

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

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

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

ACHTER BAND

DRITTES UND VIERTES HEFT

MIT DEM BILDNIS HERMANN USENERS  
SOWIE MIT 5 ABBILDUNGEN IM TEXT UND AUF EINER TAFEL

AUSGEGEBEN AM 9. JANUAR 1906



1906

LEIPZIG

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von Albrecht Dieterich

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

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

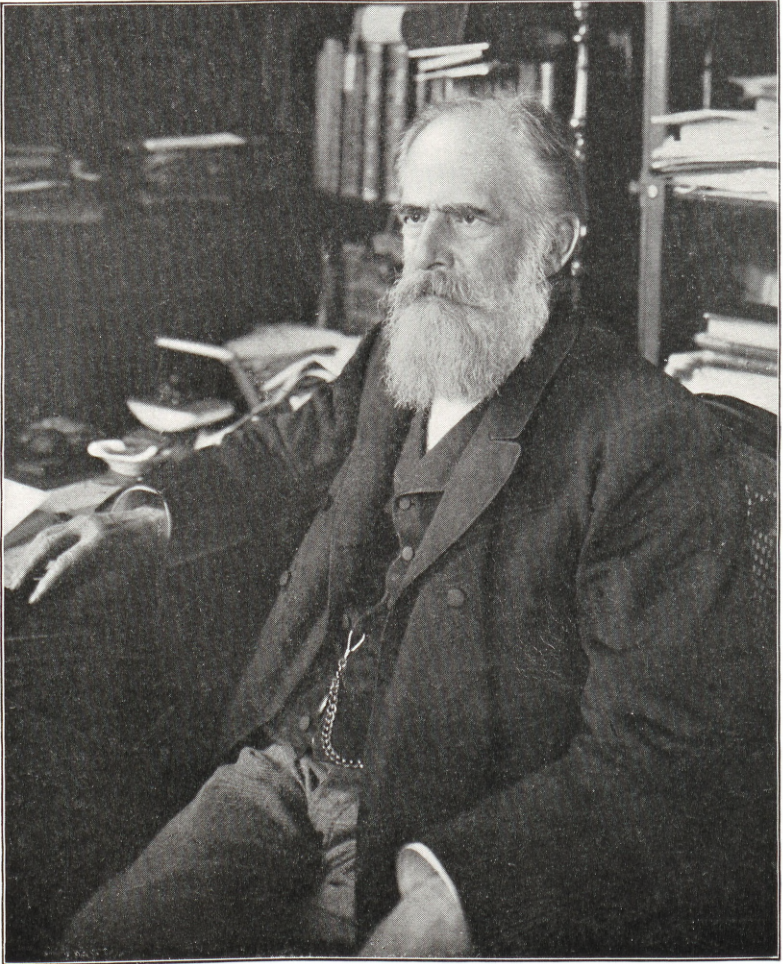
Das „Archiv für Religionswissenschaft“ will in seiner Neugestaltung zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens 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 (A. Dieterich, A. v. Domaszewski, A. Furtwängler, G. Karo), germanischen Philologie (F. Kauffmann) und der Ethnologie (K. Th. Preuß). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über keltisch-germanische Religion (M. Siebourg), über slawische Volksreligion (Javorsky), über russische Volksreligion (L. Deubner). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgene Erscheinungen, auch abgelegenere 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 6 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.





Hermann Meyer

*Nach einer photographischen Aufnahme von Georg Karo (1896)*



## Hermann Usener

Hermann Usener ist am 21. Oktober 1905 von uns gegangen. Er war der Meister und Führer der Wissenschaft, der diese Zeitschrift dienen will, er war dieses (neugestalteten) Archivs erster Förderer und erster Mitarbeiter. Der erste Aufsatz, der es eröffnete, war von ihm geschrieben. Er sagt selbst von diesem Aufsatz in einem Briefe, am 10. November 1903: „ich will mich nun ganz dem versprochenen Aufsatz widmen, der mein Testament werden soll.“ Vor wenigen Monaten konnten wir ihm noch ein besonderes Heft, nachträglich zum siebzigsten Geburtstage, überreichen und ihm selbst noch sagen, „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“. Lebhaftige Freude an unserer Gabe sprach noch ein schaffensfroher Brief vom 31. Juli dieses Jahres aus. Die wenigen Zeilen einer Mitteilung, die nun am Schluß dieses vorliegenden Heftes stehen, sind das letzte äußere Zeichen seiner Teilnahme an diesem Archiv und gehören zum Letzten, das er überhaupt geschrieben hat. Möchte das Archiv, nun, da die einzelnen Hefte, die er stets gespannt erwartete und in freudiger Teilnahme begrüßte, nicht mehr sein Urteil zu bestehen haben, jenes Gelöbnis halten können. Es wird ja kaum ein Mitarbeiter sein, der nicht irgendwie mittelbar ein dankbarer Schüler Hermann Useners geworden wäre, der nicht wüßte, was es heißt: in seinem Geiste, in der Treue und dem sittlichen Ernste der Arbeit, wie er es uns gelehrt hat, der Wissenschaft dienen.

Useners religionsgeschichtliche Arbeit wird, so glauben wir, immer besser und tiefer verstanden und gewürdigt werden,

sie wird ihm immer neue Schüler gewinnen und in tausend Wirkungen unsterblich sein. Um so lebhafter wird auch heute und hier ein kurzes Wort der Erinnerung an den Gang seiner Lebensarbeit, soweit sie das Gebiet betraf, das an diesem Orte allein in Betracht kommen darf, einen Platz verlangen.

1868 erschien der erste mythologische Aufsatz Useners („Kallone“). Er hat gelegentlich erzählt, wie es ihm zunächst nur um die Verbesserung einer Aristophanesstelle zu tun gewesen sei, wie er aber durch den Widerspruch Otto Jahns dazu gereizt und gemahnt worden sei, sich immer tiefer und tiefer in weite mythische Überlieferungen einzulassen und sie sich mit raschen Griffen zurechtzulegen. Das nannte er einen „äußeren Zufall“: daß er sich unmittelbar darauf, wie er sich wohl ausdrückte, kopfüber in eine große Vorlesung über Mythologie stürzte, zeigt uns, wie nun die zurückgedrängten Neigungen, die Träumereien längstvergangener Jahre, „Religionsgeschichte müsse seine Lebensaufgabe werden“, zu Tat und Gestaltung drängten. Wie wohlvorbereitet er war durch die „Umwege“, die er im Innersten auch nie selbst für wirkliche Umwege gehalten hat, fühlte er damals kaum selbst. Die grammatischen Studien im besonderen, die ihn im Anschluß an Plautus, in tiefbohrender Einzelarbeit hier und da zur Erkenntnis von Denkformen geführt hatten, die in anderer Weise im religiösen Denken wiederkehren, haben ihm neben dem eindringendsten Studium der antiken Philosophie vieles eingeprägt von der Art, wie er später die „Formenlehre“ der Mythologie forderte. Vielleicht werden die, die einmal die „Syntax“ in ihren über jede andere Urkunde zurückreichenden Dokumenten menschlicher Gedankenbildung tiefer zu erforschen und auch für das religiöse Denken nutzbar zu machen beginnen werden, an so manche Bemerkung Useners anzuknüpfen wissen, die vorläufig zur „Mythologie“ keine Beziehung zu haben scheint. Die Etymologie war damals die Trägerin der bei weitem größeren Hoffnungen, und es ist lehrreich, wie Usener sich mit

bitterem Ernste alle Bedingungen wissenschaftlicher Beherrschung der Sprachwissenschaft anzueignen suchte und in seinen ersten Bonner Jahren bei Johannes Schmidt nicht bloß hörte, sondern auch neben den Studenten, die er oft tatsächlich kurz vorher im Seminar hart angefaßt hatte, in der Schülerbank Sanskrit mit übersetzte und ausdrücklich behandelt sein wollte wie jeder Student.

In seiner weiterhin mehrfach wiederholten Mythologievorlesung hat er zunächst, in einer furchtbaren Kollision der Pflichten, die er Vertrauten später zuweilen drastisch schilderte, das Gebiet sich erobert mit dem Ernst, „den keine Mühe bleichet“. Noch schildern es Augen- und Ohrenzeugen, wie er eines Morgens nach einer fast durcharbeiteten Nacht in der Vorlesung die ganze bisher vorgetragene Hauptanschauung mit der leidenschaftlichen Ehrlichkeit, die das Innerste seines Wesens war, für irrtümlich erklärte — er hatte den Gedanken, daß aus dem einen Gott alle die vielen sich entwickelt hätten, zu Ende gedacht und ihn „dadurch widerlegt“. Die kapitale Erkenntnis war da, daß am Anfang die Vielheit steht, und daß die Geschichte des religiösen Denkens die Geschichte des menschlichen Denkens überhaupt ist. Und in dieser so bedeutsamen Vorlesung hat er auch früh mit voller Schärfe die Erkenntnis ausgesprochen, daß ein System einer Mythologie geben zu wollen „Unsinn“, eine Geschichte der religiösen Vorstellungen der Alten zu erreichen unmöglich sei, weil sie in den wichtigsten Punkten auf den Schluß ex silentio gebaut sein würde.

In den ersten Jahren der Bonner Tätigkeit hat Usener mit einer für einen Professor der klassischen Philologie beispiellosen Kühnheit große Probleme ergriffen: wer Aufzeichnungen nach seiner Vorlesung über vergleichende Sitten und Rechtsgeschichte gesehen hat oder sie gar selbst hörte, wird voll Bewunderung sein für den Wagemut und die Weite dieses Geistes, der noch einer Philologengeneration predigte, die ihn nur in wenigen ihrer Glieder verstand. Sie hat sich denn auch viele

Jahre hindurch mit dem Vorwurf der Unklarheit und Konfusion an ihm dafür gerächt, daß ihr diese Art der Denkarbeit so unbequem und so ungewohnt war. Der Mann, dem man nachrühmte, daß ein schweres chronologisches Problem nur dann verständlich sei, wenn es von ihm dargestellt werde, hat auch in diesen der Philologie, so wie er sie faßte, unmittelbar gestellten Problemen mit der ganzen Energie seines scharfen Geistes Klarheit erarbeitet, auch wenn die Fülle der Gedanken, zumal wenn er sprach, sich drängte und nach der adäquatesten Fassung rang, ohne die sich nicht zu beruhigen es ihm peinlich ernst war.

Mit unerbittlicher Konsequenz arbeitete er sich in Gebiete ein, deren selbständige Kenntnis er als nötig zur Lösung seiner großen Aufgaben erkannt hatte. Nichts ist wohl charakteristischer als die Riesenarbeit, die er an die Erforschung antiker Kalender gewandt hat: er hatte sie unternommen, um sicheres Material für griechische Religionsgeschichte zu bereiten. Ein Buch, voll der mühseligsten, langwierigsten Berechnungen und der kompliziertesten Kombinationen, ist bei dem Brand der Mommsenschen Bibliothek zugrunde gegangen.

Im Jahre 1875 zeigte der Aufsatz über „Italische Mythen“, wie ungemein im stillen Useners Bekanntschaft und Verständnis volkstümlicher Traditionen gewachsen war, und wie er in der Erhellung antiker Überlieferungen durch die Bräuche der verschiedensten Völker einen sicheren Takt sich erworben hatte, der auch dort, wo vielleicht die antiken Zeugnisse nicht ganz so fester Boden waren, wie er annahm, zu bleibenden Erkenntnissen geführt haben. Es wird so kommen, daß gerade, nachdem die Tatsachen der römischen Religion und des römischen Kultus ohne Seitenblick auf erhellende Analogien bis zu einem gewissen Grade erforscht sind, die Betrachtungsart Useners in ihr unbestreitbares Recht tritt und jener alte Aufsatz ein Vorbild wird für heute neu beginnende Arbeit. In diese Zeit gehen auch die weittragenden Gedanken und umfassenden Vor-

arbeiten zur vergleichenden Rechtsgeschichte zurück, die erst viel später nur in kleinen Proben ans Licht der Öffentlichkeit traten. Der Aufsatz über „Italische Volksjustiz“ wird ein Kleinod allen denen bleiben, die der immer dringender auftretenden Erkenntnis, daß alles Strafrecht im religiösen Brauche wurzelt, nachforschen werden. Wäre Usener zur Ausarbeitung seiner umfassenden Pläne in dieser Richtung gekommen, er würde in der Tat gezeigt haben, „daß alles halspeilige Gerichtsverfahren von seinen Anfängen an bis zur Zeit der französischen Revolution auf sacraler Grundlage beruht hat“. Er würde Ähnliches von wichtigen sozialen Organisationen nachgewiesen haben, wie er es von den „Burschenschaften“ in einer glänzenden Skizze getan hat. Nicht einmal die Grundzüge seiner wie immer auf der Fülle des wirklich durchdrungenen Materials beruhenden Gedanken über Religion und Sittlichkeit hat er noch ausgesprochen. Er hatte für den religionsgeschichtlichen Kongreß in Basel einen Vortrag darüber angekündigt, aber er war nachher durch kein Zureden mehr dazu zu bringen, in allgemeinen Zügen, ohne bestimmte Erscheinungen gründlich vorzulegen und durchzusprechen, ein solches Problem öffentlich zu behandeln.

Im Jahre 1879 trat er plötzlich mit einem kleinen Büchlein, das den ganzen wunderbaren Reiz seiner Art der Edierung und Kommentierung zunächst so unscheinbarer Texte zeigt, als fertiger Meister auf einem Gebiet hervor, das recht eigentlich antike Religionsgeschichte ist. „Der alte Glaube war unausrottbar und ergoß sich mit der Naturnotwendigkeit, mit der geschichtliche Wandlungen sich vollziehen, in die neuen Formen, mochten die Priester es in weiser Politik befördern oder nur dulden.“ Der Pelagia, die keine andere ist als die alte Meeraphrodite, folgte eine ganze Reihe wertvoller Editionen von Heiligenlegenden. Von ihm haben auch die Jesuiten solche Editionen besser zu machen gelernt. Noch in den letzten Monaten hat Usener an den „sonderbaren Heiligen“ gearbeitet, wie er die Ausgabe zweier

Heiligenleben benennen wollte, hinter deren einem die antike Aphrodite (es sollte die Neubearbeitung der Pelagia sein), hinter deren anderem der antike Priapos steht. Nicht sehr viele werden wissen, daß Usener durch eine überlieferte Legende, an der er gearbeitet hatte, sich zu einer künstlerisch gar fein gestalteten und erzählten Novelle hat anregen lassen. Sie heißt „Die Flucht vor dem Weibe“ und steht in Westermanns Monatsheften (1894, Januar, S. 480 ff.) mit dem pseudonymen Verfasseramen C. Schaffner.

Mit 1889 beginnen nun die großen religionsgeschichtlichen Werke ans Licht zu treten. 1887 waren die „Epicurea“ erschienen, wahrlich auch ein religionsgeschichtliches Werk im eminenten Sinne, in einem Sinne freilich, der hier nicht ge- deutet werden soll. „Das Weihnachtsfest“ hat von all den weiteren großen Büchern die unmittelbar stärkste Wirkung gehabt, vielleicht auch mit darum, weil die Reaktion dagegen viel stärker war, als man sich heute gemeinhin noch erinnert. Es ist die erste philologisch-historische, vorbildliche Behand- lung eines Stückes der christlichen heiligen Sage, tiefste reli- giöse Pietät mit unbestechlicher Wahrheitsliebe vereinigend. Wer nach religionsgeschichtlicher Methode fragt in Behand- lung der Überlieferungen unserer eigenen Religion, hier ist sie leibhaftig — ob Einzelheiten fallen, das Ganze ist ein un- erreichtetes Meisterwerk, und viele wird gerade das noch lange bitter schmerzen, daß der zweite Band dieses Werkes nicht mehr von ihm vollendet werden konnte. Der Aufsatz, der nach seinem Tode eben jetzt erscheint, zeigt ihn an der Weiterarbeit am Weihnachtsfeste. Den letzten Abschied nimmt er von uns mit einer Abhandlung über den „Sol invictus“.

Usener selbst hatte viel Hoffnung gesetzt auf die Wirkung seines Buches „Götternamen“, 1896. Es war Kern und Grund- lage der Mythologie, die er in Vorlesungen vorgetragen hatte. Er hat sehr wohl gefühlt, daß eine Wirkung, wie er sie um des Fortschritts der Forschung willen ersehnt hatte, im wesent-

lichen ausblieb, und wer ihm nahestand, wußte, obwohl er es nie aussprach, wie sehr ihn das geschmerzt hat. Die Äußerung, die man wohl damals unter Philologen hören konnte, das Buch sei zwanzig Jahre zu spät erschienen, mochte zutreffen, soweit es sich um Etymologien handelte, die die weitergeschrittene Sprachwissenschaft nicht mehr gelten ließ; was die Hauptsache angeht, kann man mit sehr viel mehr Recht sagen: das Buch ist zwanzig Jahre zu früh erschienen. Die Erkenntnis von der Entwicklung menschlichen Denkens auch in der Religion, von den vielen durch immer stärkere Abstraktion zum Einigen hin, von den Augenblicksgöttern, von den Sondergöttern zu immer umfassenderen Gottheiten bis hin zum Monotheismus ist in einem so glänzenden Zuge von ineinandergreifenden Kapiteln durchgeführt und ein für allemal siegreich festgestellt, daß es dagegen kaum ins Gewicht fällt, wenn auch umfangreichere Einzeldarlegungen sich als unhaltbar erweisen werden. Zum Teil deshalb, weil die Hauptgedanken längst durch die vielen Schüler und Hörer herumgetragen und weitergegeben waren, empfand man nicht die Wirkung des Neuen gegen alle Mythologie vor Usener, und wenn sich allmählich gerade in den Hauptpunkten der Wechsel der geltenden Anschauungen so vollzieht, daß man das eben noch Bekämpfte stillschweigend als selbstverständlich weiterführt, so hat man hier den siegreichen Kämpfer um seinen Lohn betrogen. Man kann es aber bereits spüren, wie dies Buch langsam weiterwirkt und wie bei immer mehreren, die diesen Gedankengängen und dieser Art der Denkarbeit zu folgen fähig werden, gerade auch außerhalb der klassisch-philologischen Kreise, vieles zur Geltung kommen wird, was zuvor nur von wenigen ernstlich beachtet zu werden schien.

Der große Plan, der in dem Vorwort der Götternamen skizziert ist, auf die Darlegung der religiösen Begriffsbildung die der Vorgänge der Beseelung (Personifikation) und Verbildlichung (Metapher) folgen zu lassen und dann die Formen der

Symbolik, des Mythos, des Kultus abzuleiten, ist nicht mehr zur Ausführung gekommen. Unendliche Arbeit war schon an diese weiteren Aufgaben gewendet worden, aber selbst wenn große Sammlungen und allerlei Vorläufiges sich vorfinden werden, so hätte nur er den großen Bau aufführen können. Usener hat noch versucht an dem Bilde vom Binden und Lösen als an einem Beispiele wenigstens wesentliche Vorgänge der Beseelung und Verbildlichung klar zu machen; er hat auch das nicht mehr ausgeführt.

In rüstiger Weiterarbeit hat er 1899 ein anderes Problem bearbeitet. Die „Sintflutsage“ könnte in den späteren Kapiteln für manches von dem ergänzend eintreten, was er über Bild, Metapher und Mythos zu sagen gehabt hätte. Die Kapitel vom „Schiff“ und vom „Fisch“ und vor allem das von der Vielfaltigkeit und Mehrdeutigkeit mythischer Bilder werden einer künftigen Mythologie, die sich mit den Motiven und der Ausgestaltung des Mythos im engeren Sinne beschäftigt (gegenwärtig steht der Ritus im Vordergrund der Forschung), ganz unschätzbare Wegweisung leisten, sollte aber auch schon jetzt der Ausdeutung und Umdeutung, der „Allegorisierung“ des Mythos bis in seine einzelnen Bestandteile überall ein Ende machen können. Usener war hier über eigene frühere Vorstellungen selbst weit hinausgekommen.

Die letzte größere Arbeit war die „Dreiheit“ 1903. Gerüstet wiederum mit ungeheurem, scharf gesichtetem Material klopft die Untersuchung schließlich an die Pforte, hinter der die Anfänge menschlichen Denkens verborgen liegen. Die Dreizahl war die „ursprüngliche Endzahl der primitiven Menschheit“. Und auch diese Untersuchung wirft in ihren früheren Stationen das hellste Licht auf eine wichtige Lehre der christlichen Kirche. Die Lehre von der Dreieinigkeit hat, wer hier zu folgen weiß, endgiltig geschichtlich verstanden.

Wie viel mehr Usener aber auf dem Gebiete, das hier allein zur Betrachtung stand, wirklich geleistet und erarbeitet



hat, als in Schriften und Büchern äußere Gestalt gewann, wird auch dem deutlich geworden sein, der ihm im Leben ferne gestanden. Wie viel er außer seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten gewirkt und auch der Öffentlichkeit gegeben hat, muß an diesem Orte übergangen werden. Aber das soll gerade an diesem Orte nicht übergangen werden, daß er all das Große, was er als Religionshistoriker geleistet hat, nur als Philologe erreicht hat. Er war ein wahrhaft gelehrter Gräzist, er lebte im Altertum, im Hellenentum, er beherrschte das wissenschaftliche Rüstzeug, ein selten Gewappneter unter den Philologen, und er war gerade in dem, was Grundlage aller Arbeit an Überlieferungen der Vergangenheit ist, in der philologischen Technik, von unerbittlicher Sorgfalt; im Kleinsten waltet die Meisterschaft, die die Gewähr gibt, das Größte zu erreichen. Weil er in der ganzen Kultur des Altertums stand mit seiner ganzen Lebensarbeit, darum hat er die religiösen Erscheinungen so tief und so richtig ergründen können. Er hat uns gelehrt, auf welcher Basis allein Religionsgeschichte getrieben werden kann, und der ganze Ingrimm seiner leidenschaftlichen Natur konnte über die hervorbrechen, die unwissend und ungetreu in der notwendigen philologischen Grundlage ihrer Arbeit über Probleme gerade der Religionswissenschaft redeten. Von ihm können wir lernen, daß es „Religionshistoriker“ nicht geben soll und kann, die nirgends „Philologen“ sind. Wenn man die Worte nicht mißdeuten will, kann man sehr wohl sagen: Usener war Religionshistoriker, aber er war mehr als das: er war Philologe. Versteht man die Begriffe anders, so ist es umgekehrt richtig. Eins seiner schönsten Worte heißt: „Es wäre übel mit menschlicher Wissenschaft bestellt, wenn, wer im einzelnen forscht, Fesseln trüge, die ihm verwehrten, zum Ganzen zu streben. Je tiefer man gräbt, desto mehr wird man durch allgemeinere Erkenntnisse belohnt.“

Er hat es uns zuerst gelehrt, daß Philologie zur Geschichtswissenschaft geworden ist und ihren großen Problemen dient.

Erforderte es eine geschichtliche Aufgabe, so kannte er keine Grenze des Faches und schaffte sich in heißer Arbeit die Voraussetzungen zu selbständigem Urteilen. Und wer innerhalb seines Gebietes einen Teil besonders zu erforschen sich vornahm, etwa die Religion der Alten wie andere die Sprache oder das Recht, der sollte, so mahnte er oft, die Verbindung suchen mit den anderen Wissenschaften und die Analogien sich gewinnen, die ihn tiefer führten: wie von vergleichender Sprachwissenschaft, so sprach er im sicheren Bewußtsein wissenschaftlicher Notwendigkeit von der vergleichenden Sitten- und Rechtsgeschichte und der vergleichenden Religionsgeschichte. In den Äußerungen fremden vergangenen Lebens, das er so tief und so umfassend wie wenige verstand, empfand er die Analogien seines eigenen reichen innersten Lebens. Oft hat er sich in dem Sinne ausgesprochen, daß man etwas nur dann verstehe, wenn eine verwandte Saite in unserem eigenen Inneren mit schwingt und klinge. „Wenn sie nicht Spiel bleibt, wird alle Mythenforschung unwillkürlich uns zuletzt auf unser innerstes Anliegen, die eigene Religion, zurückführen und das Verständnis derselben fördern.“

Das tiefste Verständnis hatte er für das Leben unseres eigenen Volkes, und die reinen und echten Empfindungen, die in seiner eigenen Seele lebten, waren das Geheimnis, daß er das Echte, Ursprüngliche, das Kindliche und Jugendliche im Leben der Völker so lebhaft, so fein und zart und wiederum so stark und leidenschaftlich nachempfand. Er war auch darin der echte Erbe Jacob Grimms.

Hermann Usener ist der *ἥρωας κλισίας* der modernen Religionswissenschaft, nicht bloß in Deutschland. Er ist es und wird es werden; damit nimmt man einzelnen bahnbrechenden Werken anderer, eines Erwin Rohde, eines Robertson Smith oder Edward Tylor nicht das Geringste ihres Ruhmes. Durch seine gesamte Lebensarbeit hat dieser große Philologe, dem niemand die höchsten Leistungen in seiner philologischen Wissenschaft

abstreiten konnte, der philologisch-historischen Religionswissenschaft die Geltung erkämpft, die sie hat. Daß diese Zeitschrift mit einiger Anerkennung den Zielen dienen kann, denen sie dienen will, danken wir seinem Wirken. Es muß uns ein heiliges Vermächtnis sein, daß wir die festen Grundlagen nicht verlassen, auf denen eben diese Lebensarbeit sich allein aufgebaut hat. Auf irgendwelches Einzelne seiner Lehre kommt es nicht an: sein wissenschaftliches Leben und Lehren als ein Ganzes kann den Weg zeigen, den die Religionswissenschaft zu gehen hat, um nicht von den drängenden Tendenzen des Tages oder den Wogen der Phrase, der Rhetorik und Sophistik in die Irre getrieben zu werden. „Nur das im Menschen ist dauernd, was in den Herzen von anderen fortlebt“, hat er im vorigen Jahre an seinem 70. Geburtstage zu uns gesagt. Möchte auch, nachdem Hermann Usener nicht mehr unter uns ist, seines freien Geistes strenge Zucht walten in diesen Blättern und etwas von dem Segen dieses Lebens voll Feuer und Kraft auf ihnen ruhen, solange sie in die Welt hinausgehen werden.

A. D.



# I Abhandlungen

---

## Hermes und die Hermetik

Von Th. Zielinski in Petersburg

### I

#### Das hermetische Corpus

Gewiß wird jeder mit lebhaftester Genugtuung von Reitzensteins Absicht Kenntnis genommen haben, uns an Stelle der quantitativ und qualitativ ungenügenden Ausgabe Partheys eine vollständige und kritisch gut fundierte Sammlung der Hermetika zu schenken. Die Proben, die er in seinem 'Poimandres' gibt, lassen das Beste erwarten<sup>1</sup>; aber das ist es nicht allein.

---

<sup>1</sup> Doch sollte der Herausgeber den ihm gebührenden Dank nicht verringern durch die beabsichtigte Änderung der traditionellen Numerierung. Haben wir denn wirklich noch nicht genug an Bakchylides, Dio Chrysostomos, Aristoteles' Politik, Plotin u. a.? „Aber es ist nach dem Poimandres ein Traktat ausgefallen.“ Und wenn dem so wäre — würde ein Ib (*deest*) das gängigste philologische Gewissen nicht völlig beruhigen? Ist es deshalb nötig 'XIII (bzw. XIV)' statt des einfachen XIII zu zitieren und dadurch Mißverständnisse und Zeitverlust zu verursachen? — Zum zweiten sei der Herausgeber inständigst gebeten, die 'byzantinischen' Titel beizubehalten. Das Bedürfnis, das sie ins Leben rief, besteht für den denkenden Leser auch heute, und dem besagten Gewissen genügen auch Klammern. — Zum dritten: die Stichphrase wie es Wachsmuth im *Stobäus* tut, gesperrt zu drucken; das erleichtert die Orientierung ungemein und tut dem Gewissen keinen Schaden, da wohl niemand glauben wird, der Sperrdruck gehe auf die Überlieferung zurück. — Was die Kritik anbelangt, so ist der Herausgeber mit Lücken etwas freigebig; aber da er seine Ausfüllungen einklammert, so wollen wir mit ihm nicht rechten.

Durch seine historische Beleuchtung des Gegenstandes hat die Hermetik zum Teil wenigstens den Wert wiedergewonnen, den ihr Casaubons entmutigende Entdeckung genommen hatte: zwar eine Prophezeiung aus dem Kindesalter der Menschheit wird sie nimmer werden, aber auch nicht mehr für ein bloßes Anhängsel des Neuplatonismus gelten dürfen: das Schlagwort 'hellenistische Religion' ist ausgesprochen.

Ob auch mit Recht? — Eins ist freilich richtig: die Beweisführung des Verfassers ist oft recht undurchsichtig und szs. agglutinierend; das gibt ihr einen im Gegensatz zur bekannten 'Sophistik' durchaus 'wissenschaftlichen' Anstrich, und mancher wird dem Verfasser zustimmen, um der Verpflichtung zu entgehen, seinen Gedankengang zu begleiten. Ich habe dennoch letzteres vorgezogen; nach mehrfacher Lektüre seines Buches bin ich zur Überzeugung gekommen, daß das chronologische Hauptresultat richtig und auch im einzelnen vieles gut beobachtet und gefolgert ist; sein Hauptfehler ist eine übertriebene — er verzeihe das Wort — Ägyptomanie, die ihn veranlaßt, gut Griechisches an das Land der Pharaonen abzutreten. Das zu beweisen soll die Aufgabe des nächsten Abschnittes sein; in diesem haben wir es mit der Komposition des hermetischen Corpus zu tun.

Dieses besteht bekanntlich 1) aus den 'XVII bzw. XVIII' handschriftlich überlieferten Traktaten, 2) aus dem lateinischen 'Asclepius' des Pseudoapulejus, 3) aus den großen stobäischen Fragmenten der *Κόρη κόσμου*, 4) aus den übrigen Fragmenten, die uns der Herausgeber hoffentlich vollständig, mit Einschluß der alchemistischen, geben wird. Ein Gemenge aus „verschiedenen theologischen Systemen und sehr verschiedenen Zeiten“, wie Reitzenstein mit vollem Recht behauptet (S. 130). Sehr glücklich war auch seine Idee, eine dualistische und eine (nur nicht ägyptisch!) pantheistische Richtung zu unterscheiden; im folgenden denke ich seine Beobachtungen zu vermehren und zu beleuchten.

1. Als die älteste Schrift des hermetischen Corpus wird mit Recht der *Poimandres* (I) hingestellt. Der Empfänger der Offenbarung wird nicht beim Namen genannt; sehr begreiflich, da er der Redende ist. Daß es Hermes sei, will Reitzenstein dem Verfasser der „jüngeren *Poimandres*-Schrift“ XIII nicht glauben: „Der Begründer der Gemeinde ist hier (XIII) schon Hermes. Die Person des Stifters war also verblaßt und der Erinnerung entschwunden.“ Einen Grund zu dieser Skepsis vermag ich nicht zu entdecken; für Hermes sprechen dagegen folgende: 1) Wenn XIII 15 Hermes sich als den Empfänger der von *Poimandres* ausgehenden Offenbarung bekennt — *ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς* (auf I 1 *ἐγὼ εἰμι Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς* zurückweisend) *πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν* — so ist das jedenfalls ein Zeugnis zugunsten der gleichen Präsumption für I. — 2) Auf XIII spielt XI *Νοῦς πρὸς Ἐρμῆν* an, dessen letzte Worte *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ὧ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ* durch die Fortsetzung der soeben zitierten Worte aus XIII . . . *εἰδὼς ὅτι ἀπ’ ἐμαντοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν* hervorgerufen sind (unten § 15). Hier ist somit *Νοῦς* = *Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς*; also hat auch der Verfasser von XI im Träger von I Hermes gesehen. — 3) Die glänzende Entdeckung Reitzensteins<sup>1</sup>, daß der befremdliche Berg in Arkadien im ‘Hirten’ des Hermas durch die Benutzung der „Urform des *Poimandres*“ durch Hermas erklärt wird, setzt den Hermes als Religionsstifter geradezu voraus (S. 33 „Daß Hermes auch in seiner Heimat Arkadien erscheint, kann nicht befremden“ — also nimmt hier Reitzenstein an, daß Hermes in der „Urform des *Poimandres*“ vorkam — hat er das

<sup>1</sup> Ich füge hinzu, daß auch der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* bei Hermas aus dem *Poimandres* stammt: als *ἄγγελος* gibt sich *Poimandres* I 22 zu erkennen, wo er sich dem *τιμωρὸς δαίμων* gegenüberstellt, und das *μετανοήσατε* ist § 28 die unmittelbare Folge der Offenbarung. — Und da liegt es auch nahe, im Verfasseramen ‘Hermas’ ein auf hermetische Einwirkungen zurückzuführendes Pseudonym zu sehen.

später vergessen?) 4) Der Urpoimandres knüpft an die Straßburger hermetische Kosmogonie an — doch darüber später.

Es bleibt also dabei — im Poimandres ist Hermes der Empfänger der Offenbarung. Und nun zu dieser selber.

2. Im Anfang war der Nus als Licht und die Finsternis, die den feuchten Urstoff aus sich erzeugt; von jenem steigt zu diesem der Logos, der Sohn des Nus, hernieder und bewirkt die Scheidung der Elemente. Hierauf erzeugt der Nus einen zweiten Nus, den Nus-Demiurgos als den Gott des Feuers und des Pneuma<sup>1</sup> (§ 9); dieser schafft die sieben Planetengeister in der Region des Feuers.

