären, der könnte an folgendes denken. Die Griechen waren davon überzeugt, daß Meerwasser zur Reinigung am besten geeignet sei: θάλασσα κλύζει πάντα τὰνθρώπων κακὰ lautet ein viel zitierter Vers des Euripides. Wo man Meerwasser nicht zur Verfügung hatte, da ersetzte man es durch mit Salz vermisches Wasser; mit solchem reinigt Teiresias bei Theokrit 24, 95 das Haus des Amphitryon, das durch die von dem Heraklesknaben erwürgten Schlangen verunreinigt ist. So gelangt man dazu, dem Salze selbst reinigende Kraft zuzuschreiben; auch in Rom war dieser Glaube verbreitet: *in hoc autem mense* (im Februar) *Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant* Censor. 22, 14. Bei Lucian wird in das Feuer, das bei einem Liebeszauber Verwendung findet, Salz gestreut, wahrscheinlich doch, um es reiner und wirksamer zu machen. Damit mag ein Mittel der Volksmedizin zusammenhängen: gegen Schnupfen soll man sich geröstetes Salz in einem Beutel um den Kopf binden.<sup>1</sup> Also wenn man den

ἔστιν ἄνευ πείρας οὐδὲ μιᾶς ἡμέρας ὁ φίλος, ἀλλὰ χρόνον δεῖ. διὸ εἰς παροιμίαν ἐλήλυθεν ὁ μέδιμνος τῶν ἁλῶν. — Um eine primitive Nahrung handelt es sich wohl auch in der folgenden Notiz. Zenob. I 25: οἱ περὶ ἄλα καὶ κύαμον· (dies nach freundlicher Mitteilung von Crusius die alte Fassung) ἐπὶ τῶν εἰδέναι μὲν τι προσποιουμένων, οὐκ εἰδόντων δέ· ἐπεὶ οἱ μάντις εἰώθασι τιθέναι τὸν ἄλα καὶ κύαμον πρὸ τῶν μαντενομένων· ὄθεν καὶ τοῖς τῶν ἀπορρήτων κοινωνοῦσι κύαμον ἐτίθουν. Eine ganz andere Deutung gibt Plut. *qu. conv.* V 10.

<sup>1</sup> In der borsetta, die das neugeborene Kind in Neapel als Amulett trägt, befinden sich drei Steinchen vom Strande, drei Stücke Salz, drei Stücke von einem geweihten Palmbaum und drei Kupfermünzen. Trede *Heidentum in der römischen Kirche.* II 230. Was Plut. *qu. conv.* V 10 zur Erklärung der ἁλῶν τιμὴ vorbringt, hilft nicht weiter. Ein Zauber, durch den man Kronos zitiert, indem man zwei Liter Salz in einer Handmühle mahlt, steht *pap. Paris.* 3086.

Katechumenen Salz gibt, so will man ihren Mund reinigen, ihn zur Aufnahme des heiligen Mahles vorbereiten: das Salz soll fremde Einflüsse, die den Genuß des geweihten Brotes und Weines illusorisch machen würden, beseitigen. Es tritt somit in die Reihe der übrigen Mittel, die während des Katechumenates angewendet werden, und die alle den Zweck verfolgen, dem Täufling die für eine würdige Aufnahme des Abendmahles erforderliche Reinheit zu verleihen.<sup>1</sup> Für das Bewußtsein der großen Massen waren diese Mittel viel wichtiger als die eigentliche Katechese, d. h. die Belehrung über die christliche Glaubens- und Sittenlehre, die schon vorher ein ziemlich prekäres Dasein geführt hatte und endlich im 7. Jahrhundert ganz eingeschlafen ist.

Diese Kraft hat das Salz freilich nicht ohne weiteres, sondern es muß vorher geweiht sein. Das geschieht unmittelbar, bevor es den Täuflingen gereicht wird, durch ein Gebet, das mit den Worten beginnt: *Exorcizo te, creatura salis, in nomine dei patris . . .*, und dessen wichtigster Satz lautet: *proinde rogamus te, domine deus noster, ut haec creatura salis in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum.*<sup>2</sup> Hier ist also die Vorstellung noch ganz deutlich, daß

<sup>1</sup> Diese besteht auch nach der Ansicht der orthodoxen Kirche im wesentlichen aus der Abwesenheit aller bösen Dämonen. Vgl. *Die syrische Didaskalie (Texte u. Unt. N. F. X 2)* S. 140, 35. Sehr belehrend ist in dieser Hinsicht, daß die Katechumenen am Tage vor der Taufe sehr gründlich exorzisiert werden und dann die Nacht über unter Gebeten wach bleiben (*Can. Hippol.* §111): denn die Nacht ist die Zeit der Geister, und der Schlafende ist von diesen besonders gefährdet. Daher Spende (*Heraclit. alleg.* 72: *τελευταίω ἐπὶ κοίτην ἰόντες Ἐρεμῇ σπένδουσιν*, vgl. *Heliod.* III 4) oder *sacrum silentium* (*Serv. Aen.* I 730) oder Zeichen des Kreuzes (Jo. Chrys. *Hom. X in act. ap.* 5 = LX 91 Migne) oder Gebet (*Can. Hippol.* 236 f., vgl. das heidnische Gebet an die Laren *Ovid fast.* II 635) beim Anzünden der Lichter oder Schlafengehen. Soll deshalb auch die sich an den Gottesdienst anschließende Agape vor der Dunkelheit beendet sein: *Can. Hippol.* 167, 183 ff.?

<sup>2</sup> Höfling I 309. Vgl. Warren *Liturgy of the Ante-Nicene church.* London 1897 S. 73. Auch das Öl wird ähnlich geweiht; vgl. z. B. die

die etwa im Salz steckenden bösen Geister vorher ausgetrieben werden, wie denn die ganze umständliche Vorbereitung auf die Taufe weiter nichts ist als ein fortgesetzter, sehr gründlicher Exorzismus: die bösen heidnischen Dämonen, die vorher von dem Täufling Besitz ergriffen hatten oder doch haben konnten, sollen ausgetrieben werden, um dem Christengotte Platz zu machen. Solche Austreibungen waren den Juden zur Zeit Christi geläufig; das beweist die Geschichte von dem Menschen in der Synagoge, der mit dem *ἀκάθαρτον πνεῦμα* behaftet war (Mark. 1, 23 = Luk. 4, 33), oder die von dem Besessenen in Gerasa (Mark. 5, 1 u. a., vgl. 9, 17), dessen böse Geister in die Schweineherde fahren.<sup>1</sup> Aber auch den Griechen war die Vorstellung nicht fremd, daß ein höheres Wesen von dem Menschen Besitz ergreifen und ihm Begeisterung und Sehergabe, aber auch Wahnsinn verleihen könne; sie knüpfte sich an Apollo, Pan und die große Mutter, namentlich aber an die Nymphen. Daher finden sich in nachchristlicher Zeit Dämonenaustreibungen in der griechisch-römischen Welt nicht selten; z. B. heilt der große Apollonios von Tyana in Athen einen dem Anscheine nach hysterischen Jüngling durch Austreibung eines Dämon, der aus Wut eine Statue umwirft.<sup>2</sup> Es gab damals Leute, die aus solchen Heilungen ein Gewerbe machten

---

äthiopische Formel bei Trumpp *Abh. d. bayr. Akad.* 14 S. 170: „siehe in Gnaden herab auf dieses Öl und mache es zum Zerstörer aller Dämonen und jeder Bezauberung und jeder Magie und jedes Götzendienstes.“ Sogar das Brot, welches die Katechumener bei den sonntäglichen Agapen essen, soll *oratione purgatus* sein (*Can. Hippol.* 171). Es ist vielleicht nicht unnütz, daran zu erinnern, daß schon die alten Assyrer das zur rituellen Waschung dienende Wasser durch Gebete weihten (Fossey, *La magie assyrienne.* Paris 1902, S. 72); von diesem Brauch unterscheidet sich die Weihung des Taufwassers in keiner Weise.

<sup>1</sup> Hamburger *Realencyklopädie für Bibel und Talmud* I und II s. v. Geister. Delitzsch bei Riehm s. v. Besessene. Whitehouse s. v. Exorcism. im *Dict. of the Bible.*

<sup>2</sup> Philostrat. *Vit. Apoll.* IV 20.

und sich ebenso Exorzisten nannten, wie eine niedere Stufe der christlichen Priester; manche von ihnen besaßen so große Kraft, daß sie durch ihr bloßes Erscheinen die Dämonen in die Flucht jagten, und konnten dadurch Reichtümer erwerben.<sup>1</sup> Die Formeln, deren man sich dabei bediente, lehren uns die Zauberpapyri kennen; so enthält das große Pariser Zauberbuch eine *πραξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας*, in der Abraham, Isaak, Jakob, Jesus Christos und Jao Sabaoth hintereinander gegen den *ἀκάθαρτος δαίμων* aufgerufen werden.<sup>2</sup> Viele Leute trugen Ringe und Amulette, welche gegen Dämonen wirksam sein sollten; man hatte Räuchermittel, durch die man sie zu verscheuchen glaubte, und es braucht nur angedeutet zu werden, daß die massenhafte Verwendung des Weihrauches wohl auch diesem Zwecke dienen sollte.<sup>3</sup>

Ein merkwürdiger Gebrauch ist nach mehrfachen Erwähnungen bei Augustin in der afrikanischen Kirche üblich gewesen; er ist durch Ildefonso von Toledo (657—667) für Spanien bezeugt; wie es kommt, daß er noch heute bei der

<sup>1</sup> Ptolem. *Tetrab.* 47r 21: der Mond läßt in gewissen Zeichen geboren werden *θεολήπτους όνειροκρίτας έξορκιστάς*. Manethon V 302: *δόξαν έχει τέχνης Έκατησίον είνεκα κέρδους και μαγική συνέσει πέπιθεν τὰ πνεύματα φεύγειν και κρυφίαις βίβλοις έπαγαλλόμενος περιείργει*. VI 569 (NB. findet sich niemand, der den Text dieses Schriftstellers auf Grund der einzigen seit Gronov nicht mehr gelesenen Hs., Laur. XXVIII 27, neu herausgibt?). Firmic. Mat. III 4, 27: *erunt autem omnibus daemonibus terribiles et quorum adventum pravi daemonum spiritus fugiant et qui sic laborantes homines non vi verborum, sed sola sui ostensione liberent . . . hi sunt, qui a vulgo exorcistae dicuntur*. 8, 9: *faciet exorcistas et qui laborantes daemonum incursione homines remediis liberent, ut hisartibus maxima illis vitae substantia conferatur*. Der *έπαιιδός* Const. Ap. VIII wird nichts anderes sein.

<sup>2</sup> *Pap. Paris.* 1227 vgl. 3007 *pap. W.* bei Dieterich *Abraxas* S. 188, 5 u. dgl.

<sup>3</sup> *Pap. V.* (Dieterich *Neue Jahrb.* Suppl. XVI) IX 1. *Lapid. grecs* (ed. de Mély) 31, 13. *Veget. nulom.* I 20. Vgl. auch Ps. Plut. *de flux.* 16 (= Ps. Arist. *mir. ausc.* 166). Ganz deutlich ist dieser Zweck des Räucherns bei den Assyrern: Fossey 74.

russischen Taufe geübt wird, vermag ich nicht zu sagen.<sup>1</sup> Die Täuflinge stehen nämlich mit bloßen Füßen auf einem *cilicium*, d. h. auf einer Decke aus rauhem Tuch. Schon Anrich hat an das *Λιὸς κώδιον* erinnert, das Widderfell, auf dem die Mysteren in Eleusis und anderwärts standen; auch bei der Inkubation wird bisweilen das Schlafen auf einem Fell vorgeschrieben, und die römische Braut mußte sich im Hause des Gatten auf ein Schafsfell setzen — ein Brauch, der in hohes Alter hinaufzureichen scheint, da auch die indische Braut in der ersten Nacht auf einem roten, nach außen gewendeten Stierfell sitzen muß.<sup>2</sup> Man sagt im allgemeinen, dieser Brauch sei kathartisch, weil die Wolle Unreinlichkeiten aufsauge, oder man denkt an Substitution, d. h. man sieht in dem Sitzen auf dem Fell den Ersatz für die Darbringung des Menschen selbst.<sup>3</sup> Aber man begreift nicht recht, weshalb etwa ein Mensch, der ein Traumorakel haben will, sich der Gottheit opfern und an Stelle dieses Opfers ein Tier schlachten soll; auch die Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt, die sich manchmal an Mysterien — und daher auch an die Taufe — knüpfen, scheinen nicht oder doch nicht überall hineinzuspielen. Zur Beseitigung von Schmutz scheint das eben abgezogene Fell eines geschlachteten Tieres nicht gerade das geeignetste Mittel zu sein. Dagegen denkt Frazer<sup>4</sup> an totemistische Vor-

<sup>1</sup> Die Augustinstellen bei Martene 81 f. *Ildefons. de cogn. bapt.* 14 (zitiert von Wiegand, *Erzbisch. Odilbert von Mailand über die Taufe.* Leipzig 1899. S. 43): *quod per stramenta ciliciorum ad oleandum sacerdotibus parvuli deducuntur, ut poenitentiae signum habeant propter opus, qui poenitentiae opera demonstrare non possunt propter aetatis tempus.* Der russische Brauch bei Samter, *Familienfeste* S. 63 f.

<sup>2</sup> Anrich S. 204 f. Deubner *De incub.* 19, 27. Hillebrandt in Böhlers *Grundriß der indoarischen Philol.* III 2 S. 67.

<sup>3</sup> Stengel in Iv. Müllers *Handbuch* V 3<sup>2</sup> S. 146. Diels *Sibyllin. Blätter* S. 69 f. Samter S. 101. Auch der *galerus* des Flamen Dialis, der aus dem Fell des Opfertieres gemacht war, wird hierher gehören (Samter S. 35).

<sup>4</sup> *Totemism.* Edinburgh 1887 S. 34, der auch Suid s. v. *αλιγίς* heranzieht: *ἡ δὲ ἱέρεια Ἀθήνησι τὴν ἱερῶν αλιγίδα φέρουσα πρὸς τὰς νεογάμους εἰσέρχετο*, schwerlich mit Recht.

stellungen und sieht in dem Gebrauch des Felles bei der römischen Hochzeit eine Erinnerung an die vorausgesetzte Abstammung der gens von einem Tier; aber diese Vorstellung würde in dieser Umgebung ganz isoliert dastehen, da Frazer kaum mit Recht eine andere Sitte ebenso deutet, die nämlich, wonach die Braut die Tür des Hauses mit Wolfsfett einreibt, *ne quid mali medicamenti inferretur* (Plin. 28, 142). Einen anderen und, wie ich glaube, richtigen Weg hat neuerdings Rob. Smith gewiesen.<sup>1</sup> Lucian (Toxar. 48) berichtet von einem merkwürdigen skythischen Brauch: wenn ein Skythe ein Kriegsbündnis schließen wollte, so schlachtete er ein Rind und briet das Fleisch; das Fell breitete er auf dem Boden aus und setzte sich darauf. Dann traten seine Freunde hinzu, nahmen von dem Fleisch, setzten den rechten Fuß auf das Fell und gelobten ihre Hilfe. Der Sinn dieser Zeremonie kann nicht zweifelhaft sein: durch den gemeinsamen Genuß des Fleisches und das Betreten des Felles tritt man in eine Gemeinschaft mystisch-ritueller Natur.<sup>2</sup> So wird auch das Sitzen des Mysten auf dem Fell zu erklären sein: er schließt einen Bund mit dem Gotte, indem er die Haut des diesem geweihten Tieres betritt. Dabei ist es vielleicht von Bedeutung gewesen, daß die Inkubationsgötter immer, die Mysteriengötter vielfach Unterirdische sind und daher eine gemeinsame Mahlzeit mit ihnen ausgeschlossen ist; denn wer mit den Göttern der Tiefe ißt, verfällt ihnen, und deshalb wird von allen *ἐναγίσματα* nichts genossen, deshalb wird Psyche, als sie in die Unterwelt herabsteigt, nachdrücklich davor gewarnt, sich an die reichbesetzte Tafel der Proserpina zu setzen.<sup>3</sup> Die Berührung des Felles

<sup>1</sup> *Religion of the Semites* 414, 454. Schwally *Semitische Kriegsaltertümer*. Leipzig 1901. S. 53.

<sup>2</sup> Dazu vgl. Zenob. II 83: βούς ὁ Μολοτῶν· αὐτὴ λέγεται ἐπὶ τῶν εἰς πολλὰ διαιρουμένων πράγματα (?) καὶ κατακοπτομένων· οἱ γὰρ Μολοττοὶ ἐν τοῖς ὄρκομοσίοις κατακόπτοντες εἰς μικρὰ τοὺς βούς τὰς συνθήκας ἐποιοῦντο.

<sup>3</sup> Apul. *Metam.* VI 19, 20; Plin. *h. n.* XX 113: *neutrūm (apiūm) ad cibos admittendum, immo omnino nefas; namque id defunctorum epulis*

ist also ein Ersatz für das Kosten von der Opferspeise, ähnlich wie im indischen Ritual solche gefährliche Opfer von Ungeweihten, d. h. gegen die Macht der Unterirdischen nicht Gefeihten, nur berochen werden dürfen.<sup>1</sup> Wenn man diesen Fragen auf den Grund gehen will, so steht man immer wieder vor dem Problem der ursprünglichen Bedeutung des Opfers. Rob. Smith hat den Versuch gemacht, zunächst für die Semiten eine neue Auffassung zu begründen; er hält für den ursprünglichen Sinn des semitischen Opfers nicht die Bewirtung des Gottes, die später meist als der eigentliche Zweck empfunden wird, sondern den Wunsch, gemeinsam mit dem Gotte zu essen und dadurch das Bündnis mit ihm zu befestigen. Ob das für die Semiten in dieser Verallgemeinerung richtig ist, weiß ich nicht; für die Inder leugnet es Oldenberg, und für Griechen und Römer trifft es auch nicht zu; aber trotzdem hat Smith einen fruchtbaren Gedanken ausgesprochen und einen Vorstellungskreis erschlossen, der auch für die antike Welt von Bedeutung ist. Weil nämlich der Gott von dem Opfer mitgenießt, kann dieses als heilig, als zauberkräftig angesehen werden; diese Auffassung ist bei gewissen Opfern sicher vorhanden gewesen. In Argos befand sich ein Tempel des Apollon Pythaeus, der durch den Mund einer Jungfrau Orakel gab; sie geriet in Verzückung, indem sie von dem Blute des allmonatlich geschlachteten Widder trank (Paus. II 24, 1). In Aigira in Achaia, wo sich ein Orakel der Γῆ befand, geschah dasselbe durch Trinken von Stierblut; aber wenn die Priesterin das Gelübde der Keuschheit gebrochen hatte, so starb sie an diesem Tranke.<sup>2</sup> Hier liegt

---

*feralibus dicatum esse.* v. Wilamowitz zu Aesch. *Choeph.* 340. Fälle, wo von ἐναγίσματα gegessen wird, nennt Stengel *Herm.* 27, 165. Verwandtes bei Frazer *Journ. of the anthrop. Inst.* XV 92; Kohler *Ursprung der Melusinsage* S. 43<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Oldenberg *Religion des Veda* S. 333.

<sup>2</sup> Paus. VII 25, 13; Plin. 28, 147 (Frazer *The golden bough* I 141 der franz. Übersetzung).



der zauberische Charakter des Opfers ganz offen zutage; in dem Blute des Opfertieres steckt eine Kraft, die ebensowohl schädlich als nützlich wirken kann, und die dem zum Schaden gereicht, der unvorbereitet, unrein an diesen Genuß herantritt. Hier liegt zugleich die Erklärung für den im Altertum weit verbreiteten Glauben an die Giftigkeit des Stierblutes. Aus diesem Zusammenhange heraus glaube ich auch eine Angabe des Demosthenes verstehen zu können. In der Rede gegen Konon erzählt er, um den Eid seines Prozeßgegners zu verdächtigen, nach guter antiker Advokatensitte anrühige Geschichten aus dessen Jugendzeit: er habe mit anderen üblen Subjekten einen Bund gestiftet, der *Τριβαλλοί* genannt wurde, und die Hekatemahlzeiten sowie die Hoden der zum Reinigungsoffer verwendeten Ferkel gegessen, um dann ungestraft Meineide leisten und andere Scheußlichkeiten begehen zu können. Auch hier ist die Zauberkraft, die man gewissen Opfern zuschreibt — gerade denen, deren Genuß man aus demselben Grunde scheut — ganz deutlich.<sup>1</sup> In gewissem Sinne läßt sich damit ein Aberglauben vergleichen, den die koptische Kirchenordnung (Cap. 58) mit dem Abendmahl verbindet; wer es genossen hat, so heißt es dort, dem kann selbst ein tödliches Gift nichts anhaben. Daher nahmen die koptischen Mönche, wenn sie am Abendmahl teilgenommen hatten, ihren Brüdern Stücke von der Hostie mit (Leipoldt T. u. U. N. F. X 1 S. 31).

Einen Rest heidnischen Rituals sehe ich auch in einigen Vorschriften, die sich auf den Vortrag der verschiedenen Ge-

---

<sup>1</sup> Demosth. 54, 39. Hierher gehört auch der eine von Stengel (s. S. 12<sup>3</sup>) behandelte Fall, Paus. V 13, 3: in Olympia kam es vor, daß Leute von dem Opfer an Pelops aßen und ebenso in Pergamon von dem an Telephos; aber die einen durften dann nicht das Heiligtum des Zeus betreten und die anderen nicht das des Asklepios, ohne sich gebadet zu haben. Also der Glaube an die sakrale Verunreinigung hält sich, wie zu erwarten, zäher als der an die bürgerliche, wenn ich es so ausdrücken darf. — So erklärt sich vielleicht auch, was Th. Preuß *Globus* 83 S. 273 über den mexikanischen Pulquetrank mitteilt.

bete beziehen. In einigen alten Ritualen wird ausdrücklich angegeben, daß manche Formeln, z. B. die zur Weihung des Taufwassers, mit anderer Stimme gesprochen werden sollen; es heißt: *et dicit decantando quasi canonem benedictionem hanc* oder: *et dicit orationem super oblata secreto*, während zum nächsten Gebet ausdrücklich bemerkt wird: *hic mutat vocem quasi lectionem legens*, d. h. spricht mit lauter Stimme.<sup>1</sup> Man kommt hier nicht mit der Erklärung aus, daß ein sinngemäßer Vortrag der verschiedenen Gebete verlangt werden soll; dann müßten wir bei der großen Zahl der vom Priester gesprochenen Gebete öfter derartige Anweisungen finden. Wir werden vielmehr an das heidnische Ritual denken, in dem Gebete oft, vielleicht in der Regel mit halber Stimme hergesagt wurden. In dem sehr genauen umbrischen Ritual, das uns die Bronzetafeln von Iguvium aufbewahrt haben, steht hinter jedem Gebet: *tases persnimu sevom = tacitus preceptor totum* (oder ähnlich).<sup>2</sup> Wo Ovid die Beschwörung der Unterirdischen durch Medea beschreibt, sagt er (met. VII 251):

*quos ubi placavit precibusque et murmure longo.*

Wo er Circe einen Verwandlungszauber vorbereiten läßt, braucht er die Worte (met. XIV 58):

*ter noviens carmen magico demurmurat ore.*

In dem orphischen Argonautenepos (V. 1003) spricht Orpheus „mit schweigender Lippe ein stummes Gebet“, als Medea den das Vlies hütenden Drachen einschläfern will; *ἀρόνω φθόγγω* soll man Formeln sprechen, durch die man einen Genossen in die Kenntnis eines großen Zaubers einweihet (pap. Paris. 745);

<sup>1</sup> Martene 107, 186 ff., 222. Vgl. dazu z. B. die armenische Liturgie bei Brightman *Eastern liturgies*. Oxford 1896, S. 417, wo der Bischof erst ‚silently and without whispering‘, dann (S. 418) laut betet; die syrische, wo der Priester vieles *καθ' ἑαυτὸν λέγει* (ebenda 45, 2; 52, 6 u. ö.); die der koptischen Jakobiten, wo das Gebet zur Vorbereitung des Altars leise gesprochen wird (S. 144, 3) u. a.

<sup>2</sup> Buecheler *Umbrica* p. 60.

von *magicum susurrāmen* kann Apuleius (met. I 3 vgl. II 1) reden, ohne Furcht, mißverstanden zu werden.<sup>1</sup> Der Grund zu diesem Brauche wird in dem Wunsche zu suchen sein, die Zauberformel geheim zu halten; denn es ist stehender Glaube, daß man zauberkräftige Formeln nicht verraten darf. In unseren Zaubertexten steht manchmal, den Zusammenhang unterbrechend, *κρύβε τέκνον* oder *κρύβε υἱέ*; manchmal heißt es, man solle nur seinem Sohne Kenntnis davon geben, manchmal nicht einmal diesem. Auch in verwandter Literatur, wie bei Astrologen und in den religions-philosophischen Schriften des Hermes Trismegistos, ist dergleichen nicht selten.<sup>2</sup> Bei späteren Zauberern mag die Furcht vor Konkurrenz mit im Spiele sein; aber der Ursprung der Vorschrift liegt in den Mysterien, wo die *sancta silentii fides* (Apul. met. III 15) recht eigentlich zu Hause ist, wo der Myste bisweilen durch furchtbare Eide zur Wahrung des Geheimnisses verpflichtet wird, und wo unter Umständen schon die schriftliche Aufzeichnung der heiligen Symbole und Formeln für unerlaubt gilt.<sup>3</sup> Aber auch die Mysterien haben hier nur einen in früherer Zeit

<sup>1</sup> Vgl. W. Schwartz *Indogerm. Volksglaube* S. 260. Hildebrand *ad Apul. apol.* p. 545.

<sup>2</sup> Dieterich *Mithrasliturgie* S. 25. Kroll *De orac. Chaldaicis* S. 59<sup>2</sup>. Von den Schülern des Pythagoras erzählt Porphyr. *vit. Pyth.* 58: *ὑπομνήματα κεφαλαιώδη συνταξάμενοι τά τε τῶν πρεσβυτέρων συγγράμματα καὶ ὧν διεμένηντο συναγαγόντες κατέλιπον ἕκαστος ὁππερ ἐτόγγανε τελειῶν, ἐπισιγήσαντες υἱοῖς ἢ θυγατρᾶσιν ἢ γυναιξὶ μηδενὶ δοῦναι τῶν ἐκτὸς τῆς οἰκίας.* Alex. Trall. II 377; *Lapid. grecs* 42, 29: *τοῦτο μηδὲ ἰδίῳ τέκνῳ παραδίδου ἢ δίδασκε.* 43, 20. Merkwürdige Nachklänge dieses Glaubens sind es, wenn der Rhetor Menander in dem Kapitel über die *φυσικὸν ὕμνοι* (d. h. Predigten, die von der physikalischen Bedeutung des Gottes ausgingen) die Anweisung gibt (S. 337, 26 Sp.): *ἐπιτηρεῖν δὲ χρὴ καὶ μὴ εἰς τὸν πολλὸν ὄχλον καὶ δῆμον ἐκφέρειν τοὺς τοιοῦτους ὕμνους. ἀπιθανώτεροι γὰρ καὶ καταγελαστότεροι τοῖς πολλοῖς φαίνονται.* Oder wenn der (ganz in neuplatonischen Gedanken sich bewegende) Roman-schreiber Heliodor IX 10 die Floskel braucht: *τὰ μυστικώτερα δὲ ἀρρήτω σιγῇ τετιμῆσθω τῶν κατὰ Σὺνήνην ἐξῆς περαινομένων.*

<sup>3</sup> Anrich S. 79, 134, 171.

allgemeiner verbreiteten Zustand bewahrt, den nämlich, daß der Kultus auf die Familie beschränkt ist und Fremde keinen Zutritt haben, einen Zustand, der z. B. im attischen Kultus noch zahlreiche Spuren hinterlassen hat; so liegt der Kult des Poseidon Erechtheus und der Athena Polias in den Händen der Butaden, der des *Ζεύς ἐν Παλλιδίῳ* und des *Ζεύς Τέλειος* in denen der Buzygen, so ist der eleusinische Kult den Geschlechtern der Eumolpiden und Keryken übertragen. Um ein außerattisches Beispiel anzuführen, so ist in der Familie der phrygischen *Τελμισσοίς* die Gabe der Weissagung erblich (Arrian anab. II 3, 3).<sup>1</sup>

Jedem, der die alten Taufriten betrachtet, wird es auffallen, daß sich gelegentlich an die bei der Taufhandlung gebrauchten Gegenstände besondere Kautelen knüpfen. Bischof Edmund von Canterbury (1234—1240) gestattet, daß bei einer im Hause vorgenommenen Nottaufe statt des steinernen Beckens ein Holzgefäß verwendet wird, das aber nachher verbrannt oder zu kirchlichen Zwecken verwendet werden muß; das dabei gebrauchte Wasser soll *propter reverentiam baptismi* ins Feuer geschüttet oder in die Kirche getragen und dort ins Taufbecken gegossen werden. Im Ritual von Limoges wird angeordnet, daß der Priester die Stellen, wo Chrisma, Öl und Wasser gestanden hat, mit einem weißen Tuche abwischt; auch sollen die ersten drei Bäder des Kindes nicht *in loco inhonesto* ausgeschüttet werden *propter reverentiam sacramenti*. Nach dem Mailänder Ritual, das unter Ambrosius' Namen geht, soll der Priester das Öl vom Kopfe des Täuflings mit einem Tuche abwischen und dieses sofort in eine Schüssel legen, damit es entweder in der Kirche gebraucht oder verbrannt wird. Nach der Taufhandlung soll der Priester seine Hände mit Brot abwischen, sie dann waschen und das Waschwasser sogleich in

---

<sup>1</sup> Auch heute erbt z. B. Heilkraft in gewissen Familien fort: *Z. d. Ver. f. Volksk.* VI 443, VII 100.

das *sacrarium* ausgießen.<sup>1</sup> Mit der gleichen Vorsicht werden die Bestandteile der Eucharistie behandelt; in der orientalischen Kirche sollen zwei Diakonen neben dem Altar stehen und mit Wedeln die Fliegen verscheuchen, damit keine in den Kelch fällt, und der arabische Text der *Canones Hippolyti* (§ 207) macht den Zusatz *unde oriatur crimen mortis pro presbyteris*. Ebenso sollen Priester und Kommunikanten sich hüten, etwas auf die Erde fließen zu lassen, „damit es kein fremder Geist (*ἄλλότριον πνεῦμα*) auflecke“, wie die koptische Kirchenordnung sagt, *ne potiatur eo spiritus malignus* nach den arabischen *Canones* (§ 209).<sup>2</sup> Man könnte hinter diesen Vorschriften die Furcht vor einer etwaigen Behexung des Täuflings sehen, die mit Hilfe der bei der Taufe gebrauchten Gegenstände erfolgen könnte; aber es ist gar nicht nötig, etwas anderes dahinter zu suchen, als was das Ritual selbst angibt, die Heiligkeit des Sakramentes. Jedoch verlohnt es sich, den Begriff dieser Heiligkeit genauer zu betrachten, die nicht auf einer vergeistigten Ehrfurcht vor dem Göttlichen beruht, sondern auf ziemlich rohen, abergläubischen Vorstellungen. Es sind dieselben, die ich schon berührt habe: weil die Taufe im ganzen als eine Zauberhandlung aufgefaßt wird, so muß auch den einzelnen dabei verwendeten Dingen Zauberkraft innewohnen, und diese sind daher mit allerlei Kautelen umgeben, die man mit einem bei den Südseeinsulanern üblichen Wort als Tabus zu bezeichnen pflegt.<sup>3</sup> Solche Tabus knüpfen sich z. B. an die Person des Fürsten; in Japan gilt es für gefährlich, die Kleider des Mikado zu tragen; auf den Fidschiinseln wird von Krankheit

<sup>1</sup> Martene S. 10, 126, 213. — Entsprechende Gebräuche finden sich auch nach der Eucharistie; vgl. die umständlichen Waschungen und Gebete der syrischen Jakobiten bei Brightman I 106 ff.

<sup>2</sup> Vgl. auch die Bestimmung in § 213: *pulverem autem, qui scopis converritur de loco sacro, proiciant in aquam maris undosi neve remaneat conculcandus ab hominibus, sed omni tempore purus sit*. Siehe die Nachweise von Achelis S. 206 A.

<sup>3</sup> Reiches Material bietet Frazer *Golden bough* I.

befallen, wer die Kleider eines Häuptlings anzieht oder von derselben Speise ißt wie er; den König von Kambodscha wagt keiner seiner Untertanen zu berühren, und als er einmal im Jahre 1874 aus seinem Wagen stürzte, mußte ihn schließlich ein Europäer in seinen Palast bringen. Auf Neuseeland legen profane Menschen, ehe sie einen heiligen Bezirk betreten, ihre Kleider ab, weil diese sonst heilig und dadurch für sie unbrauchbar werden würden.<sup>1</sup> Aus diesem Vorstellungskreise erklären sich manche Speiseverbote; so gestattet das indische Ritual unter Umständen ein Opfer an Agni in das rechte Ohr einer Ziege darzubringen: dann darf man aber kein Ziegenfleisch essen.<sup>2</sup> Die Annahme, daß ähnliche Vorstellungen bei den erwähnten Taufsitten im Spiele sind, erscheint um so berechtigter, als zum würdigen Genuß des Taufsakramentes umständliche Vorbereitungen nötig sind, das Katechumenat mit seinen Skrutinien (d. h. Exorzismen) und Enthaltungen, durch welche die Anschauung von der Unwürdigkeit unvorbereiteter Personen besonders eingepägt wurde. Namentlich scheint mir in dieser Hinsicht ein Passus des äthiopischen Rituals beweisend zu sein. Hier wird am Schluß der eigentlichen Taufhandlung das Wasser, das durch Hineingießen von Öl und Chrisma und durch das Zeichen des Kreuzes geweiht war, durch ein besonderes Gebet entheiligt: „... wir bitten und flehen dich an ... daß du dieses Wasser in seine frühere Natur verwandeln mögest, auf daß es wiederum zur Erde zurückkehre wie zuvor.“<sup>3</sup>

Bekanntlich ist im älteren Christentum die Kindertaufe seltener gewesen als später; viele ließen sich erst als Erwachsene taufen, und manche schoben die Taufe bis gegen ihr Ende auf, damit ihnen auch alle Sünden vergeben würden.<sup>4</sup> So kam es,

<sup>1</sup> Vgl. auch Rob. Smith S. 432 ff. J. Lippert *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*. Berlin 1882. S. 12.

<sup>2</sup> Oldenberg S. 81. <sup>3</sup> Trumpp S. 178.

<sup>4</sup> Warren S. 62. Holtzmann *Abh. für Weizsäcker* S. 99. Manche ließen sich für Tote taufen: Martene S. 151. Interessant ist die Analogie der mexikanischen Verhältnisse (Preuß *Globus* 83 S. 254): der Mexikaner

daß die Täuflinge meist schon Namen hatten; diese wurden bei der Taufe häufig geändert. Im Jahre 259 tauft der heilige Stephanus einen Knaben namens Adrias und ein Mädchen namens Paulina und nennt ihn Neon, sie Maria; der Märtyrer Innocentius in Galliens Zeit hieß eigentlich Quinctius. Als Kaiser Theodosios II. die Athenais heiratet, wird sie getauft und erhält den Namen Eudokia. Weitere Zeugnisse dafür werden bis aus dem 10. Jahrhundert beigebracht.<sup>1</sup> Besonders beliebt waren Namen von Aposteln und Märtyrern, die ihren Trägern Schutz gewähren sollten.<sup>2</sup> So erzählt Eusebios (de mart. Pal. 11, 3) von fünf Märtyrern, die sich auf die Frage des Beamten nicht mit ihren wirklichen, heidnischen Namen nennen, sondern die Namen alttestamentlicher Propheten annehmen, zwar nicht bei der Taufe, aber aus der gleichen Empfindung heraus: Jesaias, Jeremias, Daniel, Elias und Samuel sollten ihnen die Kraft verleihen, in der bevorstehenden Prüfung ebenso treu zu Gott zu stehen, wie sie es einst getan hatten. Als die Kindertaufe aufkam, hat sich in der römischen Kirche dieser Gebrauch von der Taufe losgelöst und an die Konfirmation (Firmung) geheftet; weil nämlich der Ritus der Handauflegung dem Bischof vorbehalten wurde, der allein imstande war, den heiligen Geist mitzuteilen, und dieser bei der Taufe eines Kindes nur ausnahmsweise zugegen sein konnte, so bildete sich im Okzident die Sitte heraus, daß die Kinder zwischen dem 7. und 12. Jahre vom Bischof gefirmelt wurden.

---

beichtet einmal seine Sünden, und nur dieses eine Mal werden sie ihm vergeben; deshalb schob man die Beichte bis ins Alter auf.

<sup>1</sup> Martene S. 71 ff. Höfling I 369. Anderes bei Schrod s. v. Namen in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. Canegieter *De mutata Romanorum nominum ratione*. Lugd. Bat. 1774 p. 75 ff. *Inscr. Hisp. Christ.* 455 (a. 925 p. Chr.): *Atana quem prisca vocabant saecula gildum, Johannes Eximius ex fonte (bei der Taufe) vocatus.*

<sup>2</sup> Martene S. 197. Theodoret *Graec. aff. cur.* VIII 122, 36: *καὶ τοῖς παισὶ δὲ τὰς τούτων (sc. μαρτύρων) προσηγορίας ἐπιτιθέμενοι σπουδάζουσιν, ἀσφάλειαν αὐτοῖς ἐντεῦθεν καὶ φυλακὴν μηχανώμενοι.* Vgl. auch Sartori S. 7.

Dabei ist eine Änderung des Namens seit etwa 1200 nachweisbar: *possint nomina mutari pueris, si velint, in confirmatione, aut si visum fuerit expedire*, sagt Bischof Otto von Paris (1196—1208), und das Mailänder Ritual verordnet, daß ein *turpe ridiculumve nomen neque plane conveniens homini Christiano* durch einen wahrhaft christlichen Namen ersetzt werden solle. Auch heute ist die Verleihung eines besonderen Namens bei der Firmung in manchen Diözesen noch üblich; doch sind diese Firmnamen nicht imstande, den Taufnamen zu verdrängen.<sup>1</sup> Die Sitte des Namenswechsels findet sich endlich bei denen, welche in einen Mönchsorden eintreten, und bei den Päpsten seit dem 9. oder 10. Jahrhundert.<sup>2</sup>

Diesen Namenswechsel liegt es nahe mit einer Sitte zu vergleichen, die in der späteren Kaiserzeit allgemein verbreitet war, der Sitte, neben den übrigen für einen Römer erforderlichen oder üblichen Namen ein *signum*, eine Art Rufnamen zu führen. Zum erstenmal begegnet uns diese Bezeichnung auf der Grabschrift eines kaiserlichen Freigelassenen vom Ende des 2. Jahrhunderts, T. Aelius Faustus, der uns erzählt, daß sein *signum* Macarius laute; es begegnet unendliche Male auf späteren Inschriften und wird dem eigentlichen Namen mit *qui et* (auch *sive*) oder *o nat* beigefügt: *G. Lecanius Vitalis qui et Serpullius* CJL V 17.<sup>3</sup> Als dann die Zahl der Namen immer mehr wächst und manchmal die Aufzählung der *cognomina*

<sup>1</sup> Martene S. 247. Höfling I 496, 514.

<sup>2</sup> Es ist möglich und wahrscheinlich, daß man die Namensänderung auch mit der Auffassung der Taufe als einer Wiedergeburt in Zusammenhang gebracht hat, die sich schon bei Paul. *ep. ad Tit.* 3, 5 findet (vgl. Höfling I 21). Ich will auf diesen Vorstellungskreis hier nicht eingehen, aber darauf hinweisen, wie er anderwärts die Sitte des Namenswechsels hervorbringt: bei den Nkimba am Kongo erfolgt die Aufnahme in den Männerbund durch eine angebliche Wiedergeburt des Jünglings, wobei dieser alles Vergangene vergessen hat und einen neuen Namen erhält. Schurtz *Altersklassen* S. 436.

<sup>3</sup> Vgl. die Indices des CJL, Hübner bei Iw. Müller I<sup>1</sup> 517, R. Foerster *Neue Jahrb. Suppl.* XXVII 173 und Deißmann *Bibelstudien* S. 181.



eines einzigen Mannes mehrere Zeilen beansprucht, kommt die Sitte auf, an die Spitze der Inschrift oder eine andere hervorragende Stelle das signum im Genitiv zu setzen, so daß man sofort sehen konnte, wem die Inschrift eigentlich galt: so steht *Mavortii* vor den Inschriften des Egnatius Lollianus (cos. 355), so *Asterii* vor denen der *Turcii Aproniani*, so *Phosphorii* vor denen des L. Aurelius Symmachus; manchmal in der Form: *εὐτύχ(ε)ι Ἡμέρι, εὐτύχη Ἰπερέχι* (A. Wilhelm, Wien. Stud. XXIV 364 ff.). Um die Herkunft dieser Rufnamen zu erklären, hat schon Borghesi die Grabschrift des L. Domitius Euaristus herangezogen, auf der als ein Beinamen Benedictus genannt wird mit dem Zusatz: *hoc nomen imposuerunt sodales*: also in einem Verein hat er diesen Namen erhalten, und das Überhandnehmen der signa in jener Zeit erklärt sich aus der Häufigkeit der Vereine. Häufig verlieh schon der bloße Zutritt zu einer sodalitas einen Namen, indem diese sich Eusebii, Athanasii, Gaudentii, Pancratii nennt — oft nach dem Namen des Stifters — und der einzelne Eusebius, Athanasius usw. heißt.<sup>1</sup> So wenig man geneigt sein wird, zumal bei dem sehr profanen Charakter dieser oft nur äußerlich religiösen Vereine, einen tieferen Sinn hinter solchen Namen zu suchen, so muß es doch auffallen, daß diese meist eine glückliche Vorbedeutung haben. Daß das kein Zufall ist, läßt sich durch manche andere Tatsachen wahrscheinlich machen. Um das zeitlich am nächsten Liegende zuerst anzuführen: als im Jahre 70 n. Chr. der Grundstein zum Neubau des kapitolinischen Tempels gelegt wurde, durften nur Soldaten mit *fausta nomina* anwesend sein (Tacit. hist. IV 53). Wenn die Pythagoreer der geraden oder ungeraden Zahl der Vokale im Namen eine besondere Bedeutung beilegten, so war das freilich Spielerei (Plin. 28, 33); aber wie in anderen Dingen so knüpften sie auch hier an volks-

<sup>1</sup> W. Schulze *Programm*. Göttingen 1901 S. 3 ff. Mommsen *Herm.* 37 S. 443 (wo S. 446<sup>1</sup> die Belege für die Bezeichnung *signum* aufgezählt werden).

tümliche Vorstellungen an. Einen sehr lehrreichen Beleg für das, was naives Denken hinter dem Namen sucht, liefert das indische Ritual; das Âpastamba Gr̥hya Sûtra gibt dem Manne sehr genaue Vorschriften über die Wahl seiner Gattin; dazu gehört, daß sie nicht bloß einen Stern-, Fluß- oder Baumnamen führen und als vorletzten Buchstaben nicht r oder l haben soll.<sup>1</sup> Gerade bei christlichen Schriftstellern sind Spielereien mit der Bedeutung der Namen beliebt: Hypatios ist der ὑπατος Χριστοῦ, Φώτιος ist φωτεινός usw.<sup>2</sup> So wird man auch in der Annahme von Märtyrer- und Heiligennamen einen Rest des Glaubens an die dem Eigennamen innewohnende Kraft suchen dürfen. Man wird dazu um so mehr geneigt sein, als sich an die Namen ein sehr merkwürdiger Aberglaube knüpft, der zwar erst aus späterer Zeit überliefert ist, aber wahrscheinlich schon der ersten Zeit des Christentumes angehört. Man änderte nämlich die Namen der Verstorbenen ab, um sie den Nachstellungen der bösen Geister zu entziehen, die Seelen verstorbener Steuererheber waren und der vom Körper getrennten Seele den Weg durch den Luftraum zu verlegen suchten.<sup>3</sup> Wie sehr der Gedanke an den Aufstieg der Seele nach dem Tode und die Überwindung der ihr von bösen Dämonen bereiteten Nachstellungen die Gemüter in der Kaiserzeit und später beschäftigt hat, ist uns durch gnostische und verwandte Literatur bis zur Greifbarkeit deutlich.<sup>4</sup> Ja es

<sup>1</sup> Hillebrandt S. 64.

<sup>2</sup> W. Schulze S. 8<sup>8</sup>; Boissonade *Not. et extr.* XI 2 S. 141 (Norden *Kunstprosa* S. 24), vgl. das Wortspiel bei Apul. *Metam.* XI 27.

<sup>3</sup> Kroll *Rh. Mus.* 52 S. 345. Die Stelle steht in dem Dialog Hermippos, der nach den Nachweisen von A. Elter (*Byz. Ztschr.* 6, 164 und *Programm*, Bonn 1898) von Joannes Katrarios verfaßt zu sein scheint; doch bereitet seine Datierung ins 14. Jahrhundert allerlei Schwierigkeiten, auf die ich hier nicht eingehen kann.

<sup>4</sup> Vgl. außer dem bei Dieterich *Mithrasliturgie* S. 179 ff. angeführten W. Brandt *Relig. d. Mandäer* S. 80. Sehr nahe kommt, was R. Andree *Zur Volkskunde der Juden*, Bielefeld 1881, S. 181, berichtet: seit dem 12. Jahrhundert kommt bei den Juden die Sitte auf, den Namen eines

ist vielleicht die Erwägung nicht unstatthaft, ob nicht der Ritus der letzten Ölung (und des Viatikum) diesen Vorstellungen sein Dasein verdankt. Die Kirche, die große Not hat, seine Berechtigung zu erweisen, beruft sich auf ep. Jacob. 5, 14 f.: ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες αὐτὸν ἔλαιῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου· καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ (*alleviabit* Vulg.) αὐτὸν ὁ κύριος, κἄν ἁμαρτίας ἦ πεποιηκῶς, ἀφεθήσεται αὐτῷ. Aber hier handelt es sich deutlich um eine gewöhnliche Krankenheilung — auch noch nach der Auffassung Innocenz' I. (Migne XX 560) —, nicht um eine Zeremonie, die mit einem Sterbenden vorgenommen wird, und ich glaube vielmehr, daß uns der wahre Sinn dieser Sitte in dem vorliegt, was Irenaeus von den Markosiern berichtet (I 21, 5): τοὺς τελευτῶντας ἀπ' αὐτῶν καὶ ἐπὶ τὴν αὐτὴν (αὐτῶν?) ἔξοδον φθάνοντας λυτροῦνται· ποτὲ γάρ τινες ἐξ αὐτῶν ἔλαιον ὕδατι μίξαντες ἐπιβάλλουσι τῇ κεφαλῇ τοῦ ἐξελθόντος, οἱ δὲ μύρον τὸ λεγόμενον ὀποβάλαμον (das Chrisam der orthodoxen Kirche ist Öl mit Balsam) καὶ ὕδωρ τὴν ἐπίκλησιν κοινὴν (?κρουπτὴν?) ἔχοντες, ἵνα δῆθεν ἀκράτητοι γίνωνται καὶ ἀόρατοι ταῖς ἄνω ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις.<sup>1</sup> Hier wie sonst wird die große Masse der orthodox-gläubigen Christen ähnliche Anschauungen gehabt haben wie Häretiker, und die offizielle Überwindung der Sekten hat nicht ausgeschlossen, daß ihre Meinungen fortlebten und auf das Ritual der katholischen Kirche Einfluß gewannen.

Kranken zu ändern, um den Krankheitsdämon zu täuschen. Das war noch im 17. Jahrhundert in Frankfurt gebräuchlich und soll noch heute in Polen vorkommen. Die Namen Wolf, Bär, Löwe usw. geben die Eltern ihren Kindern namentlich dann, wenn sie wollen, daß sie recht kräftig werden, also wenn sie schon Kinder durch den Tod verloren haben.

<sup>1</sup> Vgl. Kattenbusch „Ölung“ bei Herzog<sup>3</sup> und Weinhart s. v. bei Wetzler-Welte<sup>2</sup>.

So kindlich uns nun auch der Wahn erscheinen mag, daß die bösen Dämonen dem Toten nichts anhaben können, wenn sie seinen Namen nicht kennen, so verständlich ist er im Zusammenhang der übrigen Anschauungen, die ein ungeschultes Denken mit dem Namen verbindet. Ich will einmal ganz absehen von der im Kultus wie im Zauber immer lebendigen Überzeugung, daß man ein höheres Wesen durch Kenntnis seines wahren Namens zum Erscheinen zwingen kann; aber wenn die Sophistik des 5. Jahrhunderts allen Ernstes die Frage aufwirft, ob die Namen den Dingen *φύσει* anhaften, wenn Antisthenes und im Anschlusse an ihn die Stoiker mit Hilfe der Etymologie das wahre Wesen der Dinge zu erkennen glauben und *Ζεύς* als die erste Ursache und den Quell alles Lebens, *Ἥρα* als die Luft erklärten, weil ihre Namen diese Auffassung nahelegten, so liegt auch hierin ein Nachklang uralter Vorstellungen. Man wird freilich auch hier, wie so oft, zweifeln dürfen, ob der Grund für die Namensänderung, der uns angeführt wird, der ursprüngliche ist. Die Sitte nämlich, Verstorbenen einen neuen Namen beizulegen, findet sich über die ganze Erde verbreitet: bei den Massais, auf Madagaskar, in Celebes, Japan und bei den Indianern.<sup>1</sup> Hier scheint aber überall nicht der Gedanke einer zarten Fürsorge für den Toten vorzuliegen, sondern die Lebenden scheinen dabei sehr lebhaft an ihr eigenes Wohl zu denken: sie fürchten nämlich, daß der Geist, wenn er seinen Namen hört, aufgescheucht wird und die Hinterbliebenen mit seinem unliebsamen Besuche beehrt. Die gleiche Furcht werden wir auch bei den Griechen für das ursprüngliche Motiv zu halten haben; als dann in späterer Zeit der Glaube an die Himmelfahrt der Seele und die ihr dabei drohenden Gefahren übermächtig wurde, hat man der alten Sitte, wie so oft, einen neuen Sinn untergelegt.

---

<sup>1</sup> Kroll S. 346, Sartori S. 5.

Es lassen sich noch viele Tatsachen zum Beweise dafür anführen, daß die große Masse der Gläubigen immer geneigt gewesen ist, in der Taufe nicht eine symbolische, sondern eine magische, d. h. unmittelbar wirksame Handlung zu sehen. Den besten Beweis dafür liefert vielleicht die Sitte, kranke Kinder taufen zu lassen, damit sie wieder gesund würden, eine Sitte, die schon Augustin kennt, und die wir bei der Sekte der Paulicianer noch um das Jahr 1100 in Übung finden.<sup>1</sup> Man sieht aus allen diesen Dingen deutlich, wie der Einfluß des Heidentumes auf den christlichen Kultus weit über die direkte Einwirkung des Mysterienwesens hinausgeht, und wie der aus uralten Quellen stammende Aberglaube jederzeit geschäftig ist, sich an die christlichen Bräuche anzusetzen und sie aus einer rein spirituellen Sphäre in den Pfuhl des Zauberes herabzuziehen.

---

<sup>1</sup> Bingham IV 157. Man darf dabei nicht vergessen, daß die Presbyter und Bischöfe der alten Kirche die Gabe der Krankenheilung besitzen sollten; vgl. *Can. Hippol.* 53: *Si quis petitionem porrigit, quae ad ipsius ordinationem pertinet, quod dicit: „Nactus sum charisma sanationis“, non prius ordinetur quam clarescat ea res.* Dazu Achelis (*Texte u. Unt.* VI 4) S. 162, der treffend bemerkt, daß der Bischof neben dem ersten Liturgen und Richter auch der erste Exorzist der Gemeinde ist (S. 153). Sein bloßes Erscheinen soll die Krankheit vertreiben (§ 200). Vgl. auch *ep. Jacob.* 5, 14 (s. oben) und Jo. Chrys. 57, 384. Migne: *καὶ ἰσασιν, ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ εὐκαίρως ἐλάτῳ χρισάμενοι νοσήματα ἔλυσαν.*

---

# Das Weihgeschenk des Alyattes

Von Georg Karo in Bonn

Mit 10 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel

Alyattes von Lydien war ein gottesfürchtiger Fürst, der den griechischen Göttern nicht minder als denen des eigenen Landes seine Verehrung bezeugte. Herodot (I 19—22) berichtet von zwei Tempeln, die er in Milet erbaute, vor allem aber von dem großen silbernen Krater, den er nach Delphi geweiht, mitsamt seinem Untersatz von geschweißtem Eisen, dem Meisterwerk des Glaukos von Chios, der „allein von allen Menschen“ diese Technik erfunden haben sollte.<sup>1</sup>

Acht Jahrhunderte hat dieses Werk an der heiligen Stätte, zwischen dem großen Altar und dem Tempel des Apollon, ἐν τῷ ἐπιφανεστάτῳ τόπῳ τοῦ ἱεροῦ, gestanden. Als im dritten Heiligen Kriege (356—346) die Phoker aus goldenem und silbernem Tempelgerät Münzen schlugen, aus den Bronzen Waffen schmiedeten, da wanderte der silberne Krater des Alyattes, mit den anderen kostbaren Weihgeschenken der lydischen Könige, in den Schmelztiegel.<sup>2</sup> Der Untersatz allein blieb verschont, dank seinem wenig wertvollen Metall; er blieb ein vielbewundertes Meisterstück, eine technische Rarität, dessen

<sup>1</sup> I 25: ἀνέθηκε δὲ . . . ἐς Δελφοὺς κορητήρά τε ἀργύρεον μέγαν καὶ ὑποκορητρίδιον σιδήρεον κολλητόν, θείης ἄξιον διὰ πάντων τῶν ἐν Δελφοῖσι ἀναθημάτων, Γλαύκον τοῦ Χίου ποιήμα, ὃς μόνος δὴ πάντων ἀνθρώπων σιδήρεον κόλλησιν ἐξεῦρε.

<sup>2</sup> Es könnte scheinen, als machte der silberne Mischkrug des Kroisos eine Ausnahme. Tatsächlich aber ist auch er nicht erhalten geblieben, sondern nach dem Kriege von den Amphiktionen ersetzt worden: denn, im Pronaos des Tempels aufgestellt, diente er den Spenden am Feste der Theoxenien, war also kein bloßes Weihgeschenk, sondern ein unentbehrliches Kultgerät. Vgl. die Rechnungsurkunde *Bull. corr. hell.* 1897, 478, Z. 23 ff.

Kunde sich bis tief in die christliche Zeit hinein verfolgen läßt; die Kunstfertigkeit des alten Toreuten ist sprichwörtlich geworden.<sup>1</sup>

Hegesandros von Delphi hat in seiner Schrift über Statuen und Bildwerke<sup>2</sup> dieses *ὑπόστημα* rühmend erwähnt, und Pausanias beschreibt es ausführlich (X 16, 1). Trotz der lichtvollen Behandlung, die jüngst Pernice (Arch. Jahrb. 1901, 62) der Erfindung des Glaukos gewidmet hat, verlohnt es sich, auf jene Beschreibungen seines Werkes noch einmal einzugehen.

Die Weihung des Alyattes kann nicht lange vor 600 erfolgt sein.<sup>3</sup> Wenn Eusebios Ol. 22 = 692/89 als Datum des Glaukos angibt, so liegt hier wohl ein Versehen vor; denn es ist kaum anzunehmen, daß Alyattes etwa ein altberühmtes Kunstwerk dem Gotte dargebracht hätte. Hegesandros vergleicht die Form des Untersatzes<sup>4</sup> einer *ἐγγυθήκη*. Und

<sup>1</sup> Vgl. zu den in Overbecks *Schriftquellen* 263 ff. gesammelten Citaten die wichtige Stelle aus der Schrift des Eusebios gegen Marcellus (Migne *Patrol.* XXIV 746), die Pernice (*Arch. Jahrb.* 1901, 62) anführt.

<sup>2</sup> Athen. V 210 b—c (*Fragm. hist. graec.* IV 421; Overbeck *SQ.* 270; Weniger *De Hegesandro Polemone Theorompo etc.*, Berol. 1865, p. 49): *Ἡγήσανδρος δὲ ὁ Δελφὸς ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ ὑπομνήματι ἀνδριάντων καὶ ἀγαλμάτων Γλαύκου φησὶ τοῦ Χίου τὸ ἐν Δελφοῖς ὑπόστημα οἷον ἐγγυθήκην τινὰ σιδηρᾶν, ἀνάθημα Ἀλυσάττου· οὗ ὁ Ἡρόδοτος μνημονεύει (I 25) ὑποκρητηρίδιον αὐτὸ καλῶν. καὶ ὁ <μὲν> Ἡγήσανδρος ταῦτα λέγει. εἶδομεν δ' αὐτὸ καὶ ἡμεῖς ἀνακείμενον ἐν Δελφοῖς ὡς ἀληθῶς θεῶς ἄξιον διὰ τὰ ἐν αὐτῷ ἐντετορευμένα ξωθάρια καὶ ἄλλα ζωφια καὶ φντάρια, ἐπιτίθεσθαι ἐπ' αὐτῷ δυνάμενα καὶ κρατῆρας καὶ ἄλλα σκεύη.*

<sup>3</sup> Herodot setzt den Regierungsantritt des Königs 617, Eusebios 609, die parische Chronik 605. Vgl. Ed. Meyer bei Pauly-Wissowa I 1707. Zur Diskrepanz mit dem Datum des Glaukos bei Eusebios, Pernice a. a. O. 62.