Dies die hermetische Dreifaltigkeit: Nus der Vater, Nus der Demiurg und Logos. Die Auffassung ist durchaus realistisch, gerade so wie in der biblischen Genesis; von einem Gegensatz einer Welt des Seins und einer Welt des Scheines ist keine Spur: der Nus thront in der Region des Pneuma über dem Feuer.

Mit diesem 'Hauptbericht' ist nun, wie Reitzenstein richtig erkannt hat (S. 37 f.), ein zweiter verwirrend zusammengestellt (§ 6 *τὸ οὖν* — 8). Danach ist die ganze Welt archetypisch im Nus vorgebildet in einer Unzahl von *δυνάμεις*; nach ihr schafft die *Βουλή θεοῦ λαβοῦσα τὸν λόγον* die sichtbare Welt in ihren Elementen und Seelen. Hier haben wir den Gegensatz des *νοητὸς* und *αἰσθητὸς κόσμος*, und zwar diesen als Nachbildung (*ἔμιμήσατο*) von jenem — das ist der platonische Idealismus,

<sup>1</sup> Es war ein Irrtum Reitzensteins, hier Pneuma mit 'Luft' zu identifizieren (S. 46); vielmehr ist *πνεῦμα* die Quintessenz und daher = *νοῦς* (so heißt § 5 Logos, *ὁ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς υἱὸς θεοῦ*, auch *πνευματικὸς λόγος*). Auch im *λόγος ἱερός* (III) ist das *πνεῦμα* (*πν. νοερόν, πν. θεῖον*) von den vier Elementen verschieden. Der Irrtum hat auch weiter gezeugt: S. 47 findet Reitzenstein mit Unrecht eine Unklarheit im Bericht von der Erschaffung der Tiere, weil hier die Luft mit erwähnt ist, 'nur um die beiden *κατωφερῆ στοιχεῖα* konnte es sich zunächst handeln'. Dieser sind eben drei; auch in der 'jüngeren Poimandres-Schrift' XIII 6 ist das Feuer das einzige *ἀνωφερὲς στοιχεῖον*, — ebenso Ascl. 2.



aber beileibe kein 'Pantheismus' (S. 46), wie Reitzenstein annimmt, um die Einlage für ägyptisch erklären zu können. Ägyptisch ist in ihr nur ein Name, und der ist nachträglich hinzugekommen und dann wieder ausgeschieden: mit Recht betont nämlich Reitzenstein die Persönlichkeit der *Βουλή θεοῦ* und ihre Verwandtschaft mit Isis; ich glaube noch weiter gehen zu dürfen: die *Βουλή θεοῦ* ist die Isis als *Κόρη κόσμου*. Doch das führt uns vom Thema ab.

3. Es folgt die Lehre vom Sündenfalle des Menschen; auch diese wird in zwei Auffassungen vorgetragen, wie wir gleich sehen werden. Zunächst der Sündenfall des 'Hauptberichtes', um die Reitzensteinschen Termini beizubehalten.

Der Nus-Demiurgos vereinigt sich mit dem Logos und bringt die von ihm geschaffenen Planetensphären in Bewegung (die Erklärung s. u. § 6); die vom Logos verlassene Natur (*φύσις*), d. h. die drei *κατωφερῆ στοιχεῖα*, schafft die *ζῶα ἄλογα*. Hierauf schafft Nus der Vater den Menschen nach seinem Ebenbild, *οὗ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου*. Dieser betrachtet die Schöpfung des Demiurgen in der Region des Feuers<sup>1</sup>, d. h. die Planetengeister; *οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ, ἕκαστος δὲ μετεδίδου τῆς ἰδίας τάξεως. καὶ καταμαθὼν τὴν τούτων οὐσίαν καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως ἠβουλήθη ἀναρρηξῆαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρὸς<sup>2</sup> καταπονῆσαι. (?)*

<sup>1</sup> § 13 *καὶ κατανοήσας δὲ τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρὶ* — so ist zu schreiben für das handschriftliche *ἐν τῷ πατρὶ*, das unsinnig ist und aus dem gleich folgenden *ὑπὸ τοῦ πατρὸς* stammt. Cf. § 9 . . . *Δημιουργόν, ὃς θεὸς τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν*; X 18 *δημιουργὸς γὰρ ὢν ὁ Νοῦς τῶν πάντων ὀργάνῳ τῷ πυρὶ πρὸς τὴν δημιουργίαν χρῆται*.

<sup>2</sup> D. h. des oberhalb des Feuers thronenden obersten νοῦς. Auch im *ἱερὸς λόγος* thront das *πνεῦμα νοερὸν* oberhalb des Feuers (§ 2 *πυρὶ τῶν ὄλων διορισθέντων καὶ ἀνακρεμασθέντων πνεύματι ὀχεῖσθαι*. Dem widerspricht gleich unten *καὶ περιειλίχθη τὸ περικύκλιον ἄξι κνκλίῳ δρομήματι πνεύματι θείῳ ὀχούμενον*. Oberhalb der Sphären die Luft? Es wird wohl *πυρὶ* zu schreiben sein).

Das ist die erste Fassung; aber freilich sehr verdunkelt. Ich begnüge mich einstweilen damit, die echte Version nackt hinzustellen; die Begründung kann erst später (§ 5) gegeben werden.

Nus der Vater schafft den Menschen nach seinem Ebenbilde und weist ihm den Platz oberhalb der *ἀρμονία* der Sphären an mit dem Verbot, diese Grenze zu überschreiten. Der Mensch verletzt das Verbot im Wahne, damit höhere Macht zu erlangen; indem er jedoch die Sphären durchdringt, wird er von ihrer Schlechtigkeit angesteckt und verfällt dadurch der *εἰσαρμένη*, die eben das Walten der Sphären ist: *ὑπεράνω ὦν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγρονε δοῦλος*.

Und nun der zweite Sündenfall.

4. Es ist ein Bericht von hoher poetischer Schönheit, geradezu überraschend in dieser etwas kahlen Welt der höchsten Dinge (§ 14).

Der Mensch, das schöne Ebenbild der Gottheit, steigt zur Natur hernieder<sup>1</sup>; wie diese ihn sieht, lächelt sie ihm in Liebe zu (*ἐμειδίασεν ἔρωτι*). Er steigt noch tiefer; da erblickt er im Wasser der Welt sein eigenes Spiegelbild und entbrennt

<sup>1</sup> Es wird erlaubt sein, auch in diesem Zusammenhang auf die poetische Verklärung dieser hermetisch-gnostischen Idee hinzuweisen bei Immermann (*Merlin*):

Und zitternd setzt Er ein des Chaos Schichtung,  
Die tote, dumme, farblose Masse,  
Das Öde, Trübe, Finstre, Nebelnasse,  
Als eine Schranke gegen die Vernichtung,  
Daß leblos den Despoten sie umwalle!  
Ich aber schwang mich auf des Sturms Gefieder  
Voll brünst'gem Mitleid zur Verworfenen nieder —  
Das ist die Wahrheit von der Engel Falle.

Vgl. meine „*Tragödie des Glaubens*“ S. 13 ff. — Im übrigen sei noch hervorgehoben, daß die hier vorausgesetzte Theorie der Liebe und Gegenliebe diejenige Platons im Phädrus ist (cap. 36, bes. 255D vom *ἔρω-μενος*: ὡσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν λέληθε). Vgl. I. Bruns *Vortr. u. Aufs.* 122f.

in Liebe zu ihm. Nun will er hienieden bleiben. Der Wille wird zur Tat, er geht in das vernunftlose Bild ein — die Natur umfängt ihn, zieht ihn zu sich nieder, und sie vereinigen sich in Liebe. So zeugt er das Menschengeschlecht, dem der Schöpfer das Wort zuruft: *ἀναγνωρισάτω ὁ ἔννοος ἄνθρωπος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα.*

Ein wunderbar tiefes Wort . . . aber betrachten wir zuerst den Bericht. Wo haben wir Ähnliches schon gelesen? Ménard ist die Sage von Narciß eingefallen (S. LII); aber hier fehlt der entscheidende letzte Zug.<sup>1</sup> Andere werden an Hermaphrodit und Salmakis denken: verwandt sind beide. Aber nur eine Sage enthält alle erforderlichen Züge: es ist die von Hylas, wie sie uns Properz schildert. Properz d. i. Kallimachos von Kyrene — was ich um des späteren willen betont haben möchte (I 20, 41 ff.)

et modo formosis incumbens nescius undis  
errorem blandis tardat imaginibus. —  
cuius ut accensae dryades candore puellae  
miratae solitos destituere choros,  
prolapsum leviter facili traxere liquore;  
tum sonitum raptο corpore fecit Hylas.

So ward Hylas Geliebter — der Hyle! Ich denke, dieser Zusammenklang ist entscheidend; um der Etymologie willen wurde das Mythologem zum Philosophem<sup>2</sup>. Und es war nicht

<sup>1</sup> Allerdings wollen ihn einige bei Plotin herauslesen *Enn.* I 6, 8: man soll nicht dem Schönen der Erscheinungswelt nachstreben, da es doch nur Schattenbild sei: *εἰ γάρ τις ἐπιδράμοι λαβεῖν βουλόμενος ὡς ἀληθινόν, οἷα εἰδάλου καλοῦ ἐφ' ὕδατος ὀχουμένου, οὗ λαβεῖν βουληθεῖς, ὡς ποῦ τις μῦθος, δοκῶ μοι, αἰνίττεται, δὺς εἰς τὸ κάτω τοῦ ξέματος ἀφανῆς ἐγένετο, κτέ.* Aber der Name ist nicht genannt, und bei der Verwandtschaft Plotins mit der platonisierenden Hermetik liegt es nahe, auch hier denselben Mythos, wie im *Poimandres*, voranzusetzen.

<sup>2</sup> Vielleicht geht die Ähnlichkeit noch weiter. Gleich Hylas, dem Liebling des Herakles, ist auch der *Ἄνθρωπος* ein *ἐρώμενος*: *ὁ Νοῦς ἠράσθη αὐτοῦ ὡς ἰδίου τόκου.* Ja selbst die absonderlichen Liebesbezeugungen der Boreaden finden an dem Liebeswerben der Geister (*οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ*) ihre Parallele (vgl. § 14 *διὰ τῆς ἀρμονίας παρέκλυψεν*:

einmal abnorm; die Verwandtschaft des bithynischen Jünglings mit Adonis und Attis leuchtet ein, und diese beiden stellt der von Hippolyt V 168, 38 zitierte mythosophische Text als Typen des ersten Menschen hin.

Und nun die Lehre. Der Mensch wäre unsterblich geblieben, wenn er die Liebe nicht gekannt hätte, welche letztere wiederum die Unsterblichkeit der Gattung bedingt; denn diese zwei Unsterblichkeiten schließen sich gegenseitig aus. So ist *ἀίτιος τοῦ θανάτου* = *ἔρωσ*. Und darum ist die fleischliche Liebe des Menschen Sündenfall.

5. Dem Fall entspricht der Aufstieg — die *ἀνοδος* des Menschen zur Unsterblichkeit (§ 24 ff.). Der Leib gehört der Hyle an, aber nicht nur dieser: *καὶ τὸ ἦθος τῷ δαίμονι ἀνεύρητον<sup>1</sup> παραδίδως, καὶ αἱ αἰσθήσεις τοῦ σώματος εἰς τὰς ἑαυτῶν πηγὰς ἐπανέρχονται μέρη γινόμεναι καὶ πάλιν συνιστάμεναι εἰς τὰς ἐνεργείας*. Das wird im einzelnen so ausgeführt.

1) *καὶ ὁ θυμὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία εἰς τὴν ἄλογον φύσιν χωρεῖ*. Das entspricht deutlich dem zweiten Sündenfall, der eben durch die *ἄλογος φύσις* verursacht wurde. Und hier bemerkt jeder einen Nachklang der platonischen Psychologie, der Dreiteilung der Seele in *λόγος*, *θυμὸς* und *ἐπιθυμία*: die zwei letzten Bestandteile gehen in die Physis ein, die eben *ἄλογος* ist. Der Mensch steigt als der reine Logos zum Himmel empor . . . Doch nein:

---

Prop. 29), denn der *ἔρωσ* ist dem astrologischen Sündenfalle fremd. Doch dem sei, wie ihm wolle. Daß die Quantität des *v* in *ἴγλας* und *ῥλη* verschieden ist, war für die antiken Etymologen selbstverständlich kein Hindernis.

<sup>1</sup> Auch das ist (wie *ἐπιεικίμενος*) ein Terminus, der bei Aristoteles nicht vorkommt, aber im Anschluß an die aristotelische Terminologie konsequent entwickelt ist. Da der Reine die Sünden des Fleisches nicht geübt hat, waren sie bei ihm (als *ἀπόρροιαί* der Dämonen) nur *δυνάμει* vorhanden, ohne zur *ἐνέργεια* zu werden. Folgerecht heißen bei den Kirchenvätern die Geistlichen, denen ihre Funktionen untersagt sind, *ἀνεύρητοι*.

2) καὶ οὕτως ὁρμᾶ λοιπὸν ἄνω διὰ τῆς ἁρμονίας καὶ τῆ πρώτης ζώνης (Mond) δίδωσι τὴν ἀξητικὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μειωτικὴν, καὶ τῆ δευτέρας (Merkur) τὴν μηχανὴν τῶν κακῶν [δόλου] ἀνευέργητον, καὶ τῆ τρίτης (Venus) τὴν ἐπιθυμητικὴν ἀπάτην ἀνευέργητον κτέ. Offenbar ein Gegenstück zum ersten Sündenfall; aber wie ist es mit dem obigen zu vereinigen?<sup>1</sup> Wenn die ἐπιθυμία bereits an die Physis abgetreten war, — wie konnte da z. B. die ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη für die Sphäre der Venus zurückbleiben?

Ich denke, die Betrachtung der ἄνοδος hat uns zweierlei gelehrt.

Erstens, daß die beiden Sündenfälle in der Tat gewaltsam zusammengekittet sind.

Zweitens, daß jener astrologische Sündenfall in der Tat einer war. Denn nun erst verstehen wir die Worte ἕκαστος (der Sphärengötter) μετεδίδου (dem Menschen) τῆς ἰδίας τάξεως . . . καὶ μεταλαβὼν τῆς αὐτῶν φύσεως . . .; es sind die sündhaften ἐπιθυμῖαι, die sie dem Menschen einimpfen, um ihn dadurch sich, d. h. der εἰμαρμένη untertan zu machen. Aber natürlich konnten sie das nur, wenn er durch ihre Sphären durchging: somit mußte zuerst im Menschen der Gedanke aufsteigen zu ἀναρροῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων, und dann die verhängnisvolle Begabung eintreten. — Damit ist der § 3 a. A. versprochene Beweis nachgeliefert. Er ließe sich noch reicher gestalten auf Grund des von Reitzenstein beigebrachten Materials; aber das nächste ist es doch, daß man den Poimandres aus sich selbst erklärt, — und hier genügt es auch.

Die saubere Scheidung der zwei Sündenfälle hat aber auch weitere Erkenntnisse zur Folge, denen wir nun näher treten wollen.

6. Der 'hyletische' Sündenfall wies uns in der Scheidung λόγος, θυμός, ἐπιθυμία einen platonischen Zug auf; einen

<sup>1</sup> Den Widerspruch hat schon Reitzenstein bemerkt (S. 52), der die Teile indessen anders abgrenzt.

weiteren platonischen Zug bietet die Auffassung, danach der hyletische Mensch ein Spiegelbild des himmlischen ist. Ist aber der hyletische Sündenfall platonisch, so liegt es nahe, ihn mit der von Reitzenstein erkannten, von mir als platonisch charakterisierten Einlage von der *Βουλή θεοῦ* in Zusammenhang zu bringen (oben § 2). Und nun fällt auch auf sie ein überraschendes Licht: *Βουλή θεοῦ, ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον καὶ ἰδοῦσα τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο* — der Logos ist ja (platonisch, nicht hermetisch) der *Ἄνθρωπος* mit Abzug der von der *ἕλη* stammenden *ἐπιθυμία* und *θυμός*, und wenn die *Βουλή θεοῦ* mit Isis als *κόρη κόσμου* identisch ist, so ist sie auch mit der *φύσις* identisch. So erstreckt sich demnach die platonisierende Einlage viel weiter, als Reitzenstein annahm: ihr gehört auch der ganze hyletische Sündenfall an.

Ebenso ungezwungen verbindet sich der astrologische Sündenfall mit der Kosmogonie des 'Hauptberichtes'. Jetzt können wir auf zwei wichtige Fragen die Antwort geben: warum schafft nicht Nus der Vater die Sphären, sondern der Demiurg, und warum auch dieser ohne den Logos? Weil die Sphären der Sitz des Bösen sind, mit dem sie den Menschen anstecken; darum sind sie auch nicht in der Region des Pneumas, sondern in der Region des Feuers, von wannen die Geister der Qual stammen (§ 23). — Doch vom Ursprung des Übels später; hier soll noch auf einige Einzelheiten hingewiesen werden. Wir haben in der rein dualistischen Poimandreslehre eine platonisierende und eine peripatetische Auffassung ausgeschieden<sup>1</sup>; wie verteilen sich nun auf sie die Termini Nus, Demiurgos, Logos, *ἀρρενόθηλος*, *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *αἰσθητός* und *νοητός*?

<sup>1</sup> Die Termini sollen nicht in ihrer ganzen Strenge verstanden werden; eigentlich wäre es vorsichtiger, von einer idealistisch-dualistischen und einer realistisch-dualistischen Auffassung zu reden, denen die später zu behandelnde pantheistische entgegengesetzt ist. Ich ziehe das Anschaulichere vor.

Die erstgenannte hermetische Dreifaltigkeit<sup>1</sup> gehört der peripatetischen Auffassung an. Daß der Demiurg aus dem Timaios stammt, verschlägt nichts, da seine Rolle hier eine andere ist (nicht die Weltseele, sondern das Böse soll er schaffen). Den Logos kennen wir als stoisch; in der Hermetik ist er in der 'peripatetischen' Auffassung heimisch, wo er im platonisierenden Bericht vorkommt, ist er das *λογιστικόν* im Menschen. Der *Noῦς* ist gemeinsam, aber in dem peripatetischen Bericht, wie bei Aristoteles, als der zeugende Vater, im platonisierenden als der *νοητὸς κόσμος*.

Die Zweigeschlechtlichkeit möchte man vom platonisierenden Menschen fernhalten, da hier die Weiblichkeit durch die *φύσις* vertreten ist, die die vom *Ἄνθρωπος* gezeugten Kinder gebiert. Anders im peripatetischen Bericht, wo überhaupt keine weiblichen Potenzen vorkommen. Wenn dem so ist, so wird ursprünglich § 16 die Geburt von 7 Söhnen und 7 Töchtern berichtet haben — wir kommen darauf noch zurück (unten § 32) — und das Schöpferwort § 18 sich daran angeschlossen haben. Das Dazwischenliegende ist dann Konkordanztheologie.

7. Und nun eine Hauptfrage: woher stammt das Böse? Gehen wir von der peripatetischen Auffassung aus, so müssen wir sagen: aus dem von den Planetensphären zusammengehaltenen Kosmos — die Sphären sind es ja, die den Menschen mit den Lastern angesteckt haben; dann ist das Gute in Gott allein. Gehen wir dagegen von der platonisierenden aus, so stammt es aus der Hyle, die sich dem Menschen vermählt hat, d. h. der Erde.

Diese einleuchtende Deduktion gibt uns die Möglichkeit, auch über den Poimandres hinaus die Spuren unserer zwei Versionen zu verfolgen.

<sup>1</sup> Gleichbedeutend § 19 *ἡ πρόνοια* (= *Noῦς*) *διὰ τῆς εἰμαρμένης* (= *Δημιουργός*, vgl. § 9) *καὶ ἀρμονίας* (= *λόγος*, vgl. § 10).

Die zweite Asklepiossschrift (VI) geht vom Satze aus *τὸ ἀγαθὸν ἐν οὐδενί ἐστιν εἰ μὴ ἐν μόνῳ τῷ θεῷ*. Der wird eingehend durchgeführt; der Mensch ist nur *κατὰ σύγκρισιν* gut, insofern das geringste Übel hienieden als gut gilt (§ 3), und gar der Kosmos ist ganz schlecht: *ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας*. So stellt sich denn unser Traktat als die Fortführung der peripatetischen Poimandreslehre dar. Das ist diejenige, die — in konsequenter Entwicklung eines aristotelischen Gedankens — die planetaren *ἀπόρροιαί* in ihrer ethischen Wirkung und somit die Siebenzahl der *κακίαι* in ihr System aufgenommen hatte. Wir waren ihr bereits in der peripatetischen *ἄνοδος* des Poimandres begegnet, wo sie genau, auch qualitativ, den sieben Sphären entsprach (§ 25).

I: 1) *αὐξητικὴ καὶ μειωτικὴ ἐνέργεια* (Mond); 2) *μηχανὴ τῶν κακῶν* (Merkur); 3) *ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη* (Venus); 4) *ἀρχοντικὴ ὑπερρηφανία* (Sonne); 5) *θράσος ἀνόσιον* (Mars); 6) *κακαὶ ἀφορμαὶ τοῦ πλούτου* (Jupiter); 7) *ἐνεδρεῦον ψεῦδος* (Saturn).

II: Anders § 23 *τοῖς δὲ* 1) *ἀνοήτοις* 2) *καὶ κακοῖς* 3) *καὶ πονηροῖς* 4) *καὶ φθονεροῖς* 5) *καὶ πλεονέκταις* 6) *καὶ φονεῦσι* 7) *καὶ ἀσεβέσι πόρρωθέν εἰμι, τῷ τιμωρῷ ἐκχωρήσας δαίμονι*, der aus der Region des Feuers stammt.

Hier (VI) ist das Register wieder ein doppeltes; erstens § 1:

III: 1) *ἐπιθυμία* des Erwerbs (Merkur); 2) *λύπη* (Saturn); 3) *πόλεμος* (Jupiter); 4) *ἀδικία* (Sonne); 5) *ἔρως* (Venus); 6) *ὀργή* (Mars); 7) *ξῆλος* (Mond)<sup>1</sup>.

Zweitens § 3.

IV: *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὑλικὸν (τὸ ἀγαθόν), τὸ παντόθεν ἐσφιγμένον* 1) *κακία*, 2) *καὶ πόνοις*, 3) *καὶ ἀληθόσι*, 4) *καὶ*

<sup>1</sup> Hier sind die Beziehungen im Text nicht gegeben; einleuchtend sind nur 1. 5. 6., die übrigen etwas bei den Haaren herbeigezogen. Für 2 und 7 war das 'Saligia'-Register maßgebend, wo die *invidia* dem Mond, die der *λύπη* verwandte Trägheit dem Saturn zukommt (s. Philol. 64, 21); für 3 und 4 der Text: *οὔτε κρείττον αὐτοῦ ἐστιν οὐδὲν ἢ οὐ πολεμωθήσεται οὐδὲ σύζυγόν ἐστιν αὐτῷ εἰς τὸ ἀδικηθῆναι*. Die *σύζυγος* des Helios ist eben die *σελήνη*, die er bei jeder Syzygie ihres Lichtes beraubt.



*ἐπιθυμίαις*, 5) *καὶ ὀργαῖς*, 6) *καὶ ἀπάταις*, 7) *καὶ δόξαις ἀνοήτοις*. Hier ist es das *σῶμα ἐσφιγμένον*, das durchaus an die Sphären zu denken zwingt; darum ist in der alchemistischen Hermetik die *Ὀσίριδος ταφῆ ἐσφιγμένη* das Symbol der Welt (Olympiodor 42 = Berthelot, *Alchimistes* 95). Aber die qualitative Zuordnung ist nicht durchgeführt; darin — und auch sonst — erinnert Reg. IV an II.

Der Vollständigkeit wegen sei noch IX 3 hinzugefügt:

V: ... *ὅστις (ὁ δαίμων) ὑπεισελθὼν ἔσπειρε τῆς ἰδίας ἐνεργείας τὸ σπέρμα, καὶ ἐκύησεν ὁ νοῦς τὸ σπαρέν*, 1) *μοιχείας*, 2) *φόνους*, 3) *πατροτυπίας*, 4) *ιεροσυλλας*, 5) *ἀσεβείας*, 6) *ἀγχόννας*, 7) *κατὰ κρημνῶν καταφορὰς καὶ ἄλλα πάντα ὅσα δαιμόνων ἔργα*.

8. Ist somit die Grundauffassung von VI der peripatetische Dualismus, so sind um so mehr zwei Stellen auszuschneiden, die einleuchtende Widersprüche enthalten.

Nachdem nämlich § 2 in aller Schärfe betont worden war, daß der Kosmos als ein *παθητόν* (ganz aristotelisch) des *ἀγαθόν* bar sei, fährt Hermes also fort: *ὥσπερ δὲ μετουσίᾳ πάντων ἐστὶν ἐν τῇ ὕλῃ δεδεμένη, οὕτω καὶ τοῦ ἀγαθοῦ. τοῦτον τὸν τρόπον ἀγαθὸς ὁ κόσμος, καθὰ καὶ αὐτὸς πάντα ποιεῖ, ὡς ἐν τῷ μέρει τοῦ ποιεῖν ἀγαθὸς εἶναι· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν οὐκ ἀγαθός. καὶ γὰρ παθητός ἐστι καὶ κινητός καὶ παθητῶν ποιητής*. Also: der Autor des Traktats hatte in Gott das lediglich aktive und folglich lediglich gute Prinzip gesehen (*πᾶν γὰρ τὸ χορηγοῦν ἀγαθόν* § 1), im Kosmos das lediglich passive und folglich lediglich schlechte (*ὅπου δὲ πάθος οὐδαμοῦ τὸ ἀγαθόν* § 2) — das ist der klare Dualismus. Umgekehrt behauptet der Autor der Einlage, der Kosmos wäre beides und somit als aktiv gut, als passiv schlecht. Ist nun aber der Kosmos aktiv, so ist er eben damit göttlich; die Einlage gibt sich somit als eine pantheistische Korrektur des dualistischen Traktats zu erkennen (ähnlich im pantheistischen „Asclepius“ c. 16; s. u. § 21).

Dieser peripatetisch-dualistische Traktat geht nun bis § 4, wo er mit einer Danksagung an die Gottheit passend abschließt; was weiter folgt von *αἰ γὰρ ἔξοχαὶ τῶν καλῶν* an, bringt ein ganz neues Moment herbei: nämlich das Motiv der Schönheit. Auch die Schönheit ist Gott allein eigen, denn das Schöne ist eins mit dem Guten und gleich diesem dem Kosmos fremd. So weit ergänzt der Fortsetzer den Autor, ohne ihm zu widersprechen; wenn er aber fortfährt, daß das Schöne und Gute *μέρη τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁλόκληρα, ἴδια αὐτοῦ μόνου, οἰκεία ἀχώριστα ἐρασμιώτατα, ὧν ἢ αὐτὸς ὁ θεὸς ἐρᾷ ἢ αὐτὰ τοῦ θεοῦ ἐρᾷ* — so widerspricht er der oben behaupteten Impassibilität Gottes aufs schärfste (§ 1 οὐδὲ . . . ἐρασθήσεται). Und sieht man genauer zu, so entdeckt man auch den heterogenen Charakter der Fortsetzung: *τὸ δὲ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐστὶ ἀγαθὸν <δὲ> οὐδὲν ἐστὶ καταλαβέσθαι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ <οὐδὲ οὖν καλόν>¹ πάντα γὰρ τῷ ὀφθαλμῷ ὑποκλιπτόντα εἰδωλά ἐστὶ καὶ ὥσπερ σκιαγραφαί.* Also: die Dinge der Erscheinung Spiegel- und Schattenbilder des Seins; das ist dieselbe platonisierende Auffassung, die uns im hyletischen Sündenfall begegnet ist. Es ist also klar: § 4—6 tragen platonisierend-dualistische Lehre vor. Und zwar ist hier die Ausscheidung eine reinliche: weder der Pantheist noch der Platoniker haben ihre peripatetische Vorlage alteriert.<sup>2</sup>

Was hat aber die Fortsetzung veranlaßt? Die Frage kann, denke ich, bündig beantwortet werden. Die *Κλεις* (X), deren vermittelnden Charakter schon Reitzenstein erkannt hat (S. 46<sup>1</sup>), hatte die Frage nach dem Wesen der Welt vom pantheistischen Standpunkt ausgehend (§ 10 *τίς οὖν ὁ ὑλικὸς θεὸς ὅδε*) also beantwortet: *ὁ καλὸς κόσμος, οὐκ ἔστι δὲ ἀγαθός· ὑλικὸς γὰρ καὶ εὐπάθητος.* Also: der Autor der *Κλεις* billigt die Deduktion

<sup>1</sup> Diese Ergänzungen scheinen mir notwendig.

<sup>2</sup> Nur vom Schluß des § 3 *καὶ τὸ πάντων κάκιστον* glaube ich, daß er vom Autor der Fortsetzung (vgl. § 6) herrührt. Zum Gedanken vgl. *Κόρη κόσμον* S. 398, 7 ff. W.

des Autors von VI „die Welt passiv, folglich nicht gut“, schlägt aber eine Vermittelung vor: „die Welt nicht gut, aber doch schön“. Diesen Vermittelungsvorschlag weist nun der auf VI fußende, dabei aber doch platonisierende Autor der Fortsetzung ab: auch nicht schön, denn auch das Schöne kommt nur der Gottheit zu.

9. Wir sind mit VI fertig und kehren zur leitenden Frage zurück: Woher stammt das Übel? „Aus dem Kosmos“ antwortet die peripatetische, „aus der Erde“ die platonisierende Hermetik; für die erste Auffassung war VI ein Zeuge, für die zweite ist es die dritte Asklepioschrift IX *περὶ νόησεως καὶ αἰσθήσεως*.<sup>1</sup> Ihr platonisierender Charakter geht schon aus den einleitenden Worten hervor: *αἰσθησις γὰρ καὶ νόησις διαφορὰν μὲν δοκοῦσιν ἔχειν, ὅτι ἡ μὲν ὑλική ἐστίν, ἡ δὲ οὐσιώδης* (wenn der Autor fortfährt *ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν ἀμφοτέραι ἡνώσθαι καὶ μὴ διαιρεῖσθαι ἐν ἀνθρώποις λόγῳ*, so ist diese Ausnahmestellung des Menschen durch seine Doppelnatur — I § 15 im platonisierenden Sündenfall — bedingt); und so ist denn auch die Antwort auf die Frage nach der Herkunft

<sup>1</sup> Sie gibt sich in den einleitenden Worten als die Fortsetzung eines *λόγος τέλειος* an Asklepios. Als dieser gilt seit Bernays der *Asclepius* des Pseudoapulejus (*Ges. Abh.* I 341); eben darum nimmt Reitzenstein an (S. 195), daß unser IX ehemals umfassender war, da er in seiner jetzigen Kürze neben dem *Asclepius* nicht gleichberechtigt sei. Ich würde eher umgekehrt schließen, zumal folgendes hinzukommt. § 4 verweist Hermes mit *εἴπομεν* auf den früheren Dialog, d. h. auf den *λόγος τέλειος*; die Stelle ist aber im *Asclepius* nicht zu finden. Die Hauptsache ist freilich, daß unser IX und folglich auch der *λόγος τέλειος* platonisierend-dualistisch, der *Asclepius* pantheistisch ist. Nun zitiert Lydus *de mensibus* (vgl. Bernays l. c.) ein Bruchstück aus einem *λόγος τέλειος* des Hermes, das die Unterwelt nach Plato schildert und im *Asclepius* gleichfalls fehlt (IV 32; 149. Mit Unrecht läßt Wunsch *Ascl.* 28 vergleichen; dies Kapitel hat nicht die geringste Ähnlichkeit mit dem zitierten Fragment); es ist erlaubt zu vermuten, daß es eben der unsere war. Die Versetzung der Strafgeister in die Unterwelt stimmt zur Auffassung der *γῆ* als des Sitzes der *κακία*.

des Übels die erwartete: § 4 *τὴν γὰρ κακίαν ἐνθάδε δεῖν οἰκεῖν εἵπομεν ἐν τῷ ἑαυτῆς χωρίῳ οὕσαν· χωρίου γὰρ αὐτῆς ἢ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοι ποτε ἔροῦσι βλασφημοῦντες* (vgl. § 5). Daß das letztere die Antwort auf die Grundidee von VI ist, hat schon Reitzenstein erkannt (S. 26); mein Zweck war es, die widersprechenden Meinungen ihrem logischen Zusammenhang einzureihen.