<sup>4</sup> Er nennt ihn *ὑπόστημα* (Pausanias *ὑπόθημα*), mit dem zu seiner Zeit üblichen Worte, und zitiert, offenbar als veraltet, Herodots Bezeichnung *ὑποκρητηρίδιον*; *ὑποκρητήριον* ist durch die Inschrift von Sigeion (*I. G. A.* 492; cf. *C. I. G.* 2139, 11) und eine Vaseninschrift von Naukratis (Dittenberger *Sylloge* 750) schon für das 6. Jahrhundert belegt. *ὑπόστημα*, *C. I. G.* 989 b, 991 b.

Athenaios (oder sein Gewährsmann) fügt hinzu: ἡ δ' ὑπ' Ἀλεξανδρέων<sup>1</sup> καλουμένη ἐγγυθῆκη τρίγωνός ἐστι, κατὰ μέσον κόλλη, δέχεσθαι δυναμένη ἐπιτιθέμενον κεράμιον. ἔχουσι δὲ ταύτην οἱ μὲν πένητες ξυλλήνην, οἱ δὲ πλούσιοι χαλκῆν ἢ ἀργυρᾶν.

Also wäre der Untersatz des Glaukos ein hohles, dreiseitiges Gestell, auf welches ein fußloses Gefäß gestellt werden konnte, nicht ein bloßer Dreifuß (trotz dem späten Zeugnis des Eusebios); denn ein Dreifuß wäre einfach mit dem allzeit gebräuchlichen Namen *τρίπους* bezeichnet worden.<sup>2</sup> Weiter führt uns die Beschreibung des Pausanias (X 16, 1), der das Werk sicher noch selbst gesehen hat<sup>3</sup>: τῶν δὲ ἀναθημάτων, ἃ οἱ βασιλεῖς ἀπέστειλαν οἱ Λυδῶν, οὐδὲν ἔτι ἦν αὐτῶν εἰ μὴ σιδηροῦν μόνον τὸ ὑπόθημα τοῦ Ἀλυάττου κρατῆρος. τοῦτο Γλαύκου μὲν ἐστὶν ἔργον τοῦ Χλου, σιδήρου κόλλησιν ἀνδρὸς εὐρόντος· ἔλασμα δὲ ἕκαστον τοῦ ὑποθήματος ἐλάσματι ἄλλῳ προσεχὲς οὐ περόναις ἐστὶν ἢ κέντροις, μόνῃ δὲ ἡ κόλλα συνέχει τε καὶ ἔστιν αὐτῇ τῷ σιδήρῳ δεσμός· σχῆμα δὲ τοῦ ὑποθήματος κατὰ πύργον μάλιστα ἐς μούρου<sup>4</sup> ἀνιόντα ἀπὸ εὐρυτέρου τοῦ κάτω· ἐκάστη δὲ πλευρὰ τοῦ ὑποθήματος οὐ διὰ πάσης πέφρακται, ἀλλὰ εἰσιν αἱ πλάγαι τοῦ σιδήρου ζῶναι, ὥσπερ ἐν κλίμακι οἱ ἀναβασμοί· τὰ δὲ ἐλάσματα τοῦ

<sup>1</sup> Dieses ganze Kapitel des Athenaios dient lediglich zur Erläuterung der eben vorausgegangenen Stelle aus Kallixeinos' Schilderung der Pompe des Ptolemaios Philadelphos (p. 199 c): λέβητες βαλανωτοὶ εἴκοσι τέσσαρες ἐπ' ἐγγυθῆκαις πάντες.

<sup>2</sup> An einer anderen Stelle derselben Schrift des Kallixeinos (*Athen.* V 197 a) heißt es: Δελφικοὶ χρυσοὶ τρίποδες ὑποστήματα ἔχοντες. Hier sind wohl metallene oder steinerne Basen für die goldenen Dreifüße gemeint. Vgl. den von Savignoni *Mon. ant. d. Lincei* VII 310 abgebildeten ehernen Dreifuß mit Untersatz, aus Vulci. *ὑπόστημα* an sich bedingt noch keine bestimmte Form.

<sup>3</sup> Daß Pausanias gerade in diesem Teile des Heiligtums Selbstgesehenes schildert, hat sehr hübsch Perdrizet (*Bull. corr. hell.* 1896, 654) nachgewiesen.

<sup>4</sup> So richtig Spiro mit den Hss. Früher schrieb man *μείουρον*.



σιδήρου τὰ ὀρθὰ ἀνέστραπται κατὰ τὰ ἄκρα ἐς τὸ ἐκτός· καὶ ἔδρα τοῦτο ἦν τῷ κρατήρι.

Diese Schilderung ist von Furtwängler<sup>1</sup> und Pernice (a. a. O.) nach der technischen Seite erschöpfend behandelt worden. Der Untersatz bestand aus eisernen Stäben (*ἐλάσματα* sind getriebene oder gezogene Metallstücke), die ohne Nieten oder Scharniere zusammengeschweißt waren. Sie bildeten ein turmartiges, nach oben sich verjüngendes Gerüst, das nicht rund war, da Pausanias von seinen einzelnen Seiten spricht. Nach dem Vergleich Hegesanders mit einer *ἐγγυθῆκη* und den erläuternden Worten des Athenaios könnte man drei Seiten annehmen; einem Turme wäre freilich ein vierseitiges Gerät ähnlicher, und dies halte ich auch für die wahrscheinlichere Form. Die Dreiseitigkeit der *ἐγγυθῆκη* ist ja auch von Hegesandros selbst, der allein unseren Untersatz mit einer solchen vergleicht, nicht ausgesprochen, sondern lediglich von dem ungenannten Erklärer des Kallixeinos, aus dem Athenaios schöpft.

„Jede Seite des Untersatzes aber ist nicht vollständig geschlossen, sondern es sind da die schrägen Eisenbänder, wie die Sprossen an einer Leiter.“ Diese schrägen Leisten waren es offenbar, welche in gravierter Arbeit mit kleinen Tieren und vielleicht mit aufgesetztem oder durchbrochenem Getier und Rankenwerk verziert waren.<sup>2</sup> Endlich waren die senkrechten Stäbe oben auswärts gebogen und bildeten so das Auflager für den Krater.

Die genaue Übersetzung der Texte beweist schon für sich allein, daß man zur Erläuterung des delphischen Untersatzes

<sup>1</sup> *Olympia IV (die Bronzen)*, S. 126 ff.

<sup>2</sup> Athen. V 210 c: *ἐντετορευμένα ζωδάρια καὶ ἄλλα τινὰ ζωύφια καὶ φυντάρια*. Ich glaube, daß durch *καὶ ἄλλα* das Folgende als nicht *ἐντετορευμένα* bezeichnet wird. Eine Unterscheidung zwischen *ζωδάριον* und *ζωύφιον* läßt sich leider nicht feststellen. Letzteres seltenes Wort (vgl. ähnliche Deminutiva bei Kühner-Blass *Griech. Gramm.* II<sup>3</sup> 279) findet sich noch bei Herodian I 368 Lenz. Ich verdanke den freundlichen Hinweis Professor Buecheler.

nicht die schönen ionischen StabdreifüÙe aus Bronze heranziehen darf, welche zuletzt Savignoni<sup>1</sup> vortrefflich zusammengestellt hat. Sie gehören ins 6. Jahrhundert und stellen formal wie stilistisch eine durchaus andere Richtung dar. Zeitlich gehören zu dem Werke des Glaukos vielmehr die eisernen StabdreifüÙe mit bronzenen Hufen als FüÙen und bisweilen mit bronzenem figürlichem Zierat. Das bekannteste und reichste Exemplar stammt aus der Tomba Bernardini bei Praeneste<sup>2</sup>, andere sind sowohl in Etrurien<sup>3</sup>, als in Griechenland und auf Kypros gefunden worden.<sup>4</sup> Auch im delphischen Heiligtum ist diese Gattung durch ein einfaches, archaisches Exemplar ohne Figureschmuck vertreten. Solche StabdreifüÙe mit Hufenenden erscheinen bereits auf den Bronzereliefs der Türen von Balawat in Assyrien, unter Salmanassar III. (860 bis 825)<sup>5</sup>; Layard hat ähnliche eiserne DreifüÙe mit bronzenen Kesseln in Ninive gefunden, in dem von Assurnazirpal (884 bis 860) erbauten, von Sargon (722—705) ausgebauten Palaste. Endlich ist ein bronzenes Exemplar mit der Fundangabe Babylon ins Louvre gelangt.<sup>6</sup>

Das Überwiegen des Eisens ist in Assyrien leicht begreiflich, wo die benachbarten Chalyber das harte Metall in

<sup>1</sup> *Monum. ant. d. Lincei* VII 277—376. Dasselbst auch das gesamte ältere Material.

<sup>2</sup> *Monum. d. Inst.* X 31. Oben rings nackte Männer, die in den Kessel hineinschauen. Savignoni, a. a. O. 312.

<sup>3</sup> Z. B. Tomba Regulini-Galassi bei Caere *Museo Gregor.* I 57. Savignoni, a. a. O. 321.

<sup>4</sup> Furtwängler *Olympia* IV S. 126 ff. und Savignoni a. a. O. 308 ff. geben erschöpfende Zusammenstellungen. Für Kypros vgl. Perrot-Chipiez *Hist. d. l'Art.* III 865, woselbst auch eine phönikisch-kyprische Inschrift (*Corp. inscr. semit.* I 67) genannt wird, die einen EisengieÙer erwähnt.

<sup>5</sup> Perrot-Chipiez *Hist. d. l'Art.* II 202.

<sup>6</sup> Perrot-Chipiez II 732. Die umschnürten Rinderhufe zeigen deutlich die Entstehung dieser DreifuÙform: es waren zunächst Geräte, die man für die Reise zusammenlegen konnte. So sind sie auch in der Kapelle des auf dem Marsche befindlichen Heeres, an den Türen von Balawat, zu fassen.

großen Massen lieferten. Place<sup>1</sup> hat in einem einzigen Zimmer des Palastes von Khorsabad gegen 160000 kg eiserner Geräte gefunden; auch verstanden sich die Assyrer darauf, eiserne Panzer und Helme mit Bronze zu inkrustieren.<sup>2</sup>

Gegenüber solcher Kunstfertigkeit haben die Griechen in der Bearbeitung des Eisens nur die „Erfindung“ des Glaukos aufzuweisen. Meines Wissens ist aus vorrömischer Zeit kein inkrustiertes oder tauschiertes Eisengerät erhalten<sup>3</sup>; und die Bewunderung, welche man noch nach Jahrhunderten dem Werke des Glaukos zollte, beweist am besten, wie fremd den Hellenen die künstlerische Bearbeitung des Eisens blieb. Man hat nicht genug beachtet, daß nach Herodot Glaukos nicht zuerst (πρωτος), sondern allein (μουνος) das Schweißen des Eisens erfand — allein von allen Hellenen; er hat im Vaterlande keine Nachfolge gefunden.

Aber erfunden hat er, wie wir nun erkennen, jenes Verfahren überhaupt nicht; er hat es nur übernommen von den Assyrern, denen es längst geläufig war. Und nirgends konnte der ionische Künstler, mag er von Chios oder Samos stammen<sup>4</sup>, von jener Kunst mehr erfahren als eben am Hofe des Lyderkönigs, der als Freund des assyrischen Fürsten der natürliche Mittler zwischen Ost und West war. So gewinnen das Weihgeschenk des Alyattes und die bescheidenen eisernen Stabdreifüße der griechischen Heiligtümer eine historische Bedeutung.

Während wir aber die technische Tradition des delphischen ὑπόστημα in Assyrien zu suchen haben, finden wir seine formalen und stilistischen Vorbilder oder Vorläufer auf griechischem Boden, um die Wende des zweiten und ersten Jahrtausends. In kyprischen Gräbern aus dem Ende der

<sup>1</sup> Place *Ninive* I 84, pl. 70, 71, zitiert von Perrot-Chipiez II 720.

<sup>2</sup> Layard *Nineveh and Babylon* I 341.

<sup>3</sup> Überhaupt sind eiserne Kunstwerke in Griechenland sehr selten gewesen. Vgl. Schubert *Rhein. Mus.* XV 102.

<sup>4</sup> Vgl. zu seiner Herkunft Overbeck *Schriftquellen*, 263 ff. Die besten Quellen sprechen für Chios: sie gehen auf Herodot zurück.

„mykenischen“ Kultur sind zwei bronzene Geräte gefunden worden<sup>1</sup>, deren Bedeutung Furtwängler erschlossen hat. Auf vier Rädern erhebt sich ein quadratischer Kasten, den vier mit den Achsen der Räder verbundene Stäbe tragen. Seitliche dünnere Stäbe verstärken diese Stützen, sie rollen sich an den Enden zu Voluten auf. Die starken Stäbe bilden zugleich die



Fig. 1.

Eckleisten des Kastens und sind mit Vögelchen (wohl Tauben) bekrönt. Die Seiten des Kastens selbst zeigen in durchbrochener Arbeit, an dem einen Exemplar (Fig. 1) eine Art

<sup>1</sup> Fig. 1, jetzt in Berlin, bei Furtwängler *Sitzungsber. d. bayr. Akad.* 1899, 411 (auch Springer-Michaelis *Handb. d. Kunstgesch.* I<sup>o</sup> 54); das andere, unvollständige, aus den Grabungen des British Museum, wurde in einem Grabe mit drei mykenischen Bechern und einem kleinen bronzenen Dreifuß mit Tierfüßen gefunden: Murray *Excav. in Cyprus*, p. 10.

ionischer Säule zwischen zwei Sphingen, an dem anderen zwei Frauenköpfe, die aus Fenstern schauen. Oben ruht auf dem Kasten ein runder Aufsatz, ebenfalls mit durchbrochener Arbeit (Spiralen zwischen Strickornamenten) verziert.

Furtwängler hat ganz überzeugend nachgewiesen, daß wir in diesen Geräten, die nichts anderes sind als *ἑπιουρητηρίδια* auf Rädern, dieselben „Gestühle“ erkennen dürfen, wie sie, natürlich größer und prächtiger, Hiram (oder richtiger Churamabi) von Tyros für den salomonischen Tempel schuf (III Könige 7, 27—37). Der Bau dieses Tempels wird in die erste Hälfte oder die Mitte des 10. Jahrhunderts gesetzt, und wenig älter mögen die kyprischen Kesselwagen sein.<sup>1</sup>

Aber diese führen uns weiter: die charakteristischen Formen des runden Aufsatzes (Auflagers für den Kessel) mit seinem Strickornament, der senkrechten Stäbe mit ihren volutenartig aufgerollten Seitenstützen, sie kehren mehrfach wieder an bronzenen Dreifüßen derselben<sup>2</sup> und der unmittelbar folgenden Zeit. Ein besonders schönes Exemplar, wie die salomonischen Gestühle mit einem Tierfries am oberen Aufsatz verziert<sup>3</sup>, ist auf Kypros gefunden worden, ein einfacheres in einem Grabe der athenischen Nekropole am Dipylon, das acht geometrische (Dipylon-) Vasen des 9./8. Jahrhunderts enthielt.<sup>4</sup> Aus den gleichzeitigen kretischen Nekropolen stammen ein paar ähnliche, kleine Dreifüße, alle aus Bronze. Und Kreta hat uns, wie ich glaube, wenigstens die Trümmer eines noch kunstvolleren Kesselwagens bewahrt.

<sup>1</sup> Furtwängler *Ant. Gemmen*, III S. 440.

<sup>2</sup> British Museum, Murray *Excav. in Cyprus*, p. 31. In demselben Grabe lagen goldene Diademe und die bei Murray a. a. O. p. 12, pl. 1 abgebildete große Elfenbeinbüchse, welche klarlich syrische Einflüsse im „mykenischen“ Stile zeigt.

<sup>3</sup> Cesnola-Stern *Cyprern* Taf. 70, 1. Furtwängler *Bayr. Sitzungsberichte* 1905.

<sup>4</sup> Brückner-Pernice *Athen. Mitt.* 1893 XVIII, 414 Taf. 14. Vgl. die tönernen Nachbildungen *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1898, πίν. 4. *Brit. Sch. Ann.* VIII, 250.

Die Zeusgrotten auf dem Dikte und dem Ida lehren uns, daß in jener die Verehrung zu schwinden begann, als sie in dieser anhub, um die Wende des zweiten und ersten Jahrtausends.<sup>1</sup>

Mit Ausnahme eines einzigen Inselsteins hat in der idäischen Grotte sich nichts Altachäisches („Mykenisches“) gefunden, wohl aber ein reicher Schatz von bronzenen Schilden und Schalen, welche kaum jünger sind als das 8. Jahrhundert. Altachäische Nachklänge, hellenische Typen und Mythen, syrisch-phönikische Einflüsse vermengen sich hier zu einem sonderbaren Mischstil, den jedoch Milani<sup>2</sup> mit vollem Rechte griechischem Kunsthandwerk zuschreibt. In Kreta selbst werden diese Arbeiten entstanden sein, nur ein paar Schalen (Museo ital. Tav. 6) sind wohl aus Kypros importiert. Hingegen zeigen den üblichen griechischen Stil dieser Zeit die Reste von ein paar großen bronzenen Dreifüßen mit Ringhenkeln (Mus. ital. II 742; vgl. Olympia IV Taf. 34, c. e.), während ein gespaltener Huf zu einem eisernen Stabdreifuß gehören wird.<sup>3</sup>

Für unsere Untersuchung aber sind vor allem bedeutsam einige roh gegossene, bronzene Fragmente, deren wichtigste auf unserer Tafel abgebildet sind.<sup>4</sup> Diese durchbrochenen Figuren<sup>5</sup>, von schräg und gerade gekreuzten Stäben umrahmt, erinnern in ihrer steifen, eckigen Formgebung an geometrische Vasen. Und auch die Darstellungen weichen durchaus von den orientalisierenden Werken der idäischen Grotte ab. Wie auf den Dipylonvasen erscheinen da nur die gewöhnlichsten europäischen Tiere, der Eber, die Hunde, deren einem wohl ein Halsband angelegt wird (der andere trägt eines), die Kuh (hier

<sup>1</sup> Vgl. dieses *Archiv* VII, 123; die idäischen Funde bei Halbherr-Orsi *Museo italiano* II 689, mit Atlas.

<sup>2</sup> *Studi e Materiali di archeol.* I 1 ff.

<sup>3</sup> Ein eherner Pferdehuf ist bei den italienischen Ausgrabungen in der „geometrischen“ Schicht über dem Palaste von Phaistos gefunden worden.

<sup>4</sup> Nach meinen Photographien. Vgl. *Museo italiano*, Tav. 11, p. 727 ff., 883 ff. Brunn *Griech. Kunstgesch.* I 119.

<sup>5</sup> Sie sind mit den Stäben zusammengeworfen, nicht angelötet.

von einer Frau gemolken), kein Fabeltier, kein Löwe oder Panther. Die Krieger zu Fuß und zu Wagen, das vollbemannte Kriegsschiff<sup>1</sup> entsprechen nicht minder dem geometrischen Formenschatz des 8. Jahrhunderts.

Daß diese Fragmente zu einem Gerät gehören, erscheint mir kaum zweifelhaft. Leider hat uns die längst beraubte idäische Grotte nur traurig verstümmelte Trümmer dieses großen Werkes geschenkt, dessen Form sich nicht mit Sicherheit herstellen läßt. Die Brüche der einzelnen Fragmente passen, soviel ich bei einer eiligen Untersuchung ermitteln konnte, fast nie aneinander. Allen gemeinsam ist indessen das Fehlen jeglicher Rundung und die Einteilung in drei- oder viereckige, von geraden Stäben umrahmte Felder, die direkt aneinanderstießen: sie gehörten zu flachen, durchbrochenen Wandungen — wie ich vermute, eines Kesselwagens. Zu dieser Annahme bestimmt mich ein sechsspeichiges, gegossenes Rad (Fig. 9), das demselben Funde entstammt und nach Technik und Größe gut zu jenen Fragmenten paßt; bestimmen mich ferner die aufgerollten Volutenenden der Stäbe auf Fig. 1 und ein Stück (Fig. 7, Halbherr a. a. O. 732) eines sich dreifach spaltenden Stabes, der mit einer kleinen Figur (sie hält eine Schale in der Linken) am Teilpunkte der Stäbe verziert ist. Ich möchte mir dieses letztere Stück an der Stelle denken, wo an den kyprischen Kesselwagen die Seitenstützen von den Eckstäben ausgehen; die figürlichen Fragmente aber wären nichts anderes als die geometrisch stilisierte Fort-

<sup>1</sup> Sehr interessant ist die Frauengestalt neben dem bewaffneten Steueremann. Halbherr und Orsi sehen in ihr ein Idol, ein *ξόαυορ*. Vgl. Pausanias X 16, 2 (Aphrodite-Idole am Vorderende der Schiffe des Kadmos; Orsi, a. a. O. 894). Es könnte auch eine Gefangene sein, wie sie auf der Dipylonvase *Journ. Hell. stud.* 1899, pl. 8, aufs Piratenschiff geführt wird. Vgl. Pernice *Arch. Jahrb.* 1900, 92. Ganz unverständlich sind mir die zweigähnlichen Gebilde, welche oben über dem Schiff erscheinen. Sie verbinden dieses Fragment mit dem der gemolkenen Kuh, vor der eine Figur mit einer Schale (?) am Boden hockt. Die Fragmente sind schon vereinigt bei Halbherr a. a. O. p. 730.

bildung der durchbrochenen Seitenwände jener Wagen.<sup>1</sup> Es ist sehr bedauerlich, daß die Zerstörung dieses wichtigen Gerätes jeden (nicht phantastischen) Rekonstruktionsversuch ausschließt.

Kehren wir zum Untersatz des Glaukos zurück, so werden wir ihn uns nun besser vorstellen können: es war ein turmartiges, hohles Gestell, wie die kyprischen Kesselträger, nur ohne Räder. Die *ελάσματα ὀρθά* entsprechen den Stäben an den Ecken der Kesselwagen: ihre auswärts gebogenen, vielleicht auch volutenartig aufgerollten oberen Enden bilden das Auflager für den Kessel<sup>2</sup>, an Stelle des ringförmigen Aufsatzes der kyprischen Geräte. Im Gegensatz zu deren senkrechten Wandungen verjüngte sich der Untersatz des Alyattes nach oben: er mußte es tun, weil ihm eben jener vermittelnde Aufsatz fehlte. Den schrägen Leisten aber, die den Sprossen einer Leiter glichen, entspricht das schräge Stabwerk der idäischen Fragmente; selbst wenn diese nicht zu einem Untersatz gehörten, wie ich es glaube, illustrieren sie doch vortrefflich das Werk des Glaukos — in formaler, nicht in stilistischer Hinsicht. Denn die gravierten Tierchen, das durchbrochene oder aufgesetzte Getier und Pflanzenwerk an dem delphischen Anathem des ausgehenden 7. Jahrhunderts, sie waren natürlich nicht mehr in dem alten geometrischen, sondern in ionischem Stil gehalten, wie das der Zeit und der Herkunft des Künstlers entsprach. Auf milesisch-rhodischen und samischen Vasen, auf ionischen Bronzewerken, wie den schönen Schalen der Sammlung Tyszkiewicz<sup>3</sup> und des Museums zu Kairo<sup>4</sup>, muß man nach

<sup>1</sup> Halbherr schreibt über diese Fragmente (*Mus. ital.* 727): La forma (dell' oggetto) pare fosse una gabbia tetragona le cui pareti erano divise in tante zone o campi, per lo più rettangolari o triangolari, da una combinazione di cannelli o verghe cilindriche massicce: eine erwünschte Vorahnung unserer Erklärung!

<sup>2</sup> Vgl. die ähnlich ausgebogenen Enden des caeretaner Stabdreifüßes bei Savignoni *Monum. ant. d. Lincei* VII 321.

<sup>3</sup> Fröhner *Coll. Tyszkiewicz*, pl. 15.

<sup>4</sup> v. Bissing *Katalog der Metallgefäße in Kairo*, S. 62—63.





BRONZENE FRAGMENTE AUS DER ZEUSGROTTE AM IDA



solchen Tieren und vegetabilischen Ornamenten suchen. Von allen zeitgenössischen Werken aber unterschied sich dieses *ὑποκρητηρίδιον* durch das Metall, dessen Härte sonst die griechischen Toreuten abhielt, es zu verzieren, es anders als in einfachen Stäben an ihren Dreifüßen zu verwenden.

Wenn aber in der Technik, wie wir sahen, Glaukos von Assyrien abhängig war, folgte er in Form und Stil uralten Vorbildern des Westens. Die kyprischen Kesselwagen gehören zu einer Reihe bronzener Kultgeräte, die über ganz Mittel- und Nordeuropa im zweiten und ersten Jahrtausend verbreitet waren<sup>1</sup>, denen im historischen Hellas der bekannte Regenwagen von Krannon in Thessalien entspricht.<sup>2</sup> Vom Westen sind diese Geräte, in dem umgeformten Typus der „mykenischen“ Kunst, bis nach Jerusalem gelangt.<sup>3</sup> Und dieser Typus hat den Untergang jener Kultur überdauert, er scheint sich in der geometrischen Kunst der idäischen Zeusgrotte zu zeigen. Er lebt endlich fort, wie so manches „mykenische“ Element in der kleinasiatisch-ionischen Kunst, in dem Prachtstück, das Alyattes von Lydien dem delphischen Apollon weihet<sup>4</sup>, vier Jahrhunderte nachdem Salomon seine derselben künstlerischen Tradition entstammten „Gestühle“<sup>5</sup> im Tempel des Jahve aufgestellt hatte.

<sup>1</sup> Undset *Zeitschr. f. Ethnol.* 1890, 56; Hoernes *Urgeschichte d. Kunst*, 449 ff.; Montelius *Strena Helbigiana*, 204 ff.

<sup>2</sup> Furtwängler *Meisterwerke d. gr. Plast.* 259. *Sitzungsber. d. bayr. Akad.* 1899, 429 ff.

<sup>3</sup> Zu „mykenischen“ Funden und Einflüssen in Syrien vgl. Welch *Brit. School Annual*, 1899/1900, 117, und die Berichte über die Ausgrabungen von Gezer in den letzten Bänden des *Report of the Palestine Exploration Fund*.

<sup>4</sup> Daß ich den Ausführungen von C. Niebuhr (*Mitth. d. vorderasiat. Gesellsch.* 1899, 3) nicht folge, bedarf wohl keiner Rechtfertigung. Vom archäologischen Standpunkte ist es bedauerlich, daß er seine Kenntnis der delphischen Ausgrabungen nur aus zwei Aufsätzen der *Allgemeinen Zeitung* (von 1896!) schöpft.

<sup>5</sup> Der griechische Text der Septuaginta gibt bei der Beschreibung dieser Geräte den hebräischen Namen *μexωνώθ*; die termini der Schilderungen unseres delphischen Untersatzes finden sich hier nirgends.

## Die Devotion der Decier

Von L. Deubner in Bonn

Georg Wissowas grundlegendes Buch 'Religion und Kultus der Römer' hat für alle zukünftigen Studien auf dem Gebiete der römischen Religion die sichere Basis geschaffen. Eine gewissermaßen abschließende Darstellung des Stoffes hat der Verfasser, wie den Kundigen bekannt ist, für unzeitgemäß erachtet und mit Absicht jegliche systematische Verarbeitung der gemeinitalischen Vorstellungen gemieden. Desgleichen findet der Privat- und Gentilkult eine nur gelegentliche Berücksichtigung. Was der Verfasser hat bieten wollen, ist eine Darstellung der ausgebildeten römischen Staatsreligion, wie sie im letzten Ende als sakralrechtliches System im *ius pontificium* fixiert wurde.

Es ist das gute Recht des Verfassers, die Grenzen nach eigenem Ermessen zu stecken, wiewohl wir nicht glauben können, daß die Ausschaltung des Privatkultes dem Ganzen förderlich sei. Wichtiger wird der prinzipielle Standpunkt dort, wo es sich darum handelt, den eigentlichen Sinn gewisser Kultushandlungen herauszustellen, und wo eine aus dem sakralrechtlichen System hergeleitete Erklärung für religiöse Handlungen, deren eigentlicher Sinn jenseits alles Kirchenrechtes liegt, notwendig unbefriedigend ausfällt. Es scheint mir bezeichnend, daß das Kapitel 'Gottesdienstliche Handlungen' bei Wissowa nur das Opfer und die Akte des *graecus ritus* umfaßt, während die übrigen Kulthandlungen in dem Abschnitt 'Sakralrechtliche Grundlagen' ihre Erledigung finden. Hier möchte ich einsetzen und an einem Beispiel die Berechtigung obiger Bemerkungen erweisen.

Jedem ist von der Schule her die Geschichte des P. Decius Mus geläufig, der in der Schlacht am Vesuv (340 v. Chr.), um sein Heer zu retten, den Heldentod starb. Nachdem er sich den Unterirdischen geweiht hatte, sprengte er mitten in die Reihen der Latiner und trug mit seinem Tode Schrecken und Verwirrung unter sie: die Römer gewannen die Schlacht. 45 Jahre später folgte der gleichnamige Sohn in der Schlacht bei Sentinum im Kampfe gegen Gallier und Samniten dem Beispiel des Vaters, desgleichen nach weiteren 16 Jahren in der Schlacht bei Ausculum als Gegner des Pyrrhus der gleichnamige Enkel.

Die historische Glaubwürdigkeit dieser Berichte ist nicht in allen Fällen die gleiche. Es ist sehr wahrscheinlich, daß nur der Opfertod des Sohnes auf sicherer Überlieferung beruht.<sup>1</sup> Duris von Samos erscheint als Gewährsmann, Accius behandelte den Stoff in seiner Tragödie *Aeneadae* oder *Decius*, aus der neben anderen noch der Vers erhalten ist *patrio exemplo et me dicabo atque animam devoro (= devovero) hostibus* (Frg. 11 S. 328 Ribb.<sup>3</sup>). Von dem Sohne scheint die Erzählung auf den Vater übertragen zu sein, und auch der Opfertod des Enkels, den schon Ennius im sechsten Buch seiner Annalen berichtete,<sup>2</sup> unterliegt dem gleichen Verdacht.

Für unsere Frage ist die historische Glaubwürdigkeit der verschiedenen Berichte gleichgültig, denn die zugrunde liegenden Vorstellungen und ihre Äußerungen in Ritus und Gebet sind zeitlos. Es verschlägt nichts, daß die ausführlichste Schilderung des Rituals von Livius in dem Bericht über die Schlacht am Vesuv gegeben wird. Daß diese Mitteilungen auf authentischem Material beruhen und dem Archiv der Pontifices entstammen, beweisen die ausführlichen Zusatzangaben aus dem *ius pontificium* nach der eigentlichen Erzählung<sup>3</sup> und die Schlußworte des Livius: *haec, etsi omnis divini humanique moris memoria*

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden Münzers Artikelreihe *Decius* bei Pauly-Wissowa *Realencyclopädie* IV 2279 ff.

<sup>2</sup> S. unten S. 69, 2. <sup>3</sup> S. unten S. 80.

*abolevit nova peregrinaque omnia priscis ac patriis praeferendo, haud ab re duxi verbis quoque ipsis ut tradita nuncupataque sunt referre* (VIII, 11, 1).<sup>1</sup>

Devotion nennt man den sakralen Akt, den die Decier vollzogen. Die dabei obwaltenden Vorstellungen scheinen mir aus den Worten des Livius deutlich erkennbar. Aber ich habe keine Darstellung finden können, die ihnen gerecht würde. Was Wissowa darüber schreibt,<sup>2</sup> ist folgendes: „Ebenso ist eine spezielle Gattung des Votum die Devotion (es ist vorher von der *evocatio* die Rede), d. h. ein während des Kampfes vom römischen Feldherrn den Unterirdischen dargebrachtes Gelübde, durch welches dieser die Preisgabe des eigenen Lebens oder desjenigen eines von ihm bezeichneten römischen Kämpfers verspricht und als Gegenleistung von den Göttern die Vernichtung der feindlichen Heeresmacht erbittet: dabei ist das Eigenartige das, daß die gelobte Handlung im voraus, vor Eintritt der göttlichen Gegenleistung, vollzogen wird, indem der Devotierte den Tod im Kampfe sucht: findet er ihn, so haben die Götter den Pakt angenommen und sich zur Erfüllung ihres Teiles verpflichtet, nehmen sie aber das Opfer seines Lebens nicht an, so bleibt der Devotierte, falls es der Feldherr selbst ist, zeit seines Lebens als ein mit ungelöster Gelübdeschuld Behafteter *impius*, während der vom Feldherrn devotierte Legionar im gleichen Falle durch eine symbolische Ersatzleistung und ein Piakularopfer gelöst werden kann.“

Betrachten wir den Bericht des Livius über die Schlacht am Vesuv (VIII 9, 4 ff.): als die Truppen auf dem linken Flügel ins Wanken geraten, fordert der Konsul Decius den

<sup>1</sup> Auch Münzer sieht in der Devotionsformel bei *Liv.* VIII 9, 6—8 ein Bruchstück der ältesten Überlieferung und hält dafür, daß sich erste Bedenken gegen die Tradition, daß sich ein römischer Konsul freiwillig dem Tode weihte, kaum erheben lassen (a. a. O. Sp. 2280, 23; 2281, 36).

<sup>2</sup> *Religion und Kultus der Römer*, S. 322, vgl. Pauly-Wissowa u. d. W. *Devotio*.

Pontifex M. Valerius auf, ihm die Worte vorzusprechen, mit denen er sich für die Legionen devotieren könne. Der Pontifex befiehlt ihm, die Praetexta anzuziehen und mit verhülltem Haupte, die Hand unter der Toga hervor an das Kinn gelegt, auf einer Lanze stehend, folgende Worte zu sprechen:<sup>1</sup> *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, divi Novensiles, di Indigetes, divi quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, vos precor, veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriamque prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica Quiritium, exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliisque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo.* Nach diesem Gebet besteigt Decius *incinctus cinctu Gabino* sein Roß und wirft sich mitten unter die Feinde. Die Latiner geraten in Verwirrung und werden geschlagen.

Jede heilige Handlung ist aus Ritus und Gebet zusammengesetzt, so auch hier. Jeder Ritus hat eine tiefere Bedeutung, sie liegt auch hier zutage. Drei Momente sind bemerkbar: die Verhüllung des Hauptes, das Fassen des Kinnes, das Stehen auf der Lanze.<sup>3</sup>

Wer die Devotion an sich vollzieht, ist selbst handelnde Person, Priester. Daher muß er das priesterliche Gewand<sup>4</sup> anziehen und das Haupt verhüllen wie der Priester bei Ausübung seines Amtes, auch der *cinctus Gabinus* gehört zur

<sup>1</sup> *pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta, super telum subiectum pedibus stantem sic dicere.*

<sup>2</sup> Vgl. die Worte des Enkels Decius bei Ennius *Annal.* VI 17 Vahlen <sup>2</sup> 147 Baehrens *divi hoc audite parumper, ut pro Romano populo prognariter armis certando prudens animam de corpore mitto.*

<sup>3</sup> *hastae insitens et solemnia verba respondens se et hostes diis manibus devovit* vom Sohn Decius Anon. *de vir. ill.* c. 27.

<sup>4</sup> Vgl. Cass. Dio frg. 35, 6 Δέκιος . . . τὴν πολεμικὴν σκευὴν ἀποθέμενος καὶ τὴν ἰερὰν ἐσθῆτα ἀναλαβὼν . . . ἐσελεύσεται τῶν πολεμίων.

offiziellen Tracht des opfernden Priesters.<sup>1</sup> Der Zweck der Verhüllung ist kein anderer als die Vermeidung jedweder Störung — wie längst erkannt<sup>2</sup> —, und ich kann Diels nicht beistimmen, wenn er darin das Nachwirken einer kathartischen Verhüllung erblickt.<sup>3</sup> Gewiß ist es richtig, daß durch die Umhüllung mit dem Fell eines getöteten, die Versöhnung erwirkenden Tieres eben diese Versöhnung angeeignet wird, daß das Umbinden der Wolle eine Abschwächung darstellt, daß das Verhüllen der Braut sowie der Neophyten in den Mysterien aus den gleichen Vorstellungen heraus zu erklären ist. Daß sich aber dieselbe Verhüllung unter dem übermächtigen Einfluß der lustralen Riten auch auf alle anderen nicht lustralen Opfer, ja selbst auf die einfachen Trankopfer ausgedehnt hätte, die uns durch die Geniusdarstellungen besonders geläufig sind, vermag ich nicht zu glauben. Dagegen spricht vor allen Dingen die verschiedene Art der Verhüllung, indem beim gewöhnlichen Opfer das Antlitz frei bleibt, während bei den Mysterien die Verhüllung des Hauptes eine vollständige ist, vgl. die römische Aschenurne des Thermenmuseums und verwandte Darstellungen, *Bull. comun.* VII 1879 T. I—V, dazu das Balsamarium im Museo archeologico zu Florenz, Amelung *Führer* Abb. 43 und die Stuckdekoration des Thermenmuseums, *Mon. dell' Inst. Suppl.* T. XXXV unten links, Helbig *Führer*<sup>2</sup> Nr. 1122. Daß auch die Braut völlig verhüllt war, zeigt für Griechenland neben abweichenden Vasenbildern schönen Stiles neuerdings eine durch ihren Realismus und die bisher einzige Darstellung einer griechischen Hausfassade des 5. Jahrhunderts ausgezeichnete winzige Schüssel des Bonner Kunstmuseums. Die Verhüllung des Devovierten aber anders aufzufassen als die gewöhnliche Opfertracht verbietet

<sup>1</sup> Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, S. 352, 1.

<sup>2</sup> So erklären die Verhüllung auch Wissowa a. a. O. S. 333, 1, Marquardt *Staatsverwaltung* III<sup>2</sup> S. 176. Von den Alten Vergil *Aen.* III 405 ff., Servius zur Stelle (407), Plut. *Act. Rom.* 10 p. 266 D.

<sup>3</sup> *Sibyll. Blätter* S. 122.



der Ausdruck *capite velato*, der gerade für diese Tracht technisch ist.<sup>1</sup>

Was bedeutet das Fassen des Kinnes? Jedes Anfassen, jede Berührung hat den Zweck, einen Kontakt herzustellen. Wenn der Priester bei einer sakramentalen Handlung die Hand auf das Haupt eines Menschen legt, so soll das göttliche *numen*, die Gotteskraft durch Vermittelung des Priesters auf den Menschen übergeleitet werden, damit sie von ihm Besitz ergreife. So legt der Augur, der bei der Inauguration des Rex mit verhülltem Haupte zur Linken des zu Weihenden Platz genommen, das Templum bezeichnet hat, die Rechte auf das Haupt des Rex und betet zu Jupiter um das erwünschte Zeichen.<sup>2</sup> Wenn bei der Devotion der sich Devovierende unter der Toga hervor sein Kinn faßt, so findet das seine Erklärung darin, daß er bei diesem Akt zugleich Subjekt und Objekt ist, Weihender und Geweihter, Priester und Opfer. Da nur das Antlitz frei ist, bleibt das Kinn naturgemäß als die bequemste Stelle übrig, durch deren Berührung die Gotteskraft übergeleitet werden kann.<sup>3</sup>

Dieselbe Vorstellung des Kontaktes bedingt das Stehen auf der Lanze. Denn diese Lanze ist nichts anderes als Mars

<sup>1</sup> Herr Kohlbach in Kaposvár teilt mir mit, daß auch im jüdischen Ritus bei verschiedenen Gelegenheiten (Gebet, Priestersegen und Schofarblasen am Neujahrstage) Verhüllung des Hauptes üblich ist. Als Grund gilt auch hier der Wunsch, eine Ablenkung der Aufmerksamkeit zu vermeiden. Reitzenstein *Poimandres* S. 236, 1 erklärt die von Paulus (I. Kor. 11, 5 ff.) *διὰ τοῦ ἀγγέλου* verlangte Verhüllung des Weibes beim Beten und Prophezeien mit der Vorstellung, „daß es in der Ekstase dem Angriff der *πνεύματα* besonders ausgesetzt ist“.

<sup>2</sup> Liv. I 18, 7 ff. *lituo in laevam manum translato dextra in caput Numae imposita precatus ita est: Iuppiter pater, si est fas hunc Numam Pompilium, cuius ego caput teneo, regem Romae esse, uti tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines, quos feci.*

<sup>3</sup> Wünsch neigt einer abweichenden Ansicht zu. Er meint, das Fassen des Kinnes (wie es auch in Zaubergebeten begegne) habe den Zweck, die Aufmerksamkeit zu erregen. Ich kann diese Ansicht nicht teilen, weil im römischen Ritus nicht eine einzige Parallele zu finden ist. Und eine solche müßte sich finden, wäre der Zweck ein so allgemeiner.

selbst. Die fetischistische Verehrung des Kriegsgottes unter dem Bilde einer Angriffswaffe hat nichts Befremdliches. Herodot berichtet von den Skythen, daß sie ein altes Schwert als Bild des Ares betrachteten und ihm jährliche Opfer an Schafen, Rossen und Gefangenen brachten, wobei das Schwert mit Blut begossen wurde.<sup>1</sup> Auch schworen die Skythen „beim Schwerte“, wie der von Lukian vorgeführte Toxaris bezeugt.<sup>2</sup> Desgleichen erzählt Ammianus Marcellinus von den Alanen, daß sie ein entblößtes Schwert in den Boden steckten und darin den Mars ihres jeweiligen Bezirkes verehrten.<sup>3</sup> Auch die Vorstellung von der Lanze als Gottheit ist weit verbreitet.<sup>4</sup> So weihte Alexander von Pherae die Lanze, mit der er seinen Oheim Polyphron getötet hatte, bekränzte sie, opferte ihr als einem Gotte und nannte sie Tychon.<sup>5</sup> Ein mythisches Beispiel verwandter Art bietet die Erzählung vom Lapithenkönig Kaineus, der die Vorübergehenden aufforderte, auf seine Lanze zu schwören, die er inmitten des Marktes aufgestellt hatte, und der er selbst göttliche

<sup>1</sup> Herod. IV, 62 ἐπὶ τούτου δὴ τοῦ σηκοῦ (der Aufbau ist im vorhergehenden beschrieben) ἀκινάκης σιδήρεος ἴδονται ἀρχαῖος ἐκάστοισι, καὶ τοῦτ' ἔστι τοῦ Ἄρεος τὸ ἄγαλμα. τούτῳ δὲ τῷ ἀκινάκῃ θυσίας ἐπετείουσι προσάγουσι προβάτων καὶ ἵππων. Ferner von hundert Gefangenen je einen. ἐπεὶν γὰρ οἶνον ἐπιπέσωσι κατὰ τῶν κεφαλῶν, ἀποσφάζουσι τοὺς ἀνθρώπους ἐς ἄγγος καὶ ἔπειτα ἀνερείκναιτες ἄνω ἐπὶ τὸν ὄγκον τῶν φρυγάνων καταχέουσι τὸ αἷμα τοῦ ἀκινάκεω. Vgl. Clem. Alex. *Protr.* IV, 46 πάλαι μὲν οὖν οἱ Σκύθαι τὸν ἀκινάκην . . . προσεκύνουν Arnob. *adv. nat.* VI, 11 *acinacem Scythiae nationes (sc. coluisse ridetis)*.

<sup>2</sup> Luk. *Tox.* 38 μὰ τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην, vgl. dens. *Iupp. Trag.* 42 ἄλλοι ἄλλα νομίζουσι, Σκύθαι μὲν ἀκινάκῃ θύοντες κτλ.

<sup>3</sup> Amm. Marc. XXXI 2, 23 *nec templum apud eos visitur aut delubrum, ne tugurium quidem culmo tectum cerni usquam potest, sed gladius barbarico ritu humi figitur nudus; eumque ut Martem regionum quas circumcircant praesulem verecundius colunt.*

<sup>4</sup> Vgl. das reiche Material bei Boetticher *Der Baumkultus der Hellenen* S. 232 ff.

<sup>5</sup> Plut. *Pelop.* 29 τὴν δὲ λόγην, ἣ Πολύφρονα τὸν θεῖον ἀπέκτεινε, καθιερώσας καὶ καταστέψας ἔθυσεν ὥσπερ θεῶν καὶ Τύχωνα προσηγόρευε.

Ehren erwies.<sup>1</sup> Hierher gehört auch, was der Bote in den Sieben des Äschylus über Parthenopaios berichtet: daß er bei seiner Lanze geschworen habe, Theben auszurauben.<sup>2</sup> Eine wichtige Nachricht hat Pausanias aufbewahrt. Nach ihm verehren die Einwohner von Chäronea am meisten unter den Göttern ein *σκῆπτρον*, das sie *Δόρυ* nennen. Von diesem Fetisch wird eine ausführliche Kultlegende berichtet. Einen öffentlichen Tempel besitzt er nicht, sondern der jährlich wechselnde Priester birgt ihn in seinem Hause. Täglich wird ihm geopfert und der als Altar dienende Tisch ist angefüllt mit allerhand Fleisch und Kuchen.<sup>3</sup> Von den Ägyptern und Phönikern berichtet Philo von Byblos, daß sie die Wohltäter der Menschen in Gestalt von Stelen und Stäben verehrten.<sup>4</sup> In der Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumsk. XLI 1904, 68—70 veröffentlicht

<sup>1</sup> Schol. Apoll. Rhod. I 57 *ἐκέλευσε τοὺς παριόντας ὁμῶναι εἰς τὸ δόρυ αὐτοῦ· ἐνθεν ἢ παροιμία· τὸ Καινέως δόρυ* . . . τοῦτο (die Entrückung unter die Erde) *δὲ αὐτῷ συνέβη διὰ τὸ μῆτε θῦναι τοῖς θεοῖς μῆτε εὐχεσθαι, ἀλλὰ τῷ ἑαυτοῦ δόρατι*. Schol.A II. I 264 *καὶ δὴ ποτε πήξας ἀκόντιον ἐν τῷ μεσαιάτῳ τῆς ἀγορᾶς θεὸν τοῦτο προσέταξεν ἀριθμεῖν*, vgl. Eustathius zur Stelle.

<sup>2</sup> V. 512 K. = 529 W. *ὄμνῃσι δ' αἰχμὴν ἦν ἔχει, μᾶλλον θεοῦ σέβειν πεποιθὼς ὁμμάτων θ' ὑπέτερον, ἢ μὴν λαπάξιν ἔστω Καδμείων βίᾳ Λιός*. S. Wilamowitz *Drei Schlussszenen griechischer Dramen*, Sitzungsber. d. Berl. Ak. d. W. 1903, 2, 3. Vgl. den Schwur des Achilles bei seinem Zepter II. I 234 und den Gebrauch des Zepters aus dem Tempel des Iuppiter Feretrius beim römischen *foedus*, Festus p. 92 Vergil *Aen.* XII 206 und Servius zur Stelle.

<sup>3</sup> Paus. IX 40, 11 f. *θεῶν δὲ μάλιστα οἱ Χαιρωνεῖς τιμᾶσι τὸ σκῆπτρον, ὃ ποιῆσαι Διὶ φησιν Ὅμηρος Ἕφαιστον . . . τοῦτο οὖν τὸ σκῆπτρον σέβουσι, Δόρυ ὀνομάζοντες . . . ναὸς δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ δημοσίᾳ πεποιημένος, ἀλλὰ κατὰ ἔτος ἕκαστον ὁ ἱερώμενος ἐν οἰκίῳματι ἔχει τὸ σκῆπτρον· καὶ οἱ θυσίαι ἀνὰ πᾶσαν ἡμέραν θύονται, καὶ τράπεζα παράκειται παντοδαπῶν κρεῶν καὶ πεμμάτων πλήρης*.

<sup>4</sup> Bei Euseb. *pr. ev.* I 9, 29 *στήλας τε καὶ ῥάβδους ἀφιέρουν ἐξ ὀνόματος αὐτῶν, καὶ ταῦτα μεγάλως σεβόμενοι καὶ ἑορτὰς ἔνεμον αὐτοῖς τὰς μεγίστας Φοίνικες*. Auf die Rhabdomantie bei Persern, Assyrern, Juden, Skythen, Germanen und Hellenen weist Boetticher hin, a. a. O. S. 235.

H. Schäfer einen aus einem Brett geschnitzten hölzernen Speer, der einer Mumie als Rückenbrett diente. Dieser Speer, der von Borchardt in Theben für das Berliner Museum erworben wurde, ist durch seine Darstellungen (Falken im Kampf mit Krokodilen) in Beziehung zu Horus gesetzt. „Daß man die starke Waffe des siegreichen Rächers des Osiris dem zum Osiris gewordenen Toten als Schutz mitgibt, ist recht begreiflich.“<sup>1</sup> Ebendort macht Schaefer auf den Horusspeer als Amulett aufmerksam, also kommt der Waffe eine gewisse dämonische Bedeutung zu. Für den Speer als wirklichen Fetisch bietet aus dem Bereich unzivilisierter Völker eine Reihe von Beispielen Frazer zu der angeführten Stelle des Pausanias. Es begegnen als Speeranbeter die Gonds in Indien, die Bewohner von Samoa, der Arorae (Südseeinseln), von Aneitum (Neue Hebriden) und die Mexikaner. Ich hebe ein besonders interessantes Beispiel aus: A Samoan war-god named Tufi was represented by a cocoa-nut-tree spear 10 ft. long. When the people met for worship, the spear was set up and offerings were laid before it. It was also taken in the war-fleet as a sign that the god went with them (hier nimmt der Speer den Charakter des Amuletts an), G. Turner *Samoa* (London 1884) p. 61.

Wir wenden den Blick wieder auf Rom. Daß die Vorfahren Lanzen als Bilder der Unsterblichen verehrten, bemerkt Iustinus.<sup>2</sup> Daß die Römer Mars selbst in der Lanze erblickten, bezeugt ausdrücklich Varro.<sup>3</sup> Plutarch gibt als Aufbewahrungsort dieses Marsfetisches die Regia an,<sup>4</sup> und so wird dieses

<sup>1</sup> Schäfer a. a. O. S. 69.

<sup>2</sup> *Trogi epit.* XLIII 3, 3 *nam et ab origine rerum pro signis immortalibus veteres hastas coluere, ob cuius religionis memoriam adhuc deorum simulacris hastae adduntur.*

<sup>3</sup> *Clem. Alex. Protr.* IV 46 *ἐν Ῥώμῃ δὲ τὸ παλαιὸν δόρυ φησὶν γενεῖν τοῦ Ἄρεως τὸ ξόανον Οὐάρεων ὁ συγγραφεύς, οὐδέπω τῶν τεχνιτῶν ἐπὶ τὴν εὐπρόσωπον ταύτην καιροτεχνίαν ὠρηκόντων.* *Arnob. adv. nat.* VI 11 *pro Marte Romanos hastam (coluisse), Varronis ut indicant Musae.*

<sup>4</sup> *Romul.* 29 *ἐν δὲ τῇ Ῥηγίᾳ δόρυ καθιδρυμένον Ἄρεα προσαγορεύειν.*

Lokal verstanden werden müssen, wenn Servius berichtet, daß der Feldherr vor Beginn eines Krieges das Heiligtum des Mars betrat, die heiligen Schilde in Bewegung setzte und dann die Lanze des Marsbildnisses schüttelte mit den Worten: Mars, sei wachsam.<sup>1</sup> Die persönliche Anrede zeigt so recht deutlich die unmittelbare Vorstellung von der in der Lanze waltenden Gottheit, denn die Lanze „des Bildnisses“ kann ursprünglich nur der selbständig verehrte Fetisch sein: der Ritus ist älter als das Götterbild. Auch die bei den öffentlichen Auktionen aufgerichtete *hasta* stellt ursprünglich eine Verkörperung des Gottes dar, denn alles spricht dafür, daß dieser Gebrauch aus dem Kriege übernommene soldatische Sitte ist.<sup>2</sup> Nicht anders darf die *hasta praetoris* beurteilt werden, unter deren Zeichen die Centumvirn zu Gericht saßen. Und der Name des Gottes Quirinus, des sabinischen Mars? Kann bezweifelt werden, daß er mit dem sabinischen Worte *quiris* = *hasta* zusammenhängt? Schon die Alten (Ovid, Plutarch, Servius) leiteten Quirinus von *quiris* ab,

<sup>1</sup> Serv. *Aen.* VIII 3 *nam is, qui belli susceperat curam, sacrarium Martis ingressus primo ancilia commovebat, post hastam simulacri ipsius, dicens: Mars vigila*, vgl. Serv. *Aen.* VII 603. Noch Roscher in seinem *Mythologischen Lexikon* II 2, 2388 f. sieht in diesem *sacrarium* die curia Saliorum und meint, Plutarch habe sich geirrt. Indes läßt sich ein wirklich zwingendes Zeugnis dafür, daß die *ancilia* in der curia Saliorum aufbewahrt wären, nicht beibringen, während die Nachricht, daß bei dem Brande der *curia* nur der *lituus Romuli* unversehrt geblieben wäre (Cic. *de div.* I 30 Val. Max. I 8, 11) dagegen spricht, vgl. Richter, *Topographie d. Stadt Rom* <sup>2</sup> S. 135, 1. Auch kann die *hasta simulacri* kaum von den *hastae Martis* in der Regia getrennt werden, deren automatische Bewegung als Prodigium betrachtet wurde (Gell. IV 6 Liv. XL 19, 2 Iul. Obs. 60. 96. 104. 107. 110), vgl. Wissowa, *R. u. K. d. R.* S. 481, 4, Überhaupt ist es von vornherein mehr als wahrscheinlich, daß Lanzen und Schilde nicht getrennt aufbewahrt wurden, schon darum, weil sie von den Saliern für ihre feierlichen Umzüge doch wohl von einem gemeinsamen Heiligtum eingeholt werden mußten. Die Differenz zwischen *hasta* und *hastae* wird man so erklären müssen, daß eine *hasta* als die Verkörperung des Gottes selbst abgesondert von den übrigen verehrt wurde.

<sup>2</sup> Vgl. Liv. II 14, 2 IV 29, 4. Dazu Paulus: *hastae subiiciantur ea, quae publice venundabant, quia signum praecipuum est hasta.*

unter den Neueren neben anderen Bersu *Die Gutturales* S. 118 f.<sup>1</sup> Dagegen erklärte Wissowa, daß diese Etymologie nicht nur lautliche, sondern auch sachliche Schwierigkeiten biete, da ein 'speerschwingender' Ianus unerhört sein würde. Sachliche Schwierigkeiten sind nicht vorhanden, denn Quirinus ist zweifellos ursprünglich ein selbständiger Gott, und wenn sein Name später zu einer Zeit, wo seine eigentliche Bedeutung nicht mehr gefühlt wird, dem Namen eines anderen Gottes zur Seite tritt,<sup>2</sup> so wird dieser Gott dadurch noch nicht zu einem 'Speerschwinger'. Wissowa hat fein bemerkt,<sup>3</sup> die Bezeichnung Ianus Quirinus erkläre sich wohl daraus, daß dieser Bogen den Eingang zum Staatsmarkte gebildet habe, so wie die Göttin des Staatsherdes als *Vesta p. R. Quiritium* bezeichnet werde. Quirinus ist also zu Ianus getreten als eine Gottheit des Staates *par excellence*, mit seiner alten Bedeutung hat das nichts zu tun. Über die lautlichen Schwierigkeiten geht Wissowa ohne weitere Begründung hinweg. Dagegen verdanke ich Buecheler die freundliche Mitteilung, daß die Ableitung *quiris* > *Quirinus* ohne jedes Bedenken sei. *quiris* hat kurzen i-Stamm, Plutarch *Rom.* 29 gibt den Akk. *κῶριϋ*. Analog ist die Ableitung *anguis* > *angvinus*. Für den Namen Quirites ist eine Zwischenform \**quirium* anzunehmen,<sup>4</sup> er gehört zu derselben Wurzel wie *quiris*, Quirinus. Quirinus ist der Lanzengott.

Für die Devotion erhellt die Bedeutung der Lanze einmal daraus, daß unter den im Gebet angerufenen Gottheiten Mars in der auf Ianus folgenden alten Trias den bevorzugten mittleren Platz einnimmt und allein durch das Beiwort *pater* ausgezeichnet ist,<sup>5</sup> besonders aber daraus, daß nach den Worten des Livius dem Mars ein Suovetaurilienopfer dargebracht werden mußte,

<sup>1</sup> Vgl. Wissowa *R. u. K. d. R.* S. 139, 2.

<sup>2</sup> Die Benennung Ianus Quirinus findet sich nicht vor Augustus.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 96.      <sup>4</sup> Vgl. Wissowa a. a. O. S. 139, 2.

<sup>5</sup> Denn daß in Iuppiter der Begriff *pater* nicht empfunden wird, lehrt die oben S. 71, 2 mitgeteilte Stelle des Livius.

wenn die Lanze, auf die der Devovierte getreten war, in die Hände der Feinde geriet.<sup>1</sup> Auf dem Gotte stehend, durch Selbstberührung die Kraft des Gottes zur Weihe in sich selbst hinüberleitend, das Haupt verhüllt, um durch nichts bei dem heiligen Akt gestört zu werden, so sprach der Devovierte das Gebet.

Dies Gebet zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Gesamtheit aller Götter angerufen, dem römischen Volke Kraft und Sieg zu verleihen, die Feinde dagegen mit Schrecken und Tod zu schlagen; der zweite spricht die Weihung des feindlichen Heeres und der eigenen Person an die Manen und Tellus aus.<sup>2</sup> Welches sind die Vorstellungen, die zugrunde liegen?