Auch sonst offenbart IX seine Verwandtschaft mit den platonisierenden Einlagen des Poimandres. Ich erinnere an die Einlage I 8 von der *Βουλή θεοῦ, ἥτις . . . τὸν καλὸν κόσμον ἐμιμήσατο κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων*; hier in IX haben wir § 6 vom Kosmos: *ὄργανον τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως καὶ οὕτως ὀργανοποιηθέν*. Eigentümlich ist § 2 die Auffassung der Traumbilder als *νόησις ἄνευ αἰσθήσεως* (dagegen scheint jemand mit *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ* zu polemisieren, doch ist mir die Stelle unklar).<sup>1</sup> Echt platonisch ist die Auffassung des von der Menge verhöhnten Philosophen § 4. Ob unser Autor den Poimandres benutzt, ist schwer zu sagen; vor den ausgesprochen peripatetischen Partien hat er sich gehütet, die Befruchtung des menschlichen *νοῦς* durch *θεός* und *δαίμων* (§ 3) geht aber doch auf das versteckt Peripatetische I 22 f. zurück, wodurch eine kleine Inkonsequenz entstanden ist: wenn *μηδενὸς μέρους τοῦ κόσμου κενοῦ ὄντος δαίμονος, τῷ ἀπὸ τοῦ θεοῦ κεχωρίσθαι (?) δαίμονα, ὅστις ὑπείσελθὼν ἔσπειρε* die Samen der Bösen, so begreift man nicht, wieso der *κόσμος* nicht schlecht sein kann.

Dagegen macht sich zum Schluß des Gespräches eine andere pantheistische Auffassung geltend, ohne daß eine reinliche Scheidung möglich wäre; sie beginnt bereits § 5 gegen das Ende. Gott schafft nur das Gute; aber die *κοσμικὴ φορὰ* mengt wie eine Roulette die göttlichen Samen mit dem (aus der Erde stammenden) Bösen und schafft die Verschiedenheit der Wesen.

<sup>1</sup> Im folgenden scheint eine Athetese notwendig: *καὶ ὅταν ἀμφοτέρω τὰ μέρη [τῆς αἰσθήσεως] πρὸς ἄλληλα συμφωνήσῃ κτέ*. Beide Teile des Menschen sind gemeint.

Das berührt sich mit § 7, wo auch von der *κοσμική φορά* die Rede ist, und beides ist eine Ausführung von I 11 ἡ δὲ τούτων περιφορά, καθὼς θέλει ὁ Νοῦς, ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ζῶα ἡμεγκεν ἄλογα<sup>1</sup> κτέ. Nun wird der einleuchtende Zusammenhang von § 5 und § 7 durch eine Einlage zerrissen, welche in pantheistischem Sinne die Identität von *αἰσθησις* und *νόησις* beim Kosmos behauptet: ἡ γὰρ αἰσθησις καὶ νόησις τοῦ κόσμου μία ἐστὶ τῷ πάντα ποιεῖν καὶ εἰς ἑαυτὸν (sic) ἀποποιεῖν; der Kosmos ist eben zugleich aktiv und passiv, während Gott (der hermetische Pantheismus erkennt neben der göttlichen Welt noch einen überweltlichen Gott an) nur aktiv ist. Das wird wieder § 8 fortgesetzt: πατήρ μὲν οὖν ἐστὶν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ· καὶ ὁ μὲν κόσμος νίδος τοῦ θεοῦ κτέ. Und im nächsten § 9 wird auch für Gott die *αἰσθησις* mit der *νόησις* identifiziert, und zwar mit einem polemischen Ausfall gegen gewisse Gegner: ὁ δὲ θεὸς οὐχ ὥσπερ ἐνλοῖς δόξει (so richtig die Handschriften, vgl. § 4 ἐροῦσιν) ἀναίσθητός ἐστι [καὶ ἀνόητος]<sup>2</sup> ὑπὸ γὰρ δεισιδαιμονίας βλασφημοῦσι. Und was ist die *αἰσθησις καὶ νόησις τοῦ θεοῦ*? Das ewig Aktive:

<sup>1</sup> Hier hat Reitzenstein durch seine Streichungen und Interpolationen den Zusammenhang zerrissen und den Sinn entstellt; die Richtigkeit der Überlieferung wird eben durch IX 5 und 7 erwiesen. Derselbe Gedanke auch im *λόγος ἱερός* (III 3): die einzelnen Planetengötter schaffen die einzelnen Pflanzen und Tiere. Das ist die kosmogonische Grundlage der astrologischen Zoologie und Botanik, vgl. Bouché-Leclercq *Astrologie grecque* 317 f. Auch in der *Κόρη κόσμου* finden wir ihn (S. 386, 7 ff.) in einer Partie, die schon wegen der Gegenüberstellung des *ἐπικείμενος* und *ὑποκείμενον* als peripatetisch anzusehen ist. Ausgeführt ist die Idee der Astrozoologie, -Botanik und -Mineralogie in den hermetischen *Κυρανίδες*, s. u. § 30.

<sup>2</sup> Wohl sicher interpoliert in gedankenloser Parallelisierung von *αἰσθησις* und *νόησις*; wer hätte je behauptet, daß Gott *ἀνόητος* sei? Beide Wörter sind freilich doppelsinnig (vgl. *Asclepius* c. 8); aber hier verlangt der Sinn die aktive Bedeutung: *αἰσθησιν οὐκ ἔχων*. — Ganz anders ist II 5 ὁ θεὸς οὖν οὐχ ἑαυτῷ νοητός· οὐ γὰρ ἄλλο τι ἂν τοῦ νοουμένου ἢ φ' ἑαυτοῦ <οὐ> νοεῖται (die Ergänzung ist notwendig: denn da er, der Denkende, vom Gedachten nicht verschieden ist, kann er von sich selber nicht gedacht werden).

τὸ τὰ πάντα αἰεὶ κινεῖν. Letzteres würde auch Plato zugeben, nicht aber die Identität von νόησις und αἴσθησις, die seinen Idealismus aufhebt. Hier sind wir ganz auf dem Boden des pantheistischen Realismus.

Im letzten Paragraph fordert Hermes den Asklepios auf, mit eigener νόησις seine Rede fortzusetzen, damit sie ihm wahr erscheine: ὁ γὰρ λόγος οὐ<sup>1</sup> φθάνει μέχρι τῆς ἀληθείας, ὁ δὲ νοῦς μέγας ἐστὶ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου μέχρι τινὸς ὀδηγηθεὶς φθάνειν ἔχει τῆς ἀληθείας. Hier begegnet uns die Herabsetzung des Logos in der Hermetik, die sich später immer stärker durchsetzt und in der blasphemischen Einlage XV 16 ὁ λόγος, οὐκ ἔρως, ἐστὶν ὁ πλανώμενος καὶ πλανῶν<sup>2</sup> ihren Höhepunkt findet.

10. So wäre denn die Frage von der Herkunft des Übels von zwei Seiten, der platonisch- wie der peripatetisch-dualistischen beantwortet: dort lautete sie „aus der Erde“, hier „aus dem Kosmos“. Da uns indessen bei der Untersuchung auch ein

<sup>1</sup> So schreibe ich; die Handschriften teils *μον* teils *μοι*. Die Notwendigkeit der Änderung leuchtet ein; man sehe sich doch nur den nächsten Satz an: „Die Vernunft dagegen ist groß und kann, wenn sie bis zu einem gewissen Punkte vom Logos geleitet wird, die Wahrheit erreichen.“ Ménard sieht sich denn auch gezwungen, in der Übersetzung das *μέχρι τινός* auszulassen.

<sup>2</sup> Diese Worte durfte daher Reitzenstein 353 nicht als verderbt ansehen; die Beziehung auf I 18 hat er selbst angemerkt. Von der *πλάνη ἔρωτος* ist I 19 die Rede: der polemische Zweck ist somit offenkundig. Die Herabsetzung des λόγος nahm um so mehr zu, je mehr der ekstatische platonisierende Idealismus und Pantheismus über die nüchterne Peripatetik die Herrschaft gewann: die Hauptstellen I 30; X 5 ex.; 9; XIII 2 (ob auch XV 2 dahin gehört, ist mir noch zweifelhaft. Es ist die kuriöse Stelle, wo sich Asklepios die Übersetzung seines angeblich ägyptischen Originals ins Griechische verbittet: *Ἕλληνας γὰρ λόγους ἔχουσι κενούς ἀποδείξω ἐνεργητικούς, καὶ αὕτη ἐστὶν Ἑλλήνων φιλοσοφία, λόγων ψόφος· ἡμεῖς δὲ οὐ λόγοις χρῶμεθα, ἀλλὰ φωναῖς μεσταῖς τῶν ἔργων*. Das ist scheinbar deutlich, auch ohne die Reitzensteinschen Interpolationen; aber wenn man XII 13 vergleicht τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα λόγῳ οὐ χρῆται, ὧ πάτερ; οὐ, τέκνον, ἀλλὰ φωνῇ — merkt man, daß hinter dem Schwindler doch auch der Schalk steckt).

dritter Standpunkt, der pantheistische, offenbar wurde, so liegt es nahe, auch nach der pantheistischen Antwort zu fragen. Wir kommen darauf noch zurück (§ 21); jetzt soll in der Betrachtung der dualistischen Theorie fortgefahren werden.

Die nächste Frage ist nämlich die nach der Überwindung des Übels und des Todes und der Gewinnung der Unsterblichkeit. Die Antwort muß sich aus der Betrachtung des Sündenfalles hier und dort ergeben. Besteht er, nach der peripatetischen Auffassung, in der Befleckung durch die Sphärengeister, so gilt es, die entsprechenden Laster durch die entsprechenden Tugenden zu überwinden und die Herrschaft der *εἰμαρμένη* durch eine höhere Macht, den *νοῦς*, zu brechen. Besteht er dagegen, nach der platonisierenden Auffassung, in dem durch Eros bewirkten Übergang in die Welt der Erscheinung, so gilt es, dem Eros zu entsagen und durch Abtötung der *αἰσθησεις* der Erscheinungswelt abzusterben; mit anderen Worten: die platonisierende Auffassung ist asketisch, die peripatetische nicht.

Platonisierend ist demnach der Schluß des Poimandres: die Guten *πρὸ τοῦ παραδοῦναι τὸ σῶμα τῷ ἰδίῳ θανάτῳ μυσάττονται τὰς αἰσθησεις εἰδότες αὐτῶν τὰ ἐνεργήματα* (§ 22); auch der *λόγος* als Rede muß der *σιωπή* weichen: *ἐγένετο γὰρ ὁ τοῦ σώματος ὕπνος τῆς ψυχῆς νῆψις, καὶ ἡ κάμνυσις ὀφθαλμῶν ἀληθινῆ ὄρασις, καὶ ἡ σιωπὴ μου ἐγκύμων τοῦ ἀγαθοῦ, καὶ ἡ τοῦ λόγου ἐκφ<θ>ορά<sup>1</sup> γεννήματα ἀγαθῶν.*

Ganz platonisierend ist auch die Predigt VII, in der die Gedanken der beiden kurzen Predigten des Poimandres I 27 und 28 näher ausgeführt werden. Zu beachten ist namentlich die Forderung der Zerstörung des Leibes, der hier der Mantel der Unwissenheit heißt, der *ζῶν θάνατος, αἰσθητικὸς νεκρός*. Von Gott

<sup>1</sup> So ist zu schreiben; das verlangt sowohl die Antithese (*ἐκφθορά: γεννήματα*), als auch die ganze Situation: für den schlafenden Menschen ist die *ἐκφορά λόγων* unmöglich. Man beachte, wie hier bereits die Herabsetzung des *λόγος* beginnt.

heißt es entsprechend *οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός οὐδὲ λεκτός οὐδὲ δρα-  
τός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νοῦ καὶ καρδία*. Auch die dunkle Phrase *τὸν*  
(der Leib ist gemeint) *δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν μισεῖ  
φθοροῦντα* wird in ihrem ersten Teile durch VI 3 ex. und 6  
erklärt, die wir oben (§ 8) als platonisierend erkannt haben;  
der Sinn ist: wodurch dein Leib dich (scheinbar) liebt, haßt  
er dich (tatsächlich), und wodurch er dich (somit tatsächlich)  
haßt, mißgönnt er dir (die Unsterblichkeit) — nämlich durch  
die sinnliche Lust.<sup>1</sup> Kurz, der Traktat ist aus einem Guß.

Ihm wollen wir eine peripatetische Betrachtung gegenüber-  
stellen — die erste Asklepioschrift II. Sie schließt sich  
eng an die zweite (VI, oben § 8) an; der ganze streng aristo-  
telische Hauptteil vom Bewegten und Unbewegten begründet  
den dort in den Eingangsworten ausgesprochenen Gedanken,  
daß Gott eine *οὐσία* sei *πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἕρμος,*  
*περὶ δὲ αὐτὴν στατικήν ἐνέργειαν ἔχουσα,* sowie anderseits der  
§ 14 hingeworfene Gedanke, daß Gott nur das *ἀγαθόν* und nur  
er das *ἀγαθόν* sei, in VI genauer ausgeführt wird.<sup>2</sup> Das scheint  
alles aus einem Guß zu sein; uns geht aber der zweite Teil  
(§ 24 ff.) an, die Ausführung, daß Gott nur zwei Namen zu-  
kommen, *ἀγαθόν* und *πατήρ*, und besonders der Schluß. Vater  
ist er als der Erzeuger der Wesen, *πατὴρ γὰρ τὸ ποιεῖν. Διὸ  
καὶ μέγιστη ἐν τῷ βίῳ σπουδὴ καὶ εὐσεβεστάτη* (NB) *τοῖς εὖ  
φρονοῦσιν ἐστὶν ἢ παιδοποιία καὶ μέγιστον ἀτύχημα καὶ ἀσέ-  
βημά ἐστὶν ἀτεκνόν τινα ἐξ ἀνθρώπων ἀπαλλαγῆναι. Καὶ  
δίκην οὗτος δίδωσι μετὰ θάνατον τοῖς δαίμοσιν. ἢ δὲ τιμωρία  
ἐστὶν ἡδε. τοῦ ἀτέκνου ψυχὴν εἰς σῶμα καταδικασθῆναι μῆτε  
ἀνδρὸς μῆτε γυναικὸς φύσιν ἔχον, ὅπερ ἐστὶ κατηραμένον ὑπὸ*

<sup>1</sup> Ähnlich im *Κρατῆρ* (IV 6): *ἐὰν μὴ πρῶτον τὸ σῶμά σου μισήσης, ὃ τέκνον, σεαυτὸν φιλήσαι οὐ δύνασαι, φιλήσας δὲ σεαυτὸν νοῦν ἔξεις. καὶ τὸν νοῦν ἔχων καὶ τῆς ἐπιστήμης μεταλήψῃ.*

<sup>2</sup> Man beachte besonders II 14 *τὰ δὲ ἄλλα πάντα* (außer Gott) *χωριστά ἐστὶ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως· σῶμα γὰρ εἶσι καὶ ψυχὴ, τόπων οὐκ ἔχοντα χωρῆσαι δυνάμενον τὸ ἀγαθόν* verglichen mit VI 3; das Gute fehlt dem Menschen, *οὐ γὰρ χωρεῖ σῶμα ὀλικόν.*



τοῦ ἡλλου.<sup>1</sup> Τουγαροῦν, ὦ Ἀσκληπιέ, μηδενὶ ὄντι ἀτέκνω συν-  
 ησθῆς, τοῦναντιον δὲ ἐλέησον τὴν συμφοράν, ἐπιστάμενος  
 οἷα αὐτὸν μένει τιμωρία. Der polemische Charakter ist offenbar;  
 haben doch die Platonisierenden ihr dem Fleisch feindseliges  
 Verhalten gerade εὐσέβεια genannt. Sind es aber nur die  
 Asketen unter den Hermetikern, gegen die sich die Polemik  
 richtet? Oder auch — andere? Ich denke, Psellos wußte  
 wohl, was er tat, als er zum ersten voll ausgeschriebenen Satz  
 sein *φλωρία* an den Rand schrieb.

So sehen wir denn innerhalb der dualistischen Richtung  
 selber eine antiasketische Tendenz erstehen; sie wird aber  
 den Pantheisten gerade recht kommen (§ 21).

11. Ist demnach die Askese der platonisierenden Hermetik  
 eigen, so werden wir ihr auch die erste (oder, nach Reitzen-  
 stein, zweite) der Schriften an Tat zuschreiben, den Krater  
 (IV). Mit dieser Annahme wird der Eingang sofort klar: τὸν  
 πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσίν<sup>2</sup> ἀλλὰ λόγῳ —  
 dem scheint das gleich folgende τῇ δὲ αὐτοῦ θελήσει  
 δημιουργήσαντος τὰ ὄντα zu widersprechen. Die Lösung bringt  
 die platonisierende Einlage des Poimandres I 8 von der *Βουλῇ*  
*θεοῦ, ἣτις λαβοῦσα τὸν λόγον* den Kosmos schuf. Dadurch  
 wird zugleich das Verhältnis zum Poimandres klar: was dort  
 persönlich und mythologisch ist, erscheint hier entpersönlicht  
 und lediglich philosophisch. Trotzdem ist die Darstellung  
 konfus; der Verfasser scheint sich in den platonischen Idealis-  
 mus nicht hineingefunden zu haben. So kommt er dazu, die  
 Welt für den Leib der Gottheit, dabei aber für nicht wahr-

<sup>1</sup> Zu dem seltsamen Zusatz erinnert Reitzenstein passend an X 2 f.  
 (S. 198<sup>1</sup>); etwas weiter führt, glaube ich, eine Parallelstelle aus der  
 niederen Hermetik. Olympiodor 52 (Berthelot 101) *ἐνθροπον γὰρ εἶναι*  
*φησιν τὸν ἀλεκτρούνα* ὁ Ἑρμῆς *καταραθέντα ὑπὸ τοῦ ἡλίου*, zumal es  
 sich gleichfalls um eine Metempsychose handelt.

<sup>2</sup> Den polemischen Sinn dieser Wendung lehrt uns die *Κόρη κόσμου*  
 verstehen; unten § 18.

nehmbar zu erklären; man möchte *τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ σῶμα ἐκείνου* <ἀρχέτυπον>, *οὐχ ἄπτὸν κτέ.* vermuten; aber dann müßte ein Ausfall angenommen werden. Im folgenden scheint notwendig *ἀραθὸς γὰρ ὄν* <οὐ> *μόνῳ ἑαυτῷ ἀναθ(εῖ)ναι τοῦτο ἠθέλησε* [*καὶ κοσμήσαι τὴν γῆν*], *κόσμον δὲ θείου σώματος κατέπεμψε τὸν ἄνθρωπον.* Hieran schließt sich gut der hyletische Sündenfall. Das eigentlich Neue bringt § 3: den Logos gab Gott allen Menschen, den Nus ließ er in einen Krater füllen und gab ihm einen *κῆρυξ* bei, der den menschlichen Seelen verkünden soll: *βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα, ἢ πιστεύουσα ὅτι ἀνελεύση* (NB.: die *ἄνοδος*) *πρὸς τὸν καταπέμψαντα τὸν κρατῆρα, ἢ γνωρίζουσα ἐπὶ τί γέγονας.* Hier erscheint der Nus gleichfalls entpersönlicht, während ihn I als Poimandres persönlich auffaßt; dafür ist ihm ein *κῆρυξ* beigegeben. Es ist doch seltsam: der hermetische Nus ist ursprünglich, wie wir noch sehen werden (§ 18), Hermes selber, der arkadische Hirtengott; dann wurde Hermes zum Propheten euhemerisiert und der göttliche Nus an seine Stelle geschoben — und sofort entwickelt dieser Nus eine persönliche Hypostase als den ‘Menschenhirten’, d. h. den alten Hermes. Weiter wurde der entgöttlichte Nus zu einer sittlichen Potenz — und sofort tritt ihm ein *κῆρυξ* zur Seite, d. h. abermals der alte Hermes. *Naturam expellas* —.

Nun scheiden sich die Menschen in zwei Gattungen, je nachdem sie sich der Taufe des Nus unterziehen oder nicht. Diese sind den Tieren am nächsten, jene den Göttern: von jenen gilt das *καταφρονήσαντες πάντων τῶν σωματικῶν [καὶ ἄσωμάτων]*<sup>1</sup> *ἐπὶ τὸ ἔν καὶ μόνον σπεύδουσι* sowie das oben zitierte Wort, den Leib zu hassen (oben S. 340). Hier kommt denn auch in dem Antagonismus von *σῶμα* und *ἄσώματον*

<sup>1</sup> Die Athetese ist notwendig; in seiner jetzigen Fassung widerspricht der Satz dem untenstehenden § 6 ex., wonach die Wahl des *ἄσώματον* die des *σῶμα* ausschließt und zur Göttlichkeit führt. Die Interpolation wohl durch § 8 beeinflusst.

der platonische Idealismus zur Geltung.<sup>1</sup> Hier fällt auch das Wort von der *ἀποθέωσις* (§ 7) als dem Endzweck, wovon später (§ 12). Den Schluß bildet die Charakterisierung Gottes als der Monas, mit erneutem Hinweis auf die *ἄνοδος*.

Auch dies Stück scheint aus einem Guß: jedenfalls gehört es ganz der platonisierenden Richtung an. Ich mache besonders aufmerksam auf das Fehlen aller Kennzeichen, die der peripatetischen und pantheistischen Richtung eigentümlich sind; nirgends wird mit der Astrologie operiert, auch § 8 nicht, wo die *δρόμοι ἀστέρων* ganz allgemein erwähnt werden; nirgends wird auch Gott als *πατήρ* bezeichnet, sondern nur als *ἀγαθός* oder *ἀγαθόν*. Auch das Betonen der *μονάς* des *εἷς καὶ μόνος* dürfte eine polemische Spitze enthalten gegenüber der hermetischen Dreifaltigkeit, die von der peripatetischen Richtung wenigstens anfangs festgehalten worden ist.

12. Dem Krater fügen wir den *λόγος ἀπόκρυφος* XIII an, der gleichfalls die Askese in den Vordergrund stellt, als das Mittel der Palingenesie. Reitzenstein hat S. 214 ff. dies kostbare und fast einzigartige Stück eingehend behandelt; doch ist meine Auffassung eine wesentlich andere.

Wir stehen auf dem Boden des platonischen Idealismus. Wie ist der Mensch der Erscheinung aus Gott entstanden? Die Antwort des Hermes — *σπείραντος τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ* — variiert ebenso wie der Eingang des Kraters die *Βουλὴ θεοῦ* des Poimandres; die Entpersönlichung hat zur Aufgabe des Geschlechtes geführt — auch zeitlich steht der Krater zwischen dem Poimandres und unserer Schrift. Dem Tat ist sie unverständlich: der Übergang aus der Welt des Seins in die Erscheinung ist logisch nicht zu erklären. Er begreift sie, indem er durch Gottes Gnade, seinem Vater folgend, den Rückübergang aus der Erscheinung in das Sein erlebt. Das ist die Palingenesie.

<sup>1</sup> Im Vorbeigehen sei auch das aus Platos Politie bekannte *αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀναίτιος* notiert (§ 8).

Daß das alles auf platonischen Lehren fußt, versteht sich von selbst; doch hat der Autor hier auch ein vorplatonisches Vorbild gehabt. Wie er jetzt, selbst verklärt, den Vater in seiner Verklärung erblickt, so erblickt in den 'Bakchen'<sup>1</sup> des Euripides Pentheus den Dionysos in seiner mystischen, nur für Eingeweihte wahrnehmbaren Gestalt; die *ἔκστασις* ist gemeinsam. Man vergleiche § 5 *νῦν τὸ λοιπόν, ὦ πάτερ, εἰς ἀφασίαν με ἤνεγκας. τῶν πρὶν ἀπολειφθεῖς φρενῶν . . .* mit Bakch. 944 *αἰνῶ δ' ὅτι μεθέστηκας φρενῶν*, 947 *τὰς δὲ πρὶν φρένας οὐκ εἶχες ὑγίεις, νῦν δ' ἔχεις οἴας σε δεῖ*, 1269 *γίγνομαι δέ πως ἔννοους μετασταθεῖσα τῶν πάρος φρενῶν*. Aber die Worte des Hermetisten *τῶν . . . φρενῶν* haben metrischen Tonfall und sehen ganz nach einem Zitat aus: sollten sie aus einer verwandten dionysischen Tragödie, einem Lykurgos stammen? Dann würde auch das offenbare Zitat (§ 3) *ὄθεν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀντειπεῖν θέλω*.

*ἄλλότριος*

*υἱὸς πέφυκα τοῦ <δε> πατρικοῦ γένους*

eben daraus stammen (Sohn des Lykurgos?).

Ich erinnere ferner an die Herabsetzung des Logos (als Rede) gegenüber der *σιγῇ νοερά* (§ 2), an die Erkenntnis als *ἀνάμνησις* (§ 2 ex.), an den platonisierenden Gebrauch von *δύναμις* (Idee) und *ἐνέργεια* (Erscheinung)<sup>2</sup> — lauter platonische resp. platonisierende Züge. Fremdartig erscheint nur die seltsame Psychomachie § 7—10: die Dodekas der Laster durch die Dekas der Tugenden überwunden, mit eingestandener Herleitung der ersteren aus dem Tierkreis: ihres astrologischen

<sup>1</sup> Daß die „Bakchen“ ein Lieblingsstück der Philosophen waren, ist bekannt; ich brauche nur an 498 *λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω* zu erinnern. Wie früh es geschah, zeigt die m. E. deutliche Beziehung bei Plato *Phaed.* p. 67a *ἀλλὰ καθαρῶμεν ἀπ' αὐτοῦ (τοῦ σώματος), ἕως ἄν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς*.

<sup>2</sup> Daher denn § 6 wohl *τὸ μόνον δυνάμει καὶ <μῇ> ἐνεργείᾳ νοούμενον* zu schreiben ist. Anders § 11, wo *τῇ τῶν δυνάμεων νοητικῇ ἐνεργείᾳ* ein beabsichtigtes Oxymoron ist.

Charakters wegen möchte man sie für die peripatetische Richtung beanspruchen. An eine Einlage ist nicht zu denken (§ 12 ist der Eingang wieder ganz platonisierend); es ist philosophischer Synkretismus. Daß Gott wieder als *πατήρ* erscheint, ist nicht auffällig, da der mystische Sinn des Wortes aus dem Zusammenhange klar ist: der Wiedergeborene ist eben *θεοῦ παῖς*.

Diese Schrift nebst dem Krater und I bildet die Trias der Poimandres-Schriften: der Krater ist als solcher durch das Zitat des Zosimos (R. 214<sup>1</sup>), unser *λόγος ἀπόκρυφος* durch § 15 charakterisiert. Eine vierte, die *γενικοί λόγοι* (XIII 1), ist uns verloren gegangen<sup>1</sup>, wird aber auch in der *Κλεις* (X 7) zitiert, die sich somit als zum selben Zyklus gehörig erweist. Da wäre es nun interessant zu konstatieren, ob sich die Stetigkeit der platonisierenden Grundauffassung, die den *Κρατήρ* und den *λόγος ἀπόκρυφος*<sup>2</sup> mit den platonisierenden Partien des Poimandres verbindet, auch für die *Κλεις* nachweisen läßt.

13. Der Anfang freilich enttäuscht uns aufs grausamste. Nachdem der Verfasser das nun Folgende für eine *ἐπιτομή* der *γενικοί λόγοι* erklärt hat, wird der Satz vorangestellt: *ὁ μὲν*

<sup>1</sup> Gerade für Reitzenstein, der zwischen I und II und somit in unmittelbarem Anschluß an den Poimandres den Ausfall eines *λόγος καθολικός* 'Ερμού πρὸς Τάτ vermutete, lag es nahe, die Identität dieses *λόγος καθολικός* mit dem *γενικός λόγος* anzunehmen; aber freilich scheinen die bei Jamblichos und sonst zitierten *Γενικά* einige Bücher umfaßt zu haben. Wenn nur dieselben gemeint sind!

<sup>2</sup> Reitzenstein weiß freilich (S. 234) von einer „eigentümlichen Ausgestaltung des Pantheismus, welcher, wie ich schon früher erwähnte, in unserer Schrift den nicht ägyptischen Dualismus fast ganz verdrängt hat“; für diesen wird dann durch ein paar ägyptische Hymnenfragmente, die höchstens durch ihre totale Unähnlichkeit an den *λ. ἀπόκρυφος* erinnern, ägyptischer Ursprung erwiesen. — Ich habe weder die bezeichnete Stelle, noch im *λ. ἀπ.* eine Spur von Pantheismus finden können.

*οὖν θεὸς καὶ πατήρ καὶ τὸ ἀγαθὸν τὴν αὐτὴν ἔχει φύσιν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐνέργειαν.* Das ist gerade die Auffassung, die II in aller Schärfe verfißt (oben § 10); sie ist für die peripatetische Richtung charakteristisch. Das unmittelbar Folgende wird Reitzenstein hoffentlich textkritisch entwirren; so viel ist klar, daß *ἐνέργεια* hier (vom idealistischen Standpunkte) inkorrekt gebraucht wird, sowie daß der Gegensatz *θεία καὶ ἀνθρώπεια* auf den Gegensatz *κινητὰ καὶ ἀκίνητα* zurückgeführt wird, gleichfalls im Sinne von II. Die folgende Ausführung § 2f. — Gottes Energie der Zeugungswille — variiert den Schluß von II selbst, die Rolle des Helios ist der dortigen (R. 198<sup>1</sup>) ganz analog. Kurz, der ganze Eingang der *Κλέης* (§ 1—4) ist dem II homogen, der die peripatetische Auffassung rein und aus einem Gusse enthielt.

Nun aber Tat: *ἐπλήρωσας ἡμᾶς, ὦ πάτερ, τῆς ἀγαθῆς καὶ καλλίστης θείας...* Das schließt sich gar nicht ans vorhergehende an: von einer *θεά* war ja gar keine Rede, und die trockenen Rasonnements des Einganges konnte selbst der begeistertste Hermetiker nicht so überschwenglich preisen. Man lese nur das Folgende (den ganzen Schluß von § 4) durch: man wird sich überzeugen, daß von einer Vision die Rede war (*ὄψις!*). Nun erinnere ich an den Eingang von XIII *ἐν τοῖς Γενικοῖς... ἀνιγματοδῶς... ἔφρασας περὶ θεϊότητος... φάμενος μηδένα δύνασθαι σωθῆναι πρὸ τῆς παλιγγενεσίας. ἐμοῦ δέ σου ἰκέτου γενομένου ἐπὶ τῆς τοῦ ὕρου καταβάσεως μετὰ τό σε ἐμοὶ διαλεχθῆναι ποθομένου τε τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν... ἔφη, ὅταν μέλλης κόσμον ἀπαλλοτριουῖσθαι παραδιδόναι μοι.* Also: die *Γενικοὶ λόγοι* fanden auf einem Berge statt; beim Abstieg ein weiterer *διάλογος*. Diesen Berg identifiziert Reitzenstein<sup>1</sup> — es ist dies seine glänzendste Entdeckung — mit dem in Arkadien gelegenen, der bei Hermas wiederkehrt; „ob“, wie bei Hermas, „eine Vision vorausging,

<sup>1</sup> S. 33. Nur sagt er ungenau „eine Unterhaltung beim Niederstieg von einem Berge war in einem *Γενικὸς λόγος* berichtet“.

ist nicht zu sagen“. Ich denke doch: wozu sollte auch Hermes seinen Sohn auf einen Berg führen?<sup>1</sup>

Also: erst mit den Worten des Tat § 4 f. setzt die Fortsetzung der *Γενικοί λόγοι* ein; und hier lesen wir tatsächlich die platonisierende Auffassung in aller Strenge. Ich verweise namentlich auf § 5 *οἱ δυνάμενοι πλέον τι ἀρύσασθαι τῆς θείας*<sup>2</sup> (die eben die *νοητῆ λαμπηδών* hieß) *κατακοιμίζονται πολλάκις ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς τὴν καλλίστην ὄψιν* (d. h. sie gehen aus der Erscheinung in die Welt des Seienden ein, entgegengesetzt dem Übergang des Menschen im hyletischen Sündenfall), *ὥσπερ Οὐρανὸς καὶ Κρόνος οἱ ἡμέτεροι πρόγονοι ἐντετυχήκασιν. εἶθε καὶ ἡμεῖς, ὦ πάτερ. Εἶθε γάρ* antwortet Hermes: noch sind wir aber nicht fähig, das vollendete *κάλλος τοῦ ἀγαθοῦ* zu sehen: *τότε γὰρ αὐτὸ ὄψει, ὅταν μηδὲν περὶ αὐτοῦ ἔχῃς εἰπεῖν, ἢ γὰρ γνῶσις αὐτοῦ καὶ θεία*<sup>3</sup> *σιωπὴ ἐστὶ καὶ καταργία πασῶν τῶν αἰσθήσεων*. Das weist ganz deutlich auf XIII voraus: hier erleben ja beide die Palingenesie, und auch die Bedingung fehlt nicht: XIII 2 *σοφία νοερά ἐν σιγῇ*. Wenn nun Hermes fortfährt *δυνατὸν γάρ, ὦ τέκνον, τὴν ψυχὴν ἀποθεωθῆναι κτέ.* und Tat fragt *τὸ ἀποθεωθῆναι πῶς λέγεις, ὦ πάτερ* — so ist das genau die Frage, die er XIII 1 meint mit *ποθομένου τὸν τῆς παλιγγενεσίας λόγον μαθεῖν*. Hier wird die Antwort eingeleitet<sup>4</sup> durch den Satz *ὅτι ἀπὸ μιᾶς ψυχῆς τῆς*

<sup>1</sup> Es wäre auch zu überlegen, ob mit dieser Vision nicht geradezu die Vision des Kraters in IV gemeint ist; wie gut würde sich dann das *ἐπλήρωσας . . . θείας* des Tat an die Schlußworte des Hermes in IV anschließen, und sein *ἀρύσασθαι* an die Kratervorstellung! Eine verwandte Vision wäre dann die des Zosimos im Eingang seines alchemistischen Werkes.