Die Ansicht Wissowas, daß wir es mit einer Abart des Votum zu tun hätten, an der das Eigentümliche wäre, daß die Leistung des Menschen zuerst erfolge, bietet keine Erklärung eines religiösen Vorganges, sondern eine juristische Ausdeutung. Ebensowenig kann die Meinung Marquardts befriedigen, daß der *devotus* als *piaculum omnis deorum irae* den Unterirdischen zur Disposition gestellt, sein Schicksal den Göttern selbst überlassen wird. „Bleibt der Devovierte am Leben, so ist er doch ausgestoßen aus dem sakralen Verbande der Bürgerschaft; denn diese reinigt sich eben dadurch von ihrer Schuld, daß sie dieselbe auf ihn, als das Sühnopfer, übertragen hat.“ Diese Anschauung findet schon darum in Livius VIII 9, 10 keine Stütze, weil die Worte *conspectus . . . , sicut caelo missus piaculum omnis deorum irae, qui pestem ab suis aversam in hostes ferret* nur

<sup>1</sup> Liv. VIII 10, 14 *telo, super quod stans consul precatus est, hostem potiri fas non est; si potiat, Marti suovetaurilibus piaculum fieri.*

<sup>2</sup> Auch die 'oberen' Götter also werden aufgefordert, dahin zu wirken, daß die Feinde den Unterirdischen verfallen. In diesem Sinne ist eine phönikische Parallele von Interesse: in der Fluchformel, mit der auf der Grabinschrift Ešmunazars, des Königs von Sidon, die Graberschänder bedroht werden, heißt es nach der neuesten Übersetzung dieses Teiles durch Isid. Lévy *Rev. arch.* 1904, 387 *et que les Dieux saints les emprisonnent chez* (oder *les livrent à*) *Malk-Addir (le Roi Puissant, der Herr der Unterwelt), qui sévisse contre eux au point de les anéantir.*

einen Vergleich enthalten. Aber abgesehen davon, wie sollen wir ein *piaculum* annehmen, wo weder eine positive Verschuldung noch eine Störung des Verhältnisses zu den Göttern vorliegt! Denn das Piacularopfer, zu dem die Traumerscheinung (Liv. VIII 6, 9 f.) Veranlassung gibt, ist sofort dargebracht worden (ebd. 11). Daß die von dem Akademiker Cotta bekämpfte Ansicht des Stoikers Balbus bei Cicero *n. d.* III 15 gleichfalls durch die Vorstellung eines Piacularopfers bedingt ist,<sup>1</sup> besagt gar nichts. Bouché-Leclercq<sup>2</sup> erkannte, daß wir in der Devotion eine rein magische Handlung vor uns haben — im Grunde ist jede Kulthandlung Zauber<sup>3</sup> —, indes ihre eigentliche Bedeutung ist ihm, wie mir scheint, entgangen.

Ehe wir diese festlegen, müssen wir mit einem Blicke einige abweichende Anwendungen des Wortes *devotio* ins Auge fassen, um das nicht Zugehörige abzutrennen. Die Scheidung ist bis auf einen Punkt von Wissowa richtig vollzogen. Abzusehen ist der spätere Gebrauch von *deovere* = *vovere*, z. B. bei Caesar *b. G.* VI 17 *huic* (dem 'Mars' der Gallier) *cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent*. Desgleichen die von dem Volkstribun S. Pacuvius unter Augustus eingeführte Selbstdevotion zu Ehren des Kaisers, die gewiß auf den keltiberischen Brauch zurückgeht, sein Leben im Kampfe für eine andere Person, wohl den Feldherrn, zu weihen.<sup>4</sup> Endlich die mit der *consecratio* identische Devotion

<sup>1</sup> *tu autem etiam Deciorum devotionibus placatos deos esse censes, quae fuit eorum tanta iniquitas, ut placari populo Romano non possent, nisi viri tales occidissent?*

<sup>2</sup> Bei Daremberg-Saglio u. d. W. *devotio*.

<sup>3</sup> S. letzthin die hervorragenden Ausführungen von Preuss über den Ursprung der Religion und Kunst im 86. und 87. Band des *Globus*.

<sup>4</sup> Vgl. Cass. Dio LIII 20, 2 ff. Val. Max. II 6, 11 *Celtiberi etiam nefas esse ducebant proelio superesse, cum is occidisset, pro cuius salute spiritum deoverant*. Münzer a. a. O. Sp. 2281, 41 sucht die historische Glaubwürdigkeit von der Devotion des Sohnes Decius dadurch zu stützen, daß seine Gegner Kelten (Gallier) waren: auf sie hätte jene sakrale Handlung eine besonders tiefe Wirkung ausüben mögen, eben weil bei



des feindlichen Stadtgebietes, deren bei Macrobius<sup>1</sup> erhaltenes Formular jüngeren Ursprung verrät.<sup>2</sup> Anders steht es mit der Devotion im Zauber. Was sie bezweckt, ist Schädigung oder Vernichtung eines Feindes. Das Mittel, das sie anwendet, ist Weihung des Feindes an die Unterirdischen. Beide Züge kehren bei der Devotion der Decier wieder. Der einzige Unterschied ist der, daß die Decier nicht nur die Feinde den Unterirdischen weihen, sondern sich selbst dazu, und dies ist kein Unterschied des Wesens.

Betrachten wir die gleichartigen Vorgänge nebeneinander so ist es klar, daß die Devotion der Decier nur einen komplizierteren Ausdruck desselben Gedankens darstellt, wie er dem Zauber zugrunde liegt. Daher hat Bouché-Leclercq mit Recht in seinem Artikel den Zauber an erster Stelle behandelt. Auch die soldatische Devotion ist eine Verfluchung und Verwünschung, nur soll sie dadurch wirksamer werden, daß, wer sie ausspricht, zugleich sich selbst dem Untergange weiht. Der Devovierte bindet durch die Gebetsformel<sup>3</sup> sich selbst und die Feinde zu einer untrennbaren Einheit zusammen. Fällt er, wie zu erwarten steht, so reißt mit Notwendigkeit der eine Teil den anderen nach sich. So erklären sich die Worte, die der jüngere Decius nach der Gebetsformel spricht Liv. X 28, 16 f. *prae se agere*

---

ihnen ähnliche Bräuche verbreitet waren. Diese Stütze ist bei der völligen Verschiedenheit der in Betracht kommenden Handlungen aufzugeben, glücklicherweise bedürfen wir ihrer nicht. Auch darf unter keinen Umständen aus dem keltischen Brauche eine Erklärung des römischen hergeleitet werden.

<sup>1</sup> Sat. III 9, 10 ff.

<sup>2</sup> Wenn Livius (VII 6, 4 f. vgl. *Culex* 364) berichtet, daß M. Curtius sich devoviert und zu Roß in den Erdsplatt gestürzt habe, so scheint der Ausdruck von der soldatischen Devotion übertragen. Zugleich mag die allgemeine Bedeutung von *devovere* = 'dem Tode weihen', 'preisgeben' mitspielen, die ich füglich ganz übergehe.

<sup>3</sup> *legiones auxiliaque hostium mecum deis Manibus Tellurique devoveo*. Vgl. *Anon. de vir. ill.* c. 27 vom Sohne Decius *se et hostes diis manibus devovit* (s. oben S. 69, 3).

*sese formidinem ac fugam caedemque ac cruorem, caelestium inferorum iras, contacturum funebribus diris signa tela arma hostium, locumque eundem suae pestis ac Gallorum ac Samnitium fore.* So erklärt sich das Entsetzen und die Lähmung der Feinde ebd. 29, 2 *velut alienata mente vana in cassum iactare tela; torpere quidam, et nec pugnae meminisse nec fugae.* Nichts aber kann deutlicher reden als die Worte des Pontifex Livius, der den Römern, nachdem Decius gefallen, zuruft, nun wären sie gerettet, *Gallos Samnitesque Telluris matris ac deorum manium esse, rapere ad se ac vocare Decium devotam secum aciem.*

Nach dem Bericht über den Opfertod des älteren Decius fügt Livius einige Angaben darüber hinzu, welche Folgen eintreten, wenn der Devovierte im Kampfe am Leben blieb. Auch teilt er mit, daß der Feldherr statt seiner eigenen Person einen beliebigen Legionar devovieren konnte. Blieb dieser Legionar am Leben, so mußte ein mindestens 7 Fuß hohes Bildwerk in die Erde vergraben und ein Sühnopfer dargebracht werden. Der Ort, wo jenes Bildwerk vergraben war, wurde *religiosus*, der Magistrat durfte ihn nicht betreten. Blieb der Feldherr selbst am Leben, so wurde er unrein und war von allen privaten wie öffentlichen Opfern ausgeschlossen, nur seine Waffen durfte er dem Vulkan oder einem anderen Gotte weihen.<sup>1</sup> Ich lasse es dahingestellt, wieweit das *ius pontificium* diese Vorschriften gestaltet hat, sicher erscheint mir, daß das Devovieren des

---

<sup>1</sup> Liv. VIII 10, 11 ff. *illud adiciendum videtur, licere consuli dictatorique et praetori, cum legiones hostium devoveat, non utique se, sed quem velit ex legione Romana scripta civem devovere. si is homo, qui devotus est, moritur, probe factum videri; ni moritur, tum signum septem pedes altum aut maius in terram defodi et piaculum hostia caedi; ubi illud signum defossum erit, eo magistratum Romanum escendere fas non esse. Sin autem sese devovere volet, sicuti Decius devovit, ni moritur, neque suum neque publicum divinum pure faciet, qui sese devoverit. Volcano arma sive cui alii divo vovere volet, sive hostia sive quo alio volet, ius est.*

Legionars einen verhältnismäßig späten Ersatz für den Opfertod des Feldherrn darstellt, sicher vor allen Dingen, daß, wie die stellvertretende Puppe anzeigt, in ältester Zeit der am Leben gebliebene Devovierte unbedingt dem Tode verfallen war, von eigener oder fremder Hand. Denn das Bewußtsein des Volkes konnte sich nicht eher zufrieden geben, als bis der Unterwelt hinabgesandt war, was der Unterwelt angehörte.

---



## Sommertag

Von Albrecht Dieterich in Heidelberg

Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel

Als ich am ersten Sonntage, den ich als Einwohner Heidelbergs erlebte, durch die Straßen ging, begegneten mir immer häufiger Kinder, ganz kleine und ganz große, die einen merkwürdigen Stecken trugen: auf einen geschälten, oben zugespitzten Stab war oben eine Bretzel fast immer gleicher Form gesteckt, zwischen die Bretzel ausgeblasene Eier oder Äpfel, und um den ganzen Stecken herum buntes Papier und bunte Bänder.<sup>1</sup> Ich wurde alle Augenblicke von Buben angelaufen, die in Blechbüchsen Geld schüttelten und dazu immer dieselben Verse sangen:

Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,  
 Der Sommer und der Winter  
 Das sinn Geschwisterkinder,  
 Summerdag Staab aus  
 Blost em Winter die Aage aus,  
 Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Ich hör' die Schlissel klinge,  
 Was were se uns denn bringe,  
 Rote Wein un Bretzl drein,  
 Was noch dazu? Paar neue Schuh,  
 Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do,  
 Heut übers Johr do sinn mer widr do.

<sup>1</sup> Die obenstehende Abbildung wird einer Zeichnung von Frau Marie Dieterich verdankt.

Wer nichts bekam, sang:

O du alter Stockfisch,  
 Wenn mer kommt, do hoscht nix,  
 Gibscht uns alle Johr nix,  
 Strieh Strah Stroh, der Summerdag is do.

Weiterhin sah ich dann den großen „Sommertagszug“, in dem hundert und aber hundert Kinder mit Stecken, wie ich sie beschrieb, das Lied singend, das ich angab<sup>1</sup>, durch Hauptstraße und Anlage zogen. Dieser Zug am Sonntag Lätare, denn der war es, ist erst im Jahre 1893 wieder neu eingerichtet worden, aber die Hauptzüge des Brauches sind alt; nachweislich z. B. auch am Ende des 17. Jahrhunderts aus den Briefen der Liselotte, die ihn mehrfach erwähnt, oder z. B. aus einem Eintrag in einem Ausgabenbuch des Pfalzgrafen Karl Ludwig: „Zwei Jungen, welche den Sommer gesungen, 1 Gulden 30 Kreuzer.“ In dem Zuge gingen denn auch in einer ganzen Reihe von Exemplaren der „Sommer“ und der „Winter“: Jungen, die, darunter versteckt bis auf die Füße, pyramidenartige Gestelle trugen, mit Stroh umwickelt, wenn sie den Winter, mit allerlei Tannengrün, wenn sie den Sommer darstellen sollten. Bis vor kurzem, so erfuhr ich, haben außerdem noch Kämpferpaare mit hölzernen Schwertern fechtend den Kampf des Sommers und Winters dargestellt. Das alte Motiv des Kampfes ist auch dann noch deutlicher zum Ausdruck gebracht, wenn die Knaben einen hölzernen Degen in der rechten Hand, die Bretzel in der Linken trugen und nun mit dem Degen den Winter austreiben halfen. So ist es an anderen Orten der Pfalz noch heute Brauch.<sup>2</sup> Dort wird auch (in der Hinter-

<sup>1</sup> Viel Lehrreiches, auch zur Textgeschichte und Deutung der Verse, die uns hier weiter nicht beschäftigen, in einem Aufsatz von Karl Christ, Heidelberg, in den *Mannheimer Geschichtsblättern* I. Jahrg. März 1900, Nr. 3, S. 59 ff.

<sup>2</sup> S. auch L. Grünewald *Mitteilungen des histor. Vereins der Pfalz* XX (1896) S. 208. Über die ungemeine Bedeutung und vielfache Ausgestaltung, die dieser Kampf von Sommer und Winter auch in Riten und Mythen des Altertums hat, sind wir schon mehrfach durch Usener

pfalz) der Sommer mit Efeu umzogen, den erwachsene Burschen morgens in Körben aus dem Walde geholt haben. Mit Sommer und Winter ziehen wohl auch einher die „Rußbutzen“, die ihrem Namen entsprechend Gesicht und Hände stark überrußt haben. An manchen Orten — auch an Orten des Odenwaldes und Neckartales — gehen die Mädchen von 6—12 Jahren, mit Kränzen von Buchsbaum oder Efeu, mit Blumen und Bändern geziert, im Dorfe von Haus zu Haus und kündigen durch ihren Gesang den Frühling an. Das Lied, das dabei vielfach gesungen wird, will ich nur in einigen Wendungen hier wiederholen:

Heut ist Mitten Fasten,  
 Da leeren die Bauern den Kasten,  
 Tun sie die Kasten schon leeren,  
 Gott will was Neues bescheren . . .  
 Im Sommer da deihen<sup>1</sup> die Früchte wohl,  
 Da kriegen sie Scheuern und Kasten voll . . .  
 Da schaut ein Herr zum Fenster heraus,  
 Er schaut hinaus und wieder hinein,  
 Er schenkt uns was ins Beutelein nein;  
 Wir wünschen dem Herrn ein goldenen Tisch,  
 Auf jedem Eck ein backenen Fisch,  
 Und mitten drein 'nein  
 Eine Kanne voll Wein,  
 Da kann der Herr recht lustig sein.<sup>2</sup>

belehrt worden, z. B. *Rhein. Mus.* XXVIII 425, XXX 189 ff., LIII 358 ff. *Archiv f. Religionswiss.* VII 297 ff. Usener hat mich auch weiterhin gelegentlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Häufigkeit der Namen Sommer und Winter gar nicht anders zu erklären ist als dadurch, daß sie an Repräsentanten des Sommers und Winters in vielen Gemeinden haften blieben, und daß wohl niemand den Namen Tod (der im nordöstlichen Deutschland, ursprünglich vermutlich da, wo Slawen den ehemaligen Untergrund der Bevölkerung bildeten) erhalten konnte, wenn er nicht durch die Darstellung des am Sommertag ausgetragenen Todes sich bemerklich gemacht hatte. Ich komme oben auf das weitverbreitete und vielbehandelte „Kampfmotiv“ nicht weiter zu sprechen.

<sup>1</sup> So ist es gedruckt a. u. a. O. Es ist „deuen“ = drängen sich.

<sup>2</sup> Unter den Aufzeichnungen der Frau Auguste Pattberg, die zusammengestellt sind von Reinhold Steig in den *Neuen Heidelberger Jahrbüchern* VI (1896) 105. Vgl. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 338.

Kurz, ehe mir diese lebendigen Zeugen alten Volksbrauches in den Weg liefen, hatte ich vielerlei aus Büchern gesammelt, um auch da aus der Fülle der Erscheinungen, vor allem aus voneinander unabhängigen deutschen und antiken Traditionen Grundformen religiösen Denkens zu begreifen, die zu verschiedensten Zeiten bei den verschiedensten Völkern gleichen Brauch gestalteten. Aber ich würde kaum dergleichen öffentlich haben auseinandersetzen mögen, nachdem so viel des Wesentlichen von Wilhelm Mannhardt zusammengestellt und erklärt und auch die Parallelität deutscher und antiker Bräuche dieser Art gefunden und untersucht worden war, wenn mir nicht durch den Anblick des Heidelberger Zuges wie mit einem Male zwei antike Wandbilder aus Ostia, die mir in Rom in der Bibliothek des Vatikans sehr aufgefallen waren, und deren Photographien ich gerade seit kurzem durch meines Freundes Walter Amelung Güte besaß, in ihrer Bedeutung klar geworden wären. Um ihretwillen sind diese Seiten geschrieben.

## I

Es gibt in deutschen Landen eine unabsehbare Fülle von Beispielen des Brauches, daß im Frühjahr, sei es am Sonntag Lätare, sei es am ersten Mai, sei es Ostern, sei es Pfingsten, Knaben und Mädchen, auch Burschen, selten Männer herumziehen, den Frühling oder den „Sommer“ „ansagen“ oder „ansingen“. Damit wir uns die wesentlichen Züge der Bräuche, auch der dabei gesungenen Verse, einprägen, will ich einige Beispiele anführen und mich bemühen, entlegenerer oder auch von mir selbst gesammelte zu meinem Zwecke zu verwenden und dadurch zugleich zu veröffentlichen.

Am Sonntag Lätare ziehen in Gernsheim a. Rh. Scharen von Kindern von Haus zu Haus und singen auf der Straße folgende Verse:

O Bumbelo, der Summertag is do,	Drowe in de Ferschte ( <i>Fürste</i> )
Mer höre die Jungfrau klingele,	Do hänge Brotwerschte.
Sie soll uns ebbes bringe,	Die große losse mer hange,
Eier oder Speck.	Die klane wolle mer fange.
Mer gehn net ehnda weg	Fuchs geh ins Hinkelhaus,
Bis mer ebbes hett.	Hol all die Eier raus.

Meist erhalten die Kinder nach diesem Gesange kleine Geschenke (Backwerk, Pfennige), die unter sie geworfen werden und eine große Balgerei veranlassen. Erhalten sie nichts, dann singen sie mit laut erhobener Stimme:

De Geizhals guckt zum Fenster eraus,  
Werft uns noch ka Hutzel eraus.<sup>1</sup>

Vielfach ist gerade am Sonntag Lätäre das Todaustreiben üblich; in Sachsen ziehen dann auch die Kinder von Haus zu Haus und tragen entlaubte Bäumchen, die mit Papierstreifen umwickelt sind. Besonders bezeichnend sind Verse wie diese:

Wir alle, wir alle kommen h'raus  
Und tragen heut den Tod hinaus.  
Komm Frühling wieder mit uns ins Dorf —  
Willkommen, lieber Frühling!<sup>2</sup>

In einem Sommertagsansingelied aus dem Odenwald heißt es (nach den Versen, die oben S. 84 als Aufzeichnungen aus der Pfalz gegeben wurden):

Wir wünschen der Frau eine goldne Wiege,  
Damit soll sie ihr Kindlein wiegen.  
Wir wünschen der Frau eine goldne Schnur,  
Damit bind sie ihr Kindlein zu.  
Wir wünschen dem Herrn einen silbernen Wagen,  
Damit soll er ins Himmelreich fahren.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Lied und Angaben wörtlich nach freundlicher Mitteilung des Herrn Pfarrers Vogel zu Gernsheim (vom 21. Juli 1902).

<sup>2</sup> S. Böhme *Deutsches Kinderlied und Kinderspiel* S. 334. Das ist auch schon zu Luthers Zeit gerade so gewesen, der ein Lied „den Papst auszutreiben“ daraus gemacht hat, *Werke* VIII S. 84 ff., Berlin, Schwetschke. (Mitteilung von Herrn v. Kirchenheim.)

<sup>3</sup> Böhme S. 338.



In Heftrich bei Idstein im Taunus ist der Pfingstmontag der Tag des Umzuges.<sup>1</sup> Die ältere Schuljugend wählt einen aus ihrer Mitte, der von Kopf bis zu Fuß mit grünen (Buchen-) Zweigen umflochten wird und eine Kopfbedeckung aus demselben Materiale erhält. Mit diesem „Laabmännche“ an der Spitze ziehen sie durchs Dorf und singen vor jedem Haus ein Lied: die Hausfrau verabreicht dann in der Regel ein Geschenk (meist aus Eiern bestehend). Die Gaben werden in einem großen Korb gesammelt und am Schluß verteilt. Das Lied ist dies:

Góëge di góëge di Áièr (Eier)  
 Die Hinkel le'e die Áièr  
 De Madder säuft de Dorre (Dotter) 'raus.  
 Drei Áier raus, drei Áier raus,  
 De Korp is noch nit voll.  
 Mach mer (mir) mol die Siwespring,  
 Mach se (sie) alle siwè (7).  
 Siesde (Siehst du) wie ich danze kann,  
 Schöner wie ein Ese (<sup>1</sup>/<sub>n</sub>?)mann.<sup>2</sup>  
 Si || sa || hop || sa || (Laubmännchen hüpf; || = Pause).

A. (Die Frau gibt eine Gabe.)

B. (Die Frau gibt nichts.)

Die Frau hat uns ein Ei gegeben,  
 Soll sie auch viel Freud' erleben;  
 Sie und ihre Kínder,  
 Sie und ihr Gesínder. (sic!)

Die Frau hat uns kein Ei gegeben,  
 Soll ihr's Hemb am A... ankleben.  
 [oder, und wohl moderner:  
 Soll sie auch kein Freud erleben.]

In Rinsdorf im Siegerland wird der Maibaum herumgetragen, die Stange muß von zwei Burschen getragen werden, einer ist ganz in Busch eingehüllt. Sie singen:

Mai, Mai, gib mir ein Stück Fett oder ein Ei.  
 Greift in ein Nest,  
 Wo ein Schilling Eier drin ist.  
 Gebt uns die dreimal vier,  
 Die andern, die behaltet ihr.

<sup>1</sup> Ich verdanke diese Mitteilungen einem Marburger Schüler, Herrn Dr. Ernst Bieber, jetzt Oberlehrer in Frankfurt a. M.

<sup>2</sup> Die Leute konnten nicht bestimmt sagen, ob *l* oder *n* richtig ist und sprechen deutlich Ese...mann.

Greift an die Stangen,  
 Wo die Bratwürste hangen,  
 Gebt uns die langen,  
 Die kurzen laßt ihr hangen . . .  
 Und so ihr das nicht tut,  
 So habt ihr kein christlich Blut.<sup>1</sup>

Von besonderem Interesse können uns die Bräuche sein, die aus Braunschweig gut bekannt sind.<sup>2</sup> Der Maibaum wird herumgetragen; es wird aber auch die „Maibraut“ herumgeführt — der zweitjüngste Bursche wird ganz in Birkenlaub eingekleidet und ist die Maibraut; der jüngste ist der *paias* (Hanswurst, Bajazzo) und mit Larve und Pritsche versehen. Einer der älteren Burschen „betet“ beim Umzug:

Ik bringe jüch den lütgen vogt,  
 Den gröten vogt,  
 Den pingstema.  
 Ik woll jüch bitten um ein half schock eier,  
 'n stücker fiwe, sesse  
 Ligget in jüen neste,  
 'n stücker fiwe, fofteine  
 Maket jüe nester reine.  
 Gêwet üsch en stücke kauken,  
 Da künn we gut na raupen,  
 Gêwet üsch en stücke schinke,  
 Da künn we gut na drinken.  
 Gêwet üsch en stücke speck wie en arm lang,  
 Dann ward üse eierkauke noch mal sau blank.  
 Gêwet üsch en enne wost,  
 Denn fât't we jüe mâkens mal an'n tost.  
 Gêwet üsch en stücke semmele,  
 Denn fât't we jüe mâkens ok mal an de pemmele.  
 Gêwet üsch en paar grösch en geld,  
 Da komet we ôk midde dôr de weld.  
 Pingstema.

<sup>1</sup> Mitteilung von Herrn stud. theol. Patt (1902 in Gießen).

<sup>2</sup> Ausführlich beschrieben bei Richard Andree *Braunschweiger Volkskunde* 344 ff. Danach die Angaben oben.

Hierauf sagt die „Mailbraut“:

mik ôk en ei!

und der Hanswurst:

süß slâ ik schötteln un pötteln entwei!

Es wird auch von Doppelchören von Knaben und Mädchen berichtet; bei letzteren zieht die Mailbraut voran. Dabei wird z. B. gesungen:

Gûen dag, gûen dag!  
 Wat gêwet se usrer maibrût?  
 Gêwet se wat, so hat se wat,  
 Hat se et ganse jâr wat usw.

In der Formulierung der Wünsche, die freilich etwas breit ausgeführt werden, ist ein besonders lehrreiches Beispiel das Lied der Grebser Pferdejugen (Mecklenburg)<sup>1</sup>, die zu Pfingsten herumziehen:

Gewt uns 'n por Eier, dei hevvt ji noch wol,  
 Fif in'n Grapen, fif in'n Schapen, fif in ne Kip,  
 Denn ward ji selig, un wi ward'n rik.  
 Stig s'ok in den Wim'n bi dat Speck;  
 Schnid s'uns 'n Stück von den Schinken  
 Dor kön'n wi gaut up drinken.

.....  
 Unserm lieben Herrn Hauswirt wir woll'n wünschen an,  
 Wir woll'n ihm wünschen einen vergöldeten Tisch,  
 Auf allen vier Ecken gebratne Hühner und Fisch;  
 Mitten auf dem Tisch einen Becher mit Wein,  
 Das soll unserm lieben Herrn Hauswirt sein Labung auch wol sein. —  
 Unsern Herrn Hauswirt wir wollen lassen stehn  
 Und wollen zu unserer Hausfrauwirtin hingehn.  
 Unserer Hausfrauwirtin wir wolln wünschen an,  
 Wir wolln ihr wünschen eine vergöldete Kron,  
 Auf künft'ig Jahr ein'n jungen Sohn,

<sup>1</sup> Nach Bartsch *Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg* II 276 ff.

Ein'n jungen Sohn mit schwarzbraunes Haar,  
 Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.  
 Wir wünschen ihr auch die Gesundheit dabei,  
 Daß ihre Lust und Freude sei. —

Unsre Hausfrauwirtin wir wolln lassen stehn  
 Und wolln nach unserm Hausknechte hingehn.

Unserm Hausknecht wir wolln wünschen an  
 Auf künft'g Jahr ein junge Braut,

Ein junge Braut von achtzehn Jahr,

Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr.

Wir wünschen ihm auch die Gesundheit dabei,  
 Daß ihre Lust und Freude sei. —

Unsern Hausknecht wir wolln lassen stehn

Und wolln nach unserm Hausmädchen hingehn.

Unserm Hausmädchen wir wolln wünschen an,

Wir wolln ihm wünschen ein vergöldetes Lamm,

Auf künft'g Jahr ein'n Bräutigam,

Ein Bräutigam mit schwarzbraun Haar,

Daß all ihr Unglück zum Giebel rausfahr. —

Unser Hausmädchen wir wolln lassen stehn

Und wolln zu unserm Hauswirt und Frau Wirtin hingehn.

Unserm Hauswirt und Frau Wirtin wir wolln wünschen an,

Wir wolln ihn'n wünschen ein'n vergöldeten Wagen,

Damit solln sie beide nach dem Himmel einfahren.

Ach Mudder will ji uns kein Pflingstegeld nich gebn?

Hummel den Bummel wol um den Busk,

Hewt ji kein Eier denn gewt uns Wust,

Lat't uns hier nich lange stan,

Wir mütt'n hüt Abend noch fürder gan.

Gauden Tag!

Hier haben wir eine Bescheerung gekregen,

Der liebe Gott läßt Euch in Frieden leben,

In Frieden leben wohl ein und aus,

Daß alles Unglück fahr aus diesem Haus.

Hier haben wir keinen Schwanz Hiring gekregen,

Der liebe Gott läßt Euch in Unfrieden leben,

In Unfrieden leben wol ein und aus,

Daß alles Unglück fahr in dieses Haus.