<sup>2</sup> Zu vergleichen aus dem gleichfalls platonisierenden *Κρατῆρ* das *κήρυγμα* § 4: *βάπτισον σεαυτὴν ἢ δυναμένη εἰς τοῦτον τὸν κρατῆρα*.

<sup>3</sup> Plasberg konjiziert gut: *θεά*. Im folgenden möchte ich schreiben *πασῶν γὰρ τῶν σωματικῶν αἰσθήσεων τε καὶ κινήσεων ἐπιλαθόμενος (-βόμενος codd.) ἀτρεμεῖ*.

<sup>4</sup> Mit Hinweis auf die *Γενικοί*: durch diesen Hinweis wird die ganze Partie auch äußerlich für die platonisierende Auffassung in Anspruch genommen.

τοῦ παντὸς πᾶσαι αἱ ψυχὰς εἰσιν αὐταί, αἱ ἐν τῷ παντὶ κόσμῳ κυλινοῦμεναι ὥσπερ ἀπονενεμημέναι, wodurch die etwas dunkle Stelle in der platonisierenden Kosmogonie des Poimandres (I 8) *Βουλὴ θεοῦ . . . κοσμοποιηθεῖσα διὰ τῶν ἑαυτῆς στοιχείων καὶ γεννημάτων ψυχῶν* erläutert wird. Von diesen Seelen gehen die einen in ein besseres, die anderen in ein schlechteres Los ein: der Aufstieg beginnt bei den *ἐρπετώδεις*, die Stufen sind: Fisch, Tier, Vogel, Mensch, Dämon, worauf die Vergöttlichung folgt, *καὶ αὕτη ψυχῆς ἢ τελειοτάτη δόξα*. Wenn aber die menschliche Seele schlecht ist, so kehrt sie um und in die Tierleiber zurück — das ist ihre Strafe für ihre Schlechtigkeit. Ihre Schlechtigkeit ist aber die Unwissenheit (ganz der Predigt VII und anderen platonisierenden Stellen entsprechend), *ὁ γὰρ γνοῦς καὶ ἀγαθὸς καὶ εὐσεβὴς καὶ ἤδη θεῖος*. Also wieder das Problem der Apotheose, worauf die nachdrucksvolle Frage des Tat erfolgt *τίς δέ ἐστιν οὗτος, ὦ πάτερ*. Somit will er abermals den *παλιγγενεσίας λόγον* erfahren, und wir erwarten die Antwort, von der XIII 1 spricht — *ἔφη, ὅταν μέλλῃς κόσμον ἀπαλλοτριοῦσθαι παραδιδόναι μοι* —, aber was folgt, ist etwas ganz anderes. Zuerst wird die Verachtung der Dialektik eingeschärft — diese antisokratische Tendenz ist diesen Platonikern allerdings eigen — dann kommt, durch das bereits bekannte *ὁ γὰρ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν* eingeleitet, die Ausführung, daß die *αἰσθησις* gleich der *γνώσις* (sollte heißen *νόησις*) allen Wesen zukomme. Über das Weitere sogleich: so viel sieht der Leser schon jetzt, daß der platonisierende Abschnitt der *Κλεις* nur § 4—9 umfaßt, wie denn nur hier die *Γενικολ* zitiert werden.

Dieser platonisierende Teil der *Κλεις* ist aus einem Guß; was weiter folgt § 10—25, ist Konkordanztheologie. Der Redaktor geht, wie im Eingang, von der peripatetischen Richtung aus, sucht sie aber mit der pantheistischen zu vereinigen und danach die platonisierende zu korrigieren. Pantheistisch ist die Unifizierung von *αἰσθησις* und *νόησις* (wie im



Fortgang von IX oben § 9), der *ὕλικός θεός*, der weder gut noch schlecht, sondern schön ist (über das Verhältnis der Stelle zu VI s. oben § 8), die Klimax (§ 12) „Gott, gut — Welt, weder gut noch schlecht — Mensch, schlecht“. Eigentümlich ist die gnostische Verschachtelung *σῶμα — πνεῦμα — ψυχή — λόγος — νοῦς*<sup>1</sup>, welch letzterer einen feurigen Leib hat und dadurch zum *τιμωρός δαίμων* werden kann (Versuch an Poimandres 22 Anschluß zu gewinnen). Und nun kommt der Hauptbeweis, daß wir uns auf anderem Gebiet befinden als § 4—10: im Gegensatz zur dortigen Seelenwanderungslehre wird geleugnet, daß die Seele je in Tierleiber eingehen könne (§ 19 *οὐδὲ θέμις ἐστὶν εἰς ἀλόγον ζῶον σῶμα ψυχὴν ἀνθρωπίνην καταπεσεῖν· θεοῦ γὰρ νόμος οὗτος, φυλάσσειν ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀπὸ τῆς τοσαύτης ὑβρεως* — ein Widerspruch, den schon Heeren bemerkt hat. Auf Tats Frage, worin denn die Strafe des Menschen bestehe — er spielt auf § 8 an, wo eben die Apotheriose als Strafe aufgefaßt war —, antwortet Hermes, die *ἀσέβεια* sei an sich genügend Strafe. Und nun verwickelt sich der Vermittler in einen Widerspruch mit sich selbst den *νοῦς* betreffend: § 23 ist der *νοῦς* der oberste Gott, der Einiger der Götter und Menschen; von ihm heißt es *οὗτός ἐστιν ὁ ἀγαθὸς δαίμων· μακαρία ψυχὴ ἢ τούτου πληροεστέρα, κακοδαίμων δὲ ψυχὴ ἢ τούτου κενή*. Daß es letztere geben kann, ist freilich im Einklang mit I 22 und der Grundidee des Kraters, widerspricht aber der Verschachtelungspsychologie § 13, wonach der *νοῦς* auch den schlechten Seelen zukommt, für die er zum Strafdämon wird. So muß denn der Verfasser zweierlei *νοῦς* unterscheiden, den *ἀγαθός* und den *ὀπηρητικός*, was sehr mißlich ist, da beide im Menschen gedacht werden. Die Rede gipfelt im stolzen Spruch: der

<sup>1</sup> Wie Reitzenstein (306<sup>o</sup>) gut bemerkt, ist es dieselbe Verschachtelungspsychologie, die Plotin *Enn.* II 9 seinen gnostischen Gegnern vorwirft. Das wirft auf den ganzen Fortgang der *Klisis* ein helles Licht: es ist gnostischer Synkretismus, der hier waltet.

Gott ein unsterblicher Mensch, der Mensch ein sterblicher Gott.

Das ist alles, wie gesagt, Vermittelungstheologie; aber in § 4—10 haben wir ein echtes Stück der platonisierenden Hermetik wiedergewonnen.

14. Wir müssen zum *Λόγος ἀπόκρυφος* zurückkehren, und zwar zum Poimandreszitat § 15: *ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς, πλέον μοι τῶν ἐγγεγραμμένων οὐ παρέδωκεν, εἰδὼς ὅτι ἀπ' ἑμαντοῦ δυνήσομαι πάντα νοεῖν.*

Das erinnert an zwei Stellen im hermetischen Korpus: 1) an die Schrift *περὶ τοῦ κοινοῦ XII*, wo es § 8 heißt (Hermes zu Tat): *διὸ καὶ τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος ἐγὼ ἤκουσα λέγοντος ἀεὶ — καὶ εἰ ἐγγράφως ἐδεδώκει, πάνν ἂν τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ὠφελήκει . . . — ἤκουσα γοῦν αὐτοῦ ποτε λέγοντος, ὅτι ἐν ἔστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα;* 2) an den Schluß der Schrift *Νοῦς πρὸς Ἑρμῆν XI*: *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανέρωται, ᾧ τρισμέριστε, τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νόει καὶ οὐ διαψευσθήσῃ.* Und zwar ist unser Zitat XII gegenüber polemisch, XI gegenüber — wie es scheint — bestätigend.

Ersteres ist ganz unzweideutig; XII hatte sich auf eine mündliche Tradition des Poimandres<sup>1</sup> an Hermes berufen — eine solche gibt es nicht, sagt Hermes in XIII, die Poimandresbücher enthalten die ganze Offenbarung. M. a. W.: im *Λόγος ἀπόκρυφος* wird XI für apokryph — in unserem Sinne — erklärt. Sehen wir zu, mit welchem Recht.

In XII ist der *Ἀγαθὸς δαίμων* Quelle der Offenbarung; und zwar werden von ihm folgende Sprüche zitiert:

<sup>1</sup> Allerdings wird er hier nur *Ἀγαθὸς δαίμων* genannt, doch hat das nichts zu sagen: in der *Κλεις* wird X 23 der höchste *Νοῦς* so genannt, und *ὁ τῆς ἀθθεντίας νοῦς* ist nach I 1 und XIII 15 eben Poimandres.

1) *καὶ γὰρ ὁ Ἄ. δ. τοὺς μὲν θεοὺς εἶπεν ἀθανάτους ἀνθρώπους, τοὺς δὲ ἀνθρώπους θεοὺς θνητούς* (§ 1). Dasselbe gibt (oben § 13) der Fortgang der *Κλεις*, aber — was wichtig ist — als original: *διὸ τολμητέον ἐστὶν εἰπεῖν τὸν μὲν ἄνθρωπον κτέ.* (§ 25). Und da in derselben *Κλεις* (§ 23) der *νοῦς* als *Ἀγαθὸς δαίμων* bezeichnet wird, so ist kein Zweifel: unser XII zitiert den Fortgang der *Κλεις*.<sup>1</sup>

2) *ἔν ἐστι τὰ πάντα καὶ μάλιστα τὰ νοητὰ σώματα* (§ 8). Dieser Spruch steht allerdings nicht in der *Κλεις* — und eben ihn bezeichnet der Autor als der mündlichen Mitteilung des Ἄ. δ. entnommen. Somit bestätigt auch dies negative Resultat jenes positive: für XII ist die *Κλεις* (oder deren zweiter Teil) ein heiliges Buch.

3) *ὁ γὰρ μακάριος θεός, Ἄ. δ., ψυχὴν μὲν ἐν σώματι ἔφη εἶναι, νοῦν δὲ ἐν ψυχῇ, λόγον δὲ ἐν τῷ νῷ* (§ 13). Das ist ziemlich genau dieselbe gnostische Verschachtelung wie in der *Κλεις* (X 13); daß ein kleiner Gedächtnisfehler untergelaufen ist (das *πνεῦμα* ist ausgelassen<sup>2</sup>, und die Reihenfolge von *λόγος* und *νοῦς* verändert<sup>3</sup>), ist bei der Unanschaulichkeit dieser metaphysischen Kettenbrüche nicht wunderbar. Somit ist auch hier der Fortgang der *Κλεις* zitiert.

Und nun der Inhalt, den wir nach dem soeben Gesagten im unmittelbaren Anschluß an die *Κλεις* betrachten dürfen. In der Tat ist das Wesen des *νοῦς* Ausgangspunkt — und es fehlt auch nicht der Widerspruch, in den sich der Fortsetzer

<sup>1</sup> Daß der Spruch heraklitisch ist, ebenso wie der folgende (R. 127), tut nichts zur Sache: der Fortsetzer der *Κλεις* will ihn für original ausgeben, und der Autor von XII zitiert eben die *Κλεις*.

<sup>2</sup> Dafür wird es § 18 in etwas anderer Umgebung nachgeholt. Diese gnostischen Gebilde schwanken beständig; gleich unten wird folgende Verschachtelung vorausgesetzt: *σῶμα — ιδέα — ψυχή — λόγος — νοῦς — θεός*, und weiter *ἔλη — ἀήρ — ψυχή — νοῦς — θεός*.

<sup>3</sup> Das ist offenbare Flüchtigkeit, die auch den *θεός* aus dem Geleise gebracht hat; er folgert nämlich verkehrt (*λόγος δὲ ἐν τῷ νῷ*) *τὸν νοῦν δὲ ἐν τῷ θεῷ, τὸν δὲ θεὸν τούτου πατέρα*. Vorausgesetzt wird also die Verschachtelung *σῶμα* (— *πνεῦμα*) — *ψυχή — λόγος — νοῦς — θεός*.

der *Κλεις* verwickelte, zwischen dem allgemeinen *νοῦς* und dem der Auserwählten<sup>1</sup>. Der letztere wirkt im Menschen der *φύσις* entgegen; der unvernünftige Mensch wird vom physischen *νοῦς* dominiert und dem *λόγος* entgegen zu *θυμός* und *ἐπιθυμία* gestoßen. Nun stellt Tat die Frage nach der *εἰμαρμένη* — und da wird eine frühere, uns verlorene Schrift *περὶ εἰμαρμένης* zitiert. Die Antwort ist abermals widerspruchsvoll: 1) der Schlechte leidet das Verhängte als Strafe für die Schlechtigkeit, der Gute nicht als Strafe, dem Verhängnis sind aber alle untertan (§ 6—8), 2) der *νοῦς* erhebt die Seinen auch über das Verhängnis (§ 9). Wie leicht einzusehen, steht dieser Widerspruch mit dem vorigen im Zusammenhang: ist der *νοῦς* allgemein, so ist es das Verhängnis auch; wird der *νοῦς* nur Auserwählten zuteil, so kann er diese auch über das Verhängnis erheben. Die erste Anschauung berührt sich mit der pantheistischen, die zweite mit der platonisierenden Auffassung. Von § 10 an wird die platonisierende Auffassung verlassen. Aus dem Zusammenhang des *νοῦς* mit den tierischen Trieben folgert Tat mit Recht, daß der *νοῦς* ein *πάθος* ist; Hermes gibt es zu, indem er sophistisch *πάθος* aktiv faßt und der *ἐνέργεια* gleichsetzt. Mit § 12 wird wieder *νοῦς* mit *λόγος* allen Menschen, aber nur diesen, zugesprochen — das wäre die peripatetische Auffassung, zu der indes der stoische *προφορικὸς λόγος* hinzukommt; die Tiere haben statt des *λόγος* die *φωνή*. In § 13 wird plötzlich (mit *δοκεῖ δέ μοι*) auch dieser Boden verlassen, nach einem Wirrwarr von Verschachtelungen sind wir im Pantheismus drin. Die Welt ist göttlich, alle

<sup>1</sup> § 2 *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ὁ νοῦς ἢ φύσις ἐστίν* (= Instinkt; erklärt im hermetischen Fragment bei Stob. I 284, 18 W.). *ὅπου γὰρ ψυχὴ ἐκεῖ καὶ νοῦς ἐστίν, ὡσπερ ὅπου ζωὴ ἐκεῖ καὶ ψυχὴ ἐστίν* (also: gemäß der Verschachtelung *ζωή* — *ψυχή* — *νοῦς* haben die Tiere den *νοῦς*). *ἐν δὲ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἢ ψυχὴ ζωὴ ἐστι κενὴ τοῦ νοῦ* (natürlich kann gemäß der späteren Verschachtelung *σῶμα* — *ψυχή* — *λόγος* — *νοῦς* das *ἄλογον* keinen *νοῦς* haben). Im folgenden dürfte zu schreiben sein *ἐργάζεται γὰρ (ὁ νοῦς) αὐτὰς (τὰς ψυχὰς) εἰς τὸ <ἀ>ίδιον ἀγαθόν*.

Wesen haben an der Unsterblichkeit teil *διὰ τὸν νοῦν* (§ 18), Gott ist im All und aus dem All zu erkennen.

An diese Ideen schließt sich, um das im Vorbeigehen zu erwähnen, auch der Traktat V an, der jetzt ungeschickt an den Krater angeknüpft ist<sup>1</sup>; er ist in seinem Hauptteil § 3 f. eine Ausführung von XII 21, und sein Schluß *ὕλης μὲν γὰρ τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ κτέ.* ist eine wörtliche Wiederholung von XII 14. Seine pantheistische Tendenz ist offenbar (vgl. bes. § 9).

So hätten wir denn abermals eine Gruppe von hermetischen Traktaten herausgeschält: X (Fortgang), XII, V und der verlorene *περὶ εἰμαρμένης*. Quelle der Offenbarung ist hier der als *Ἄγαθὸς δαίμων* bezeichnete *Νοῦς*; die Richtung ein gnostischer Synkretismus mit vorwiegend pantheistischer Tendenz.

15. Diese Richtung nun ist es, die in der Poimandresgruppe als apokryph bezeichnet ist: die Beziehung von XIII 15 auf XII 8 ist unverkennbar. Aber ebenso unverkennbar ist die Bezugnahme in XI 22 und XIII 15; wie steht es nun mit dem Traktat XI, *Νοῦς πρὸς Ἐρμῆν*?

Die Antwort wird man beim flüchtigsten Lesen nicht verfehlen: es ist derselbe gnostische Pantheismus, wie in der *Κλίσις* 10 ff., XII und V; aber — und das ist das Neue — die Darlegung ist straffer, vor Widersprüchen hat sich der Verfasser gehütet, kurz, wir haben eine geordnetere Wiederaufnahme der hauptsächlich in XII behandelten Probleme. Alles ist in eine große kosmogonische Verschachtelung eingeschlossen *θεός — αἰών — κόσμος — χρόνος — γένεσις*<sup>2</sup>; um sich von der Wand-

<sup>1</sup> Nur soll man das Ungeschick nicht größer machen, indem man mit *Ficinus τοῦ κρείττονος θεοῦ ὀνόματος* mit *praestantioris de nominis* übersetzt: Gott ist *παντὸς ὀνόματος κρείττων* (§ 10). Derselbe Gedanke im pantheistischen *Asclepius* (c. 20) — was somit stimmt.

<sup>2</sup> Dieselbe auch im pantheistischen *Asclepius* c. 31 f.: *deus — aeternitas — mundus — coeleste tempus (= χρόνος) — terrenum tempus*

lung zu überzeugen, braucht man bloß die Elemente Gottes in XII 21 (*μέρη ἐστὶ θεοῦ ζωὴ καὶ ἀθανασία καὶ πνεῦμα καὶ ἀνάγκη καὶ πρόνοια καὶ φύσις καὶ ψυχή καὶ νοῦς καὶ τούτων πάντων ἡ διαμονή*) mit der spitzfindigen Gliederung XI 2 zu vergleichen<sup>1</sup>. Auch die psychologische Verschachtelung XII 14 *ὕλη—θεός* findet man hier § 4 wieder, durch den *αἰών* zusammengehalten, sowie § 5 aus XII 21 die Trias *ἀνάγκη, πρόνοια, φύσις*. Von der peripatetischen Auffassung Gottes als des *ἀκίνητου* sind wir sehr weit entfernt: Gott ist die stete Bewegung (§ 5)<sup>2</sup>, alles lebt, alles ist Gottes voll, und alles ist von Gott. Der Tod ist Auflösung (= XII 16). Neu ist die anthropologische Verschachtelung *θεός — αἰών — κόσμος — ἥλιος — ἄνθρωπος* (§ 15). Der Gedanke, daß die Allgegenwart des Gedankens die Allgegenwart Gottes versinnbildlicht (§ 19, kommt auch sonst vor), wird zu einer interessanten Umwandlung der Palingenesie in XIII 11 verwertet: der Mensch versetzt sich in das All, um Gott zu fühlen — eine geradezu rationalistische Umdeutung der Ekstase in XIII. Der Schluß ist eine Epitome von V = XII 21.

Wenn demnach unser Traktat XI einerseits die gnostisch-pantheistische Gruppe, die XIII für apokryph erklärt hatte,

(= *γένεσις*; sonst *genitura*). Das ist zugleich ein Kommentar zu unserer Stelle. Letzte Quelle ist der *Timäus* 37 C mit seiner Proportion *θεός: αἰών = κόσμος: χρόνος*.

<sup>1</sup> Allerdings ist der Eingang verdorben: *τοῦ δὲ θεοῦ ὡςπερ οὐσία ἐστὶ [τὸ ἀγαθόν, τὸ καλόν, ἡ εὐδαιμονία] ἡ σοφία, τοῦ δὲ αἰῶνος ἡ ταυτότης κτέ.* Die eingeklammerten Worte stammen aus § 3, wo der *Νοῦς* auf die Frage *ἡ δὲ τοῦ θεοῦ σοφία τίς ἐστι* antwortet *τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ καλόν καὶ ἡ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετή* (hier eine Lücke). — *ὡςπερ οὐσία* wegen XII 1, vgl. VI 4.

<sup>2</sup> Anders der *Asclepius* c. 31 (*deus ergo stabilis*), doch ist der Widerspruch nur scheinbar. Es kam dem Pantheisten nur darauf an, Gott und dem Kosmos dasselbe Prädikat beizulegen; während daher unser Autor Gott wie der Welt die Bewegung zuschrieb, beweist der *Asclepius* umgekehrt, daß der Welt infolge der ewigen Wiederkehr gewissermaßen die Stabilität zukommt; auch gibt er unbedenklich zu, daß auch Gottes Stabilität eigentlich eine *immobilis agitatio* ist.

umarbeitet, andererseits aber auch XIII verwertet, so begreifen wir die Schlußworte von XI — *ταῦτά σοι ἐπὶ τοσοῦτον πεφανεύονται, ὃ τρισμέγιστε· τὰ δὲ ἄλλα πάντα ὁμοίως κατὰ σεαυτὸν νοεῖ καὶ οὐ διαφενεσθήσῃ* — vollkommen: sie wiederholen nachdrücklich am Schluß die Worte der Poimandreschrift, um dadurch der Poimandresgemeinde die neueste, gnostisch-pantheistische Umformung der Hermetik zu empfehlen.

Zum Rest kann ich mich kurz fassen. Der Traktat VIII führt den Gedanken der pantheistischen Gruppe aus, daß der Tod nur Auflösung sei: das Gnostische tritt zurück, Gott das erste *ζῶον*, der Kosmos das zweite, der Mensch das dritte<sup>1</sup>, durch die *ἀΐσθησις* mit dem zweiten, durch den *νοῦς* mit dem ersten im Zusammenhang. Der Schluß ist ganz besonders mit XII 16 zu vergleichen. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele wird umgangen.<sup>2</sup> — Noch schärfer hält der *λόγος* *ἰερός* III hierin den materialistischen Standpunkt ein: gnostisch ist nur der Anfang (*δόξα . . . ἀρχή . . . ἀρχή*, wo das erste *ἀρχή* offenbar *principium*, das zweite *principatus*<sup>3</sup> bedeutet). Alles trägt die Keime der *διάλυσις* und *ἀνανέωσις* in sich.

Von wesentlich anderer Art ist der Brief an Asklepios XIV: aus ihm ist deutlich, wie die Frage nach der Einheit des Schöpfers mit der Frage nach dem Ursprung des Übels zusammenhängt. Mit voller Entschiedenheit wird der Dualismus der im Schöpfen vereinigten Faktoren des *ποιῶν* und *ποιούμενος* behauptet; alle vermittelnden Meinungen, die ein drittes Glied einschieben — also nicht nur die Gnostiker mit ihrem Aion, sondern auch Poimandres mit seinem *νοῦς* *δημιουργός* — werden abgelehnt. Und nun wird auf die

<sup>1</sup> Ebenso der *Asclepius*; s. u. § 21.

<sup>2</sup> Auch das in Übereinstimmung mit einem Teil des *Asclepius*, c. 4 ex.

<sup>3</sup> *ἀρχὴ τὸ θεῖον . . . καὶ ἀνανέωσις*, erklärt durch § 4 *ἄρχεται αὐτῶν κτέ.*; dies falsch übersetzt von Ficinus (*incipit*), besser von Ménard (*sont réglées*). Über *principatus* s. *Ascl.* c. 32.

Schwierigkeit hingewiesen, die zur Annahme eines Mittelgliedes geführt hatte: ist Gott Schöpfer des Alls, so ist er auch Schöpfer des Bösen — darf man das annehmen (§ 7 f.)? Antwort: das Böse ist 'von selbst' entstanden, wie der Grünspan am Kupfer und der Schmutz am Körper. Mit dieser naiven Lösung steht der Traktat vereinzelt da.

16. Wir gehen zur *Κόρη κόσμου* über und beginnen mit der Erklärung des Namens. Ist 'Jungfrau der Welt' oder 'Pupille der Welt' gemeint? Reitzenstein entscheidet sich fürs letztere; ich glaube, das erstere besser begründen zu können. Auszugehen ist, wie Reitzenstein verlangt, von der zweiten Einleitung (S. 394, 25 ff. Wachsm.) . . . *θεωρίας* (die Lehre vom All), *ἥς ὁ μὲν προπάτωρ Καμήφης ἔτυχεν ἐπακούσας παρὰ Ἐρμοῦ τοῦ πάντων ἔργων ὀπομνηματογράφου, <ἐγὼ δὲ> παρὰ τοῦ πάντων προγενεστέρου Καμήφους, ὅπουτ' ἐμὲ καὶ τῷ τελεῖῳ μέλανι ἐτίμησεν.* Die letzteren Worte haben eine Parallelstelle, aber noch keine Erklärung gefunden im Zauberpapyrus (S. 139) . . . *Ἴσι, ἣ συνεχώρησεν (= συνεγένετο) ὁ Ἄγαθὸς δαίμων βασιλεύων ἐν τῷ τελεῖῳ μέλανι;* was ist es für ein *τέλειον μέλαν*, worin Kmeph = Agathodaimon herrscht, und womit er in der Liebesvereinigung Isis 'beehrt' hat?

Mit Recht vergleicht Reitzenstein den Brief der Isis an Horus (Berthelot, *alchimistes* 28 ff.); dort heißt es, Isis sei nach Hormanuthi gezogen, um dort die *ιερά τέχνη Ἀλγυπτίων*, d. h. die Chemie, zu erlernen. Dort stieg ein Engel<sup>1</sup> zu ihr herab,

<sup>1</sup> *τῶν ἐν τῷ πρώτῳ στερεώματι;* das ist nach der hermetischen Bedeutung des Wortes (Stob. I 463, 12 Wachsm.) = *ζώνη*. Somit stammt der erste Engel aus der Zone des Mondes. Er offenbart sich als unwissend und verweist Isis auf *τούτου μείζονα ἄγγελον*, der somit aus der zweiten Zone stammt. Das ist aber die Zone des Hermes. So löst sich das seltsame Rätsel, und die Gleichung Amnael = Hermes ist auch von hier aus gesichert. — Was die Deutung des Namens anlangt, so könnte man vermuten, daß er griechisch-hebräisch ist (wie *Ἄγαθοῦλ* bei R. 18<sup>1</sup>) und im *Ἀμναήλ* ein Hermes *κριοφόρος* steckt. Doch macht mich mein



um τῆς πρὸς ἐμὲ μίξεως κοινωνίαν ποιῆσαι. Sie verweigerte es ihm, πυνθάνεσθαι βουλομένη τὴν τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου κατασκευήν; er konnte ihr damit nicht dienen διὰ τὴν τῶν μυστηρίων ὑπερβολήν, verwies sie aber an einen oberen Engel Amnael. Der kam auch am Mittag des folgenden Tages, von der gleichen Glut ergriffen; sie stellte an ihn dieselbe Frage und gab sich nicht eher hin, als bis er ihr die Mysterien kundtat.

Ist nun, wie auch Reitzenstein zugibt, Amnael = Kmeph (Kamephis) = Agathodaimon<sup>1</sup>, so ergibt sich der Parallelismus

Amnael beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit der Chemie  
(alchem. Traktat),

Agathodaimon = Kmeph beehrt die Isis für ihre Liebeshuld mit dem τέλειον μέλαν (Κόρη κόσμου)

und ebendamt die Auflösung: das τέλειον μέλαν ist die Chemie. Und da χημία in der Tat 'das Schwarze' bedeutet<sup>2</sup> und als eine mystische Kunst ein τέλειον μέλαν ist, so dürfte das Rätsel gelöst sein. Die Worte der Κόρη κόσμου bedeuten somit: „diese Offenbarungen über das All gab mir Kmeph zu der

---

Kollege Prof. P. Kokowzew auf die zwei, bei M. Schwab (*Vocabulaire de l'angéologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1897) notierten kabbalistischen Engelsnamen aufmerksam: Amaniel „fidélité de Dieu“, Nom de la constellation des Poissons, und Eminiél „Dieu est véridique“ Dominateur du feu et des flammes (S. 62).

<sup>1</sup> In dem von Reitzenstein 20 behandelten Zauberhymnus an Hermes werden auch dessen βαρβαρικά ὀνόματα erwähnt, nämlich Pharnathas, Barachel, Chtha (der zweite entschieden hebräisch: Hiob 32, 2 u. 6, als Engelsname auf einer Terrakotte des Musée Dialafoye im Louvre, vgl. Schwab S. 88, als Barachiel „Céhi de Dieu“ un préposé à la planète Jupiter, Schwab S. 89, und sonst vielfach in den kabbalistischen Texten — nach desselben Prof. Kokowzew gütiger Mitteilung), und außerdem sein ἀληθινὸν ὄνομα von der Stele in Chmunu. Vermutlich ist auch Amnael ein βαρβαρικὸν ὄνομα, Kmeph-Kamephis das ἀληθινὸν ὄνομα des Agathodaimon = Hermes.

<sup>2</sup> Daß diese Bedeutung den Griechen bekannt war, lehrt Plut. *de Iside et Os.* 33: τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς μάλιστα μελάγγειον οὖσαν . . . χημίαν καλοῦσι.

gleichen Zeit, als er mich auch mit den Offenbarungen über die Chemie beehrte.“

Die Richtigkeit dieser Auffassung wird uns durch folgende Stelle aus Zosimos bestätigt, die uns Georgios Synkellos aufbewahrt hat (I S. 23 Dind.; vgl. Berthelot, origines de l'alchimie 9): *φάσκουσιν αἱ ἱεραὶ γραφαὶ ἦτοι βιβλοὶ, ὅτι ἔστι τι δαιμόνων γένος, ὃ χρῆται γυναιξί· ἐμνημόνευσε δὲ καὶ Ἐρμῆς ἐν τοῖς φυσικοῖς . . . τοῦτο οὖν ἔφασαν αἱ ἀρχαῖαι καὶ θεῖαι γραφαί, ὅτι ἄγγελοὶ τινες ἐπεθύμησαν τῶν γυναικῶν καὶ κατελθόντες ἐδίδαξαν αὐτὰς πάντα τὰ τῆς φύσεως ἔργα, ὧν χάριν, φησί, προσκρούσαντες, ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἔμειναν . . . ἐξ αὐτῶν φάσκουσιν αἱ αὐταὶ γραφαὶ καὶ τοὺς γίγαντας γεγενῆσθαι. ἔστιν οὖν αὐτῶν ἡ πρώτη παράδοσις Χημεῦ (al. Χημᾶ) περὶ τούτων τῶν τεχνῶν· ἐκάλεσε δὲ ταύτην τὴν βίβλον Χημεῦ, ἔνθα καὶ ἡ τέχνη χημεία καλεῖται.*

Wenn demnach die Deutung des *τέλειον μέλαν* auf die *χημία* keinem Zweifel unterworfen ist, so fragt es sich doch, was der Name *Κόρη κόσμον* bedeutet, d. h. inwiefern Isis, die Spenderin der Offenbarung in dem so benannten Buche, 'die Jungfrau des Kosmos' ist. Es ist abermals eine Stelle des Zosimos, die uns weiter führt (III 34 = Berthelot, alchimistes 206): *ὕδραργύρου πῦρ πυρὶ κρατοῦντες καὶ πνεῦμα πνεύματι συνάφαντες, ἵνα δεσμεύσωμεν τὴν φουγαδοδαίμονα κόρην διὰ χειρῶν.*<sup>1</sup> Es ist dieselbe Phantasie, die sich bis auf Goethe (Wahrh. u. Dicht. VIII) verfolgen läßt mit seinen Träumen, „die jungfräuliche Erde in den Mutterstand übergehen zu sehen“. Ihm war der „Kieselsaft“ diese Jungfrau; hier ist es das Quecksilber. Sie muß den Geist in sich aufnehmen; dadurch wird sie gefesselt, d. h. fest (Quecksilberoxyd ist fest) und fähig, die übrigen Metalle zu „gebären“ (über diesen Wahn s. Berthelot,

<sup>1</sup> Cf. p. 276 *παρθένης πυρίφενκτος*. Die Beziehung dieses Rezeptes zur *Κόρη κόσμον* wird durch die Fortsetzung des Isisberichtes sichergestellt: das Rezept, das sie ihrem Sohn als erste Offenbarung des Amnael anvertraut, betrifft eben die Fesselung des Quecksilbers (S. 31).

Introduction 258). Vor der Entdeckung des Quecksilbers muß eine andere Substanz die *Κόρη* gewesen sein; das Streben der Alchemisten ging dahin, die „Jungfrau“ durch den „Geist“ zu befruchten, daß sie das Gold gebäre. Und da war die Spenderin der Offenbarung, Isis, ihnen die prototypische Jungfrau, die „Jungfrau der Welt“.

17. Die 'Jungfrau' in der Tat? Mutter des Horus und dabei Jungfrau? — Ich denke, es ist wenig angebracht, im Reiche des *τέλειον μέλαν* solche Fragen zu stellen<sup>1</sup>; trotzdem läßt sich diese, wenn mich nicht alles täuscht, befriedigend beantworten.