Die „Stecken“ und „Stäbe“ spielen bei außerordentlich vielen dieser Bräuche eine wesentliche Rolle, sie werden mit Kätzchen behängt (München), mit den ersten Kirschen (Mainz), mit Kreppeln besteckt z. B. in Marburg zu Fastnacht, da heißt es

Und gebt ihr uns kein Kreppel nit,  
Dann legen euch die Hühner nit, —

in der Regel aber mit Bretzeln, ausgeblasenen Eiern und Äpfeln. Einmal wird ausdrücklich berichtet, daß die Umziehenden in Westfalen einen „Spiet“ zu tragen pflegen — der Spiet sei eine Stange mit Querleiste der Form T.<sup>1</sup>

Außer den Bräuchen, die sich um Kampf des Sommers und Winters, um Austreiben, Töten, Zersägen, Verbrennen des Winters drehen, mag die Aufstellung des Maipaars der häufigste sein. So ziehen in Königgrätz in Böhmen Maikönig und Maikönigin mit Burschen und Mädchen als Brautführern und Brautjungfern und mit Kinderscharen umher, Gaben zu sammeln. Die Königin hat einen Kranz auf dem Kopfe; das jüngste Mädchen trägt ihr zwei Kränze auf einem Teller nach. Dann folgt eine Verurteilung des Königs; die Königin kann ihn aber loskaufen und setzt ihm ihren Kranz auf.<sup>2</sup> Nach einem Brauch der Gemeinde Wehden, Kreis Lübbecke (Osna-brück), wurde zu Pfingsten das schönste und beliebteste Mädchen von 12—14 Jahren erkoren, ergriffen und festlich geschmückt; ebenso bemächtigte man sich des beliebtesten Knaben aus demselben Lebensalter, zierte sein Haupt mit einer hohen, aus bunten Bändern und Goldpapier gefertigten Krone und führte beide jubelnd im Dorfe umher.<sup>3</sup> Häufig werden auch „Hans und Gretl“ als Puppen oder auch als wirkliche

<sup>1</sup> Kuhn *Westfäl. Sagen* II 126, Böhme a. a. O. 385 Nr. 1719. Von außerdeutschen Bräuchen will ich nur einen erwähnen, den ich selbst im Jahre 1900 kennen gelernt habe: in Arles in Südfrankreich zogen die Kinder am Sonntag Lätare mit Stecken umher, die mit kandierten Früchten, Bändern und buntem Papier ausgestattet waren.

<sup>2</sup> Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I 422 f.      <sup>3</sup> Mannhardt I 423.

Menschen umgeführt im Frühjahr, wohl auch als Figürchen, die auf dem Maibaume auf einem Windrädchen tanzen. Weiteres von Maigraf und Maigräfin, Pfingstbräutigam und Pfingstbraut macht nicht deutlicher, was wir längst verstehen: es ist die neue „Hochzeit“, der *εσθὸς γάμος*, im letzten Grunde der Fruchtbarkeitszauber fürs neue Jahr. Es gibt ja im Volksbrauch auch davon noch verblaßte Reste, daß einstmals die Begattung des Menschenpaares auf dem Ackerfelde die Erde aufs neue zur fruchtbaren Mutter machte.<sup>1</sup>

Jener Stab oder Zweig aber ist nichts anderes als der Frühling selbst, das neue Leben, das jedem Hause gebracht werden muß; da bleibt er bis zum nächsten Jahr und wird durch den neuen Stab abgelöst. Wir werden das noch besser verstehen lernen. Daß die Umzüge an so verschiedenen Terminen stattfinden, begreifen wir schon jetzt so, daß irgendein vorhandener Festtag den Frühjahrseinzug an sich gezogen hat. Und nicht anders ist es mit dem Einzug des Herbstsegens, der Ernte. Denn dem Maibaum steht der Erntemai gegenüber; wird im Frühjahr etwa der erste grünende Zweig gebracht, so nach der Ernte das letzte Ährenbündel. In beiden Fällen aber hat der bebänderte Stab mit Früchten und Backwerk seine Stelle. Eine Frucht wie der Apfel mit seinen Kernen repräsentiert Saat und Ernte zugleich. Auch im Herbst hat eine ganze Reihe benachbarter mächtiger Festtage den Segenseinzug an sich gezogen, und es kommt hier noch dazu, daß die Wintersonnenwende und weiterhin die Jahreswende ganz von selbst Begehungen festhalten oder ausgestalten, die den Einzug der neuen Zeit darstellen. So geht hier beides vielfach ineinander: der Einzug des neuen Lebens und der Einzug des Segens des Herbstes. Der Schluß der Ernte selbst, die veränderlichen Erntefeste, dann aber vor allem der Martinstag, das Weihnachtsfest, Neujahr und Dreikönigstag sind die Termine,

<sup>1</sup> Weiteres *Mutter Erde* S. 97 f. u. s.

an denen nun wieder Umzüge stattfinden und Lieder gesungen werden, die uns ohne weiteres die wesentlichen Hauptformen und Hauptformeln zeigen, wie die oben angeführten Bräuche und Verse.

Am reichsten ausgebildet sind, scheint es, die Martinsumzüge mit den Martinsliedern. Zunächst ein charakteristisches Beispiel eines Liedchens<sup>1</sup> aus Bückeberg.

Marten, Marten, gaue Mann,	Dat Himmelreich werd uppedân,
Der üsch wat vertellen kann	Damöt wie alle ringân.
Dä Appel un dä Beren,	Von eine bet tweie
Dä Nöte mag ek geren,	Dä drüdde kan wol mit üsch
Gaue Frue:	gan.
Gebns üsch wot,	Ek hör dä Schlöttels klingen,
Lat uns nich tau lange stân	Se werd üsch wol wat bringen,
Möt noh hen nach Köllen gân,	Ek hör dä Schlöttels klappern,
Köllen is'n wihen Weg.	Se bringt üsch wol 'n Appel.

Das Obst wurde auf den Flur geschüttet und es begann ein großes Grapsen. War man zufrieden, so hieß es:

In . . . siner Stuben,  
 Da sitt twei witte Duben (= Tauben),  
 Dä eine is költ, dä anre is warm  
 . . . hölt sine Frue in'n Arm.

War man unzufrieden, so folgten ein paar unflätige Reime. Daneben mag sogleich ein offenbar etwas durch höhere Bildung geglättetes Liedchen<sup>2</sup> stehen. Dafür ist es denn auch aus Göttingen. Die alten volkstümlichen Teile erkennt man gleich an dem stärker beibehaltenen Dialekt.

Martin ist ein guter Mann,	Da dacht' ich in meinem Sinn,
Schenkt uns Äpfel und Nüsse.	Seht da wohnt ein Reicher drin.
Als sie an dem Tische saßen	Der wird sich wohl bedenken
Und gebratne Fische aßen,	Und wird mir wohl was schenken.

<sup>1</sup> Nach Mitteilung von Herrn Professor Dr. Karl Fuhr in Berlin.

<sup>2</sup> Ich verdanke dessen Aufzeichnung der Güte der Frau Geheimrat Leber in Heidelberg.

Schenken Se mek en Appel,	Käs' und Brot mag ich nicht,
Den kann ek gaud verknappeln,	Schweinebraten krieg ich nicht,
Schenken Se mek ne Beeren,	Meister, gib mir Wurst.
Die kann ek gaud vertehren,	Lat mek gahn, lat mek stahn,
Schenken Se mek 'ne Nuß,	Lat mek nich tau lange stahn,
Denn geb ek Se en Kuß.	Ek möt noch hen nach Polen <sup>1</sup> ,
Ich bin ein kleiner Zimmermann,	Un mek twei Penn'ge holen,
Ich zimmre alles was ich kann,	Polen is ne grote Stadt,
Ich bin ein kleiner König,	Da geb'n mek alle Lüte wat.
Geben S' mir nicht zu wenig.	

Man kann sich nun aber leicht mit einer großen Menge von Martinsliedern aus gedruckten Sammlungen bekannt machen. Ein zierliches Büchlein, das K. Simrock 1846 anonym und ohne Angabe des Jahres bei A. Marcus in Bonn herausgegeben hat, ist, so scheint es, wenig beachtet.<sup>2</sup> Es heißt: Martinslieder / hin und wieder / In Deutschland gesungen / Von Alten und von Jungen / Zu Ehren des bescheiden Manns / (Bei einer wohlgebratnen Gans) / Mit zweien Vorberichten / Die manches Dunkle lichten / in / Druck gegeben säuberlich / durch / Anserinum Gänsereich. / Nota bene: / den edlen Martinsfeuern / Will Anserin nicht steuern / Nein ihren Glanz erneuern. / Bonn gedruckt in diesem Jahr, / da der Wein geraten war. / Darin finden sich die prächtigsten Beispiele auch für den Typus, der uns hier von einiger Wichtigkeit ist (z. B. S. 26 aus Bonn, S. 30 aus Coblenz, S. 35 aus Barmen, S. 38 aus Remscheid, S. 41 aus dem Herfordschen, S. 45 aus der Altmark usw.)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Es werde von manchen behauptet, teilt mir die freundliche Spenderin mit, statt „Polen“ müsse es „Köln“ heißen. Das vorige Lied sprach ja von Köllen.

<sup>2</sup> Mir ist es durch Useners Mitteilung bekannt, s. auch *Altgriech. Versbau* 64, 3; 83.

<sup>3</sup> Es wäre natürlich unendlich, die Stellen aufzuführen, wo Martinslieder gedruckt sind, nur auf Hildebrands *Materialien zur Gesch. des deutschen Volkslieds* S. 142 ff. mag noch hingewiesen sein (vom Martinsfest der Kinder derselbe und Dähnhardt *Volkstümliches aus Sachsen* II 156). Eine ganze Reihe verschiedener Liedchen war zusammengestellt in der *Unterhaltungsbeilage der Tügl. Rundschau* vom 10. November 1903 von R. Reichhardt.



Nicht selten wird nun auch einem der Martinsbuben, dem Martinsmännchen, wie es am Rhein heißt, Stroh um Arme, Leib und Beine gewickelt, je nachdem er ganz zum „Stroh-männchen“ ausstaffiert werden soll, wie sein Genosse im Früh-jahr zum „Laubmännchen“. Und gerade auch bei den Martins-umzügen spielt ein „Vögelchen“ eine Rolle, für das dann gesammelt wird, z. B. in einem Lied aus dem Hans-Jochen-winkel der Altmark:<sup>1</sup>

Märtin, Märtins Vågēlken  
 Met diin vergült Snævelken,  
 Flöög hoch öövern Wiim (Hühnerleiter),  
 Morgen is det Märtiin! usw.

Jedenfalls handelt es sich nicht um die Gans, die uns hier nichts angeht. Die Krähen werden in einigen Gegenden des Rheins auch Martinsvögel genannt: möglich, daß hier die Krähe auch gemeint ist, die die Kinder doch wohl früher wirklich mit herumtrugen. In Frühlingliedern spielt gelegentlich der Kuckuck oder die Schwalbe und noch andere Tiere ihre Rolle. Am Palmsonntag in Westfalen wurde gesungen:

Palm, Palm Boschen,  
 Laßt den Kuckuck roschen.  
 . . . . .  
 Lât den Vögel singen,  
 Lât den Kuckuck springen;<sup>2</sup>

beim Kölner Frühlingsumzug wurde in der Tat früher ein Eichhorn herumgetragen und gesungen

roden, roden, Eichhorn,  
 (= rassele, schnarre)  
 (die Knaben hatten eine wirkliche Rassel dabei).<sup>3</sup>

Nur noch ein Beispiel dieser Art: in Oberschlesien auf dem Lande (Kreis Kreuzburg) zogen Knaben singend und

<sup>1</sup> Kuhn *Märk. Sagen* 344.

<sup>2</sup> Böhme a. a. O. S. 345.

<sup>3</sup> Böhme S. 343, vgl. W. Wolf *Beiträge zur Mythologie* I 74.

heischend zu Weihnachten mit dem Kokotek = Hähnchen umher. Sie hatten zwei Räder mit einer Achse, auf der sich eine Scheibe wagerecht schnell herumdrehte. Darauf war eine Anzahl von Puppen, die beim Drehen wie Tänzer sich bewegten, und in ihrer Mitte ein plastisch dargestellter Hahn.<sup>1</sup>

Den Martinsbräuchen stehen an Verbreitung beträchtlich nach entsprechende Sitten zu Weihnachten, am Neujahrstag und am Dreikönigstag. Am meisten Ähnlichkeit mit den Martinsgesängen haben vielfach die Liedchen, die in manchen deutschen Landesteilen beim Umgang mit dem „Rummelpott“ vorgetragen werden. Über einen irdenen Topf ist eine Blase gebunden, und darin in der Mitte ist ein aufrechtes Rohr befestigt, das einen Ton etwa wie „rups, rups“ von sich gibt, wenn es mit der feuchten Hand auf und ab gestrichen wird. In manchen Teilen Schleswig-Holsteins wurde dazu z. B. gesungen:

Rummel, Rummel, Dürtjen!	Nöt sünd ok god,
Gif mir mal'n paar Fürtjen.	Smit ik de lütjen Deerns in'n
Laat mi hier nich länger staan.	Schoot.
Ik mutt hüt noch wieder gaen.	Davon wart se grot,
Appel un Beeren,	Denn kriegt se'n Mann,
De mag ik gern,	Denn lopt se davon. <sup>2</sup>

Sonstige Lieder und Sitten, die an Weihnachten, Neujahr und Dreikönigstag sich anknüpfen, geben uns nichts irgendwie hier Bemerkenswertes<sup>3</sup>, wenn wir denn, wie billig, von all den Maskierungsbräuchen um die Wintersonnenwende, der Verkleidung in allerlei Tiere hier absehen (auch der „Maibaum“

<sup>1</sup> *Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volkskunde* IV Nr. 5 S. 78, 1902.

<sup>2</sup> Christian Jensen *Weihnachtsbräuche in Schleswig-Holstein*, *Beilage der Münchner Allg. Zeitung* 1901 Nr. 296, S. 5.

<sup>3</sup> Für die den überblickten Bräuchen und Liedern ähnlichen englischen, von denen neuerdings Nachricht und Zusammenstellung gegeben ist, sei nur hingewiesen auf *Folklore* XIII 95, XIV p. 167 ff., 175 ff., *County Folklore* III 195 ff., 253 ff.

wird oft als Hahn, Hase, Hund, Kuh ausgestaltet), da sie abseits des Weges dieser Darstellung führen.<sup>1</sup>

Eine nicht zu geringe Anzahl von Bräuchen und Liedern mußten wir vorlegen, um des immer wieder im wesentlichen Gleichartigen der Sitten und der Sprüche inne zu werden. Die Lieder selbst enthalten immer und immer wieder folgende Hauptpunkte:

1. Ansage oder aber Bringen des Frühlings, des Segens, des Sommers, der Ernte;
2. Bitte um Gaben, darunter besonders um Früchte (Äpfel, Birnen u. dgl.), Eier, Würste, Bretzel, Backwerk oder Kuchen, Brot, Wein oder auch nur noch Geld;
3. Segenssprüche: Reichtum und Fülle soll ins Haus kommen; „das Unglück soll zum Giebel hinausfahren“; gefüllt soll sein Küche und Keller, neuer Kindersegens wird gewünscht, der Sohn soll heiraten, die Tochter soll einen Freier finden, der Knecht eine Braut, die Magd einen Bräutigam: es ist ein Segen der Fruchtbarkeit;
4. Fluch und Schmähung oder Drohung, wenn die Gabe verweigert wird.

Die Gaben selbst werden noch heute vielfach Abends an die Mitglieder des Umzuges verteilt, früher in gemeinsamem Opfermahl verzehrt: so werden alle Teilnehmer teilhaftig des neuen göttlichen Lebens. Auch das tritt deutlich hervor, daß eben das, was als Gabe gespendet wird, nun im Hause in Fülle vorhanden sein wird; zum Teil sind die Gaben bekannte Zeichen der Fruchtbarkeit und neuen Lebens. Eben die werden denn auch auf dem Stabe herumgetragen, der selbst das neue Leben, den Segen der alles Leben gebärenden Erde repräsentiert. Der fruchtbehängte, mit Ei und Bretzeln besteckte Stab oder der frische Zweig, der Maibaum oder die

<sup>1</sup> Ausgezeichnete Zusammenstellungen bei Hoffmann-Krayer *Neujahrsfeier im alten Basel im Schweiz. Archiv für Volkskunde* VII 1903, 102 ff., besonders die Sammlung der Zeugnisse 187 ff.

Ähre müssen noch vielfach nach lebendiger Sitte im Hause den Segen halten bis zum nächsten Jahre, bis sie durch den neuen Stab oder Zweig ersetzt werden. Die Fülle der Erscheinungen neuen Zeugens und neuen Wachsens kann die Volksanschauung nur erfassen, indem sie singularisiert: der erste grünende blühende Zweig ist der Frühling; die Fülle des Erntesegens ist die letzte Garbe. Wir könnten von Frühlingsfetischen und Erntefetischen reden. Es sind Augenblicksfetische, es sind aber sozusagen auch Jahresfetische. Der Widerspruch stört das ursprüngliche Denken nicht, daß nun wieder das Göttliche pluralisiert wird. Jedes Haus hat seinen Erntefetisch, jede Straße hat ihn, jede Kirche. Die verummten Gestalten, die Laubmännchen und die geschwärtzten oder als Tiere verkleideten Gestalten sind der Frühling oder Sommer oder Herbst selber, wenn man will, die Dämonen, die Leben und Segen bringen. Das Schlagen mit der „Lebensrute“ und all die verwandten Bräuche zeigen es jedem, der es nicht gleich erkennen will.<sup>1</sup> Die Tiere, die herumgetragen werden, Krähe oder Schwalbe oder Hahn, sind auch „Inkarnationen“ des Frühlings oder des Herbstes: darum fordern sie auch selbst für sich die Opfergaben. Und die Prozession selbst mit ihren rituellen Handlungen, wie dem Kampf des Sommers gegen den

---

<sup>1</sup> Ich kann hier die Unendlichkeit der Bräuche nicht aufzählen. Mannhardt gibt jedem, der sich belehren will, Material in Fülle. Das „Schmackostern“ ist hier einer der wesentlichsten übriggebliebenen Riten. In den mythologischen Forschungen hat Mannhardt auch hier die antiken Parallelen in allem Wesentlichen erschöpfend herangezogen. Wer den Begehungen der „Fruchtbarkeitsdämonen“ weiter nachdenken will, mag sich die Bemerkungen Useners *Archiv f. Religionswiss.* VII 285 f. nicht entgehen lassen; vielleicht wird auch das VI. Kapitel meiner *Mutter Erde* vieles der obigen Ausführungen, ohne unmittelbar einzugreifen, tiefer verstehen lassen. Man kann nicht immer wiederholen, was in unzähligen Gestaltungen des Volksbrauches unendlich ineinandergreift. So lasse ich denn auch die „Phallosumzüge“ hier beiseite, so sehr sie im Altertum vielfach den Umzügen mit Stecken und Zweig parallel waren und verstanden wurden.

Winter, der Hochzeit des Maipaars oder auch dem Tanze der „Frühlingsdämonen“, ihrer Vertreter, und endlich auch noch der Umzug selbst durch die Flur und von Gasse zu Gasse, von Haus zu Haus, die schafft das neue Leben, den reichen Segen: sie selbst ist zauberischer Ritus, ist Fruchtbarkeitszauber. Was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, ist nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat.

## II

Nun sind wir imstande, die vereinzelt Überlieferungen entsprechender antiker Bräuche richtiger einzureihen und zu beurteilen. Ich könnte auch hier auf Mannhardts in der Hauptsache wahrhaft glänzende Darlegungen verweisen, wenn ich nicht einzelnes etwas anders ansehen müßte und einiges Neue hinzufügen wollte. Zusammenstellungen und Erörterungen mannigfacher einzelner Überlieferungen von Prozessionen, auch Kinderprozessionen mit Stäben und Zweigen, mag man bei Mannhardt nachlesen. In Athen fanden mannigfache Begehungen dieser Art statt, so an den Pyanopsien und den Thargelien. Die Oschophorien (*ὄσχος ἀμπέλου κλάδος κατάκαρπος ὁ καλούμενος ὄσχος*)<sup>1</sup> treten besonders hervor und die mannigfachen Umzüge mit der *ειρесиῶνη*, dem mit Früchten und wollenen Bändern behangenen Stab oder Zweig. Mögen die Sätze eines Zeugnisses auch hier angeführt sein: (*ειρесиῶνη κλάδος ἐλαίας ἐρλοῖς περιπεπλεγμένοι ἀναδεδεμένοι . . . ἐξήρτηντο δὲ αὐτοῦ ὠραῖα πάντα ἀκρόδρυα. πρὸ δὲ θυρῶν ἰστάσιν*

<sup>1</sup> S. Athenaios p. 496 f. nach Aristodemos: *τοῖς Σκείροισι, φησί, Ἀθήραζε ἀγῶνα ἐπιτελεῖσθαι τῶν ἐφήβων δρόμου· τρέχειν δὲ αὐτοὺς ἔχοντας ἀμπέλου κλάδον κατάκαρπον τὸν καλούμενον ὄσχον.*

αὐτὴν εἰσέτι καὶ νῦν . . . ὄθεν εἰσέτι καὶ νῦν ἐπειδὰν ἀνιστῶσι  
τὸν κλάδον, λέγουσι ταῦτα·

εἰρεσιῶνῃ σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους  
καὶ μέλι ἐν κοτύλῃ καὶ ἔλαιον ἀναψήσασθαι,  
καὶ κύλικ' εὖζωρον, ὡς ἂν μεθύουσα καθεύδῃ.

ἄλλως· Πυρρανεψίους καὶ Θαραγγίλους Ἑλλῶ καὶ Ὀρραις ἐορτά-  
ζουσιν οἱ Ἀθηναῖοι.<sup>1</sup> φέρουσι δὲ οἱ παῖδες τοὺς τε θαλλοὺς  
ἐρίους περιειλημένους ὄθεν εἰρεσιῶναι λέγονται καὶ τούτους  
πρὸ τῶν θυρῶν κρεμᾶσιν. ἐξήρτηντο δὲ τῶν θαλλῶν αἱ ἑώραι.  
Das ist antike Erklärung zu dem Verse in Aristophanes  
Rittern (729), in dem der alte Demos sich beklagt, daß sie  
ihm die Eiresione vor seiner Haustür herabgerissen haben. In  
einem Verse der Wespen (398) ist davon die Rede, daß der  
alte Philokleon, der an dem Hause herunterklettert, von der  
Eiresione getroffen, *πληγείς ταις εἰρεσιῶναις*, sich zurückwenden  
soll: der Sklave soll ihn damit schlagen *κλάδοις . . . τοῖς πρὸ  
τῆς οἰκίας* sagt das Scholion. Zu einem anderen Aristophanes-  
verse (Plutos 1054), wo es heißt, daß ein altes Weib von  
einem Funken in Brand gerät, wie eine alte Eiresione, geben  
die antiken Erklärer noch einiges, das die Analogie deutschen  
Brauches so deutlich macht, daß ich es nicht ganz beiseite  
lassen kann: *εἰρεσιῶνῃ στέμματα πρὸ τῶν πυλῶν περιειλημένα  
πλακουντικοῖς τισὶ κολλύροις καὶ ἄλλοις τοιοντοτρόποις*

<sup>1</sup> Über diese Angabe (sie stammt aus Theophrast, vgl. Porphyri.  
*de abstin.* II 7) urteilt, wie mir scheint, richtig Pfuhl *de Atheniensium  
pompiis sacris* 86 ff. Der Sonne und den Horen galten private Pro-  
zessionen, die offizielle Prozession der Thargelien und Pyanopsien galt  
dem Apollon. Natürlich verhält sich hier immer die Sache so, daß der  
volkstümliche Ritus von einem großen Götterfest attrahiert ward und nun  
dem großen Gotte gilt. Einen besonderen Zug möchte ich noch meine  
Leser zu bemerken bitten, der von der apollinischen Thargelienprozession  
nur bei Proklos zu Hesiods *W. u. T.* 767 aufbewahrt ist: sie begehen den  
Tag festlich *δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες* (ἀποστρέ-  
φοντες überl. *ἐπιστέφοντες* Scaliger) *καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν* (ein  
Knabe steckt die Eiresione vor die Türe des Apollotempels; weitere  
Zeugnisse Pfuhl a. a. O. 47).

τοῖς τε ὠραίοις καρποῖς καὶ ἐλαίας ἀποκορεμάμενα . . . ἔχων ἄρτον ἐξηρητημένον καὶ κοτύλην . . . καὶ σῦκα καὶ πάντα τὰ ἀγαθὰ· ταύτην δὲ τὴν εἰρεσιώνην πρὸ τῶν οἰκημάτων ἐτίθεντο οἱ Ἀθηναῖοι καὶ κατ' ἔτος αὐτὴν ἤλλαττον. Der Stab ist mit Kuchenbretzeln besteckt und mit Früchten. Er bleibt ein Jahr am Hause, bis ihn der nächste ablöst. Wahrlich, was diesen „Sommertagsstecken“ angeht, ist kein Unterschied zwischen Athen und Heidelberg.<sup>1</sup>

Es lohnt nicht, bloßen Erwähnungen ähnlicher Umgänge weiter nachzugehen, ἀγερομοί finden sich in manchen Kulturen bis in späte Zeit erwähnt.<sup>2</sup> Aber eine nur durch des Proklos Chrestomathie auf uns gekommene, wahrhaft erlesene Nachricht von einem Umzug in Theben darf um so weniger unbeachtet bleiben, als letzthin durch den Fund von Resten eines neuen pindarischen Liedes auf Papyrus die Aufmerksamkeit auf die Proklosstelle hingelenkt worden ist.<sup>3</sup>

ἦκε]ι γὰρ ὁ [Λοξ]ίας  
π]ρ[ό]φρω[ν] ἀθανάτων χάριν  
Θήβαις ἐπιμείξων

Apollon ist da, über Theben unendlichen Segen zu bringen. Nun will ich mein Kleid gürtен und, ein stolzes Lorbeerreis in der zarten Hand, feiern des Aioladas und Pagondas altberühmten Hof, von Kränzen umblüht das jungfräuliche Haupt. Es redet der Mädchenchor, der zu Ehren des thebanischen

<sup>1</sup> Ich gehe zwar diesmal absichtlich nicht über deutschen und antiken Brauch hinaus. Aber eine Angabe meines Kollegen Rathgen kann ich doch nicht unerwähnt lassen: In der Gegend von Tokio in Japan findet sich bei entsprechenden Umzügen wie den unseren eine Art Harken, mit Früchten u. ä. besteckt, auch unter allen Umständen mit einem oder mehreren Pilzen, die für jeden den Phallus bedeuten. Diese Harke wird zu Hause aufgehängt bis zum nächsten Jahre.

<sup>2</sup> Im Attiskult, CIA II 1, 624, s. *Fleckeis. Jahrb.* XXVI (1880) 423, Hepding *Attis* 80 f., im Isiskult in Samos *Bull. de corr. hell.* 1881 p. 484.

<sup>3</sup> S. Otto Schröder *Berl. Philol. Wochenschrift* 1904, 19. November, Nr. 47 S. 1476 ff.

Apollon δαφνηφόρος einherzieht und sein Lied singt. Bei Proklos (p. 525 ff., Photios ed. Bekker p. 321) wird die δαφνηφορία beschrieben. ξύλον ἐλαίας καταστέφουσι δάφναις καὶ ποικίλοις ἄνθεσι, καὶ ἐπ' ἄκρου μὲν χαλκῆ ἐφαρμόζεται σφαῖρα, ἐκ δὲ ταύτης μικροτέρας ἕξαρθῶσι· κατὰ δὲ τὸ μέσον τοῦ ξύλου περιθέντες ἐλάσσονα τῆς ἐπ' ἄκρῳ σφαίρας καθάπτουσι πορφυρᾶ στέμματα· τὰ δὲ τελευταῖα τοῦ ξύλου περιστέλλουσι κροκωτῶ. βούλεται δ' αὐτοῖς ἢ μὲν ἀνωτάτω σφαῖρα τὸν ἥλιον, ᾧ καὶ τὸν Ἀπόλλωνα ἀναφέρουσιν, ἢ δὲ ὑποκειμένη τὴν σελήνην, τὰ δὲ προσηρημένα τῶν σφαιρίων ἄστρα τε καὶ ἀστέρας, τὰ δὲ γε στέμματα τὸν ἐνιαύσιον δρόμον· καὶ γε καὶ τξέ' ποιοῦσιν αὐτά.<sup>1</sup> ἄρχει δὲ τῆς δαφνηφορίας παῖς ἀμφιθαλῆς καὶ ὁ μάλιστα αὐτῷ οἰκείος βασιτάζει τὸ κατεστεμμένον ξύλον, ὃ κωπῶ καλοῦσιν· αὐτὸς δὲ ὁ δαφνηφόρος ἐπόμενος τῆς δάφνης ἐφάπτεται, τὰς μὲν κόμας καθειμένος, χρυσοῦν δὲ στέφανον φέρων καὶ λαμπρὰν ἐσθῆτα ποδήρη ἐστολισμένος ἱπικρατίδας τε ὑποδεδεμένος· ᾧ χορὸς παρθένων ἐπακολουθεῖ προτείων κλῶνας πρὸς ἱετηρίαν τῶν ὕμνων. παρέπεμπον δὲ τὴν δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ χαλαξίου. Die κωπῶ<sup>2</sup> ist hier offenbar ein völliger Mastbaum, den dem παῖς ἀμφιθαλῆς, der nur oben in das Lorbeergezweig faßt, der nächste Verwandte tragen muß. Der Knabe hat wallendes Haar, einen goldenen Kranz und langes priesterliches Kleid und priesterliche Schuhe.

Überblickt man die Zeitangaben, die wir in den Nachrichten über diese Art der Begehungen noch finden, so wird unmittelbar klar, daß es sich entweder um das Kommen des

<sup>1</sup> Diese Deutungen erinnern mich an eine Erklärung, die mir kürzlich hier von der Bretzel auf dem Sommertagsstecken gegeben wurde: sie sei ursprünglich ein Kreis gewesen und habe die Sonne bedeutet; in christlicher Zeit habe man dann das Kreuz in den Kreis hineingesetzt.

<sup>2</sup> Zu κώπη capio stellt Schröder a. a. O. S. 1476 das Wort wohl mit Recht.



Frühjahrs, des neuen Lebens handelt, oder aber, in den meisten Fällen, um die erste Ernte, das Einbringen der ersten Früchte, oder um die zweite Ernte. Und ebenso wie in deutschem Brauch werden dann diese alten volkstümlichen Umgänge von den benachbarten großen Götterfesten angezogen und von den großen Göttern für sich in Beschlag genommen.

Wir wissen freilich noch viel mehr von solchen Umzügen im Altertum, und wir haben sogar Lieder erhalten, die dabei gesungen wurden. Vielfach besprochen sind ja die Nachrichten, die Semos von Delos (Athenaios XIV p. 622<sup>b</sup> ff.) über die *αὐτοκάβαλοι* und die *ἰθύφαλλοι* und *φαλλοφόροι* gegeben hat. Wir wollen uns erinnern, daß jene Efeukränze auf dem Kopfe trugen, daß die letztgenannten sich die Gesichter mit Laubwerk verhüllt hatten und einen Kranz von Veilchen und Efeu trugen. Sie sangen Schmählieder: *ἐτώθαζον οὖς ἄν προέλοιντο*. Voran geht ein Phallosträger mit geschwärztem Gesicht. Verse, die sie sangen, werden auch angeführt: sie haben nur zum Teil echt volkstümliches Gepräge und sind ganz in den Kreis der Phallosprozessionen und des Bakchoskultes gezogen, wie denn auch diese *ἰθύφαλλοι* in die *ὄρχήστρα* zu ihrem Sang einziehen. Das ist vielfach zu erkennen, wie nahe sich diese Dionysoszüge mit den alten „Sommertagsumzügen“ berühren, und es wird unmittelbar einleuchten, daß der Thyrsosstab, von Weinreben, Efeu und Bändern umzogen, in einen Pinienzapfen auslaufend, ein echter Bruder des Sommertagssteckens ist. Der Pinienzapfen spielt die gleiche Rolle wie die Früchte auf dem Stecken<sup>1</sup> und soll schwerlich die Beimischung des Fichtenharzes zu dem Wein anzeigen, wie wir wohl in Griechenland unter dem Eindruck des Rezinatweines uns eingeredet haben.

<sup>1</sup> Auf den Figuren des Sommers habe ich auch Tannenzapfen angebracht gesehen. Mein Kollege Gothein erzählt mir, daß in Breslau ein Tannenzweig mit Tannenzapfen als Prozessionsstecken bei den entsprechenden Umzügen gelte.

Echt volkstümlich bis in späte Zeit waren in griechischen Landen Umzüge mit Tieren, wie Schwalbe und Krähe. Wir werden nicht im Zweifel sein, was Dio Chrysostomos in der 35. Homilie zum Matthäus meint, wenn er sagt, daß die, welche Schwalben herumtragen, rußgeschwärzt und alle Leute schmähend, Gaben bekämen, wenn aber ein Armer um Brot bitte, bekäme er nichts: es handelt sich ums Almosengeben<sup>1</sup>: *καὶ οἱ χελιδόνας περιφέροντες καὶ ἡσβολημένοι καὶ πάντας κακηγοοῦντες μισθὸν τῆς τερατωδίας ταύτης λαμβάνουσιν, ἂν δὲ πένης . . .*

Aus dem neuen Griechenland sind uns Umzüge bezeugt, bei denen am 1. März eine hölzerne Schwalbe herumgeführt wird und während des Singens — etwa ähnlich wie bei dem oben erwähnten Brauch aus Oberschlesien der Hahn — auf einem Zylinder unaufhörlich hin und her gedreht wird. Das Lied lautet übersetzt<sup>2</sup>:

Schwalbe kommt geflogen an von dem schwarzen Meere her,  
Übers Meer kam sie daher und sie fand dort einen Turm,  
Setzte nieder sich und sang: März, o März, mit deinem Schnee und  
du nasser Februar,

Der April, der friedliche, ist nicht weit, wird kommen bald,  
Singen doch die Vöglein schon und die Bäume werden grün  
Und die Hühner glucken schon, haben Eier auch gelegt  
Und die Herden fangen an, wieder auf die Höhn zu ziehn.  
Zicklein hüpfen schon herum, fressen junge Blätter ab,  
Tiere, Vögel und der Mensch, alles freut von Herzen sich:  
S'ist vorbei nun mit dem Frost, mit dem Schnee und mit dem Nord:  
März, o März, mit deinem Schnee und du schmutz'ger Februar.  
S'nahet schon April, der schöne, fort nun März, fort Februar.

<sup>1</sup> Ich bin auf die Stelle durch eine Notiz und Anfrage Eberhard Nestles in der *Berl. Philol. Wochenschrift*, 28. Mai 1904, Nr. 22, S. 700, aufmerksam geworden. Er fragt nach Belegen über gezähmte Schwalben. Ich hoffe, daß meine Antwort ihm befriedigender erscheint, als eine bezeugte zahme Schwalbe es sein könnte.

<sup>2</sup> Nach Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 36 f., dort nach Kind *Neugriech. Anthologie* p. 73, s. Passow *popular. Carm. Graec.* rec. Nr. CCCVIIa, mit direkter Aufforderung an die Hausfrau, Gaben herbeizuschaffen, Anfang z. B. ἤρθεν, ἤρθε χελιδόνα —.

Aber wir besitzen ja bekanntlich das Lied, welches einst vor alters in Rhodos beim ἀγείρειν, das in diesem Falle χελιδονίζειν hieß (Athenaios VIII p. 360b), gesungen wurde. Ich muß den Text hierher setzen, damit die Ähnlichkeit mit den deutschen besprochenen Liedern augenfällig werde.<sup>1</sup>

Ἦλθ' ἦλθε χελιδὼν  
καλὰς ὄρας ἄγουσα  
καὶ καλοὺς ἐνιαυτούς,  
ἐπὶ γαστέρα λευκά, πὶ νῶτα μέσαννα.  
παλάθην σὺ προκνυλεῖν ἐκ πίονος οἴκου  
οἴνου τε δέπαστρον, τυρῶ δὲ κάνυστρον.  
καπυρῶνα χελιδῶν καὶ λεκιθίταν  
οὐκ ἀπωθεῖται.

ἀπίωμες ἢ λαβόμεθα;  
εἰ μὲν τι δώσεις, εἰ δὲ μή, οὐκ ἔασομεν.  
ἢ τὰν θύραν φέρωμες ἢ θοῦπέρθυρον  
ἢ τὰν γυναιῖκα τὰν ἔσω καθημέναν.  
μικρὰ μὲν ἔστι, ῥαδίως μιν οἴσομεν.  
ἂν δὴ φέρῃς τι, μέγα δὴ τι φέρεις.  
ἄνοιγ' ἄνοιγε τὰν θύραν χελιδόνι.  
οὐ γὰρ γέροντές ἐσμεν, ἀλλὰ παιδία.

Die Reihen mit dreieinhalb, mit vier Hebungen, die iambische Tetrapodie und die iambischen Trimeter sind doch nur so zu begreifen, daß einst das ganze Lied in dem volkstümlichen Vierhebungsvers, der uns seit Useners Untersuchungen so lebendig vor Augen steht, gestaltet und nun hier und da, ganz in dem zweiten „Akt“, in die inzwischen künstlerisch ausgebildeten Versmaße gefaßt war.

Ein günstiges Geschick hat uns außer diesem alten Volkslied, das altes volkstümliches Maß noch so zäh festgehalten hat, ein entsprechendes Lied in der Form des Epos aufbewahrt, das denn auch, wie sich von selbst versteht, dem Homer zugeschrieben wurde. Und endlich ist uns ein wiederum dem Inhalt nach entsprechendes Heischelied aus hellenistischer

<sup>1</sup> Nach Usener *Altgriech. Versbau* 82f.

Zeit erhalten, das nun in eine künstliche Form gefaßt ist; es ist in Hinkiamben gedichtet, und der Name des Dichters ist denn auch hier gegeben: Phoinix aus Kolophon. Auch aus der homerischen Eiresione müssen etliche Verse hier stehen:

*Δῶμα προσετραπέμεσθ' ἀνδρὸς μέγα δυναμένιοι  
ὄς μέγα μὲν δύναται, μέγα δὲ πρέπει ὄλβιος αἰεὶ.  
αὐταὶ ἀνακλίνεσθε θύραι· Πλοῦτος γὰρ ἔσεισιν  
πολλός, σὺν Πλούτῳ δὲ καὶ Εὐφροσύνη τεθαλυῖα,  
Εἰρήνη τ' ἀγαθή· ὅσα δ' ἄγγρα μεστὰ μὲν εἴη,  
κρηβαίη δ' αἰεὶ μετὰ καρδόπου ἔρποι μάζα,  
νῦν μὲν κριθαίην εὐώπιδα σησαμῶεσσαν . . .  
τοῦ παιδὸς δὲ γυνή κατὰ διφράδα βήσεται ὕμμιν.  
ἡμίονοι δ' ἄξουσι κραταίποδες ἐς τόδε δῶμα.  
αὐτὴ δ' ἰστὸν ὑφαίνοι ἐπ' ἠλέκτρῳ βεβαυῖα.  
νεῦμαι τοι, νεῦμαι ἐνιαύσιος, ὥστε χελιδὼν  
ἔστηκ' ἐν προθύροις ψιλή πόδας· ἀλλὰ φέρε' αἴψα . . .  
εἰ μὲν τι δώσεις· εἰ δὲ μή, οὐχ ἔστήξομεν.  
οὐ γὰρ συνοικήσונτες ἐνθάδ' ἦλθομεν.*

Wir begegneten oben schon einem Stück aus einer *ειρεσιώνη* ebenfalls „homerischer“ Form; die *ειρεσιώνη* war es dort selbst, die *σῦκα φέρει καὶ πλουας ἄρτους*. Ich habe nicht nötig, in den oben ausgeschriebenen Versen die Parallelen zu den deutschen Liedern aufzuzeigen, die jedem auffallen. Hier ist es ja Plutos selbst, der ins Haus kommt, und der Segen geht dahin, daß Topf und Trog wohlgefüllt sei, und daß der Sohn eine Frau bekomme. Die Sänger kommen nur noch wie die Schwalben alljährlich wieder. Der Schluß klingt fast so wie der in Deutschland so häufige: Laß uns nicht so lange stehn, wir müssen heut noch weiter gehn.

Ich muß nun denn auch noch Stücke des Liedes des Phoinix, das den Namen *κορωνιστὰί* führt, anführen. Hier ist es die Krähe wiederum, die Gaben fordert, und wie der Umzug an ein Apollofest gerückt sein wird, so ist die Krähe Kind des Apollon: sie war ja schon sein Bote und Weissagevogel. Weizen oder Gerste, Feigen, Brot, Salz oder auch ein Geld-

stück sind die Dinge, die gefordert werden. Plutos selbst ist draußēn. Die Tochter soll einen Mann kriegen und bald dem Vater einen Knaben in den Arm legen und der Mutter ein Mägdlein auf die Knie setzen.

Ἐσθλοί, κορώνη χεῖρα πρόσδοτε κριθέων,  
 τῆ παιδί τοῦ Ἀπόλλωνος ἢ λέκος πυρῶν  
 ἢ ἄρτον ἢ ἡμαιθον ἢ ὅτι τις χρήζει.  
 δότ', ὠγαθοί, τι τῶν ἕκαστος ἐν χερσὶν  
 ἔχει κορώνη· χεῖρα λήψεται χόνδρον.  
 φιλεῖ γὰρ αὕτη πάγχυ ταῦτα δαίνυσθαι.  
 ὁ νῦν ἄλας δούς αὐθι κηρίον δάσει.  
 ὦ παῖ, θύρην ἀγκλίνε — Πλοῦτος ἐκρουσε,  
 καὶ τῆ κορώνη παρθένος φέρει σῦκα.  
 θεοί, γένοιτο πάντ' ἀμειπτος ἢ κούρη  
 κάφνειὸν ἄνδρα κώνομαστὸν ἐξεύροι  
 καὶ τῷ γέροντι πατρὶ κοῦρον ἐς χεῖρας  
 καὶ μητρὶ κούρην εἰς τὰ γούνα κατθέλη,  
 θάλος τρέφειν γυναιῖκα τοῖς κασιγνήτοις.  
 ἐγὼ δ', ὅκου πόδες φέρουσιν, ὄφθαλμοὺς  
 ἀμείβομαι, Μούσαισι πρὸς θύρας ἄδων  
 καὶ δόντι καὶ μὴ δόντι — πλέονα τούτῳ γε . . .

ἀλλ' ὠγαθοί, ἐπορέξαθ' ὦν μυχὸς πλουτεῖ.  
 δός, ὦ ἀναξ, δός καὶ σὺ πολλά μοι, νόμῳ.  
 νόμος κορώνη χεῖρα δοῦν' ἐπαιτούση.  
 τσαῦτ' ἀείδω· δός τι καὶ καταχρήσει.<sup>1</sup>

In den drei Liedern, die wir hierhergesetzt haben, ist in der ganz gleichen Weise wie in den deutschen Liedern (wenn auch nicht alles in jedem einzelnen) vereinigt: 1. Ansagen des Frühlings oder des Segens, des *πλοῦτος* selbst, 2. Segenswünsche der Fülle und Fruchtbarkeit, 3. Heischung der Gaben, 4. Schmähung oder Drohung, wenn die Gaben verweigert werden. Es sind denkwürdige Dokumente, wie aus gleichen Grundanschauungen gleicher Brauch und gleiche Motive und Formen des Liedes erwachsen.

<sup>1</sup> Athen. VIII p. 359 e ff., eben wieder neu ediert von Crusius in der 4. Ausgabe des Herondas S. 92f.

## III

Ich bitte meine Leser nunmehr, sich die Tafel anzusehen. Es sind zwei antike Wandbilder, die im Jahre 1868 bei den Ausgrabungen in Ostia zutage kamen und heute in der Bibliothek des Vatikans, in dem Zimmer der aldobrandinischen Hochzeit, hängen. Mein Freund Amelung in Rom hat es erreicht, daß Photographien der beiden Bilder für mich gemacht werden konnten. Ich habe nichts, auch nicht durch freundliche Bemühung römischer Gelehrter, auffinden können, was über die Auffindung der Bilder Zeugnis oder Bericht gäbe, nichts, was bisher zu ihrer Erklärung gesagt wäre.<sup>1</sup> Daß sie, wie auf dem Rahmen des einen Bildes steht, *degli scavi di Ostia l'anno 1868* stammen, also kurz vor dem Concilium Vaticanum und dem Zusammenbruch des Kirchenstaates in den Vatikan kamen, mag wohl diese Vergessenheit hinreichend erklären.

Ich kann die mannigfachen Rätsel, die uns diese beiden Bilder aufgeben, nicht lösen und publiziere sie dennoch, weil

<sup>1</sup> Nur eine kurze Notiz gab über die Bilder Heydemann in der *Archäol. Zeitung* 1868, 108 f. (die starke Versehen enthält, wie z. B. die Angabe, daß das Schiff auf dem Wagen stehe). G. Körte hatte die große Güte, sich um meinerwillen noch einmal um die Bilder zu bemühen. Über Zeit und Umstände der Auffindung, schreibt er, *weiß man im Vatikan nichts. Die scavi sind während ca. 15 Jahren von dem päpstlichen Ministero di agricultura e commercio veranstaltet, dessen Papiere aber bei Annektierung des Kirchenstaates in das Archiv des ital. Ministeriums gleichen Titels überführt wurden. Eine Anfrage des Prof. Nogara, scrittore an der Bibl. Vat. und Direttore del Museo Egizio ed Etrusco, an das genannte Ministerium ist bisher ohne Antwort geblieben.* Bezüglich der Kinderbilder von Ostia stehe weiterhin nur fest, daß Pellegrino Tucci, derselbe, der auch die Odysseebilder abgelöst, sie auf Leinwand übertragen hat. Professor O. Marucchi gab an F. von Duhn folgende Auskunft: *Posso dirle però che essendosi scoperte quelle pitture nel 1868 e scavandosi in quell' anno fuori la porta laurentina ove si trovavano i noti sepolcri con altre pitture, una delle quali sia precisamente nella sala delle nozze aldobrandine, io suppongo che da quel gruppo di sepolcri provengano pure gli affreschi rappresentanti pompe sacre.*

ich sie im allgemeinen in den richtigen Zusammenhang stellen kann und dringend wünsche, daß andere veranlaßt werden, auf die Rätsel, die ich stehen lassen muß, die Antwort zu geben. Es ist genug, daß die Bilder 37 Jahre lang vergessen und verschwiegen worden sind.

Das planmäßige Bestreben, die beiden Bilder zu genau entsprechenden Gegenstücken zu gestalten, fällt sofort in die Augen. Sehen wir uns zunächst das obere Bild (Fig. 1) auf der Tafel an. Die Maße des Originals sind  $1,10 \times 0,59$ . Die hellen Gestalten der Kinder heben sich, wenigstens unter dem jetzigen Zustand der Farben, scharf ab vom roten Hintergrund (ebenso auf dem zweiten Bilde). Rechts (vom Beschauer) stehen fünf Kindergestalten, gleicherweise in ihr paenulaartiges Mäntelchen gehüllt, von denen die erste rechts feststehend, sich nach links zu den anderen zurückwendet: im linken Arm liegt ein Füllhorn, von dessen Inhalt man nichts mit Deutlichkeit erkennen kann, mit der rechten Hand erhebt sie einen Stab, der an der Spitze ein kleines Querhölzchen erkennen läßt. Die nach links folgende Figur schreitet vorwärts nach rechts; der etwas erhobene rechte Arm und die Gebärden der etwas auseinandergestreckten Finger der rechten Hand, mehr noch die allerdings geringe Öffnung des Mundes, die noch etwas weniger deutlich bei der vierten und fünften Figur zu erkennen ist, aber doch wohl dargestellt sein soll, zeigen, daß sie etwas vorträgt, d. h. doch wohl singt. Die erste links gewendete gibt das Zeichen zum Singen, wie denn das Ausschreiten der zweiten andeutet, daß sich die Gruppe der fünf eben in Bewegung zu setzen im Begriffe ist. Die dritte Figur wendet den Kopf zu der hinter ihr stehenden zurück, hält in der rechten Hand einen Korb, aus dem Früchte oder Blätter herausragen, in der linken einen großen Stab, etwa von der Länge der Figuren, der ein starkes Querholz zeigt, an dessen beiden Enden zwei Trauben hängen. Über dem Querholz ist ein Köpfchen angebracht, das weiblich zu sein scheint. Ich

glaube noch ganz leise Andeutung von Scheitelung des Haares in der Mitte des Kopfes zu erkennen; Hals und Brust, soweit sie zu sehen sind, zeigen keinerlei Spur von Gewand. Die vierte Kinderfigur trägt mit der rechten Hand oder wohl, was nicht zu sehen, aber schon aus der seitlichen Anlegung der rechten Hand an den Korb zu erschließen ist, mit beiden Händen einen Korb, genau der gleichen Art, wie ihn die vorhergehende Figur trug. Die letzte dieser Gestalten trägt einen Stock wie die dritte, faßt ihn mit der Rechten fest und läßt ihn im linken Arm zurückliegen. Der Unterschied der Ausstattung dieses Stockes von dem der dritten Figur ist nur der, daß hier nur eine Traube am Hauptstab dicht unter den Querstab befestigt herunterhängt, und daß das Köpfchen, das über dem Querholz aufsitzt, jugendlich männliche Züge zeigt, wie ich zu erkennen glaube, und um den Hals und den Teil der Brust, der dargestellt ist, ein Gewand geschlungen erscheint. Alle fünf haben kleine, den Fuß eng umschließende, bis über die Knöchel reichende, offenbar weiche Schuhchen von schmiegsamem Stoffe an. Weiter links stehen in einer Reihe, im Bilde von vorn nach hinten, vier Kindergestalten in genau entsprechender Kleidung, deren jede eine brennende Fackel mehr oder weniger hoch emporhebt<sup>1</sup> zu einem Götterbild, das auf einer zylindrischen platten Säule, die ein wenig höher als die Kindergestalten selbst ist, unter einem Joch aus zwei großen Fackeln, die durch einen dünnen Querstab verbunden sind, steht. Es ist eine kleine Figur, etwa halb so groß als die Kinder, und stellt dar — so dürfen wir nun gleich sagen — Artemis oder Diana im kurzen Jagdgewand, den Bogen in der linken

---

<sup>1</sup> Es sind vier Fackeln, die ohne Zweifel den vier Kindern gehören sollen. Sieht man genau zu, so ist die Hand an der ersten Fackel eine linke, die nur dem zweiten Kinde gehören könnte, die drei folgenden Hände an den Fackeln sind rechte Hände, während an diesen Stellen nur noch zwei vorhanden sein könnten. Der Maler hat unachtsam gearbeitet. Wenn man nicht scharf zusieht, merkt man nichts davon.



vorstreckend, mit der rechten Hand hoch zurückgreifend, um einen Pfeil aus dem Köcher zu nehmen.<sup>1</sup>

Nur sehr schwer aus verschwommenen blassen Spuren<sup>2</sup> „erkennt man zunächst dem Pfeiler mit dem Götterbild zwei hintereinander lebhaft nach rechts ausschreitende Gestalten, von denen die am weitesten rechts stehende sich augenscheinlich halb zurückgewandt hat. Beide müssen beschäftigt gewesen sein, etwas Schweres, Widerstand Leistendes nach vorn zu ziehen, wahrscheinlich nichts anderes als zwei Opfertiere, von denen noch vier Vorderbeine weiter links zu erkennen sind. Es scheinen noch von einer dritten Figur, die man hinter den Tieren denken müßte, die Beine erkennbar zu sein. Die Tierbeine sind von einem Hufentier und sehr schlank und hoch“.

Es ist klar, daß es sich um eine Huldigung an Diana bzw. Artemis handelt. Das Bild zeigt im wesentlichen den

<sup>1</sup> Ich hatte, namentlich wegen der Kleidung der Kinder, die mir vielfach unklar blieb, sachkundige Belehrung gesucht. G. Körte hält die Figuren und gerade auch die Kleider für stark *ritoccate*. Er macht zu diesem Bild folgende Bemerkungen: *Die Gruppe der Opfernden: lange weiße Gewänder von unklarem, unantikem Schnitt (stark ritoccati). Die folgenden 5 Knaben nach rechts: alle stark übermalte weißliche Gewänder (vorn l.) mit gelbem Reflex oben. Nr. 5 (am weitesten rechts) trägt im l. Arm eine deutliche dunkelrote Amphora (spitz), nicht Keule (Heydemann), im r. Stab mit Krücke.* Die Möglichkeit der Überarbeitung, an die weder mir noch Amelung ein Gedanke gekommen war, tritt für mich nun erst in Frage, da ich bereits die Korrektur dieser Blätter abschließen muß. Ich muß sie nun natürlich dahingestellt sein lassen, zumal ich auch von den kundigsten Sachverständigen keinerlei präzise Angaben besitze. Ich erhoffe von der Bearbeitung der im vatikanischen Besitz befindlichen Gemälde, die Nogara vorbereiten soll, weitere Lösung dieser Frage. Ich bin aber der festen Zuversicht, daß meine Gesamterklärung der Bilder durch etwa aufzudeckende Retuschen nicht erschüttert werden kann.

<sup>2</sup> Die folgenden Angaben habe ich mir vor dem Bilde selbst wörtlich nach der Formulierung W. Amelungs notiert. G. Körte sagt: *die Reste l. von der Diana ganz unklar, nur daß ein Pferd da war und schwache Reste von (3?) Figuren, ist sicher.* Ich muß aber nach bestimmtester Erinnerung Amelungs Formulierung dem Pferde gegenüber aufrechterhalten.

Typus, in dem die Tifatina und die aricinische Diana dargestellt wurde. Statt der Fackel in der Hand hat sie die Fackel neben sich — ich erinnere an die Artemis ἀμφίπυρος, Hekate δῖπυρος u. dgl. — und hält den Bogen. Es ist die Jägerin mit kurzem Chiton und Köcher. Ich glaube auch als wahrscheinlich bezeichnen zu dürfen, daß die Köpfchen auf den T-Stäben Apollo und Artemis-Diana sein sollen.<sup>1</sup> Wir wissen, daß σέλας λαμπάδων zu den Requisiten eines Opfers an Artemis gehörte (Eurip. Iphig. Taur. 1224), wir wissen aber im besonderen von Fackelprozessionen,<sup>2</sup> die der Diana von Nemi dargebracht wurden; auch der Tempel der Diana auf dem Aventin in Rom, der Mittelpunkt des ganzen römischen Dianendienstes, war eine Filiale des aricinischen Heiligtumes. Bei Propertius heißt es (II 32, 9):

... cum videt accensis devotam currere taedis,  
in nemus et Triviae lumina ferre deae.

Bei Ovid fast. III 263 ff. lesen wir:

vallis Aricinae silva praecinctus opaca  
est lacus antiqua religione sacer . . .  
(269) saepe potens voti frontem redimita coronis  
femina lucentes portas ab urbe faces.

Stattius sagt silv. III 1, 55:

Iamque dies aderat profugis cum regibus aptum  
fumat Aricinum Triviae nemus et face multa.  
conscius Hippolyti splendet lacus.

In des Grattius Cynegetica steht 484:

spicatasque faces sacrum ad nemorale Dianae  
sistimus ac solito catuli velantur honore.

<sup>1</sup> Das männliche Köpfchen zeigt das Gewand an Hals und Schultern etwa so wie der Apoll von Belvedere.

<sup>2</sup> S. bei Mannhardt II 260 Belege über Fackeln in ähnlichem Brauch.

Und dann wird das Opfer weiter beschrieben:

- (488) tum cadus et viridi fumantia liba feretro  
 praeveniunt, teneraque extrudens cornua fronte  
 haedus et ad ramos etiamnum haerentia poma,  
 lustralis de more sacri, qua tota iuventus  
 lustratur deae proque anno reddit honorem.

Der Stiftungstag des aricinischen wie des römischen Tempels und der Hauptfesttag der Göttin waren die Iden des August. Dazu würden die Trauben an den Prozessionsstäben der zwei Kinder vortrefflich passen. Mehr will ich nicht zu schließen wagen, weder daß das Bild eine Kinderprozession zur aricinischen oder vielmehr zu einer ostiensischen in einem Filiationkult der aricinisch-römischen darstelle, noch auch, wieweit es von griechischen Vorbildern oder Gegenständen abhängig sei. Hier mögen Kundigere weiteren Aufschluß geben. Die trefflichsten Kenner solcher Dinge haben mir mehrfach diese beiden Bilder selbst als etwa in augusteischer Zeit gemacht bezeichnet; andere wollen sie in beträchtlich spätere Zeit setzen. Mir sind natürlich von besonderer Wichtigkeit die Stäbe mit den Trauben, und wie ich sie verstehe, brauche ich nun nicht mehr zu sagen. Was die beiden Körbe anbetrifft, so fanden wir ja schon einmal bemerkenswert die Stelle des Proklos zu Hesiods Werken und Tagen v. 767, *δαφνηφοροῦντες καὶ τὸ κανοῦν ἐπιστέφοντες καὶ ὑμνοῦντες τὸν θεόν*. Es handelt sich dort um Apollo, und hier tragen auch zwei von den jugendlichen Sängern einen Korb, der voll ist von Früchten oder aber Blättern; es könnten Oliven sein (schwerlich Feigen, weil sie den Trauben gegenüber zu klein sind), oder aber auch Lorbeerblätter. Wie ein Kranz heben sich die weißen, bald runden, wohl auch etwas länglich erscheinenden Tüpfelchen um den Rand des einen Korbes. Jedenfalls — das ist auf alle Fälle sicher — handelt es sich um eine Prozession der Kinder am Sommertag, die zum Teil den „Sommertagsstecken“ tragen und ein Lied singen (die eben abmarschierenden, den Sang

anhebenden Kinder würde ich mir am liebsten auf dem Sprunge zu einem *ἀγγελμός* vorstellen), zum Teil aber der Göttin einen Fackelzug bringen, in deren Kultkreis die ganze Prozession eingereiht ist.