Mit vollem Recht hat Reitzenstein die Behauptung aufgestellt, der Schöpfungsbericht der *Κόρη κόσμου* sei „aus zwei älteren Fassungen kontaminiert“<sup>2</sup>; sie herauszuschälen hat er unterlassen. Ich möchte einiges dazu beisteuern. Nach der einen Fassung hat Hermes, der Schöpfungsgott, den Bericht darüber teils seinem Sohne Tat in seinem Erdenwallen hinter-

<sup>1</sup> Zu erinnern ist indes, daß die griechische Gleichsetzung der Isis mit Io, der *βουκέρωσ παρθένος*, dazu führen mußte: hier ist für Osiris als Gatten kein Platz. Vgl. auch den Bericht des Epiphanius (III S. 483 Dind.) über das gnostische Fest in Alexandria, das die Geburt des Aion durch die Kore (= Isis nach Rösch, s. Drexler bei Roscher *Myth. Lex.* II 427) betraf.

<sup>2</sup> Ich habe schon oben über die verworrene Darstellung bei Reitzenstein Klage geführt: hier ein Beispiel. S. 136 konstatiert er das fragliche Faktum und ihm entsprechend das Vorhandensein von zwei Einleitungen, dann geht es also weiter: „Als Lehrer der Isis erscheint zunächst Hermes“ — also, muß man denken, ist das der erste Bericht. Auf derselben Seite heißt es weiter: „Daneben steht unvermittelt ein zweiter . . . Bericht, nach welchem Hermes . . .“ — also ist das der zweite Bericht, glaubt der Leser. Doch nein: S. 137 „in vollem Gegensatz dazu steht in der Mitte der Schöpfungsgeschichte eine neue Einleitung . . .“ Bei so unklarer Darstellung darf man auch an den Leser keine großen Forderungen stellen. Ich muß gestehen, mir ist selten die Lektüre eines Buches so schwer gefallen, wie dieses *σκότος κατοφερές σκολιῶσ ἐσπειραμένον*. Sollte mir daher einiges entgangen sein, so trage ich keine Schuld daran.

lassen, teils in Büchern niedergelegt, die er *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* verbarg (S. 387, 11 W.); dort hat sie Isis dann gefunden.<sup>1</sup> Dadurch ist Osiris als Weltheiland angedeutet; dieser Fassung gehört somit die Welterlösung durch Osiris (S. 402, 27 ff.) an. — Ganz anders ist die Kamephis-Einleitung, die wiederum mit dem alchemistischen Amnael-Bericht zusammenhängt. Daran, daß hier Kamephis bald als Schüler des Hermes, bald als ältester Gott erscheint (R. 137), wollen wir uns nicht stoßen: wenn einmal für Hermes sein *ἀληθινὸν ὄμμα* Kamephis genommen wurde, mußte dieser zu seinem Schüler werden, um seine Offenbarungen als hermetisch zu legitimieren; mit Tat-Thot ist es ganz ähnlich. — Nun wohl: dieser Kamephis-Amnael hat der Isis bei der Liebesvereinigung auch das *τέλειον μέλαν* offenbart. Wenn er ihr nun sagt, sie soll das Mysterium niemandem anvertrauen *εἰ μὴ μόνου τέκνω καὶ φίλῳ γνησίῳ* (eher *φ. κ. γν.*), *ἔνα ἣ αὐτὸς σὺ καὶ σὺ ἣ<ς> αὐτός*, so läßt das nur eine Deutung zu: er meint eben das Kind, das ihrer Liebesvereinigung entsprossen soll. So ist also Isis die echte *Κόρη*; man vergleiche Aigeus: Aithra: Theseus u. ä. Und da für Osiris somit kein Platz ist, so werden wir der Kamephis-Einleitung diejenige Version zuschreiben dürfen, in der — entsprechend der übrigen Hermetik — das Heil von jeder einzelnen Seele errungen wird.

<sup>1</sup> Daraus allein würde ich jedoch nicht auf zwei Berichte schließen; mit den Offenbarungen an Tat mußte der Autor der *Κόρη κόσμου* rechnen: wenn er für seine Offenbarungen einen selbständigen Wert beanspruchen wollte, so konnte er das nur mit Hilfe der Annahme tun, Hermes habe seinem Sohne nicht alles offenbart — seiner großen Jugend wegen. Dieselbe Fiktion hatte schon der Verfasser des Asklepiosbriefes verwendet (XIV 1), um für die asklepieische Hermetik selbständigen Wert zu erweisen; da der Verfasser der *Κόρη κόσμου* den Asklepios als Schüler des Hermes erwähnt, so erweist sich die Isishermetik als die dritte Schicht, oder vielmehr die vierte: denn schon innerhalb der Tathermetik war uns in der Gestalt der Agathodaimonlehre eine apokryphe Schicht vorgekommen (XII). Vielleicht aber auch die fünfte, denn es gab auch eine Ammonhermetik. Das entwirre mal einer.

So haben denn die beiden Versionen verschiedene Zwecke gehabt: die Kamephisversion sollte die Isis an das hermetische Pantheon angliedern, die Osirisversion dagegen die Hermetik in die Isislehre hinüberleiten. Die erste stammt von einem Hermesgläubigen, die zweite von einem Isisverehrer.

18. Wir haben es nur mit der ersten Version zu tun.

Im Anfang waren zwei, der *ἐπικείμενος* und τὰ ὑποκείμενα<sup>1</sup>, ersterer mit allen Eigenschaften begabt, letzteres öde und leer. Da stöhnte das Untere nach der Vollendung des Oberen<sup>2</sup> — der sanften Helle des nächtlichen Himmels, der ewigen Ordnung ihrer Lichter; davon wurde auch das Obere von Furcht ergriffen, es begann ein langes, erfolgloses gegenseitiges Suchen, bis der höchste Gott sich zu offenbaren beschloß. Zunächst goß er das Licht seiner Brust auf die übrigen Götter aus, bei ihnen das Verlangen zu erwecken, ihn zu finden . . .

Hier ist die Kommissur. Wer den Satz liest *ὅτε δὲ ἔκρινεν αὐτὸν ὅστις ἐστὶ δηλῶσαι, ἔρωτας ἐνεθουσίασε θεοῖς καὶ ἀγῆν, ἦν εἶχεν ἐν στέροισι, πλείονα ταῖς τούτων ἔχαρίσατο διανοίαις, ἵνα πρῶτον μὲν ζητεῖν θελήσωσιν, εἶτα ἐπιθυμήσωσιν εὐρεῖν, εἶτα καὶ κατορθῶσαι δυνηθῶσι* —, der wird sich an *θεοῖς* stoßen. Es sind ja die Menschen<sup>3</sup>, denen Gott sich dadurch

<sup>1</sup> Der Anfang S. 385, 16—386, 9 ist dadurch etwas in Verwirrung geraten, daß die Schlußfolgerungen, die die Superiorität des *ἐπικείμενος* erweisen, in die Darstellung mit verwoben sind. — Von hier aus ist übrigens auch VIII 3 καὶ ὅσον ἦν τῆς ὕλης ὑποκείμενον (codd. ἀποκείμενον) ὑπ' αὐτόν, τὸ πᾶν ὁ πατήρ σωματοποιήσας κτέ. zu emendieren und zu begreifen. Vgl. auch I 13 τοῦ ἐπικειμένου ἐπὶ τοῦ πυρός in der peripatetischen Fassung. — Das *ὑποκείμενον* als Hyle ist aus Aristoteles bekannt; für den Fortsetzer lag es nahe, dementsprechend Gott antithetisch als den *ἐπικείμενος* zu fassen.

<sup>2</sup> Dadurch erklärt sich I 4 in der peripatetischen Fassung καὶ τινα ἦγον ἀποτελοῦσαν ἀνεκλόητον γοῶδη.

<sup>3</sup> Danach hätte der Satz ursprünglich gelautet: *ἐνεθουσίασεν ἀνθρώποις*. Und das ist auch die rhythmisch echte Fassung (L 1<sup>1</sup>), wie die übrigen Satzschlüsse *ἐστὶ δηλῶσαι* (V 1), *εἶχεν ἐν στέροισι* (V 1), *ἔχαρίσατο διανοίαις* (L 1<sup>12</sup>), *ζητεῖν θελήσωσι* (V 1), *ἐπιθυμήσωσιν εὐρεῖν*

offenbart, daß er sein Licht ihnen in die Seelen scheinen läßt, auf die er dadurch die Mühe des Suchens, den Lohn des Erkennens und die Kraft des erkenntnisgemäßen Wandels überträgt. Wenn wir nun weiter lesen von Hermes als von einer *ψυχὴ συμπάθειαν ἔχουσα τοῖς οὐρανοῦ μυστηρίοις*, so ist auch hieraus klar, daß vom Propheten, nicht vom Gott Hermes die Rede ist. Dazu stimmt das Folgende: er erkannte das Wesen des Alls und hatte die Kraft, seine Erkenntnis teils in geheimnisvollen Büchern, teils in mündlicher Belehrung seines Sohnes Tat niederzulegen; dann stieg er zum Himmel empor. Die Bücher findet dann Isis *πλησίον τῶν Ὀσίριδος κρυφίων* und damit die vollendete Offenbarung. So wird die Isislehre an die platonisierende Fassung der Hermetik angeknüpft — und das Ganze ist die uns nicht angehende, die Osirisversion. Wenn wir nun sehen, wie der Autor der *Κόρη κόσμου* auf den ausgeschriebenen Satz die Fortsetzung folgen läßt *τοῦτο δ' ἔν, ᾧ τέκνον ἀξιοθαύμαστον Ὄρε, οὐκ ἂν ἐπὶ θνητῆς σποράς ἐγγρόνει οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδέπω, ψυχῆς δὲ κτέ.*, so erkennen wir darin leicht die Rechtfertigung des Korrektors, der *ἀνθρώποις* in *θεοῖς* geändert hatte. Er tat es, weil er die Osirisversion mit der anderen, also der Kamephisversion, kontaminieren wollte; wir werden sie demnach ausscheiden und in dem Umstand, daß sie an die platonisierende Hermetik anknüpft, während der Kamephisbericht sich an die peripatetische hält (s. oben), eine Bestätigung mehr erblicken.

19. Die Kamephisversion wird 388,6 ff. fortgesetzt. Hermes kommt einstweilen nicht vor; doch beweist seine Berufung S. 393,3 ff., wo der oberste Gott ihn als *ᾧ ψυχῆς ἐμῆς ψυχὴ καὶ νοῦς ἱεροῦ ἐμοῦ νοῦ* anredet, daß seine erste Nennung durch die Einlage der Osirisversion in Wegfall gekommen ist.

(L 3<sup>1</sup>), *κατορθῶσαι δυνηθῶσι* (V 1) beweisen; *ἐνεθουσίασε θεοῖς* ist ganz unrhythmisch. Vgl. mein *Klauselgesetz* (Leipzig 1904); das einzelne kann hier nicht untersucht werden.

Die Planetengötter bitten den obersten Gott, die Leere des Alls zu 'schmücken'. Da lächelt Gott — es entsteht die Physis; diese verbindet sich dem Ponos und gebiert die Heuresis, der Gott die Herrschaft über das bereits Geschaffene schenkt<sup>1</sup>. Nun sorgt er zunächst für die Bevölkerung des Himmels: er tut es, indem er die Seelen schafft<sup>2</sup>, oder vielmehr 'kohobiert'. In der Tat geht diese seltsame Seelenschöpfung auf rein chemischem Wege vor sich, wodurch die Verwandtschaft dieser ganzen Version mit dem alchemistischen Annael-Bericht über allen Zweifel erhoben wird. Der Seelenstoff besteht aus dem göttlichen Pneuma und dem *νοερόν πῦρ* — eine Zusammenstellung, die uns schon I 9 begegnet war; chemische Termini (*κράμα, επίπαγος ἐξαμιζόμενον ἄνθος* usw.) begegnen auf Schritt und Tritt.<sup>3</sup> Er bildet ihrer 60 Grade und weist ihnen 60 Segmente des Himmels zum Wohnsitz an mit dem Verbot, diesen Wohnsitz zu verlassen. Sodann bildet Gott aus einer Mischung von Erde und Wasser auf ähnlichem chemischen Wege die Menschen: den Rest der Mischung gibt er den vollendeteren Seelen, damit auch sie sich am Schöpfungswerk beteiligen; um ihnen aber ein Muster zu geben, schafft er den Tierkreis. Die Seelen begannen damit, den ihnen gegebenen

<sup>1</sup> Hieraus ist zu ersehen, was verloren gegangen ist. Es mußte von der Scheidung der Elemente die Rede gewesen sein: daran mag Hermes teilgenommen haben. Jetzt wird diese Scheidung S. 389, 2 etwas tumultuarisch nachgeholt, nachdem schon S. 388, 19 die Luft erwähnt worden war.

<sup>2</sup> Und zwar, wie mehrfach angedeutet wird, mit den Händen S. 390, 17 *ταῖς ἔμαντοῦ μαιωσάμενος χερσίν*; danach wohl auch S. 389, 9 *χρησάμενος <χερσὶ ταῖς> ἰεραῖς* (L 1<sup>5</sup>). Da er ebenso auch die Leiber bildet, wird es erlaubt sein, das auch von dem unterdrückten Schöpfungsbericht anzunehmen. Alsdann ist der Anfang des (platonisierenden!) *Κρατήρ* (IV 1) *τὸν πάντα κόσμον ἐποίησεν ὁ δημιουργὸς οὐ χερσίν, ἀλλὰ λόγῳ* eine Polemik gegen diese Auffassung der peripatetischen Hermetik.

<sup>3</sup> Dadurch offenbart sich die Verwandtschaft dieses Berichtes mit denjenigen Traktaten, welche den Tod als eine *διάλυσις* auffassen (XII 16 sagt sogar geradezu *ἡ δὲ διάλυσις οὐ θάνατός ἐστιν, ἀλλὰ κράματος διάλυσις*).

Körperstoff zu untersuchen<sup>1</sup>; als das nicht gelang, gingen sie ans Schaffen und schufen die Tiere<sup>2</sup>; dadurch übermütig gemacht, überschritten sie die ihnen angewiesenen Grenzen und luden dadurch Gottes Zorn auf sich.

Das ist also der 'Sündenfall der Seelen'; nun lehrt ein Blick, daß er dem ersten Sündenfall des Anthropos im Poimandres, den wir der peripatetischen Fassung zugewiesen haben, durchaus analog ist. Auch Anthropos wird von Gott geschaffen, und es wird ihm ein Wohnsitz *ἐν τῇ δημιουργικῇ σφαίρα* angewiesen; auch ihm wird die Erlaubnis gegeben zu schaffen; auch er wird dadurch übermütig und *ἡβουλήθη ἀναρροῆσαι τὴν περιφέρειαν τῶν κύκλων καὶ τὸ κράτος τοῦ ἐπικειμένου* (NB.) *ἐπὶ τοῦ πυρὸς καταπονήσαι* (-*νοῆσαι* codd.). Und man notiere, daß es immer und immer die peripatetische Fassung des Poimandres ist, mit der die Kamephisversion der *Κόρη κόσμου* übereinstimmt.

20. Da beruft der oberste Gott den Hermes, um die Seelen zu strafen; dieser beruft wiederum die Planetengötter. Sie hören Gottes Wort, die Erschaffung der Menschen betreffend — die erst jetzt vor sich gehen wird durch Einschließung der Seelen in die vorgebildeten Leiber —, und merken, daß der Schöpfer von jedem von ihnen eine Gabe für die zu schaffenden begehrt. — Nun achte man auf das Folgende. Die Planetengaben kennt

<sup>1</sup> *κατενόουν*. Genau dasselbe Wort gebraucht Poimandres vom Anthropos I 13 *κατανόησας δὲ τὴν τοῦ δημιουργοῦ κτίσιν . . . κατενόησε τῶν ἀδελφῶν τὰ δημιουργήματα*.

<sup>2</sup> Hier ist nicht sowohl ein Widerspruch, als vielmehr eine Unklarheit zu konstatieren. Nach dem Eingang S. 386, 6 ff. sind es die Umläufe der Planeten, die *διὰ τινων κρυπτῶν ἀπορροϊῶν* (technisch-astrologisch) *τὰ κάτω συγκοσμοῦσι*; somit sind die Tiere Geschöpfe der Planetengötter, womit auch der Poimandres übereinstimmt (I 11, s. oben). Wenn nun die Seelen gleichfalls Tiere schaffen, so bilden sie die Geschöpfe der Planetengötter nach, und das findet gleichfalls an Poimandres eine Analogie; I 12 *κατανόησας τὴν τοῦ Δημιουργοῦ κτίσιν ἐν τῷ πυρὶ ἡβουλήθη καὶ ἀτόδῳ δημιουργεῖν*.



auch die peripatetische Version des Poimandres; dort sind aber, wie wir gesehen haben, die Unheilsgaben gemeint, aus denen sich die sieben Todsünden entwickelt haben. Hier dagegen spenden:

1) die Sonne: ἐπὶ πλέον λάμψω<sup>1</sup>;

2) der Mond: τὸν μετὰ τὸν ἥλιον δρόμον φωτίσαι, dazu Φόβον καὶ Σιγήν καὶ Ὑπνον καὶ τὴν μέλλουσαν αὐτοῖς ἔσεσθαι ἀνωφελεῖ<sup>2</sup> Μνήμη;

3) Saturn: Δίκη, Ἀνάγκη;

4) Jupiter, um den Krieg nicht ewig wahren zu lassen: Τύχη, Ἐλπίς, Εἰρήνη;

5) Mars: Ἀγωνία, Ὁργή, Ἔρις;

6) Venus: Πόθος, Ἡδονή, Γέλως, zur Erleichterung ihres Loses, „und Gott freute sich über die Rede der Venus“.

7) Merkur: Geschicklichkeit, Σοφία, Σωφροσύνη, Πειθώ, Ἀλήθεια, und als Gatte der Εὔρεσις allerhand Erfindungen.

Das sind nur zum Teil Unheils-, zum anderen Teil Glücksgaben. Die Ordnung muß ursprünglich eine andere gewesen sein: die Rede des Zeus ist nur als Antwort auf die Rede des Ares verständlich. Am bedeutsamsten ist die mit der Gabe der Aphrodite vorgegangene Wandlung: aus einer Unheilsgabe (I 25 oben § 4) ist sie eine Glücksgabe geworden. Ob

<sup>1</sup> Damit wird auf S. 386,4 zurückverwiesen . . . πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα, ἐλάττονι μὲν ἡλίου, ὄξει δὲ προσφορουμένην φωτί. Der Sonnengott existierte schon damals, den leuchtenden Sonnenkörper schuf er sich erst nach Erschaffung der Menschen. Dasselbe gilt vom Mond. Das wolle man sich merken.

<sup>2</sup> So die Handschriften; daraus Meineke *πρωφελεῖ*, was Wachsmut aufnimmt. Das darf man jedoch übers Knie brechen: *Μνήμη* ist der *Ἐλπίς* parallel, und beide sind zweischneidig. 'Pour être à peu près heureux, il faut subir le mal, quand il vient, puis penser à autre chose. C'est la réflexion, qui, ramassant les points noirs épars çà et là dans la vie, les délaye et les étend comme une teinte grise sur tout l'horizon' (Taine, essais 469). — Und dann sehe man die übrige Gesellschaft an: Φόθος, Σιγή, Ὑπνος (vgl. I 15, der Mensch nach dem Sündenfall: ἀπνοῦ ἀπὸ ἀπνοῦ <ὄν ὅφ' ὕπνου> κρατεῖται) — ihr Charakter bestimmt auch den der *Μνήμη*.

das mit der Wandlung des Erosbegriffes (oben § 9 ex.) zusammenhängt?

Nachdem die Gaben vereinbart sind, kann die Fesselung der Seelen vor sich gehen: die Leiber sind ja schon S. 391, 1 f. gebildet. Aber nein: Hermes sieht sich nach einer *ὄλη* um, nimmt den Rest der von den Seelen bearbeiteten Mischung und findet ihn ganz trocken (ganz recht, da sie die knetbaren Teile der Mischung selber verwendet hatten). Den mischt er nun mit viel zu vielem Wasser, „damit das Gebilde schwach sei und nicht zum Geiste noch die Kraft erhalte“, und schafft daraus die Menschen. Das ist eine offenbare Dittographie: zu welchem Zweck, werden wir unten sehen.<sup>1</sup>

Es folgt die poetisch schöne Klage der einzukerkernden Seelen: „war es so schmachlich, was ich verbrach?“ (S. 396, 1); die sich an die zweite Leibesschöpfung anschließt (S. 396, 5); ihnen antwortet Gott, indem er den Gerechten die Rückkehr in den Himmel, den Ungerechten den Übergang in Tierleiber in Aussicht stellt.

Nun erscheint Momos<sup>2</sup>; er fürchtet, der Mensch könne zu mächtig werden — durch diese Fassung wird somit die Verwässerung des Menschenleibes ausgeschlossen. Er rät, den Menschen das *ἔραυν*, sodann *ἐπιθνυμῆαι*, *φόβοι*, *λύπαι*, *ἐλπιδες* *πλάνοι*, *πυρετοί* mitzugeben — dadurch sind die Planetengaben

<sup>1</sup> Einstweilen sei hingewiesen auf die Verwandtschaft dieser Fassung mit dem Fabelmotiv, wonach dem Schöpfer, nachdem er von der Bildung der Tiere zu der der Menschen übergegangen ist, der Bildstoff ausgeht und er bei verschiedenen Tieren eine Anleihe machen muß.

<sup>2</sup> Das ist die lustige Figur aus den alexandrinischen Volksstücken (vgl. Haurath *Neutestamentl. Zeitg.* III 388 und die von ihm aus einer 'jüdischen Quelle' mitgeteilte Posse vom 'trauernden Momos', deren alexandrinischer Ursprung mir sehr wahrscheinlich vorkommt; den Philologen scheint dieses kostbare Zeugnis unbekannt geblieben zu sein). Von hier aus wird die Klage des Epiphanius begreiflich: die gnostischen Schöpfungsmythen sehen aus wie die Mimen des Philistion (Reich *Mimus* I 431). Daß diese Schöpfungsmythen mit Momos als Mephisto auch in der Fabel ihre Spuren hinterlassen haben, weiß jeder.

ausgeschlossen. So sehen wir denn drei Fassungen durcheinander gehen: auf die Frage, *θυητων η̄ διεφθαραται βλος*, wird geantwortet: 1) durch die Gaben der Planeten, 2) durch den Charakter der Mischung, 3) durch die Einwirkung des Momos. Nur die erste Fassung, die durch den Poimandres geschützt wird, ist für den Hauptbericht charakteristisch.

Es folgt noch ein Hauptstück, S. 401, 2 b ff.: nach der Verkörperung der Seelen beruft der oberste Gott abermals die Götter: dem Chaos und dem Dunkel soll ein Ende gemacht werden. Sofort erfolgt die Scheidung der Elemente; die Sonne beginnt zu leuchten, die Erde wird fest, alles gerät in Bewegung. Gott schöpft seine Hände voll der himmlischen Gaben und wirft sie auf die Erde; damit ist die Schöpfung fertig. — Daß die Sonne erst jetzt scheint, ist dem Kapitel von den Planetengaben entsprechend: da hatte sie erst versprochen zu scheinen. Aber die Scheidung der Elemente ist ungeschickt nachgeholt — sie werden ja bei der Bildung des Seelen- und Körperstoffes vorausgesetzt. Offenbar fand der Redaktor, nachdem er den echten Bericht hatte untergehen lassen (oben § 19), keinen besseren Platz.

Mit dem Folgenden — *και αγνωσια μ̄ν η̄ν* — ist das Schlagwort angegeben, das zur Osirisversion hinüberführt (oben § 17), in der Tat gehört alles weitere ihr an.

21. Ziehen wir nun für die *Κόρη κόσμου* das Fazit. Die Kamephisversion verwertet einen Schöpfungsbericht, der der peripatetischen Fassung des Poimandres durchaus verwandt ist, jedoch folgende bemerkenswerte Eigenheiten aufweist.

1) Die Schöpfung des Seelenstoffes wie des Körperstoffes wird durchaus als ein chemischer Vorgang geschildert. Da auf dieser Auffassung die Verwandtschaft des Schöpfungsprozesses mit der von Kamephis in *τέλειον μέλαν* geoffenbarten Goldmachereikunst beruht, so werden wir darin eine bewußte Neuerung der *Κόρη κόσμου* erblicken.

2) Gott ist der *ἄφθαρτος Νοῦς* (S. 399, 9), der *νοῦς* seines *νοῦς* heißt Hermes (S. 393, 4) — mit anderen Worten, Hermes ist nicht der Prophet und Empfänger der Offenbarung, sondern derselbe zweite *Νοῦς*, der im *Poimandres* *Νοῦς Ἀημιουργός* heißt. Er ist bei der Einkörperung der Seelen tätig, das Schaffen besorgt der oberste Gott.

3) Die Menschen werden geschaffen, bevor noch Sonne und Mond zu scheinen beginnen.

4) Die ersten geschaffenen Wesen sind *Ponos* und *Physis*; ihnen entstammt eine Tochter *Heuresis*, der sich Hermes vermählt.

5) Dem *Anthropos* des *Poimandres* entsprechen hier die Seelen in der Mehrzahl.

6) Der *Logos* fehlt gänzlich. Wenn wir jedoch den Eingang des platonisierenden *Kraters* (oben § 11) richtig als *Polemik* verstanden haben, so ist das ebenfalls eine Neuerung, die mit der Chemisierung der Schöpfung zusammenhängt.

Mit Abzug der Punkte 1 und 6, die sich uns als Neuerungen des Autors erwiesen haben, werden wir — dem Prinzip gemäß, daß das *Mythologem* das *Philosophem* erzeugt — in Punkt 2 der *Κόρη κόσμου* die *Priorität* zusprechen: *Hermes-Demiurgos* ist älter als *Nus-Demiurgos*. Für Punkt 5 ist aus demselben Grunde *Poimandres* ursprünglicher: *Anthropos* ist älter als die 'Seelen', aber noch älter muß der mythische Name eben dieses *Anthropos* gewesen sein. Auch für Punkt 4 werden wir mythische Namen erwarten, die nachher zu *Physis*, *Ponos* und *Heuresis* allegorisiert worden sind. Sehr bemerkenswert ist endlich Punkt 3; doch sind wir noch nicht in der Lage, ihn richtig zu beurteilen.

22. Nun bleiben nur noch die *Schülerdialoge* XV ff. und der 'Asclepius' übrig, nachweislich die jüngsten Stücke

des Corpus. Von den ersteren (sowie von den hermetischen Fragmenten) soll hier nicht die Rede sein, da sie keine nennenswerte Ausbeute liefern.

Der 'Asclepius' besteht aus vier, rein äußerlich verbundenen Traktaten. Der erste (A) reicht bis Kapitel 14 (*et de his huc usque tractatus*); der zweite (B) bis Kapitel 27 (*et haec usque eo narrata sunt*); der dritte (C) bis Kapitel 36 (*sed iam de talibus sint dicta talia*). Zu Beginn jedes Traktates — ausgenommen A, das an die allgemeine Einleitung geknüpft ist — wird das Thema angegeben; so B: *de spiritu vero et de his similibus hinc sumatur exordium*, C: *de immortalis vero aut de mortali modo disserendum est*, D: *iterum ad hominem rationemque redeamus*. Damit zu vergleichen VIII 1: *περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ᾧ παῖ, νῦν λεκτέον*; das wirft ein Licht auf die Art der Zusammensetzung der hermetischen Corpora. Die Zahl der teilnehmenden Personen ist nicht überall dieselbe. Tat (ius) und Asclepius werden zuletzt (c. 41), diese zwei nebst Ammon in C — außer dem vortragenden Hermes — erwähnt, und da in der Einleitung von *quatuor viri* die Rede ist, so hat Bernays wohl mit Recht auch dort den Namen Tat hergestellt. In B dagegen ist durch die Anrede Kapitel 16 *o Asclepi et Ammon* Tat ebenso unzweideutig ausgeschlossen. Auch ist zu notieren, daß A ebenso wie B mit pessimistischen Weissagungen schließen.

Immerhin läßt sich bei der ungeordneten Art der Gesprächsführung nicht behaupten, daß jeder Traktat sein fest abgegrenztes Thema hätte; ebensowenig lassen sich prinzipielle Widersprüche konstatieren.<sup>1</sup> Die Grundauffassung ist die des hermetischen Pantheismus. Gott ist das erste, die Welt das zweite, der Mensch das dritte Wesen (c. 10); das ist die Formel, die uns aus den pantheistischen Traktaten bekannt ist (Tr. VIII, oben § 15). Die Welt ist göttlich (*sensibilis deus* c. 16)

<sup>1</sup> In A (c. 7) wird einmal auf B (cf. 14) verwiesen.

und daher gut (c. 8<sup>1</sup>; 27); was das Übel anbelangt (c. 16), so ist sein Vorhandensein in der Welt dadurch zu erklären, daß sie, wie alle Samen, so auch die des Übels enthalten haben mußte (c. 15; derselbe Schluß in der Einlage VI 2 ex., die wir oben § 8 als pantheistisch erkannt haben<sup>2</sup>). Demgemäß gibt es auch keinen Sündenfall; auf die Frage, warum der göttliche Mensch nicht bei Gott sei, wird geantwortet<sup>3</sup> (c. 8), Gott habe für die von ihm geschaffene Welt einen Zuschauer und Lenker<sup>4</sup> haben wollen. Konsequenterweise dürfte es nun auch keine *ἄνοδος* geben; wenn nun c. 12 dennoch eine solche und ihr entsprechend eine Seelenwanderung in Tierleiber angenommen wird, so ist es das Resultat ebendesselben Synkretismus, den wir auch in den pantheistischen Traktaten des hermetischen Corpus wahrgenommen haben. Jedenfalls schließt die Glorifizierung des Mysteriums der sinnlichen Liebe c. 21 alle asketische Tendenz aus.

Auf einen Punkt möchte ich noch besonders die Aufmerksamkeit lenken. Das Gespräch wird an den Anfang der Dinge versetzt, als Hermes noch auf Erden wandelte; wenn sein Großvater, sowie der des Asclepius c. 37 erwähnt werden, so ist das eine Weiterentwicklung eben jener Theorie, die zur Götterhomonymität geführt hat. Jedenfalls ist das Menschengeschlecht erst in seiner Wiege; das ist c. 27 deutlich ausgesprochen: *Distribuentur vero qui terrae dominantur et colloca-*

<sup>1</sup> Der Ausdruck *omnium bonitate plenissimus* erinnert auch in der Form an seine Antithese VI 4 ὁ κόσμος πλήρωμα τῆς κακίας, der aus der peripatetisch-dualistischen Auffassung stammt (oben § 7).

<sup>2</sup> Das ist also die pantheistische Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Übels; verwandt ist die XIV 7 gegebene.

<sup>3</sup> *simul et rationis imitatorem et diligentiae facit hominem*. Daß *ratio* hier gleich *νοῦς* ist, sieht man leicht: *diligentia* vertritt hier merkwürdigerweise (ähnlich *dilectus* c. 9) die *αἰσθησις*, wie aus dem gleich Folgenden ersichtlich. Überhaupt muß man den 'Asclepius' ins Griechische übersetzen, um ihn zu verstehen.

<sup>4</sup> *gubernare terrena*. Also sind c. 27 mit *qui terrae dominantur* die Menschen gemeint.

*buntur in civitate in summo Aegypti initio, quae a parte solis occidentis condetur, ad quam terra marique festinabit omne mortale genus. Ascl. Modo tamen hoc in tempore ubi isti sunt, o Trimegiste? Trim. Collocati sunt in maxima civitate in monte Libyco.* Das sind zwei Rätselstädte; die letztere wird auch c. 37 erwähnt: *Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo ejus jacet mundanus homo.* So viel ist sicher, daß an letzterer Stelle nicht die Stadt des ägyptischen Asklepios, Memphis, gemeint ist: es paßt kein einziges Indiz. Der Ausdruck *litus* läßt uns an die Meeresküste denken, *in monte Libyae* schließt in Verbindung damit alle ägyptischen Städte aus. Fragen wir, welche Stadt die vier Indizien vereinigt: 1) Meeresküste, 2) Berg, 3) Libyen und 4) Asklepioskult — so läßt sich nur eine Antwort geben: Kyrene. Von seiner Lage auf dem ὄχθος ἀμφίπεδος meldet Pind. P. IX. 93 (von der Jungfrau Kyrene): *ἔνθα νιν ἀρχέπολιν θήσεις, ἐπὶ λαὸν ἀγέλας νασιώταν ὄχθου ἐς ἀμφίπεδον*, vom Asklepioskult Paus. II 26, 7; daß der Gott dort begraben liege, wird uns nicht gemeldet, da aber die Tradition von einem Grab des Asklepios in Arkadien weiß (Thrämer b. Roscher Lex. Myth. I 620), so haben wir — bei den sakralen Beziehungen Arkadiens zu Kyrene, von denen unten — das einfach als Bereicherung unserer Kenntnis aufzunehmen. Ist also die zweite Rätselstadt Kyrene, was ist die erste? Auch hier passen alle Indicien auf Kyrene: 1) eine Küstenstadt (*terra marique*), 2) im Westen (*a parte solis occidentis*), 3) am äußersten Rand von Ägypten (Kyrene, schon unter den Persern Hdt. III 31 zum *Αἰγύπτιος νομός* gehörig, dann wieder zur Alexandrinerzeit ägyptisch, vgl. Kallim. II 68 ff.). Vermutlich ist es der Unterschied zwischen Altstadt und Neustadt, der vom Übersetzer oder Überarbeiter mißverstanden ist.