Das andere Bild (auf der Tafel Fig. 2), das im Original  $0,98 \times 0,49$  mißt, zeigt wiederum Gruppen von Kindern, und zwar genau wie das bisher besprochene, im ganzen neun Kinder, wenn man die den Karren ziehenden zwei Gestalten nicht mitrechnet. Während die letzteren nur eine Jacke und eine Art Hosen tragen, die bis übers Knie herunterreichen, sind die anderen reich in Gewänder gekleidet, eine Art Ärmelröckchen und Mäntelchen; bei der dritten Figur von rechts (vom Beschauer) zeigt das Ärmelröckchen einen glatt abschneidenden und umsäumten Halsausschnitt. Die Mäntelchen sind kurz, nur scheinen Figur 1 und 2 von rechts noch ein weiteres längeres Untergewand zu haben. Alle haben bloße Beine und Füße vom Ende der Gewänder ab — ohne Zweifel aus rituellem Grunde. Die erste Figur rechts hält in der linken Hand einen Kranz, offenbar einen Efeukranz, in der rechten eine Standarte, ich möchte sagen, eine Prozessionsfahne: das Fahnentuch hängt erst von einem Querholz herab, wie es bei allen römischen *vexilla* die Regel war<sup>1</sup>, und auf diesem Querholz sitzen in gleichen Abständen, in der Mitte und an den beiden Enden, wiederum drei Büstchen wie die vorhin betrachteten. Hier ist für mein Auge keine Möglichkeit, einen Unterschied in den drei Gesichtern und Figürchen zu erkennen: höchstens könnte ich als wahrscheinlich bezeichnen, daß sie alle drei weiblich sein sollten.<sup>2</sup> Neben ihnen eine Figur,

<sup>1</sup> v. Domaszewski, der mich über die Form der römischen *vexilla* belehrte, machte mich darauf aufmerksam, daß auch die *collegia* der *Artifices*, die in Ostia so zahlreich gewesen seien, solche *Vexilla* gehabt hätten.

<sup>2</sup> v. Domaszewski deutete die Möglichkeit an, daß es sich um Büsten von Personen der kaiserlichen Familie handeln könne, Augustus, Gaius, Lucius etwa. Götterbilder auf *vexilla* seien unerhört.

die in jeder Hand einen glatten Stab trägt (soviel ich sehe, scheint nur an dem Stab in der linken Hand eine kleine Umbiegung, wie sie viel stärker bei dem Pedum zu sein pflegt, erkennbar). Dann folgt eine Gruppe von drei Kindern. Die Figur rechts mit der durch den geraden Halsausschnitt sich von den übrigen unterscheidenden Gewandung trägt auf dem durch ein Tuch oder Gewandteil vom Vorderhaupt nach hinten verhüllten Kopfe unter der Hülle einen vorn sichtbaren Efeukranz. In der rechten Hand hat sie einen glatten Stab, in der linken einen Kranz. Die Blätter sind viel kleiner als die Efeublätter und lanzettförmig. Es wird ein Lorbeerkranz sein. Unmittelbar neben dieser Figur steht eine andere, deren Kopf in ganz gleicher Weise verhüllt und bekränzt ist. Sie trägt in der rechten Hand einen Stab, der nicht ganz glatt ist, sondern oben an der Spitze ein ganz kleines Querholz zeigt. Mit der linken Hand faßt sie an den Rand eines Tellers, den eine gegenüberstehende unbekränzte Figur mit zwei Händen ihr hinreicht. In einem kurzen Abstand folgt dann eine Gruppe von vier Kindern, die im Kreise einander zugekehrt stehen. Das den Beschauern völlig den Rücken kehrende hält mit der rechten Hand einen Kranz empor, der offenbar Gegenstand des eifrigen Gespräches der vier ist. Es scheint mir ein Efeukranz zu sein. Weiter links ziehen die zwei vorhin erwähnten Figuren einen sehr einfachen Wagen — der einfache Wagenkasten ruht auf zwei sehr hohen Rädern. Die lange Deichsel hat vorn ein Querholz, an dem die beiden Leutchen schieben, wie es scheint, mit ziemlicher Anstrengung. Der Wagen aber ist anscheinend leer. Im Hintergrund erkennt man Wasser, d. h. Meer, und im Hintergrund links ist ein Schiff mit Mast, Segel und Takelage, in dem Wasser liegend, zu erkennen, vielleicht ganz links noch ein Stück eines zweiten Schiffes.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Körte schreibt mir folgende Angaben: *Köpfe der beiden Ziehenden verschieden von den übrigen Köpfen. Bekleidung unverstanden, sieht aus wie kurze Hosen. Urspr. wohl Chitone (tunica), Farbe grün. Die fol-*

Der Rätsel sind hier gar zu viele. Und auf viele Fragen gibt es keine Antwort, und für mancherlei Vermutungen, deren ich manche durchdacht habe, gibt es keinerlei Sicherung oder Bestätigung. Ich muß mich also hier fast ganz auf Fragen beschränken, auf die ich Antwort von anderen erhoffe. Nur eins scheint mir, wenn nicht sicher, so in hohem Grade wahrscheinlich. Die Gruppen der zwei Verhüllten und Bekränzten stellen ein Paar dar, das wir „Maibräutigam“ und „Maibraut“ nennen würden.<sup>1</sup> Die Überreichung des Tellers bringe ich mit der Stelle bei Hesych zusammen, s. v. *Λεκανίδες κεράμει λοπάδες* [s. Phot. p. 213, 9 *λεκανεῖς κεραμέα λοπάς καὶ τὰ ἐκπέταλα τρυβλία*] καὶ ἐν αἷς ἀνδροπτά (*ἐνδροπτα* corr. Salmasius cf. Jungermann ad Poll. 6, 77 p. 611, 15) *ἔφερον τοῖς νεογάμοις*.<sup>2</sup>

Kränze werden offenbar weiterhin noch an andere verteilt, vielleicht die Sieger in irgendeinem Spiel. Es wäre leicht, aus deutschen Parallelen etwas zu vermuten, aber ohne irgendeinen bestimmteren Anhalt unterlasse ich es lieber. Soll etwa auf dem Wagen das Paar zur Prozession in die Stadt gefahren werden? Hegte man die Vorstellung, daß das Maipaar übers Meer gekommen wäre wie der attische Dionysos, der ja auch im *Βουκολεῖον* mit der „Königin“ die heilige Hochzeit begeht? Man verfällt leicht darauf, daß etwas wie das *navigium Isidis*, die *πλοιαφέσια* dargestellt sein könnte, zumal wenn man, was so nahe liegt, das Meer mit dem Schiff als den Hafen von

---

*genden (rechts 4) Chiton und Mantel, Farbe graublau, die Verzierungen (Stickereien) wohl sicher modern. Das gilt auch von den 5 nach rechts hin folgenden. Urspr. haben sie wohl Tunica und Mantel. Nr. 1 (vorn) bläulich, 2 weißlich, 3 bläulich, 4 weiß, Chlamys bläulich, 5 weißlich mit bläulichen und gelblichen Tönen.*

<sup>1</sup> Die „Maibraut“ wird wohl auch von einem Knaben dargestellt sein. Jedenfalls wird damals so wenig wie heute die Maibraut in wirklicher voller Brauttracht erschienen sein.

<sup>2</sup> M. Schmidt hat mancherlei Verwirrung angerichtet, namentlich mit den *ἀδρήματα*, seiner „lesbischen Glosse“.

ZU DIETERICH, SOMMERTAG

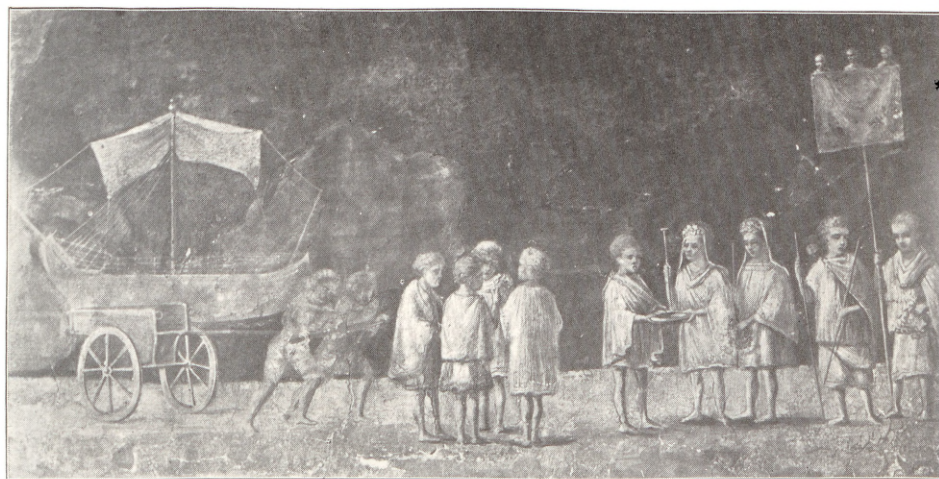


FIG. 1



FIG. 2





Ostia versteht. In Ostia und Portus war starker Isiskult.<sup>1</sup> Aber was soll dann dieser Wagen, der dies Schiff schwerlich getragen haben kann? Und was soll das „Paar“? „Frühlingstag“ ist es sicher: denn die Efeukränze und Lorbeerkränze müssen um diese Zeit alles andere ersetzen. Ich würde für wahrscheinlich halten, daß das Paar wirklich von dem Schiff eben ans Land (sie brauchten in Wirklichkeit nur auf einer anderen Seite des Hafens abgefahren sein) gesetzt wurde, ihm die Hochzeitsgaben eben überreicht werden und der Zug sich zu formieren beginnt. Auf dem freilich für die Kinder sehr einfachen Hochzeitswagen werden „Maikönig“ und „Maikönigin“ in die Stadt fahren. Bestimmte Gottheiten sollen durch sie schwerlich dargestellt sein; man würde das an irgendeinem Attribut erkennen. Welche Bezeichnungen sie hatten, wissen wir nun einmal bis heute nicht.

„Hinreißenden Zauber“ fand einer der sachkundigsten Betrachter meiner Photographien in den beiden Bildern aus Ostia. Hoffentlich bezaubern sie unsere gelehrten Archäologen und Philologen so lange, bis sie uns Antwort auf meine Fragen geben. Vielleicht, daß auch irgendwo noch heute ein Brauch lebendig ist, der eben den, der in Ostia oder wo es sonst war, vor zweitausend Jahren von frohen Kindern im Sonnenlicht des Frühlings und des Sommers geübt wurde, ins Licht unmittelbarer Erkenntnis rückt. Dazu hat mir der Heidelberger Sommertag noch nicht geholfen.

---

<sup>1</sup> v. Domaszewski erinnert mich an die Portunalia in Rom und in Ostia; Mommsen nahm für das Fest eine Prozession an, in der atria Tiberina eine Station war (Ovid *fast.* IV 329). Marquardt-Wissowa S. 327 f., 10. Die Portunalia fallen auf den 17. August. Meinem genannten Kollegen verdanke ich auch mancherlei Erwägungen über die Neunzahl der Kinder auf den beiden Bildern. Die Zahl der pontifices und augures ist die gleiche, und ihm scheint auch möglicherweise die jedesmalige Gruppierung in eine Fünfer- und Vierergruppe mit der Zusammensetzung aus patrizischen und plebeischen Priestern zu je fünf und vier hier bedacht werden zu müssen.

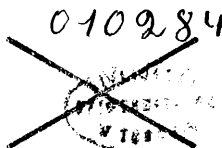
# Register

Von G. A. Gerhard

- Abendmahl 41; Kautelen 45.  
Aberglaube und Kultus 27 ff.; 53.  
Ägyptisches 23 ff.; 73 f.  
Äpfel u. ä. 82; 91 ff.; 97.  
Äthiopisches Taufritual 46.  
Alanen 72.  
Alyattes von Lydien 54 ff.  
Amulett, Band ums Haupt 14 f.;  
um den Hals 12 ff.; 15; 18; 21;  
über die Brust 11; am Hand-  
gelenk 4 f.; 15 f.; 18 f.; 21 f.; um  
den Finger 25; um den Leib 20;  
am Oberschenkel 8 ff.; unterm  
Knie 7 f.; am Knöchel 6 f.; 18 f.;  
21 f.  
ancilia 75, 1.  
Ansingens des Frühlings usw. 85 ff.;  
97; 107.  
Ἀφροδίτη ἐφ' Ἰππολότῳ 28.  
Apollon 27 f.; 40; 54; 65; 100 ff.;  
112 f.  
Artemis-Diana 110 ff.  
Assyrische Eisentechnik 58 f.  
Athenische Frühlingsumzüge 99 ff.  
ἀτοκάβδαλοι 103.  
  
Backwerk 91 f.; 97; 100 f.  
Bäume mit Kleiderfetzen u. ä. 17.  
Band s. Amulett.  
Barfüßigkeit, rituelle 114.  
Braut sitzt auf einem Tierfell 38;  
verhüllt 70.  
Bretzel 82 f.; 91; 97; 100 f.; 102, 1.  
Büsten auf Traghölzern 109 f.; 112;  
114.  
Buphonien 33, s.  
  
Chaironeia, Ἄδρν 73.  
cilicium des Täuflings 38.
- Dämonen, ausgetrieben 35 ff.; ab-  
gewehrt durch Verhüllung 71, 1;  
vom Toten 50 f.  
δαφνηφορία 102.  
Decier, Devotion 66 ff.  
Delphi, Krater des Alyattes 54 ff.  
Devotion der Decier 66 ff.  
devovere 78 f.  
  
Efeu 84; 103; 114 f.; 117.  
Eichhorn beim Frühlingszug 95.  
Eier 82; 86 ff.; 97.  
Eiresione 99 ff.; 106.  
Eisen, beim Zauber verboten 29.  
Eisentechnik 58 f.  
Eleusinische Mysterien 21 f.; 44.  
ἐγγυθήκη 55 ff.  
Erntemai 92.  
Exorzismus des Täuflings 35.  
  
Fackeln der Artemis-Diana 110 ff.  
Faden als Amulett 1 ff.  
Fahnen in der Prozession 114.  
Familie vererbt den Kultus 44.  
Firmung, Namenswechsel 47 f.  
Fruchtbarkeitszauber 92; 97 ff.  
Früchte am Sommertagsstecken 91;  
99 ff.; 113.  
Frühling s. Sommertag.  
Fürst u. seine Kleider als Tabu 46 f.  
  
Geheimhaltung der Zauberformel  
u. ä. 43.  
Geometrischer Stil 61 ff.  
Glaukos von Chios 54 f.; 59; 65.  
  
Hähnchen im Weihnachtsumzug 96;  
98; 104.  
Handauflegung s. Kinn.

- hasta = Mars 75.  
 Heidnisches im Christentum 28; 53.  
 Herakleischer Knoten 1.  
 Hieroglyphen 23 ff.  
 Hochzeit, Fruchtbarkeitszauber 92;  
 99; 116 f.  
 Hutband 13 f.  
*ἰποκρητηρίδιον* = *ὑπόστημα* 54.  
  
**Ianus** Quirinus 76.  
 Indisches 38; 40; 46; 50.  
 Inkubation 28; 38.  
 Ionischer Stil 64 f.  
 Isis 116 f.  
*ἰσθύφαλλοι* 103.  
  
**Japan** 45; 52; 101, 1.  
 Juden 30; 32; 36; 71, 1.  
  
**Kampf** zwischen Sommer und Winter 83; 98 f.  
 Katechumenen 32; 35; 46.  
 Keltiberen, *devotio* 78.  
 Kesselwagen 60 ff.  
 Kinn angefaßt 71.  
 Knoten als Amulett 1 ff.; 23 ff.  
 Königsring, ägyptischer 25.  
 Körbe mit Früchten 109 f.; 113.  
 Koptisches 41; 42, 1.  
*κορωνισαί* 106 f.  
 Krähe 95; 98; 104; 106 f.  
 Kränze 91; 114 ff.  
 Kranke, Namensänderung 50, 4.  
 Krankenheilung 51; 53.  
 Kretische Kesselwagen 62 ff.  
 Kuckuck, Frühlingsvogel 95.  
 Kyprische Kesselwagen 59 ff.  
  
**Lätare**, Umzüge 83; 85 f.; 91, 1.  
 Lanze als Fetisch 71 ff.  
 Laubmännchen 86 f.; 98.  
 Leisesprechen im Taufritual usw.  
 (beim Zauber) 41 ff.  
 Lesbos 15 f.  
 Lorbeer 102; 113; 115; 117.  
 Lydien 54; 59.  
  
**Maibaum** 87 f.  
 Maibraut 88 f.  
  
**Maipaar** 91 f.; 116.  
 Makedonien 16; 21.  
 Markosier 51.  
 Mars als Lanze 71; 74 ff.  
 Martinsumzüge und -Lieder 93 ff.  
*Μάρτις* 15 ff.  
 Medizin, abergläubische 19 ff.; 34.  
 Meerwasser reinigt 34; 31, 3.  
 Menschenopfer 38.  
 Mexikanische Beichte 46, 1.  
 Mysterien 21 f.; 31; 38 f.; 43; 70.  
  
 Name, Bedeutung 49 f.; 52; Spielereien 49 f.  
 Namen von Propheten u. ä., angenommen zum Schutz 47; 50.  
 Namensänderung des Täufelings oder Firmlings 46 ff.; des Kranken 50, 4; des Toten 50; 52.  
 Neugriechisches 15 f.; 104.  
  
**Olung**, letzte 51.  
 Opfer, unblutiges u. blutiges 33; als Mahl mit dem Gott 40 f.  
 Ostia 116 f.  
*οὐλαί*: *mola salsa* 33.  
  
**Pfingsten**, Umzüge 86 f.; 89.  
 Phallosumzüge 98, 1; 103.  
 Phoinix von Kolophon 106 f.  
 Pindarpapyrus 101.  
 Plutos 106 f.  
 Portunalia 117, 1.  
  
**Quirinus** = Speerschwinger 75 f.  
  
**Räuchermittel** gegen Dämonen 37.  
 Reinigung, durchs Bad (Taufe) 30 f.; durch Salz 33 ff.; durch Verhüllung 70.  
 Rhodos, *χελιδονίζειν* 105.  
 Römischer 29; 34; 38 f.; 42; 48 f.; 66 ff.; 112.  
 Roter Faden 15 ff.  
 Rumänien 16 f.  
 Rummelpott 96.  
 Rußbutzen 84; 98.  
 Russisches 18; 38.

- Salomos Tempel 61; 65.  
 Salz, dem Täufling gereicht 32 ff.;  
 beim Opfer 32 f.; beim Freundschaftsbund 33 f.  
 Samoa, Speerfetisch 74.  
 Schiff beim Frühlingszug 115 ff.  
 Schmähung bei Umzügen 97; 103; 107.  
 Schmuckreif um Arm oder Bein 2; 5.  
 Schnur s. Amulett.  
 Schutzbinde am Knöchel 3 f.; 7.  
 Schwalbe, Frühlingsvogel 16 f.; 95; 98; 104 ff.  
 Schwert als Fetisch 72.  
 Schwur auf die Lanze 72 f.; auf dem Fell 39.  
 Segenswünsche beim Frühlingszug 97; 107.  
 Semiten 40.  
 signum (Rufname) 43 f.  
 Skythisches 39; 72.  
 Sommer, Geschlechtsname 83, 2.  
 Sommertag 82 ff.  
 Sonne, Schutz dagegen 15 f.  
 Sonnensymbol u. ä. 102.  
 Speer als Fetisch s. Lanze.  
 StabdreifüÙe, eiserne 58.  
 Stecken beim Frühlingszug 91 f.; 97 f.; 101; 103; 113.  
 Stehen auf der Lanze 71 ff.; 77; auf dem Tierfell 38 f.  
 Stellvertretende Devotion 80 f.  
 Stierblut u. ä. 40 f.  
 Strohmännchen 83; 95.  
 Sühnopfer 77 f.
- Tabus 45 f.  
 Tannenzapfen 103, 1.  
 Tannenzweig 83; 103, 1.  
 Taufe kranker Kinder 53.  
 Taufgebräuche 27 ff.
- Taufwasser und -Geräte, nach Gebrauch Tabu 44 ff.  
 Teller der *νομάμοι* 115 f.  
 Theben, Frühlingsumzug 101 f.  
 Thyrsosstab 103.  
 Tierfell, Daraufsitzen oder -stehen 38 f.; Umhüllung damit 70.  
 Tierverkleidungen 96 f.; 98.  
 Tod, Geschlechtsname 83, 2.  
 Todaustreiben 86.  
 TongefäÙe beim römischen Opfer 29.  
 Tonvotivgaben, ägyptische 23.  
 Tote, vor Dämonen geschützt 50 f.; vertrieben 52.  
 Totemismus 38 f.  
 Trauben an T-Stäben 109 f.; 113.
- Übertragung von Krankheiten auf Tier oder Pflanze 16 f.  
 Unterweltsgötter, ihre Mahlzeit tödlich 39; Weihung an sie 79.
- Vasenbilder 1 ff.; 64 f.  
 Verbrennung von Tabus 44 f.  
 Verhüllung des Hauptes 69 ff.; 115 f. vexilla 114.  
 Votum: Devotion 68; 77.
- Wagen in der Prozession 115 ff.  
 Wandbilder aus Ostia 85; 108 ff.  
 Weihe des Salzes u. ä. 35 f.  
 Weihgeschenk des Alyattes 54 ff.  
 Weihung an die Unterirdischen 79 ff.  
 Wiedergeburt und Namensänderung 48, 2.  
 Winter, Geschlechtsname 83, 2.  
 Wolle 18 ff.; 38.  
 Würste u. ä. 86 ff.; 97.
- Zauber 29; 41 ff.; 45; 53; 78 f.; 92; 98 f.  
 Zauberpapyri 14, 2; 20; 34, 1; 37.



**Nekyia.** Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Von Albrecht Dieterich. [298 S.] gr. 8. *M.* 6.—

Aus dem Schlußwort: Und wenn ich am Schlusse zurückgreifen darf auf den Beweis, den ich am Anfang geführt zu haben glaube, daß der Text von Akhmin ein Stück ist des Petrus-evangeliums, so sehen wir den für die Religionsgeschichte, für die Genesis christlichen Schrifttums unendlich wichtigen Übergang sozusagen vor unseren Augen sich vollziehen, daß aus der antiken Literatur der orphischen Gemeinde im Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Schilderung von Himmel und Hölle übernommen wird in ein Evangelium der Christengemeinde. Es mag das nur in einer lokalen Überlieferung der heiligen Geschichte stattgefunden haben, und die spätere Sichtung der heiligen Überlieferungen hat solche merkwürdige Stücke aus dem Evangelienkanon wieder beseitigt. Aber gerade an das eschatologische Stück des Petrus-evangeliums hat zunächst die selbständige Petrusapokalypse und dann die ganze reiche Apokalyptik der späteren Zeit angesetzt. Die apokalyptische Literatur der griechischen Kulte, die uns nur in so wenigen versprengten Trümmern erhalten ist, bildet eine geschichtliche Linie mit den ersten christlichen Offenbarungen vom Jenseits und mit dem Glauben von Himmel und Hölle in der christlichen mittelalterlichen Welt. Das Dokument der Übernahme aus den antiken heiligen Büchern des Orpheus in das christliche Evangelium sind die Pergamentblätter aus dem Grabe von Akhmin.

**Eine Mithrasliturgie,** erläutert von Albrecht Dieterich. [X u. 290 S.] gr. 8. geh. *M.* 6.—, geb. *M.* 7.—

Ein Text aus dem großen Pariser Zauberpapyrus, den einst Wessely in den Denkschriften der Wiener Akademie XXXVI (1888) S. 56f. gedruckt hat, wird mit kritischem Apparat und Übersetzung vorgelegt. Der erste Teil der Erläuterungen tritt den Beweis an, daß wir in diesem Text die Liturgie eines Mithrasdienstes besitzen, und liefert eine Reihe von Untersuchungen über Herkunft und Quellen des merkwürdigen Unsterblichkeitsakramentes (*ἀκαθαρτισμός* heißt das Stück im Papyrus selbst). Der zweite Teil gibt einen ersten Versuch, die immer wiederkehrenden Formen und Bilder mystischer Liturgie auszulösen, und verfolgt im einzelnen die Vereinigung des Gottes und des Menschen als ein Essen des Gottes, als die Liebesvereinigung des Menschen mit dem Gotte, die Gotteskindschaft, die Wiedergeburt, die Himmelfahrt der Seele zu Gott, eine feste Bilderreihe, die einem bestimmten Kreise spätantiker Kulte und dem Christentum gemeinsam, dem jüdischen Kult aber fremd ist. Ein Wortregister zum Text der Liturgie, ein Register des Orthographischen und Grammatischen und ein Sachregister zu den Erläuterungen sollen die Ausnutzung des Buches für verschiedenartige wissenschaftliche Zwecke erleichtern.

**Pulcinella.** Pompejanische Wandbilder und römische Satyrspiele von Albrecht Dieterich. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und auf 3 Tafeln. [X u. 307 S.] gr. 8. *M.* 8.—

Aus dem Vorworte: Man wird die wesentlichen Linien der Darstellung nicht verkennen, die freilich nur in ganz bestimmter Abgrenzung die lustigen Figuren des antiken Theaters zu verfolgen und von verschiedenen Seiten vorzudringen sucht zum Verständnis einer bestimmten Art von „Satyrspielen“ und der unteritalischen komischen Figur, die heute als Pulcinella lebt. Ich wünschte wohl, daß mancher mit mir den unendlichen Reiz einer Untersuchung empfinden könnte, die im lebendigen Volkstum von heute die in langem geschichtlichen Werden erwachsenen, wohl immer wechselnden, aber nie abgestorbenen, immer wieder neu ausgestalteten antiken Formen wiedererkent. Gibt es doch auch hier wie überall auf das „Was ist das?“ der Forschung nur eine geschichtliche Antwort, die erklärt, wie es geworden ist. In diesem Sinne glaubte ich sagen zu können, was der Pulcinella von Neapel ist.

**Über Wesen und Ziele der Volkskunde** von Albrecht Dieterich.

**Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte** von Hermann Usener. (Sonderabdruck aus den Hessischen Blättern für Volkskunde, Band I, Heft 3.) [67 S.] 1902. gr. 8. geh. *M.* 1.80.

Dieterich umschreibt die Volkskunde als die Wissenschaft, die Denken und Glauben, Sitte und Sage des Menschen ohne Kultur und unter der Kultur behandelt. Die Erkenntnis der geistigen Funktionen erscheint ihm als der Kern der Forschung. Alles andere, was sonst noch herangezogen werden kann, kommt nur in Betracht, soweit es das Volksgedenken, Volksglaube, Volkssage und Volkskunst erklärt. Er bestimmt das Verhältnis der Volkskunde zu Philologie und Geschichte und weist auf die großen Erfolge hin, die die vergleichende Volkskunde bereits erzielt hat, und welche Aufgaben ihr noch für die Zukunft bevorstehen.

Usener erörtert kurz Aufgabe und Methode der genannten geschichtlichen Disziplin und gibt dann in einem Überblick über die Jugendgenossenschaften bei Griechen, Italiern und namentlich Deutschen ein ausgeführtes Beispiel dafür, wie durch die genauere Kenntnis heimischer, unmittelbar zu beobachtender Verhältnisse abgerissene, an sich unverständliche Nachrichten aus dem Altertum Leben und Verständnis erhalten.

**Papyrus magica** musei Lugdunensis Batavi quam C. Leemans edidit in papyrum Graecarum tomo II (V). Denuo edidit A. Dieterich [IV. u. S. 749—828] gr. 8. *M.* 2.—

**Die Grabschrift des Aberkios,** erklärt von Albert Dieterich. [VII u. 55 S.] gr. 8. *M.* 1.60.

**Abraxas.** Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Von Albrecht Dieterich. [VI u. 221 S.] gr. 8. *M.* 4.40.

# Inhalt

	Seite
Faden und Knoten als Amulett. Von Paul Wolters in Würzburg. . . . .	1
Mit 10 Abbildungen im Text	
Ägyptische Knotenamulette Von Fr. W. von Bissing in München	23
Mit 6 Abbildungen im Text und auf einer Tafel	
Alte Taufgebräuche Von Wilhelm Kroll in Greifswald . . . . .	27
Das Weihgeschenk des Alyattes Von Georg Karo in Bonn . . . . .	54
Mit 10 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel	
Die Devotion der Decier Von L. Deubner in Bonn . . . . .	66
Sommertag Von Albrecht Dieterich in Heidelberg . . . . .	82
Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel	

---

Die nächsten Hefte werden außer den angekündigten Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: 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), 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 Erinyen fluchen“, Karo „ABC-Denkmäler“, 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“, Estlin Carpenter (Oxford) „The third vagga of the Digha Nikāya“, Edv. Lehmann (Kopenhagen) „Teufels Großmutter“, Thomsen (Kopenhagen) „Orthia“, W. Brandt (Amsterdam) „Über den mandäische Diwan“, Bagrat Chalatianz „Aberglaube der Armenier“.

---

Hierzu eine Beilage von **Helbing & Lichtenhahn**, Verlagsbuchhandlung in Basel, und Beilagen von **B. G. Teubner** in Leipzig, die wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.