Wie dem auch sei: die hier zutage tretende hermetische Tradition wußte von einer Urstadt, in der das Menschengeschlecht

angesiedelt worden ist; und zwar war diese Urstadt Kyrene. Erst so wird auch eine interessante Inschrift völlig erklärt, an der man früher achtlos vorüberzugehen pflegte (Studniczka, Kyrene, S. 31 = Kaibel, Epigr. 842a):

*Κυρήνην πολίων μητρόπολιν, ἣν στέφει αὐτὴ  
ἡπείρων Λιβύη τρισσὸν ἔχουσα κλέος —*

wie denn auch anderseits durch diese Inschrift unsere Deutung der Asclepiusstelle durchaus bestätigt wird. Das führt uns auf die Frage nach dem Ursprung der Hermetik; ihrer Beantwortung sei der folgende Abschnitt gewidmet.

---



# Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter

Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes<sup>1</sup>

Von F. C. Conybeare, M. A., F. B. A. in Oxford

Aus dem Englischen übersetzt von Otilia C. Deubner

In der armenischen Auffassung von der Kirche begegnen und vereinigen sich viele verschiedene Glaubensformen.

Im allgemeinen wird die Kirche als eine reine Jungfrau personifiziert, die befähigt und würdig ist, die Gebete der Gläubigen entgegenzunehmen und ihre Fürsprecherin bei Christus zu sein.

Das Gebet, mit dem in späterer Zeit der Kreuzfahrer die Jungfrau Maria anrief, wenn er in den Kampf ritt, wurde vom armenischen oder albanischen Krieger an die Jungfrau *Catholicé* gerichtet. So lesen wir in einer armenischen Sage, die Moses Kalankatuatzi in einem Teil seiner im siebenten Jahrhundert geschriebenen Geschichte (Buch I, Kap. 12) der kaukasischen Albaner aufgezeichnet hat, wie 'der mutige Wahan Amatuni seinen Blick auf die *Catholicé* (d. h. die Kirche) warf und sagte: Hilf mir. Und sogleich zielte er mit seiner Lanze an der Flanke seines Pferdes entlang und streckte das fürchterliche Ungeheuer in den Staub.'

An einer früheren Stelle, in Kap. 9, spricht derselbe Verfasser, indem er die Kirche des Westens bezeichnen will, von ihr einfach als von der 'Westlichen Jungfrau'. Er sagt: 'Zu

---

<sup>1</sup> Die Studie ist vorgetragen am 6. Nov. 1902 als „Presidential Address“ vor der Historisch-Theologischen Gesellschaft in Oxford. Auf ausdrücklichen Wunsch des Verfassers ist die Abhandlung ins Deutsche übersetzt worden. A. D.

der Zeit, als Gott bei den Menschen einkehrte und die Jungfrau des Westens unter dem großen Caesar Constantin überall zu hoher Blüte brachte, erleuchtete er auch die Armenier.<sup>1</sup>

Eine Anzahl von Lobgesängen kann als Beleg für die Verehrung dienen, die die Jungfrau Kirche im alten Armenien genoß. Immer erfleht man ihre Fürsprache und ihr Mitleid; mit ihr werden meist Johannes der Täufer, der heilige Stephan und Gregor der Erleuchter angerufen. Dafür ein Beispiel.

Text aus dem Wiener Mechitarist MS., 133, f. 190; Brit. Mus. MSS., orient. 2609, fol. 205; or. 2608, fol. 217.

### Ein Lobgesang der Heiligen Kirche.<sup>1</sup>

‘Gereinigter Tempel, heiliger sonntäglicher schützender Gott, lichtetes Tabernakel. Grundfeste des Glaubens, Fels der Gewißheit. Mittler unseres Lebens und Heiles: Türe des Lichtes und der Gnade: Haus Gottes<sup>2</sup> und des Königtums. Tabernakel der Freude und des Frohsinns: reines Tabernakel, Tabernakel der Heiligkeit. Mutter des Glaubens der Christenheit: Tabernakel oikumenischen Lichtes. Haus des Wohnens und Bezirk der Ruhe. Katholisches Tabernakel voller Reinigung. Stätte der Heiligen, Feste der Zuflucht, Heiligmacher, Gnade, Sitz der Sünder. Der Dreieinigkeit Wohnplatz wurdest du, und der Engel Sammelplatz. Dich flehen wir an, Tabernakel der Heiligkeit. Sei unsere Fürsprache bei dem unsterblichen

<sup>1</sup> Brit. Mus. or. 2608 betitelt diesen Gesang: ‘Canon der heiligen Arche und oikumenischen Kirche’. Or. 2609 betitelt ihn: ‘Ein Gesang von Sholakath (Lichtausstrahlung oder *Shekinah*) über die Weihung der heiligen Kirche’. Die armenische Legende erzählte, daß Gregor der Erleuchter in einer Vision den eingeborenen Sohn mit Engeln in einem Lichtmeer auf die Stätte Edschmiatzin habe niedersteigen sehen, um die Kirche durch Schläge auf die Erde mit seinem goldenen Hammer hervorzurufen.

<sup>2</sup> Statt ‘Haus Gottes’ haben das Wiener MS. und or. 2608 ‘Name Gottes’.

König, daß er uns gnädig sei an dem Schreckenstage, und daß er die Furcht verscheuche, die uns betrübt. Wir bitten dich.'

'Pflanzstätte des Lebensbaumes, der unter den Menschen aufgerichtet ward. Zu dir ist gekommen der König der Unsterblichen. Strahlendes Tabernakel, voll von Freude. Tür des Unerschaffenen, Ruheplatz des Ruhmes, ewig das Wort schirmend. Wohnplatz der Engelsscharen, die dem erlösenden Leibe dienen. Arche Noah, Hütte Abrahams, göttlich wunderbares Tabernakel des Moses. Du bist erhabener denn jenes Haus der Heiligkeit, jener wundervolle und mächtige Tempel des Salomo, und viele andere Beispiele, die bestehen, du, den die Propheten voraussahen. Dich beten wir an, Tempel der Heiligkeit. Bitte für uns bei dem König der Unsterblichen. Erbarme dich unser.'

'Der König der Heerscharen hat sich demütig herabgelassen zu der Kirche, seiner reinen Braut. So wie es der große Seher, Sacharja, prophetisch verkündete. In dir ist der sanfte und demütige König, der durch Liebe Mensch geworden. Er ist in Wahrheit gekommen. Tochter du des alten gesegneten Zion (dem die Verkündigung *cod. Vind.* galt); der Bräutigam Christus hat sich zu dir geneigt, den Kranz bringend, der da nimmer welkt, durch den Willen des Vaters und des gekrönten Geistes. Die Braut, schimmernd gekleidet in ihrer Herrlichkeit, schreitet her, um dem Herrn, dem König zu begegnen, der herausgekommen ist, ihr zu begegnen. Geladen ist in dein heiliges Gezelt der Bräutigam Christus, der Herrscher, gekommen. Die Kinder der Kirche umringen ihn und erheben Lobgesänge. Dich bitten wir, du Tabernakel, verherrlicht durch den Herrscher Jesus, schütze uns und sei uns gnädig.'

'Der Herr der Herren, der Gott der Götter, ist in dich eingegangen mit Gnade, du Heilige der Heiligen; dein ist die Schar der zwölf Apostel, damit du, o Jungfrau, dich schmücken mögest mit einer Krone auf deinem Haupt; die Gesellschaft der heiligen

Propheten, damit du, o Jungfrau, dir einen Schleier machen mögest für dein Antlitz; die vier Quellströme der Flüsse sind dein; die Evangelien hast du als deinen Räucherkasten; die Versammlung heiliger Bischöfe ist dein, kostbare Steine (die sein sollen), o Jungfrau, für dich ein Armband; die Predigten heiliger Gelehrter, denn du nimmst sie an, o Jungfrau, als deine Ohringe; das Blut der heiligen Märtyrer ist der Brokat, o Jungfrau, deines Gewandes; die Seelen der heiligen Asketen, o Jungfrau, wirst du nehmen als Edelsteine für dein Halsband; die Scharen unbefleckter Jungfrauen, denn so geziert es sich für dich, sind dein Brustschild; die Güter der Wohltätigen, die sie austheilen, sind dein, daß sie für dich, o Jungfrau, eine Rose sein mögen; dein das Leben derer, die fasten und sich mäßigen; denn du riechest (sie), o Jungfrau, wie Duft des Moschus; dein die Gebete heiliger Märtyrer, denn du wirst satt (davon) wie von Speise, dein die süßen Klänge der Heerscharen droben, o Jungfrau — dir werden sie sein wie das Lied der Lieder; die wohlklingenden Melodien der Anbetung der Heiligen, o Jungfrau, nimm sie an für dich, wie wenn sie Klänge wären der Musik; das Kreuz des Lichtes, flammend wie Feuer, wirst du für dich nehmen, o Jungfrau, als einen sommerlichen Kranz von dem Herrscher aller Geister, dem Schöpfer aller Leiber, dem Kröner aller Heiligen, du Herrlichkeit des Retters aller Seelen. Dich bitten wir, Wohnstätte der Heiligen. Vergib unsere Schulden und Übertretungen und erbarme dich unser.'

'Zu dir erheben wir unsere Herzen und Stimmen, die Augen unseres Leibes und die flehentliche Bitte unserer Seele. O Tabernakel der Heiligkeit, lichtbestrahlt, Altar des Herrn und anbetungswürdiger Fels. Die verständigen Heerscharen, die gelagerten, sollen sich dir nähern, um einstimmig den unerschaffenen Gott zu loben. In dir ruht der Prinz der Unsterblichen, du quadratischer Altar der Heiligkeit. In dir wird das Brot der Unsterblichkeit ausgeteilt, welches da ist der heilige Körper des Herrn. In dir wird der Kelch den Menschen

gewährt, der das Blut ist, das unverdorbene und heilende. Durch dich werden die Priester berühmt, und die Gemeinden sind froh und jubeln. Durch dich ist gegründet der Glaube aller, die in deinem heiligen Taufbecken getauft sind. Durch dich sind gesegnet die jungfräulichen Kronen derer, die unbefleckt mit dir vereinigt sind. Durch dich finden Sünder Vergebung, wenn sie gläubig gebeichtet haben. Die in dir mit Hoffnung entschlafen sind, gehen über zu ihrem Schöpfer, auf ewig gesegnet von Gott. Siehe, gedenke unser und laß uns weiterhin dich anflehen. Unsere Seelen laß uns dir anvertrauen.'

'Vierfältiger Thron, wundervoller, mit Steinen geziert, heiligen, zwölf an der Zahl, allgebenedeiete unantastbare Jungfrau, Mutter Gottes, Tempel des Herrn, unauslöschliche Fackel, goldenes Rauchfaß des göttlichen Feuers. In dir wurde das himmlische Feuer angezündet, das da in Tabor leuchtete. In dir erstrahlte das ätherische Licht, das früher auf dem Berge Sinai (erstrahlte). In dir erstrahlte die Sonne ohnegleichen, die Stämme der Menschen erleuchtend. Aus dir erwuchs die unverwelkliche Rose, daraus der Duft der Unsterblichkeit strömte; und der Garten blüdete auf und war voll von ihrem Duft. Du Stätte der Herrlichkeit der heiligen Dreifaltigkeit, bitte bei dem unsterblichen König für den Frieden dieser unserer Welt, für die Festigung unserer Kirche, daß ihre Kinder mögen unerschüttert bleiben. Und jetzt erbarme dich unser.'

['Christus ist gekommen, der heilige Hohepriester. In dich tritt er hinein, lichterfüllter Tempel, Berg des Herrn und Haus Gottes. Du, die du viel Samen hast (i. e. *πολυσπόρος*), Jungfrau, die du ohne Wehen das Geschlecht der Menschenöhne trägst durch das heilige Taufbecken zur Annahme an Sohnes Statt durch den himmlischen Vater. Ein Altar der Heiligkeit ist in (dir) errichtet, heilige Kirche, auf dem immerdar unter uns verteilt wird das Fleisch und Blut des Sohnes Gottes. Laßt uns einmütig den Geber guter Dinge

bitten, daß er uns selbst ein friedliches Leben bescheren möge, und ihm sei Herrlichkeit, Ehre und Danksagung, jetzt und immerfort dauernd bis in Ewigkeit. Amen.}]<sup>1</sup>

In diesen Anrufungen wird die Kirche gewöhnlich unter dem Bilde eines Thrones von vierfältiger Gestalt angerufen, der mit zwölf heiligen Steinen geschmückt oder ausgestattet ist. Hierin erkennen wir die Hauptzüge des armenischen Ritus der Kirchenweihung, indem der mittlere Altar zuerst auf dem durch Überlieferung heiligen Boden aufgerichtet und dann dem Ritus gemäß mit zwölf unbehauenen Steinen umgeben wird. Aber die bildliche Sprache dieser Gesänge an die Mutter Kirche ist auch aus Ezechiel 1. 26 und den Beschreibungen der israelitischen Lade im Exodus hergeleitet. Wenn wir annehmen könnten, daß in den zahlreichen jüdischen Kolonien des alten Armenien ein Kultus der Lade fortbestanden habe, wie derjenige, der den König David dazu begeisterte, vor ihr seinen rituellen Tanz zu tanzen, so könnten wir schließen, daß die armenischen Christen sowohl den Kultus übernahmen als auch die Ideen, die ihn hervorriefen.

In diesem höchst phantasiereichen Gesänge an die Kirche identifiziert Gregor von Narek (c. 950) sie mit dem Thron der Herrlichkeit Gottes im Himmel, der durch den Äther sogar himmlischen Wesen verdeckt ist. Als solche hat sie in sich selbst die Verheißung und Kraft der Fülle der Gnade, die durch die göttliche Herabkunft auf die Erde verbreitet werden soll; sie ist das himmlische Urbild der Kirche auf Erden, des Reiches Gottes, das in den Seelen der Menschen verwirklicht werden kann und doch nie ganz verwirklicht wird. Und sie freut sich im Hinblick auf die Vollendung dessen, des Verheißung sie ist.

Hierauf preist er sie als eine schöpferische Weisheit, die eine Reihe von Gotteswohnungen errichtet, und selbst auf

<sup>1</sup> Das eingeklammerte Stück ist aus dem Brit. Mus. Codex 2609. Das Wiener MS. läßt es aus.

mystische Weise nach der Reihe je eine dieser Wohnungen ist; erst das Firmament, dann Eden und Adam, sein Bewohner; die Lade und ihr heiliger Inhalt, die Hütte Abrahams, die Feuersäule, Aarons Tabernakel, Salomos Tempel. Er erschöpft die Bildersprache der historischen und prophetischen Bücher des alten Testaments; aber die höchste Steigerung bildet seine Beschreibung der Kirche als einer Seele, die von Liebe zum Bräutigam durchdrungen ist, als einer Stadt des Lichtes, von Gott erbaut, einer Jungfrau, die durch den heiligen Geist Christus verlobt ist. Eine Kirche von Andersgläubigen, so gleicht sie Hagar; denn zuerst lag sie abseits verlassen und verstoßen. Nun aber ist der Erstgeborene des Vaters herabgestiegen vom Himmel, sie als seine Braut zu werben. Er bringt die hochzeitliche Krone und nimmt sie zu sich. Sie bleibt Jungfrau und wird dennoch die Mutter vieler Kinder, und in schmerzloser leidloser Geburt entspringen ihrem reinen Mutterleibe, nämlich dem Taufbecken, die Söhne Gottes.

Jeden Abschnitt dieser erhabenen Hymne beschließt ein Gebet, daß sie die Bittgesuche anhören möge, die inmitten der emporwallenden Weihrauchdämpfe zu ihr aufsteigen.

Es lohnt sich, aus diesen und anderen derartigen Gesängen die Attribute der Jungfrau Kirche aufzuzählen.

Demnach ist die Kirche: gereinigte Lade; Tempel der Heiligkeit; Altar des Herrn; Arche Noah; Hütte Abrahams; Tabernakel des Moses; schützensder oder empfangender Gott; Verteiler des Brotes der Unsterblichkeit; Fels des Glaubens; Mutter des Glaubens; Gnadenthron; Wohnstätte der Dreieinigkeit; Fürsprecher bei dem Sohn und unsterblichen König; Eden, worin der Baum des Lebens gepflanzt ist; die Christus verlobte Jungfrau; Tochter des alten Zion; Empfängerin der Verkündigung; von dem Bräutigam Christus mit unsterblichem Kranze geschmückt; durch Christus mit Gnade bedeckt; durch Christus mit zwölf Aposteln oder Steinen ausgestattet; unbefleckte Jungfrau; *Theotokos* und Mutter Gottes; in der der sanfte König durch Liebe

Mensch wird; unauslöschliche Fackel; goldenes Rauchfaß des göttlichen Feuers; Leuchter; unverbrannter und dennoch brennender Busch auf Sinai; Garten, in dem die nie welkende Rose blüht (nämlich Christus), die Unsterblichkeit ausströmt; jungfräuliche Mutter, die ohne Wehen noch Sünde Söhne Gottes trägt; Altar, wo Fleisch und Blut des Sohnes Gottes verteilt wird; Berg des Herrn; reine Taube; Mannatopf; Wolke; Quelle; blaues Meer; leuchtendes oberes Jerusalem.

Diese Gesänge habe ich hauptsächlich in MSS. des armenischen *Gantsaran* oder Thesaurus von Gesängen gefunden, und sie unterscheiden sich darin von Hymnen oder *Sharakang* (*εἰρηολ*), daß sie eine liturgische Form haben. Jedoch finden sich gleiche Anrufungen der *Catholicé* oder der jungfräulichen Mutter Kirche in nahezu jeder Sammlung populärer armenischer Lieder, handschriftlich oder gedruckt. So finde ich in einem kleinen Band, betitelt der *Talaran* oder Liederbuch des Paltasar des *dpér* oder Schreibers, in der Türkei ohne Orts- und Zeitangabe vor langer Zeit gedruckt, auf Seite 63, in einer Hymne an die allgemeine und apostolische Kirche, das Folgende: — 'Berg Gottes, reich und fruchtbar. Himmel auf Erden, begeistertes Zion, aus dir entspringt und entsprudelt die Quelle des Lebens, Mutter des Glaubens. Als Kinder des Lichtes trägst und erzeugst du uns, wenn wir größer geworden und erwachsen sind durch Erweiterung des Glaubens im vollen Maß unseres Alters, Mutter des Glaubens.'

Da die offizielle armenische Kirche die Taufe Erwachsener vor mindestens tausend Jahren aufgab, muß obige Hymne ein beträchtliches Alter haben.

Epiphánias wird allgemein als das Fest der Vereinigung Christi mit seiner jungfräulichen Braut, der Kirche, angesehen. So ist zum Beispiel in dem Kommentar des Grigor Arsharuni, etwa 700 n. Chr., Christus als der Bräutigam dargestellt, der vom Himmel herabkommt, um seine Braut zu werben, nachdem er bereits seine Paranympfen, nämlich die Propheten



einer früheren Zeit, vorausgeschickt hat, damit sie ihn in den Augen seiner Geliebten verherrlichen und preisen. Am Epiphaniastage feiert das heilige Paar zusammen im Hause der Braut, d. h. auf Erden, neben dem Jordanfluß, wo die Vereinigung in Gegenwart Johannes des Täuflers stattfindet, der der Freund des Bräutigams ist. Die Freudenfeste der Braut finden hauptsächlich in ihrem eigenen Heim, auf Erden, statt; und nach ihrer Vollendung kehrt der Bräutigam mit ihr zurück zu seines Vaters Haus, das er für eine Zeit verlassen hatte, um seine Braut aufzusuchen und sich ihr leiblich zu vermählen. 'Nachher', schreibt Arsharuni, 'führt er sie hinan zu den herrlichen Wohnungen von seines Vaters Haus, wo sie, nachdem sie mit ihm hinaufgestiegen ist, auf ewig seine Herrlichkeit schauen wird.' So ist die Taufe speziell das Fest der Erlösung der Frau, d. h. der Kirche, und ihrer Erlösung von Satan: die Auferstehung ist ebenso insonderheit die Erlösung des Mannes.

Derselbe Gedanke beseelt eine alte Epiphaniashomilie des Zenobius. Er stellt die Braut dar als eine unreine Frau, die mit dem Gesicht zur Erde daliegt, in dem blutbefleckten Sumpf der Abgöttereier. Der Vater droben hat Mitleid mit ihr und schickt ihr seinen eingeborenen Sohn, um sie heimzuführen.

Auch ist eine Übereinstimmung, die ich noch berühren werde, vorhanden zwischen dieser Erhebung der Kirche seiner Braut in den Himmel durch den Erlöser und der Himmelfahrt der Jungfrau Maria; letzterer Gedanke kam in Armenien im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert als Auswuchs des ersteren auf. Und in diesem Zusammenhang ist die Beobachtung wichtig, daß noch selbst im siebzehnten Jahrhundert ein Holzschnitt, der dem lateinischen Katholiken die Himmelfahrt der Jungfrau darstellte, von den ersten Herausgebern des armenischen Gesangbuches für die Darstellung der Himmelfahrt der Jungfrau Kirche und deren Krönung durch Christus gehalten wurde. Der Holzschnitt ist zu Anfang des Kanons

des Sholakath angebracht, des großen Festes zu Ehren der Kirche. Sicher sind auch einige der Elemente, die der Auferstehung der Kirche eigen waren, in die Hymnen für die Auferstehung der Jungfrau eingedrungen, zum Beispiel der Gedanke, daß die weisen Jungfrauen sie auf ihrem Weg aufwärts zum himmlischen Tabernakel begleiten. Dieser Gedanke kommt in dem gedruckten Gesangbuch von 1664 vor, auf den Seiten 474, 476, in den Hymnen für den *transitus Mariae*.

Das Fest des Hinscheidens oder der Himmelfahrt der Maria steht im Kalender am Tag nach dem *Sholakath*; und es scheint fast, als hätten die Armenier es zuerst einigermaßen schwer gefunden, das eine vom anderen zu unterscheiden. Auch ist es selbst heutzutage keine leichte Aufgabe, die Hymnen an die jungfräuliche Mutter Kirche und die an die Jungfrau Maria gerichteten auseinander zu halten, da es in der Regel außer sich einschiebenden Beziehungen auf Bethlehem keinen Schlüssel gibt, der uns zu einer Entscheidung führt. Denn nicht nur das Epitheton *Theotokos*, sondern auch alle anderen oben aufgezählten Beinamen der Kirche werden der Jungfrau Maria beigelegt.

Die gewöhnlichen armenischen Gläubigen, — ich spreche nicht von der kleinen Minderzahl in byzantinischen Dogmen erfahrener und griechisch lesender Gelehrter — scheinen den Namen *Theotokos*, als sie ihn ausrufen hörten, nicht auf die leibliche Mutter Christi, sondern auf die jungfräuliche Mutter Kirche bezogen zu haben. Dem oberflächlichen Beobachter macht das armenische Christentum, den Ursprung der beiden Naturen in Christus ausgenommen, den Eindruck völliger byzantinischer Orthodoxie. Jedoch einem Forscher, der unter die Oberfläche zu dringen versteht, sind merkwürdige Überraschungen vorbehalten — nicht nur in der Religion Armeniens, sondern auch Georgiens und Syriens, vielleicht auch noch bei den slavischen, griechischen und lateinischen Völkern.

Ich muß meinen Leser darauf aufmerksam machen, daß die Mehrzahl der Gesänge, die die Kirche als 'Thron des Herrn von vierfältiger Gestalt' etc. anreden, diesen Beinamen *Theotokos* ausläßt, von dem ich nicht leugnen möchte, daß er in diese Hymnenklasse als Mittel übergeführt worden ist, sie der Maria anzupassen. Ebenso wenig möchte ich leugnen, daß der heutige Armenier annimmt, er wende sich in Anrufungen, die dies Epitheton enthalten, an Maria. Doch die entscheidende Frage ist diese: Für welchen Äon, Kirche oder Maria, ist die Hauptmasse der Bildersprache dieser Hymnen, — ob sie nun jetzt an Maria gerichtet sind oder nicht — am passendsten? Waren zum Beispiel solche Redensarten wie: 'Thron von vierfältiger Gestalt, mit zwölf Steinen versehen', 'Neuer Garten' oder 'Paradies', 'unbefleckte Braut Christi' zuerst von der Kirche gebraucht worden und dann in den Kult der Maria herübergenommen; oder zuerst von Maria gesagt und dann auf einen Kult der Mutter Kirche übertragen? Niemand, der das Beweismaterial kennt, wird zögern, das erste anzunehmen und zuzugeben, daß der Mariendienst in Armenien ein umgewandelter Dienst der Jungfrau Kirche war.

Die Frage erhebt sich: Welchen Datums sind diese Gesänge, speziell diejenigen, in denen die Kirche so seltsam als *Theotokos* angeredet und aufgefordert wird, bei ihrem Sohn, dem himmlischen König, Fürbitte zu tun?

Die Manuskripte, aus denen ich sie ausgezogen habe, sind alle verhältnismäßig modern, und von den Verfassern, deren Namen durch Überlieferung mit ihnen verknüpft sind, reichen wenige weiter hinauf als bis in das dreizehnte Jahrhundert. Können wir ihnen höheres Alter zuschreiben?

Der Gesang: 'An die Kirche', den ich oben wiedergebe, ist in mancher Hinsicht der wichtigste und hat so viel mit dem Gesang des Gregor von Narek gemein, der aus dem zehnten Jahrhundert stammt, daß sein Inhalt jedenfalls weiter zurück gehen muß als in diese Zeit. Ferner läßt die Tatsache,

daß die Anrufung der Kirche unter dem Bilde eines Thrones Gemeingut aller Hymnenschreiber des dreizehnten Jahrhunderts ist, vermuten, daß sie in viel früherer Zeit Gemeinplatz war; und daß dem so ist, kann man auch durch die Bemerkungen Gregors von Narek beweisen, der über die Kirche, Lade oder das Tabernakel in dem erwähnten Dokument folgendermaßen schreibt: 'Dies ist die geistige, himmlische, leuchtende Mutter, . . . Laß irgend jemand sie als ein Bild der *Theotokos* beschreiben, er bricht kein Gebot.'

Und Gregor Arsharuni behauptet ebenfalls in seinem Kommentar zum Glossar des Cyrill von Jerusalem (c. 700) in einer Erklärung der Lade des Herrn, daß sie *Theotokos* bedeutet oder symbolisiert. So kann die Sprache dieser Gesänge durch das zehnte Jahrhundert hindurch zurück bis zu dem ersten Anfang des achten Jahrhunderts verfolgt werden. Und da diese beiden älteren Autoren die Gleichstellung der Lade oder Kirche mit der *Theotokos* mild abweisen und darauf bestehen, daß es eher ein bloßes Symbol von ihr sei, können wir schließen, daß diese Hymnen, in denen eine gänzliche Gleichstellung dieser beiden sich findet, schon vorhanden waren, wenn auch nicht ganz in ihrer gegenwärtigen Form. Kein vernünftiger Kritiker würde behaupten, daß der Vergleich oder die Gleichstellung der Jungfrau Maria mit Kirche, Thron und Lade zuerst aufgekommen und eine Vorstufe gewesen sei zu ihrer direkten Anbetung und Anrufung, für die diese armenischen Gesänge so viele Beispiele liefern. Der Übergang von der Anbetung der Jungfrau Kirche zu der der Jungfrau Maria ist verständlich und war eine Tatsache, wie ich es bald aus den griechischen Vätern beweisen werde. Andererseits ist eine Umwandlung des Mariendienstes, wenn er einmal fest begründet war, in einen Dienst der Jungfrau Kirche undenkbar und, wie die überlieferten Dokumente zeigen, historisch ein *hysteron proteron*.

Nicht nur die Attribute der Kirche waren es, die in Armenien der leiblichen Mutter Jesu beigegeben wurden,

sondern wir finden sogar ihren Namen, Maria, auf die Kirche angewandt, und zwar in einer Weise, die eine vollständige Vermischung der beiden im Begriff des Volkes voraussetzt. So lesen wir in dem 22. Kapitel des Historikers Aristakes aus dem elften Jahrhundert<sup>1</sup>, daß der orthodoxe Klerus, nachdem er über Vrvēr, einen Thonraki oder manichäischen Sektenführer von Mananali, gesiegt hat, den Euphrat überschritt und 'die ganze Nacht eine Dankeshymne an Gott sang, mit der makellosen Maria, *die da ist die Kirche*, als Chorführerin, in der Hand die Zymbel tragend, das ist die Wahrheit des Glaubens'. Dies war etwa um 1000 n. Chr.

Hier liegt eine Gleichsetzung der Kirche mit der Mutter Jesu vor und vielleicht eine Vermischung letzterer mit der Schwester des Moses und Aaron, wie wir sie in Mahomets Koran antreffen. Die einzig mögliche Erklärung für solch eine Ideenvermischung ist diese: die Attribute der jungfräulichen Kirche sind auf die Mutter Jesu ausgedehnt worden und haben eine Vermischung der beiden herbeigeführt; darauf folgt eine Rückübertragung des Namens der irdischen Frau auf den himmlischen Äon. Und diese Rückübertragung und die vorhergegangenen Verwechslungen, auf die man demnach schließen muß, waren frühen Datums; denn bereits in den *Acta Archelai*, hinter denen ein syrisches Dokument steht, das nicht viel später als 275 n. Chr. anzusetzen ist, hören wir von Mani, daß er 'Josephs Jungfrau' gleichsetzt mit der 'allerreinsten und unbefleckten Kirche'.

Es ist gegen die Paulicianer vorgebracht worden, daß sie dieselbe Gleichung vollzogen haben. Wir wissen das aus einem Schriftstück, das von J. Friedrich in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akademie (München, 1896 Heft 1) veröffentlicht ist, und das die Basis für die von Photius, Petrus Siculus und Georgius Monachus gegebenen Berichte über die

<sup>1</sup> Für die ganze Stelle siehe *The key of Truth*, p. 131 ff., wo ich sie übersetzt habe.

Paulicianer bildet, von denen der jüngste vor 866 schrieb. In dem siebenten Abschnitt lesen wir folgendes:

‘Und ferner schmähen sie die allheilige *Theotokos* in schrankenlosen Ausdrücken. Wenn sie jedoch von uns gezwungen werden, sie anzuerkennen, machen sie von ihr eine allegorische Beschreibung und sagen: ich glaube an die allheilige *Theotokos*, in die der Herr einging und ausging. Sie meinen aber damit das obere Jerusalem (*ἄνω Ἱερουσαλήμ*), in das, wie der Apostel sagt (Gal. IV 26), Christus als Vorläufer für uns einging. Und sie meinen nicht wirklich die heilige Maria, unsere *Theotokos*, noch geben sie zu, daß der Herr durch sie Fleisch ward.’

Eine Stellung, wie sie die obigen Worte offenbaren, ist mit Mariendienst nicht in Einklang zu bringen, sondern läßt eine verdeckte Abweisung der übernatürlichen Attribute und der Anbetung der Mutter des Leibes Christi vermuten. Und mit einer solchen Auffassungsweise wird es übereinstimmen, daß eine Anzahl griechischer sowohl wie armenischer Aussagen beweist, daß bis in das zehnte Jahrhundert hinein die Armenier an keinem allgemein anerkannten Tage ein Fest der Verkündigung feierten. Einige sprachen davon, daß dieses am Vorabend von Epiphānias stattfinde, das ist am Abend des 5. Januar, andere am 9. Januar, andere am 6. April. Aber den Tag, auf den es die Griechen festgesetzt hatten, den 25. März, betrachteten die Armenier als Fasttag. Die Griechen beschuldigten sie deshalb mit einigem Recht, daß sie die Jungfrau Maria gänzlich ignorierten.

Dieselbe Sekte der Paulicianer sprach der leiblichen Mutter Jesu, deren wirkliches Fleisch und Blut sie nicht leugneten, den Namen *Theotokos* ab, obgleich sie Stellen wie Luc. VIII 20, 21 gegen die über sie geltenden byzantinischen Glaubensvorstellungen ausspielten. Hier haben wir also die dogmatische Stellung, die in Wahrheit den armenischen Gesängen an die Kirche zugrunde liegt, und die dort sicher

von den feindlich gesinnten Griechen entdeckt werden konnte. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Paulicianer in der Zeit des Photius, und sogar früher, beinahe ausschließlich Armenier waren.

Es war für diejenigen, die die Kirche als einen himmlischen Äon betrachteten, natürlich, daß sie einen so heiligen Namen Tempeln, die mit Händen aus leblosem Stein errichtet waren, absprachen. Früh im fünften Jahrhundert verkündete dies der orthodoxe Patriarch S. Sahak in seinen Beschlüssen, an einer von mir in 'The key of Truth' Seite 164 zitierten Stelle: 'Die Vorschrift Gottes zeigt uns nicht eine bloß aus Steinen und Balken errichtete Kirche, sondern die Völker der Menschheit durch Glauben auf den Grundfelsen aufgebaut. Deshalb ist der wahre Glaube die Kirche, die uns zur einmütigen Kenntnis des Sohnes Gottes zusammenführt und aufbaut.'

Diese Gläubigen 'im Geiste' verdamnten also gänzlich den Ritus der Kirchenweihung, den Johannes Mandakuni etwa 480 zusammenstellte, sowie andere Riten der Weihung künstlicher Brunnen, Kreuze und andere materielle Unterstützung der Frömmigkeit. Ihnen schlossen sich wie natürlich die Jünger Marcions und Manis an, deren es in Armenien viele gab. Diese konnten nicht zulassen, daß der heilige Geist in irgendein Stück Materie eindringe und es bewohne; denn die ganze sichtbare und materielle Schöpfung war das Werk des bösen Prinzips und konnte, wenn überhaupt, nur durch böse Geister belebt werden. Und ein zweiter Grund für ihre Ablehnung des Euchologion war, daß die Riten für die Weihung von Kirchen, Altären, Priestern und Tieropfern auf dem jüdischen Alten Testament basierten, dessen Inspiration von dem Bösen herrührte.

Unter den europäischen Puritanern des elften bis vierzehnten Jahrhunderts finden wir dieselbe Ansicht, daß die Kirche kein Bauwerk aus Holz und Stein sein könne; und umsonst suchten sie die Inquisitoren und Heiligen jener Zeit,

z. B. Ebrardus, Ermengard, Moneta und der heilige Bernhard, teils mit der Feder, teils mit Feuer und Schwert zu überzeugen, daß der Höchste dennoch geruht, Holz und Stein zu bewohnen. Zugleich folgten die Puritaner dem Mani, indem sie mit der Kirche die Jungfrau Maria identifizierten, von der sie behaupteten, daß sie als Mutter Christi kein Weib von Fleisch und Blut, sondern ein himmlischer Äon oder Engel gewesen sei. Dies wird uns z. B. in Doellingers 'Sektengeschichte', II 598 (aus dem Pariser Exemplar Jean Doats) über die Puritaner von Carcassone berichtet:

'Suam et suorum ecclesiam, quam dicunt esse veram poenitentiam, confingunt esse Mariam Virginem.'

Ähnliche Meinungen waren bei den Bogomiles verbreitet, von denen wir in einer langen Widerrufungsformel, publiziert von Thallószky aus dem Wiener Cod. Theol. Gr. CCCVI in den Wissenschaftlichen Mitteilungen aus Bosnien, Bd. III, 1895 folgendes lesen:

*Τοῖς τὰς εἰς δόξαν θεοῦ παραδοθείσας ἡμῖν παρὰ τῶν ἀγίων ἀποστόλων ἐκκλησίας οἰκοδομεῖσθαι, ὡς ἔργα χειρῶν διαβάλλουσι, καὶ κατοικητήρια δαιμόνων εἶναι ταύτας λέγουσι . . . ἀνάθεμα.*

Dies Dokument ist in einem anderen Wiener Codex Theol. Gr. XL, fol. 250 wiederholt, wo es durch einen zugefügten Hinweis auf Porphyrogennetos als den damaligen Inhaber des Thrones mindestens in das zehnte Jahrhundert datiert wird. Die Glaubensformen und religiösen Gewohnheiten der Bogomiles sind durch Tradition in mehr als einer der vielen Sekten des heutigen Rußlands erhalten geblieben.

Hiermit habe ich nur eine Linie der Untersuchung angedeutet, die ich einst mit Hilfe der ältesten Hymnensammlungen der Syrer und noch mehr der Georgier zu vervollständigen hoffe. Es erübrigt noch, den Hintergrund dieser armenischen Vorstellungen von der Kirche zu skizzieren, erst als Braut, dann als Mutter des Gottes in Christus. Dabei werden wir

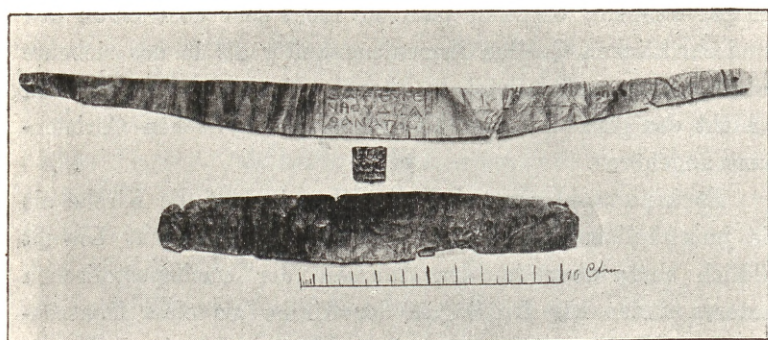


finden, daß sie, obgleich man sie nicht sehr deutlich in den handschriftlichen Quellen Armeniens weiter als in das siebente Jahrhundert zurückverfolgen kann, dennoch der ältesten Schicht des griechischen, lateinischen und syrischen Christentums angehören.

Es kann wohl sein, daß die Hinweise auf die Kirche als die jungfräuliche Braut Christi im neuen Testament bewußt bildlich sind; aber in den Werken der nachapostolischen Autoren finden wir den Begriff der Kirche als einer transszendentalen Macht, nicht nur einer idealen Gemeinschaft der Heiligen, sondern einer im Gebet zu preisenden und anzuerkennenden Persönlichkeit. Dies wird auch keinen wundernehmen, der den Kreis zum Gegenstand seiner Studien gemacht hat, in dem die Religion sich verbreitete, nachdem sie ihr ursprüngliches Heim in Judaea verlassen hatte. Dieser Kreis nämlich muß nicht wenige enthalten haben, die bereit waren, die durch Paulus verkündete Anastasis für eine neue Göttin zu halten; und von Epictet wissen wir, daß in Rom dem Gott Fieber Altäre errichtet waren. In einem so mythenplastischen Zeitalter konnte die Kirche, die durch Paulus bereits als eine jungfräuliche Braut Christi und als unser aller Mutter personifiziert war, in dem Geist des Gläubigen schnell die Gestalt eines persönlichen Wesens annehmen; und in demselben Maße wie die strengeren Züge Christi als eines Richters von den christlichen Lehrern hervorgehoben wurden, wird auch die Braut und Mutter die Züge einer Fürsprecherin erhalten haben, besonders für männliche Bekehrte, die der weiblichen Gottheiten beraubt worden waren, welche so wichtig waren für die Ruhe und den Frieden des männlichen Gemütes.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft.]

---



## Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C. A. Nießen in Köln

Von **Max Siebourg** in Bonn

Herr Konsul C. A. Nießen in Köln, dessen Kunstliebe und historischer Sinn eine prächtige Sammlung namentlich kölnischer Altertümer zusammengebracht hat, hatte auf der Düsseldorfer Ausstellung 1902 eine Reihe seiner besten Stücke weiteren Kreisen zugänglich gemacht. Hier sah und kopierte ich zuerst mit einiger Schwierigkeit die beiden Goldbänder, über die im folgenden berichtet werden soll. Seitdem habe ich noch eine Abschrift meines Freundes A. Oxé erhalten; auch konnte ich dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen des Herrn Nießen die Stücke selber prüfen. Er hat nicht nur die Veröffentlichung gern gestattet, sondern sie auch selbst durch Herstellung der Photographien wesentlich gefördert. Die Leser dieser Zeitschrift werden ihm mit mir dafür verbunden sein.

Die beiden Goldtänien stammen nach der Angabe ihres Besitzers aus *Bét Djibrîn*, dem alten *Baitogabra*<sup>1</sup>, einem Ort in Judäa zwischen Jerusalem und Ascalon gelegen. Unter

<sup>1</sup> Pauly-Wissowa R E s. v.

Septimius Severus erhielt die Stadt den Namen *Eleutheropolis*<sup>1</sup>; da Eusebius u. a. die Lage vieler Ortschaften Palästinas nach Entfernungen von Eleutheropolis bestimmen, so muß dies recht bedeutend gewesen sein.

1. Binde aus dünnem Goldblech, 27½ cm lang, in der Mitte 2 cm breit, an den durchlochenden Enden sich auf 9 mm verjüngend. In der Mitte, in viereckiger Umrahmung, die Inschrift

ΘΑΡCI ΕΥΓΕ NHOYΔICA ΘΑΝΑΤOC
-----------------------------------

*Θάρσ(ε)ι, Εὐγέ  
νη, οὐδ(ε)ίς ἀ-  
θάνατος.*

2. Eine gleiche, 16½ cm lang, in der Mitte 3 cm breit, an den Enden sich auf 1,8 cm verjüngend. Am rechten Ende sind drei Löcher, während links nur noch eins zu sehen ist. In der Mitte die Inschrift

ΘΑΡCΕΙ  
ΕΥΓΕΝΗ  
ΟΥΓΕΝΗ

*Θάρσει,  
Εὐγένη,  
ουγενη.*

Nach Mitteilung des Herrn Nießen wiegt die erste Binde 4, die zweite 2½ Gramm. Man sieht sofort, daß der Schreiber in der letzten Zeile gerade so wie auf der ersten Binde nach ΟΥ fortfahren wollte: — *δείς ἀθάνατος*; er irrte aber in die zweite Zeile ab infolge des auch dort stehenden V und schrieb gedankenlos ΓΕΝΗ weiter.

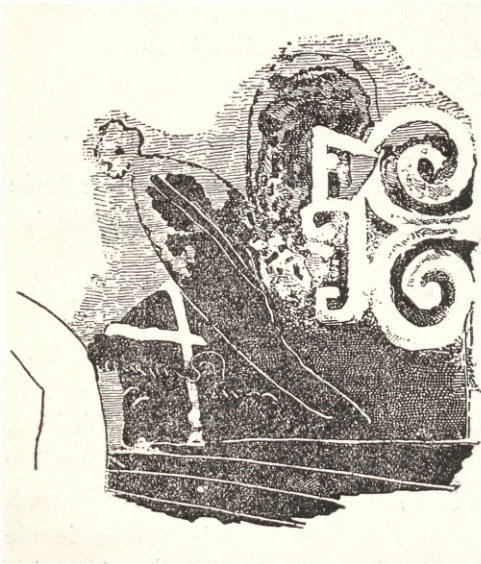
Über Zweck und Bedeutung der beiden Denkmäler kann kein Zweifel sein; das Äußere sowie der Inhalt der Inschriften ergibt das sofort. Es sind goldene Schmuckbinden, Tänien, die um die Stirn oder ins Haar gelegt und hinten zugebunden wurden; der aufgeschriebene Trostspruch beweist, daß sie Toten beigegeben waren. Seit alters bis in die späteste Griechenzeit ist es Sitte wie bei uns gewesen, den Toten aufzubahren; für

<sup>1</sup> Pauly RE s. v.

diese Prothesis wurde sein Haupt mit Kranz oder Binde geschmückt, ein Brauch, der freilich dem Homer noch nicht bekannt ist.<sup>1</sup> Die Todesstrafe setzt Kreon vor der Leiche des Polyneikes auf jeden,

ὅς ἂν νεκρὸν τόνδ' ἢ καταστέφων ἄλω  
ἢ γῆ καλύπτων,<sup>2</sup>

hier steht also das Bekränzen gleichwertig mit dem Beerdigen; *εἰώθασι γὰρ στέφειν τοὺς νεκρούς* setzt der Scholiast über-



flüssigerweise hinzu. Statt der Kränze werden auch Bänder *ταινίαι* verwandt; zu Arist. *Lys.* 603 bemerkt der Scholiast, daß solche *ταινίας τοῖς νεκροῖς ἐπεμπον οἱ φίλοι*, eine Mitteilung, die in unserem Fall noch in Erwägung zu ziehen sein wird. Zu Arist. *Eccl.* 1032 wird *ταινίωσαι* geradezu vom Scholiasten erklärt mit *στεφάνωσαι ὡς οἱ νεκροί*.

Die literarische Überlieferung dieser Sitte wird durch die monumentale<sup>3</sup> bestätigt, aus der ich hier einiges heraushebe. Auf einer schwarzfigurigen Pinax der Sammlung Trau in Wien hat der Kopf eines aufgebahrten Toten eine weiße Binde im Haar,

<sup>1</sup> E. Rohde *Psyche* <sup>2</sup> 204. Schon bei Athen. *Deipnos.* 1, 33 steht es, daß das dem Homer noch unbekannt ist.

<sup>2</sup> Eurip. *Phoen.* 1632.

<sup>3</sup> Vgl. *Antiq. du Bosphore Cimmér. rééditée par* Sal. Reinach (1892) Tafel III—V, S. 42, 44. Daremberg-Saglio *Dictionn. des antiqu.* 1523. L. Pollack *Klassisch-Antike Goldschmiedearbeiten im Besitze Sr. Exc. A. J. von Nelidow.* Leipzig 1903. Tafel IV—VI.

außerdem ist eine gleiche um das Kinn nach oben gezogen, dazu bestimmt, wie Wolters<sup>1</sup> zuerst erkannte, das häßliche Herunterklappen der Kinnlade bei dem Toten zu verhindern. Das Münchener Antiquarium besitzt ein den Nießenschen Exemplaren sehr ähnelndes Goldband, das in einem Sarkophag in oder bei Athen gefunden worden ist; es ist an den Enden durchlocht, 34 cm lang und in der Mitte 4,8, an den Enden 2 cm breit. Das Gewicht beträgt genau 2 Gramm; Spuren irgendwelcher Inschrift fehlen.<sup>2</sup> Wie hoch stehen über diesen schlichten Binden die Meisterwerke der antiken Goldschmiedekunst, von denen wohl das prächtigste die gleiche Münchener Sammlung besitzt. Es ist der bei Gerhard, *Antike Bildwerke* Tafel 60 abgebildete goldene Kranz<sup>3</sup>, der in einem griechischen Grabe bei Saponara (Grumentum) in Unteritalien auf der Brust eines Skelettes liegend gefunden worden ist. Er besteht aus einem mit Eicheln reichbehangenen Eichenzweig, dessen Ästchen und Blätter mit Winden, Narzissen, Asten, Myrten und Efeu geschmackvoll durchwunden sind; auf den Ästchen stehen zwei bekleidete weibliche Genien mit zum Fluge gehobenen Flügeln, auf den Blättern wiegen sich vier kleine, aus leichtem Goldblech gebildete Eroten, deren Blicke auf die große, über der Mitte der Stirne aufrecht stehende Göttin gerichtet sind, die einen Gräserkranz auf dem Haupte trägt und in der Linken eine Opferschale, in der Rechten eine Astenblüte hält. Die Farbe wird durch das bunte Email der Blumenkelche noch besonders belebt.<sup>4</sup> Vor allem sind die Gräber Südrußlands reich an goldenen Kränzen und Binden, die zum Teil noch auf der Stirn des Toten liegend gefunden wurden.<sup>5</sup> Die Mitte wird da in der Regel von einem runden, ovalen oder viereckigen

<sup>1</sup> *Athen. Mitt.* 1896 (21) 367 ff. Daraus die S. 392 stehende Abbildung.

<sup>2</sup> Nr. 644, dritter Saal, Goldschrank 5. Der freundlichen Vermittlung Sievekings verdanke ich Umrißzeichnung und Gewichtsangabe.

<sup>3</sup> Daremberg-Saglio 800, IGSI 654.

<sup>4</sup> W. Christ-J. Lanth *Führer durch das K. Antiquarium in München* (1891) S. 40. <sup>5</sup> Stephani *Compte rendu* 1875, 16 ff. Tafel II.

Schmuckstück eingenommen; Gorgoneia, Edelsteine, vielfach auch Münzen des Marc Aurel und Commodus dienen dazu. Statt ihrer tragen unsere Exemplare die Inschrift, Nr. 1 diese in vierseitigem Rahmen; das beweist, daß wir es mit einem Stirn-, nicht mit einem Kinnband zu tun haben. Der Kürze wegen mußten sie hinten mit Fäden zugebunden werden.

Welche Bedeutung kommt dem Totenkranz<sup>1</sup> zu? Rohde<sup>2</sup> sieht in der Schmückung der Toten „wie es scheint, ein Zeichen der Ehrfurcht vor der höheren Weihe des nun Geschiedenen“. Bekränzung bedeute stets eine Art Heiligung irgendeinem Gotte. Und wenn Tertullian *de corona militis* 10 sage, die Toten würden bekränzt, *quoniam et ipsi idola statim fiunt habitu et cultu consecrationis*, so treffe das den wahren Sinn jedenfalls eher, als die Meinung des Scholiasten zu Arist. *Lys.* 601: *στéφανος éδίδoto τοίς νεκροίς ώς τόν βίον διηγωνισμένοις*. Das ist unstrittig richtig; der Gedanke, daß der Abgeschiedene den Kampf des Lebens ausgekämpft habe und darum bekränzt werde, ist das Erzeugnis ätiologischer Spekulation. Dazu fallen die goldenen Kränze und Binden, soweit ich sehe, meist in die spätere Zeit, in der auch die Heroisierung des Toten üblich ist. Die überwiegende Menge der Grabschriften, die davon zeugen, gehört der römischen Epoche an. Ein am Grabstein befestigter oder in Relief dargestellter Kranz ist das Zeichen der öffentlichen Ehrung des Toten, wie sie uns namentlich zahlreich aus Smyrna bekannt ist. Formeln wie *ó δήμος στεφανοί, έτιμησεν, άφηρώιξεν* fallen fast zusammen. Das spricht gewiß für die Rohdesche Auffassung; aber ich möchte doch auch noch ein anderes nicht unerwähnt lassen. Nicht bloß der Gott, der Dichter, der Sieger im Wettkampf trägt den Kranz, auch der fröhliche Zecher schmückt sich damit. Besonders bezeichnend ist dafür eine Stelle aus Xenophons *Anabasis* IV 5, 30. Nach furchtbaren Strapazen in den Schneestürmen Armeniens sind die Griechen

<sup>1</sup> Vgl. Daremberg-Saglio 1526. Larfeld *Handbuch der att. Inschriften* 809. <sup>2</sup> *Psyche* <sup>2</sup> I 220.

in reiche Dörfer gekommen und lassen es sich nun gut sein; wohin Xenophon sich wendet, trifft er die Soldaten beim fröhlichen Gelage an, und da es an frischem Laub fehlt, so haben sie sich Heukränze aufgesetzt. So unentbehrlich ist ihnen dieser Schmuck. Nach Tacitus *Ann.* II 57 erhalten Germanicus, Agrippina und Piso beim König der Nabatäer goldene Kränze für das Gastmahl.

Im Jenseits ist es nicht anders. Ein Fragment aus den *Ταγηνιστάι* des Aristophanes<sup>1</sup>, das den Satz erweisen will,

ὄσφ τὰ κάτω κρείττω' εἶναι ὄν ὁ Ζεὺς ἔχει

arbeitet zwar mit der Etymologie und ist zum Teil humoristisch gefärbt: Pluto kommt von *πλοῦτος*, die volle Wagschale sinkt nach unten, die leere schnell zu Zeus empor. Aber darum spricht doch echter Volksglaube aus den folgenden Zeilen:

οὐδ' ἂν ποθ' οὕτως ἐστεφανωμένοι <νεκροὶ>  
 προῦκείμεθ' οὐδ' ἂν κατακεχρημένοι <μύροισ>  
 εἰ μὴ καταβάντες εὐθέως πίνειν ἔδει.  
 διὰ ταῦτα γὰρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι.

Tatsächlich ist ein Teil der Seligen, die Vergil im 6. Buch der *Äneis* schildert, beim fröhlichen Gelage; ihre Schläfe ist mit schneeweißer Binde umwunden. Ich muß die ganze Stelle hersetzen, weil sie für die Bedeutung unserer Tänien entscheidend und von Norden nicht richtig verstanden ist.

*pars in gramineis exercent membra palaestris,  
 contendunt ludo et fulva luctantur harena;  
 pars pedibus plaudunt choreas et carmina dicunt.*  
 645 *nec non Thraecius longa cum veste sacerdos  
 obloquitur numeris septem discrimina vocum,  
 iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno.  
 hic genus antiquum Teucris, pulcherrima proles,  
 magnanimi heroes, nati melioribus annis,*  
 650 *Ilusque Assaracusque, et Troiae Dardanus auctor,  
 arma procul currusque virum miratur inanis;*

<sup>1</sup> 1147, 1 Mein. = I 517 Kock. A. Dieterich machte mich auf die Stelle aufmerksam.

*stant terra defixae hastae, passimque soluti  
 per campum pascuntur equi; quae gratia currum  
 armorumque fuit vivis, quae cura nitentis*  
 655 *pascere equos, eadem sequitur tellure repositos.  
 conspicit ecce alios dextra laevaque per herbam  
 vescentis, laetumque choro paeana canentis,  
 inter odoratum lauri nemus, unde superne  
 plurimus Eridani per silvam volvitur amnis.*  
 660 *hic manus ob patriam pugnando volnera passi;  
 quique sacerdotes casti, dum vita manebat,  
 quique pii vates, et Phoebo digna locuti,  
 inventas aut qui vitam excoluere per artis,  
 quique sui memores aliquos fecere merendo:*  
 665 *omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.*

Seite 288 seines Kommentars gibt Norden richtig als Inhalt von V. 642—665 'die Schilderung der Seligen und ihrer Beschäftigungen' an, bildet dann aber fälschlich vier Gruppen: a) Palaestra und Reigenplatz 642—647; b) Heroen 648—655; c) Symposion 656—659; d) mehrere zu einer Gruppe zusammengefaßte Klassen von Seligen 660—665. Der Dichter spricht vielmehr nur von zwei Gruppen; zunächst gibt er die Beschäftigung an, dann die Personen, die ihr obliegen; beidemal geschieht das letztere durch *hic*, 648 und 660. Der eigene Ausdruck Nordens, der bei a und c Tätigkeit, bei b und d Personen gibt, spricht dafür. Außerdem hätte nach der Nordenschen Disposition ja der Dichter nicht gesagt, worin die Beschäftigung der Gruppen b und d bestand. Er hat es in Wirklichkeit nicht vergessen. Kampfspiel und Reigen ergötzt die *heroes*, die Helden des Trojanischen Krieges; friedlich grasen die Rosse, und die kriegerischen Waffen liegen ruhig am Boden, 642—655. Fröhlicher Schmaus und Gesang erfreut die zweite Gruppe; die Streiter fürs Vaterland, die keuschen Priester, die *pii vates*, die Förderer der Kultur, die irgendwie um andere Verdienten, 656—665.

665: *Omnibus his nivea cinguntur tempora vitta.*



Warum, kann nicht mehr zweifelhaft sein; weil sie beim Gelage sind, drum schmückt ihr Haupt die Binde. Norden hat diesen Zusammenhang nicht erkannt und meint darum mit Cerda, das Motiv des Tänienschmuckes sei möglicherweise einem pindarischen Threnos entlehnt. Echter Volksbrauch und Volksglaube ist es vielmehr, dem Vergil hier folgt. Mit Vorliebe lassen sich noch in flavischer Zeit die rheinischen Legionare Grabsteine setzen, auf denen sie selbst beim Weintrunk dargestellt sind.<sup>1</sup>

Die Inschrift ist in der Mitte der Binden angebracht, dort, wo bei den Kränzen in der Regel ein besonderes Schmuckstück sitzt. Der Schriftcharakter weist uns schon in späte Zeit. Ich erinnere an die kursiven Formen des C, an die Schreibungen *θάρασι* und *οὐδής*, an das V auf Nr. 2. Daß die beiden Stücke der späten Römerzeit angehören, beweist uns der Inhalt der Aufschriften. Wir haben darin einen Trostspruch an den Verstorbenen, der in gleicher oder ähnlicher Form sehr häufig auf Grabsteinen, hier aber, soweit ich sehen kann, zuerst auf Tänien erscheint. Er gehört in eine Reihe mit den Anreden und Grüßen an die Verstorbenen, die zuerst im 3. Jahrhundert v. Chr. auftreten.

Im 4. Jahrhundert v. Chr. herrscht noch Gleichmäßigkeit in der äußeren Gestaltung der Denkmäler in den meisten griechischen Landschaften; Attika gibt mit den Typen seiner Grabreliefs das Muster ab. Das ändert sich mit dem 3. Jahrhundert. Landschaftliche Besonderheiten kommen auf und setzen sich fest, so die Anwendung von Grußformeln, die Bezeichnung des Toten als *χρηστός*, die Anbringung eines Kranzes auf dem Grabstein, die Heroisierung des Abgeschiedenen u. a.<sup>2</sup> Uns beschäftigt hier nur das an erster Stelle Genannte. Am verbreitetsten ist die Sitte, neben den Namen ein *χαίρε* zu setzen.

<sup>1</sup> Bonner Jahrbuch 108, 47 ff. 100 ff.

<sup>2</sup> Ein guter Überblick bei Eduard Loch: *Zu den griechischen Grabschriften.* (Festschrift für Ludwig Friedländer, 1895, 275 ff.)

Die ältesten, annähernd datierbaren Inschriften damit stammen aus dem 3. Jahrhundert v. Chr.; höher hinauf kann man es nach Loch nirgends datieren.<sup>1</sup> Es ist klar, daß solche Dinge längst im Gebrauch sind, ehe sie in dieser Weise typisch festgehalten werden. So redet bei Euripides Pheres die tote Gattin seines Sohnes Alkestis Abschied nehmend an: *χαίρει πᾶν Ἴδου δόμοις εὖ σοι γένοιτο*.<sup>2</sup> Andere Formeln kommen daneben auf und sind in später Römerzeit namentlich in Syrien, Kypros, Afrika, Italien und vereinzelt auch sonst im Gebrauch; auf rein griechischem Boden läßt ihre Anwendung meist auf Einwanderung Fremder schließen.<sup>3</sup> Neben *χαίρει* treten als nächstverwandt *ὕγλαινε*<sup>4</sup> und *ἔρρωσο*,<sup>5</sup> entsprechend dem lateinischen *have* und *valeas*<sup>6</sup> reine Grußformeln. Das vereinzelt *ἀμεριμνει*<sup>7</sup> und *μὴ λυποῦ*<sup>8</sup> sagen negativ, was das häufiger vorkommende *θάρασει*<sup>9</sup> positiv meint. Jenes wird mit *noli dolere*, einmal mit *nolite tristare*<sup>10</sup>, dieses mit *animo forte*<sup>10</sup> übersetzt. Glück wünscht

<sup>1</sup> Loch a. a. O. 279.

<sup>2</sup> Vgl. Rohde *Psyche* II 345. Wenn dagegen Achill (*Il.* 23, 179=29) dem auf dem Scheiterhaufen liegenden Freunde zuruft: *χαίρέ μοι, ὦ Πάτροκλε, καὶ εἰν Ἴδου δόμοισιν*, so ist das *χαίρει* ganz wörtlich gemeint. „Freu dich“, *πάντα γὰρ*, fährt Achill begründend fort, *ἦδη τοι τελέω, τὰ παροῦθεν ὑπέστην*. Ganz anders bei Euripides trotz der homerischen Reminiszenz. <sup>3</sup> Loch a. a. O. 280.

<sup>4</sup> IGSI 2528, 2529 (Lyon), 2529 hat mit lateinischer Schrift *Chere, hygiene*. <sup>5</sup> CIG II 3706.

<sup>6</sup> Beides auf einer sonst griechischen Inschrift CIL XIV 1697 (Ostia). Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>7</sup> CIL XIV 1697 (Ostia): *ἀμεριμνει πάντων γὰρ βροτῶν ὁδὸς αὐτῆ*; danach die lateinischen Akklamationen: *Valenti have. Pulveri valeas*, die oben erwähnt wurden.

<sup>8</sup> CIG 9589 (Rom): *μὴ λυποῦ, τέκνον· οὐ[δ]εὶς ἀ[θ]άνατος*.

<sup>9</sup> Allein am Schluß einer lateinischen Inschrift CIL III 2276 (Spalato). In der Regel mit dem Namen und *οὐδεὶς ἀθάνατος* verbunden: *Rev. arch.* 33 (1877), 58 n. 6 (Berytus); CIG 4463 (Syrien): *Θάρασε[ε] ψυχῆ· οὐ[δ]εὶς ἀθάνατος*. In Rom CIG 9789, 9820, 9917; IGSI 1614 add.

<sup>10</sup> CIL X 7149 (Syrakus): *[a]mici, nolite tristare, quia [o]mnes morituri sumus*. Der Kausalsatz gibt das *οὐδεὶς ἀθάνατος* wieder. Statt *tristare* heißt es sonst im Spätlatein *tristari* *betrübt sein*. CIL XII 2366 (Inter Viennam et Augustam): *animo forte, sanctissima, omnes (= omnes) mortales sumus*.

man dem Toten vereinzelt mit *εὐδαιμόνει*<sup>1</sup>, häufiger mit *εὐμοίρει*<sup>2</sup>. Bei weitem am häufigsten ist *εὐψύχει*, das ja auch als Anrede an die Psyche<sup>3</sup> am bezeichnendsten ist. Wiederholt wird es mit lateinischen Buchstaben geschrieben: CIL VI 21617 (Rom): *Eupsychi, Thygater, udis athanatos*. CIL XIV 656 (Rom): *Eudoxi, Eupsychi*. XIV 603 (Ostia): *Eupsychi, Nicarete, udis athanatos*. Das gleiche besagt wohl *εὐθύμει*<sup>4</sup>. Dagegen stellt *εὐπλόι* auf dem Grabstein eines *Q. Aristius Chresimus* in Lyon<sup>5</sup> den Zuruf des Toten an den Vorübergehenden dar, so gut wie das *εὐπλοεῖτε*, das über, und das *εὐτυχεῖτε*<sup>6</sup>, das unter der metrischen Grabschrift IGSI 933 = Kaibel 641 aus der Umgebung von Rom steht; hier ist nur von einem Toten die Rede. Verwandt ist *εὐόδει*<sup>7</sup>. Worte wie *Εὐγένι, Εὐδόξι, Εὐσταθι, Εὐφρόνι, Εὐχρώτι* sind, wie sich weiter unten ergeben wird, keine Imperative, sondern Vokative von Namen auf *-ιος*.

Auf unseren Binden wird der Tote beidemale mit *Εὐγένη* angedet. Das kann der Vokativ zu *Εὐγένης* sein, das als Eigenname z. B. CIA II 3362 III 1091, 33 belegt ist. Diese Namen auf *-ης* nach der 3. Dekl. sind vom 5./4. Jahrhundert an nach und nach in die Flexionsweise der 1. Dekl. über-

<sup>1</sup> IGSI 1743 (Rom).

<sup>2</sup> IGSI 2387 (Pola). CIG 9666 (Rom). CIL III 14315 (Salona). Beide christlich. Vgl. Bücheler *Rh. Mus.* 51 (1896), 639.

<sup>3</sup> So CIG 4463 (Syrien): *Θάρσ[ε]ι, Ψυχῆ*. Sollte nicht auch IGSI 181 (Syrakus) in der Grabschrift eines *[Τ]πέ[ρ]βατος* am Schluß statt *εὐθύμει Τύχη* zu lesen sein *Ψυχῆ*?

<sup>4</sup> IGSI 181 (Syrakus), vgl. Anm. 3. — CIL XIII 2074 (Lyon).

<sup>5</sup> CIL XII 758 (litteris sec. saec. incipientis).

<sup>6</sup> *Εὐτόχει* ist, soweit ich sehe, in der Regel nur an Lebende gerichtet worden. Die Bemerkung s. v. im Index zum CIGr führt irre. Vgl. zu dieser Formel A. Wilhelm *Wiener Studien XXIV* 2 (1902), Festschrift für Bormann, 596. Die hier erwähnte Inschrift IGSI 2573, *Εὐτόχει, Εὐγένι* steht nicht auf einer Lampe, sondern auf einem Ring. Auch auf Gefäßen aus dem römischen Rheinland und Britannien kommt ähnliches vor; ich gedenke darüber an anderer Stelle zu handeln.

<sup>7</sup> CIG 3706: *Χαίρε, παροδεῖτα, ἔγνωκας, ἔρωσο, ὀγίαινε, εὐόδει*. Kaibel *ep.* 193 *εὐόδ[ε] ξένε*].

gegangen. Den Vokativ auf  $-η$  nennt Herodian II 694, 40 ff. (Lentz) attisch und führt an: ὁ *Δημοσθένη, Διομήδη, Ἀριστοφάνη*. Demosth. 38, 16, 24 hat die Überlieferung ὁ *Ξενοπείδη*. F. Solmsen belehrt mich, daß Hoffmann Dial. I 251 diese Bildung mit Unrecht als arkadisch bezeichnet. Sie kommt in Wahrheit nur auf späten Steinen vor und gehört also der *κοινή* an.

Das paßte ja auch zu unseren Tänen vortrefflich. Aber wie kommt es, daß beide denselben Namen aufweisen? Einem Toten werden doch nicht zwei Binden um das Haupt gelegt; auch wäre es merkwürdig, wenn hier gleich zwei Leute den seltenen Namen Eugenēs trügen. Die Flüchtigkeit der Schreibung auf dem zweiten Exemplar läßt an Massenfabrikation denken. Der Wortlaut der Inschrift weist uns frühestens in die mittlere Kaiserzeit. Das sind Umstände, die dazu raten, noch eine andere Möglichkeit zu erwägen. Rein graphisch kann *Εὐγένη* auch für *Εὐγένι* stehen. Das wäre der Vokativ von *Εὐγένιος*, und die auffallende Tatsache, daß die beiden Binden denselben Namen tragen, ließe sich wohl erklären, wenn dieses Eugenios ein sogenanntes Signum<sup>1</sup> wäre. Man versteht darunter die Bezeichnung einer Person, die weder Nomen noch Cognomen ist. *Delmatus signo, prisco de nomine Laetus* nennt sich ein Verehrer der Latona in Tifata<sup>2</sup> bei Capua. Die älteste Inschrift mit signum, die Mommsen kennt, fällt unter Commodus<sup>3</sup>; sicherlich war es schon etwas früher im Gebrauch. Formen wie *Augurius, Eventius, Gaudentius, Salutiarius, Simplicius, Eugenius, Eusebius, Eutropius, Eutychius, Melanius, Olympius, Pancratius, Pelagius, Syncratius* zeigen, daß wir es mit „denaturierten“ Bildungen auf  $-ius$  zu tun haben, die zwar äußerlich den Gentilicia gleichen, die bekannteren derselben aber durchaus vermeiden. Überwiegend eignen sie zunächst der Beamten-

<sup>1</sup> Darüber hat Th. Mommsen in einem seiner letzten Aufsätze gehandelt, *Hermes* 37 (1902) 443—455. Vgl. auch A. Wilhelm *Wiener Studien* XXIV (1902) 598 ff.

<sup>2</sup> CIL X 3796 = Bücheler *carm. epigr.* 256.

<sup>3</sup> Bücheler, 1814.

aristokratie und stellen wohl ein Mittel dar, der unbequemen Vielnamigkeit abzuhelfen. Dann sind sie ins Volk gedrungen und namentlich auch bei den Christen beliebt. In der spätesten Zeit werden sie zum eigentlichen Namen: *Eugenius*, *Eusebius*, *Gregorius*, *Georgius*, *Anastasius*, *Innocentius*, *Vincentius* haben wir heute daher. Vorzugsweise haben die signa zur Bezeichnung von Gruppen gedient. Eine Reihe von Grabschriften in Rom<sup>1</sup> weist am Anfang oder Schluß Genetive wie *Eugeniorum*, *Eusebiorum*, *Simpliciorum* u. a. auf und bezeichnet damit die Grabstätte als Gemeinbesitz der *Eugenii* usw. Diese Leute bilden kein eigentliches collegium, sondern Verbände, wesentlich von Verwandten, zum Zwecke der Bestattung, unseren Sterbeladen vergleichbar, die unter den Antoninen aufkommen. Zwei Beispiele werden die Sitte am besten erläutern.

CIL VI 16932 (Rom): *Dis manibus s(acrum). L. Domiti Euaristi, qui vixit ann(os) VI, m(enses) V, d(ies) X. L. Domitius Euaristus pater et Domitia Festa mater fecerunt f(ilio) s(uo) Benedicto; hoc nomen imposuerunt sodales sibi et suis et posterisqu(e) eorum.* Der kleine *Domitius Euaristus* heißt also, wie alle Mitglieder des sodalicium, *Benedictus*.

CIL XIV 3223 (Praeneste) stiftet ein *Aurelius Vitalio* eine Grabstätte *cum solario et cuviculo* für Frau und Kinder, Brüder und Neffen, die Freigelassenen der Familie und fährt fort: *iuveo itum amvitum uniuersos abere et hoc peto aego Syncratius a bobis uniuersis sodalibus, ut sene bile refrigeretis. Syncratorum.* Hier nennt sich *Aurelius Vitalio*, wo er die sodales anredet, *ego Syncratius* und schließt auch noch mit *Syncratorum*. Die Genossen sollen sich sonder Harm (*sine bile*) erlustigen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> CIL VI 10268—10285.

<sup>2</sup> Vgl. CIL XV 7050 auf dem Boden einer Glasschüssel aus Rom, rings um die Gruppe von Amor und Psyche geschrieben: *Anima dulcis, fruamur nos sine bile, zezes (= ζήσης)*. Das *refrigeretis* oben kann hier nicht, wie Dieterich *Nekyia* 97 meint, gleich *ἀναψύχειν* sein, schon wegen des *peto a vobis*.

Gerade beim Totengruß ist das signum üblich. In Pola in Istrien<sup>1</sup> hat ein Dispensator *Maximus* seiner Frau *Magnia* einen Sarkophag geweiht; links steht neben der lateinischen Inschrift unter *D(is) Εὐσέβι, εὐψύχ(ε)ι*, rechts unter *M(anibus) Εὐσεβία, εὐμοίρει*. *Maximus* und *Magnia* gehören also beide dem Sodalitium Eusebiorum an. CIL III 4327 steht auf einem Sarkophag aus Oberpannonien (*inter Comaronium et Arrabonem*). Nach der lateinischen Inschrift auf der Kiste haben ihn *Ulpia Paratiane* samt ihrer Tochter *Ulpia Valeria* machen lassen für den 42jährigen Gatten *M. Val(erius) Valerianus*  $\gamma$ (centurio) *leg(ionis) IIII Fl(aviae)* und den 8jährigen Sohn *M. Valerius Ulpio*. Auf dem Deckel steht *Παλμύρι, εὐψύχει μετὰ πατρός*; der Knabe, den die liebende Mutter zuerst anredet, gehört also zu den *Palmyrii*, sicher wohl auch die übrigen Familienmitglieder. Ein Marmorsarkophag in Lyon<sup>2</sup> barg den gewesenen Centurio *Exomnius Paternianus* und seine Tochter *Paternia Paterniana*; die Gattin *Tertinia Victorina* und die zweite Tochter *Paternia Victorina* haben ihn machen lassen. Links von der lateinischen Inschrift steht *Χαῖρε, Βενάγι|χαῖρε, εὐψύχι*; rechts *Ἔγλαιε, Βενάγι|ὕγλαιε, εὐψύχι*. *Benagius* ist der Vereinsname. Merkwürdig ist, daß die männliche Form desselben auch für Frauen verwandt wird. Unter sechs Beispielen von signa für Frauen, die Mommsen a. a. O. S. 446 aufführt, sind fünf männlich, eins weiblich. Besonders interessant für unseren Fall ist der Sarkophag aus Dertona in Oberitalien CIL V 7380, den eine Mutter *Antonia Thisipho* ihrem 24jährigen Sohn *P. Aelius Sabinus* hat machen lassen. Auf der Kiste steht, in zwei Nischen verteilt, der Spruch *Θάρσει, Εὐγένει, οὐδεις ἀθάνατος*. Daraus hat Kaibel ein sonst nicht bekanntes Verbum *εὐγενεῖν* herausgelesen, das dann Herwerden in sein Lexikon Graecum suppletorium aufnahm.<sup>3</sup> Gemeint ist natürlich der Vokativ

<sup>1</sup> IGSI 2387.      <sup>2</sup> IGSI 2526 = CIL XIII 1854 („*litteris saec. III*“).

<sup>3</sup> Auch sonst ist das signum öfters verkannt worden. IGSI 1464 (ad viam Appiam) am Schluß einer griechischen Inschrift für eine Grab-

des signum *Εὐγένιος*, also *Εὐγένι*<sup>1</sup>, und die Inschrift des Sarkophages ist dann wortwörtlich dieselbe, wie die unserer Tänien. Ist auf diesen *Εὐγένη* = *Εὐγένι* als signum der Mitglieder eines Sodalitium zu fassen, dann ist das Vorhandensein von zwei Binden mit gleicher Aufschrift nicht mehr auffällig, dann bilden sie die monumentale Bestätigung sonstiger Nachrichten. Schon oben S. 392 wurde auf die Bemerkung des Scholiasten zu Aristophanes' *Lysistrata* 603 hingewiesen, daß solche *ταυρίας τοῖς νεκροῖς ἔπεμπον οἱ φίλοι*. Die Iobaccheninschrift<sup>2</sup>, die etwa der Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. angehört, enthält die Bestimmung: *ἐὰν δέ τις τελευτήσῃ ἰόβακχος, γεινέσθω στέφανος αὐτῷ μέχ(ρ)ικῆ* . . . Unsere Binden lehren uns, daß die antiken Sterbeladen in ähnlicher Weise ihre Mitglieder beim Begräbnis geehrt haben. Fünf Denare, die der Iobacchenverein auswirft, sind zweifellos viel zu viel für einen Kranz aus Blumen; für eine Tänie im Gewichte der unsrigen würden sie schon reichen.

Mit einigen Worten ist nun noch auf den Inhalt unserer Inschriften einzugehen. Die Anrede an den Toten zeugt von der Vorstellung des Volksglaubens, daß dieser an der Grabes-

---

stätte, die der Ritter *Ἀργήμιος Ἰσιδωρ[ος]* für sich und seine Familie gemacht hat, soll *Εὐστάθι* Imperativ von *εὐσταθεῖν*, dem epikureischen „gesund sein“, darstellen. Ich halte es für den Vokativ von *Εὐστάθιος*, ähnlich, wie CIL XII 1918 = IGSI 2487 *Iuliae Felicissimae|Scholasticae. Ἰλιάρει*. Mommsen das letztere für den Vokativ ansieht. CIL V 4301 = IGSI 2305 (Desenzano), lateinische Grabschrift einer *Atilia Urbica*; am Schluß *Εὐχρώτι*, wozu Kaibel bemerkt: „*εὐχρώτι nihil aliud fere quam ὑγίαινε, χαίρει, εὐσταθεῖ*.“ Das Verbum *εὐχρωτεῖν*, das wieder bei Herwerden erscheint, ist sonst nicht bekannt, wohl *εὐχροεῖν* von guter Farbe sein, es würde sich übrigens einem Toten gegenüber sonderbar ausnehmen. *Εὐχρώτιος* ist das signum der Atilia. — Es erscheint nicht überflüssig, zu betonen, daß IGSI 1433 (Umgebung von Rom) in *Εὐφρόνι, εὐψύχι* und CIL XIV 656 (Romae in suburbano Paccae) in *Eudoxi, eupsychi* nicht die Verba *εὐφρονεῖν* und *εὐδοξεῖν*, sondern die Vokative von *Εὐφρόνιος* und *Εὐδόξιος* gemeint sind.

<sup>1</sup> So schon A. Wilhelm a. a. O. 600.

<sup>2</sup> *Athen. Mitt.* 19 (1894) 261, Z. 158.

stätte den Überlebenden erreichbar und zugänglich ist.<sup>1</sup> Verwandte und Freunde besuchen ihn dort, der Vorübergehende bietet seinen Gruß und der Verstorbene antwortet. Vor der Porta Capena in Rom<sup>2</sup> liegt *Ἀρόήλιος Ἴων*, elf Monate alt; *εὐψύ[χι]*, *παροδεῖτα* ruft er dem Wanderer das zu, was in der Regel dieser ihm entbietet. Am Schluß einer metrischen Grabchrift<sup>3</sup>, nach der dem Arzt Nikomedes die Verwandten eine Stele errichtet haben, spricht dieser selbst mit epikureischer Weisheit: *εὐψυχῶ Νικομήδης, ὅστις οὐκ ἤμην καὶ ἐγενόμην, οὐκ εἰμι καὶ οὐ λυποῦμαι*. In unserem Fall ist der Trostspruch *Θάρσει*, wie auch sonst fast immer, begründet durch den Zusatz *οὐδεὶς ἀθάνατος*. Ich vermag nicht zu sagen, wo der selbstverständliche Gedanke, daß alle sterben müssen, zuerst in dieser topischen Form verwandt wird. „Was fragst du nach meinem Geschlecht? Wir Menschen kommen und gehen, wie die Blätter des Waldes“, so sagt Glaukos zu Diomedes.<sup>4</sup> Hektor bittet Andromache, nicht zu sehr zu trauern<sup>5</sup>; keiner werde ihn *ὑπέρο αἴσαν* in den Hades hinabsenden.

*μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφνγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν  
οὐ κακόν, οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται.*

„Wir hielten dich, so redet Achill in der Unterwelt zu Agamemnon, für einen besonders Begünstigten.“

*ἦ τ' ἄρα καὶ σοὶ πρῶι παραστήσεσθαι ἔμμελλεν  
μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύεται ὅς κε γένηται.*<sup>6</sup>

Bei Lyrikern und Tragikern kehrt der Gedanke immer wieder, und Joannes Stobäus hat ihm bereits ein eigenes Kapitel seiner Blütenlese gewidmet.<sup>7</sup> Als Trostgrund gebraucht ihn auf unseren Tänien, wie auf so vielen späten Grabsteinen, der Überlebende für den Toten; oft kehrt sich auch das Verhältnis um.<sup>8</sup> Durch-

<sup>1</sup> Rohde *Psyche* <sup>2</sup> II 345.    <sup>2</sup> IGSI 1465.    <sup>3</sup> IGSI 1879.

<sup>4</sup> Homer Z 145 ff.    <sup>5</sup> Z 487 ff.    <sup>6</sup> ω 28.

<sup>7</sup> *Flor. Tit.* 118.

<sup>8</sup> Man vergleiche z. B. Bücheler *carm. epigr.* 146 *Noli do [I] ere, mamma, faciendum fuit* mit Büchelers Anmerkung. Vgl. 145, 147, 148, 150.



mustere ich die nützliche Sammlung, die O. Schantz<sup>1</sup> diesen und anderen Trostgedanken gewidmet hat, so finde ich darin eine solche Verwendung zuerst bei Euripides. Am Schluß der Andromache<sup>2</sup> sagt Thetis zu Peleus:

παῦσαι δὲ λύπης τῶν τεθνηκότων ὑπέρ·  
 πᾶσιν γὰρ ἀνθρώποισιν ἤδη πρὸς θεῶν  
 ψῆφος κέκρανται, κατθανεῖν τ' ὀφείλεται.

Unter den verschiedensten Bildern haben die Philosophen der Stoa und des Zynismus ihn unter dem Volke verbreitet; sie werden so gut von den obskuren Verfertignern der Grabgedichte<sup>3</sup>, wie von Horaz und seinen Zeitgenossen, die mit griechischer Bildung durchtränkt sind, verwendet. Da ist z. B. das Leben ein Weg, eine Reise zum Hades, die wir alle machen müssen; oder mit einer Schifffahrt wird es verglichen, deren Ziel der Hafen des Todes ist.<sup>4</sup> Der Rüstkammer der Philosophie entlehnt diese Waffen auch die Rhetorik. Die Praxis wie die Theorie der sog. Konsolationen beweist uns, daß das οὐδείς ἀθάνατος ein regelmäßiger Bestandteil ihrer Trostmittel ist. Seneca schreibt an Polybius I 4: *Maximum ergo solatium est cogitare id sibi accidisse, quod ante se passi sunt omnes omnesque passuri. Et ideo mihi videtur rerum natura, quod gravissimum fecerat, commune fecisse, ut crudelitatem fati consolaretur aequalitas.* Gewissermaßen den Niederschlag, die Quintessenz solcher Konsolationen stellen also unsere Inschriften dar, sowie man z. B. die Scipionengrabschriften u. ä. gedrängte laudationes funebres nennen könnte. In der Regel begnügt man sich mit

<sup>1</sup> *De incerti poetae consolatione ad Liviam deque carminum consolatoriorum apud Graecos et Romanos historia.* Marburg'gèr Dissertation 1889. S. 20 ff.    <sup>2</sup> V. 1270 ff.

<sup>3</sup> Bruno Lier *Topica carminum sepulcralium latinorum.* Philologus 16 (1903). 565 ff.

<sup>4</sup> CIL XIV 1697 (Ostia): ἀμ]ερίμνει πάντων γὰρ βροτῶν ὁδὸς αὐτή. Horat. *carm.* I 28, 16: *Sed omnes una manet nox, et calcanda semel via leti.* II 14, 10: *unda scilicet omnibus, quicunque terrae munere vescimur, enaviganda.* Bücheler *carm. epigr.* 1068: *Iter VII annis ego iam fatale peregi.*

der kurzen Formel, selten tritt der Gedanke etwas breiter auf. An der Via Appia<sup>1</sup> hat *Epaphras* seiner Gattin *Chreste* einen Stein mit acht Versen gewidmet und schließt dann, sie mit dem signum anredend: Ἀγέντι, εὐψύχι· καμὲ μένει τὸ θανεῖν: der halbe Hexameter bedingt diese Gestaltung des Trostgedankens. Eine Marmortafel aus Syrakus<sup>2</sup> Θ(σοῖς) κ(αταχθουλοῖς). Νεθάρι τεκνίου, χαῖρε, θανεῖν πέρωται weist auch poetisch-rhythmische Diktion auf.

Interessant ist es, daß auch Juden und Christen die Formel übernommen haben. CIG 9917 *Romae in parva tabula, quae effossa est in coemeterio Hebraeorum extra portam Portuensem.*

Ἐνθάδε κῆτε (= κείται) Σαμωνήλ, νήπιος ἐνιαυτοῦ καὶ  
μηρῶν πέντε. Ἐν εἰρήνῃ [ἡ] κοίμησις αὐτοῦ. Θάρα[σ]ι  
Σαμωνήλ, οὐδὲς ἀθάνατος.

Büchellers<sup>3</sup> Scharfblick erkannte die Formel am Schluß einer der christlichen Grabschriften aus den Katakomben von Syrakus, die zwischen die Jahre 383 und 452 fallen.<sup>4</sup> Μν(η)σθῆ σου ὁ θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς καὶ τὸ ἅγιος πνεῦμα· εὐμὲρ οὐδὲς ἀθάνατος; das ist εὐμολορεῖ, οὐδ. ἀ. Orsi hatte an *μύρα* und *μυρώδη* gedacht. Ein Sarkophag aus Salona<sup>5</sup> hat außer der Inschrift *Εὐμύρι*, Ἀγούστα, οὐδὲς ἀθάνατος die christlichen Zeichen und Buchstaben

$$+ \frac{\text{P}}{\text{T}} \frac{\text{P}}{\text{A}|\omega}$$

sowie Tauben. Ich würde bei Angehörigen der Religion, deren wesentlicher Bestandteil der Unsterblichkeitsglaube ist, als Trost eher den Gedanken erwarten, daß es ein Fortleben nach dem Tode, ein Wiedersehen im Jenseits gibt; so spricht es uns allenthalben an, wenn wir unsere Friedhöfe durchwandern. Aber die Macht des Herkommens, der Gewohnheit, der Umgebung ist so groß, daß das *Dis Manibus* so gut wie unsere Trostformeln aus dem heidnischen Brauch in den christlichen ohne viel Nachdenken übernommen werden. Ist doch auch

<sup>1</sup> IGS I 2117.    <sup>2</sup> IGS I 44.    <sup>3</sup> *Rh. Mus.* 51 (1896) S. 139.

<sup>4</sup> P. Orsi *Röm. Quartalschrift* X (1896), 1 ff.    <sup>5</sup> CIL III 14315.

bei uns gerade auf diesem Gebiet das Formelhafte äußerst zäh und dauernd. Wendungen wie: *Zum frommen Andenken an den wohlachtbaren Herrn X. X.* sind in manchen Gegenden durchaus üblich, während man sonst die Anrede mit *wohlachtbar* belächeln würde. Die Grabgedichte retten sich in die Zeitungen hinein als poetische Nachrufe, und namentlich die niederen Kreise halten liebevoll daran fest.

Daß ich mit Recht vorher die Trostformeln unserer Inschriften mit den Konsolationen in Verbindung gesetzt habe, das beweist eine Marmortafel im Vatikan<sup>1</sup> mit der Inschrift: *D(is). m(anibus) / C. Licinio . / . Midoni . / . b(ene). m(erenti) . / Grania. Epi/cte.sis / fecit con / iugi. dulci.* Links steht in dem bei Zeile 3 und 4 frei bleibenden Raum εὐ|ψύχι, rechts entsprechend *Μίδων | οὐδεις . ἄ | θάνατος | και . ὁ . Ἡ|ρακλῆς | ἄ . πῆθα|νε.* Zu der merkwürdigen Fortsetzung unserer bekannten Trostformel kenne ich keine genau entsprechende Parallele. Behufs nachdrücklicher Verdeutlichung des Begriffes *οὐδεις* tritt hier ein besonders hervorragendes Individuum hinzu, der Zeussohn Herakles. Daß Ähnliches aber ein durchaus üblicher Topos innerhalb des uns hier beschäftigenden Gedankenkreises ist, das beweist zunächst der Rat des Rhetors Menander<sup>2</sup> in einer Anweisung zur Anfertigung von Epitaphien: *καὶ φιλοσοφῆσαι δὲ ἐπὶ τούτοις οὐκ ἀπειρόκαλον καθόλον περὶ φύσεως ἀνθρωπίνης, ὅτι τὸ θεῖον κατέκρινε τῶν ἀνθρωπίνων τὸν θάνατον, καὶ ὅτι πέρας ἐστὶν ἅπασιν ἀνθρώποις τοῦ βίου ὁ θάνατος καὶ ὅτι ἦρωες καὶ θεῶν παῖδες οὐ διέφυγον.* Das beweisen Grabgedichte, wie das von Kaibel im Rheinischen Museum 34 (1879) 690 veröffentlichte, wo der Wagenlenker *Πολυννεῖκης* seine beiden frühverstorbenen Söhne mit den Worten tröstet:

Θα]ρσεῖτον, δύο παῖδε τεθνηκ[ότε· και Διδος] νιώ.  
κοι]νὸν ἐπεὶ μερόπων πᾶσι μ[ένει τὸ τέλο]ς<sup>3</sup>

<sup>1</sup> CIL VI 21278.    <sup>2</sup> *Rhetores graeci* III 414, 2 Sp.

<sup>3</sup> Diese, sprachlich weniger befriedigende Ergänzung Kaibels gibt den Sinn sicher richtig wieder.

Wiederum zeigt Horaz, wie vertraut er auch mit diesem Teil der Popularphilosophie ist; oft verwendet er die Heroen als Beispiele für den Satz, daß wir alle sterben müssen; C IV 7 den Hippolytus und Pirithous, II 18 den Prometheus, Tantalus und sein Geschlecht. Statt ihrer treten auch die Könige ein.<sup>1</sup> Selbst vor ihnen, die doch auf der Höhe irdischer Macht und menschlichen Glückes stehen, macht der bleiche Tod nicht Halt. Auf einem bei Theben gefundenen Sarkophag des 3./4. Jahrhunderts<sup>2</sup> heißt es:

ἦς δ' ἔλαχέν τις  
μοίρης, ταύτην ἐπετέλει· καὶ γὰρ βασιλῆες.

Entsprechend tröstet auf einem römischen Stein<sup>3</sup> der mit sieben Jahren verstorbene Knabe *M. Successus* seine Schwester mit den Worten:

*desine soror me iam flere/sepulcro:  
hoc etiam multis/regibus (h)ora tulit.*

Ähnlich spricht die 24jährige Freigelassene *Octavia Arbuscula* zu ihrer Mutter<sup>4</sup>

*desine iam frustra, mater mea, desine fletū  
te miseram tōtos exagitare dies.  
namque dolor talis non nunc tibi contigit ūni,  
haec eadem et magnis régibus acciderunt.*

Von hier aus erst versteht man, warum Horaz in ähnlicher Gedankenverbindung öfters von den *reges* redet; *carm. I 4, 13*

*Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas  
regumque turres.*

II 14, 9 ff. Wir alle, *quicumque terrae munere vescimur*, müssen das Stygische Wasser durchfahren, *sive reges sive inopes erimus coloni*.

II 18, 32. *aequa tellus/pauperi recluditur/regumque pueris*.

Man deutet diese Stellen nicht aus, wenn man mit Kießling im Hinblick auf den Gegensatz *pauper, inops* mit ähnlichem

<sup>1</sup> B. Lier a. a. O. 575.      <sup>2</sup> Kaibel *ep.* 502, 17.

<sup>3</sup> Bücheler *carm. epigr.* 1068.      <sup>4</sup> *Ibid.* 971<sub>1,2</sub>, vgl. 970.

Bedeutungswandel wie im Deutschen *rex* = *reich* setzt. Dem Horaz schwebt dabei das *καὶ γὰρ βασιλῆες* vor. Er, der von sich selbst rühmt<sup>1</sup> *princeps Aeolium carmen ad Italos deduxisse modos*, tut ein Gleiches mit dem Stoff. Er nationalisiert den griechischen Gedanken, wenn er statt des Allgemeinbegriffes der *βασιλῆες*, der *magni reges*, den Numa, Tullus und Ancus setzt. Diese sind nicht, wie Kießling<sup>2</sup> meinte, Repräsentanten der grauen Vorzeit in Stellen wie

epist. I 625 ff. *cum bene notum  
porticus Agrippae et via te conspexerit Appi,  
ire tamen restat Numa quo devenit et Ancus;*  
carm. IV 714 *nos ubi decidimus,  
quo pater Aeneas quo dives Tullus et Ancus,  
pulvis et umbra sumus.*

Besonders beliebt als Beispiel Jungverstorbener ist Achilles, der jugendliche Held, der in der Blüte der Kraft und Schönheit dem tückischen Schicksal anheimfällt. Bei Homer<sup>3</sup> erzählt die Seele des Agamemnon in der Unterwelt dem Peliden seine Bestattung. Die Danaer bahnen ihn auf und beweinen ihn.

*μήτηρ δ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτης ἀλήσιν  
ἀγγελίης αἰουσα· βοή δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρειν  
θεσπεσίη, ὑπὸ δὲ τρώμος ἔλλαβε πάντας Ἀχαιοῦς.*

Die Töchter des Nereus kleiden jammernd den Toten in ambrosische Gewänder, und die neun Musen stimmen im Wechselgesang den Threnos an. Kein Auge der Argiver bleibt dabei tränenleer. Der Hinweis auf die Mutter Thetis, die trotz ihrer Göttlichkeit den Verlust des herrlichen Sohnes hat beweinen müssen, ist in alter wie neuer Zeit von besonders tröstender Kraft gewesen.<sup>4</sup> In Thera ὁ δᾶμος ἀφηρώϊξε καὶ ἐτείμασε einen Priester des Karneischen Apoll *Admetos*, von dem es in Vers 6 des anschließenden Grabgedichtes<sup>5</sup> heißt:

<sup>1</sup> *Carm.* III 30, 13.

<sup>2</sup> Zu der angeführten Stelle *epist.* I 6, 25 ff. <sup>3</sup> ω 35 ff.

<sup>4</sup> Die antiken Stellen bei Skutsch, Pauly-Wissowa IV 939 s. v. *Consol. ad Liviam.* <sup>5</sup> Kaibel *ep.* 191.

μοῖραν ἀνέπλησεν ἰγυδανοῦ βίτου,  
μητρὶ λιπὼν ἀλόχῳ τε βαρὺν πόνον' ἀλλὰ τί θαῦμα;  
καὶ Θέτις Αἰακίδην κλαῦσεν ἀποφθίμενον.

Als Schiller seine ergreifende Nänie<sup>1</sup> dichtete, da wußte auch er nichts Wirksameres als die Erinnerung an die trauernde Thetis. Ich kann mir nicht versagen, die Verse hierher zu setzen.

Auch das Schöne muß sterben . . .

Nicht errettet den göttlichen Held die unsterbliche Mutter,  
Wann er, am skäischen Tor fallend, sein Schicksal erfüllt.  
Aber sie steigt aus dem Meer mit allen Töchtern des Nereus,  
Und die Klage hebt an um den verherrlichten Sohn.  
Siehe, da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle,  
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt.  
Auch ein Klaglied zu sein im Mund der Geliebten ist herrlich;  
Denn das Gemeine geht klanglos zum Orkus hinab.

Und wiederum als Johannes Brahms um den Tod seines Freundes, des großen Malers Anselm Feuerbach, trauerte und ein Gott ihm gab zu sagen, was er leide, da greift er zu Schillers Nänie und leiht den Worten Töne, die mit fast überirdischer Gewalt den Hörer erschüttern und erheben. Der Mutter des Abgeschiedenen hat er das Werk gewidmet. Es ist unendlich reizvoll, sich angesichts der wundervollen Dichtung und ihrer kongenialen Komposition zu vergegenwärtigen, welche erhabener Ausgestaltung der schlichte alte Gedanke unserer Inschriften fähig ist je nach dem Medium, durch das er hindurchgeht.

---

<sup>1</sup> Leider kennen wir das persönliche Erlebnis nicht, das Anlaß der Dichtung wurde; ohne ein solches kann ich mir ihre Entstehung nicht denken. Ich glaube, Brahms hat mit richtigem Takt sie zum Trost für eine trauernde Mutter verwandt und damit seine Meinung über die Nänie bekundet. Ob Schiller bewußt an den Gedankenkreis antiker Konsolationen anknüpft, wird schwer auszumachen sein. Mir ist das gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich die große Belesenheit erwäge, die Schiller in den augusteischen Elegikern besaß und Ovids Nachruf auf Tibull *Amores* III 9 mit der Nänie vergleiche.

## Teufels Großmutter

Von Edv. Lehmann in Kopenhagen

Bekanntlich hat sie ihr altes Leben lassen müssen „darum, daß sie keine Widerrede wußte“, und bei uns in Kopenhagen ist sie nun schon völlig mausetot, denn sogar aus ihrer letzten kümmerlichen Zufluchtsstätte, nämlich der Redensart „und der Teufel und seine Großmutter“, womit man übrigens nichts weiter als ein lustiges Etcetera meint, will man sie nun auch noch, und zwar durch das pfffiger klingen sollende: „Fanden og hans Pumpestok“ („der Teufel und sein Pumpenschwengel“) oder „Fanden og hans Ladestok“, oder was einem sonst gerade auf die Zunge kommt, vertreiben. Bei solchen Klangbildungen ist es ja ganz egal, was sie im Grunde eigentlich bedeuten, wenn sie nur klingen und gleich rhythmisch ins Ohr fallen wie die Redensart, die sie ersetzen sollen. Also, ob nun Ladestock oder Pumpenschwengel — jedenfalls scheint mir, daß diese Dinge ihr den Pfahl durch den Leib rennen und ihr den letzten Garaus machen werden; kaum viele Jahrzehnte dürften noch dahingehen, bis die letzte Erinnerung an sie verschwunden sein wird.

Übrigens hat sie mit diesem Etcetera schon längst auf dem Altenteil gesessen. Schon Luther brauchte sie als solches, wenn auch ganz gewiß mit einem kleinen boshaften Beigeschmack; auch brachte er sie nicht gerade in die allerbeste Gesellschaft und gebrauchte sie auch nicht in der besten Absicht. „Es komme Kartäuser, Wiedertäufer, der Teufel selbst oder seine Mutter“, sagt er in einer Predigt; und noch etwas schlimmer sieht sie zur gleichen Zeit auf Latein aus, wenn es

heißt: Sed fuerit haec Ate vel Satan aliquis, auf deutsch: „Es mag aber der Teufel und seine Mutter solch Hindernis angerichtet haben.“ Hier hat sie also Kraft und Saft, kann Hindernisse schaffen, und so wie Luther sie auffaßt, ist sie auch nicht gerade von Seidenpapier. In seinem Mund dient sie dazu, ihren geehrten Herrn Sohn als ein kräftiger Zusatz zu supplieren: „Willst du harren, bis es dich selber ankomme, oder der Teufel dir Raum dazu gebe, oder seine Mutter dich dahin halte?“ — — „Wenn Ihr denn mich nicht hören wollt, so huet eur der Teufel und seine Mutter!“

Ums Jahr 1500 hat dieses Teufelsweib also im Grenzgebiet der christlichen Vorstellungen halb als mythologische Realität, halb als bloße Redensart existiert, sie lebte also noch, aber der Anfang vom Ende war doch schon da. In England stand es ebenso, wo Bischof Bale um 1538 einen ähnlichen Gebrauch von ihr macht.

Jedoch von Luther her kennen wir noch einen dritten Sprachgebrauch, nämlich den rein volkstümlichen Spaß vom Teufel und seiner Großmutter. „Es ist eben Vieh als Stall, sagte der Teufel, er jagte seiner Mutter Fliegen in den Hintern“ — andere sagen: „er jagte ihr Schnaken und Mücken in den Hintern.“ Die Redensart soll bedeuten: gehüpft wie gesprungen, oder: das eine entspricht dem anderen. Ähnliche Volksredensarten, von denen die meisten seit der Reformationszeit bekannt, einige wohl auch im Lauf der vierhundert Jahre entstanden sind, tragen vorwiegend diesen Typus. Beide, sowohl er als sie sind Spaßfiguren, die ihr besonderes diabolisches Gepräge eingebüßt haben, er ist in der Regel nun nur ein boshafter Mann, der mit einem bösen alten Weibe keift. Beide sind ganz und gar menschlichen Vorbildern nachgezeichnet und bilden eine plumpe Ausgabe desjenigen häuslichen Zwistes, der heutzutage in Witzblättern die Schwiegermutter als Sündenbock figurieren läßt. „Ein Witwer eine Witwe nahm, — der Teufel zu seiner Mutter kam.“ „Der Teufel und seine Großmutter



sind zu Gaste im Haus“ (wenn's Spektakel gibt). Moucher la chandelle comme le diable moucha sa mère, sagt der Franzose (das Licht schneuzen, wie der Teufel seine Großmutter schneuzte; er riß ihr nämlich gleich dabei die Nase ab), eine Redensart, an die schon Fleury de Bellingen eine rationalistische Geschichte knüpft von einem Verbrecher, der le diable genannt wurde und der, ehe er gehängt wurde, um die Gnade bat, seine Mutter küssen zu dürfen, und ihr dann dabei die Nase abbiß. — Mit besonderem Humor entfalten die Engländer diesen Zwist in verschiedenen Sprichwörtern, die Alice C. Fletcher im Journ. of Americ. Folke Lore 1900 (278—80) gesammelt hat: Fundus! said the devil, he found his grandmother drowned in a gutter, oder er rennt ihr mit Späßen und Gelächter seine Gabel durch den Leib. Hier kann man eine Replik aus Peers the Plougmous Crede (21, 284) beifügen, die beweist, wie zeitig schon dieser Teufelszank im Volksmunde existierte. Da wird zu einem Teufel gesagt: Ryscap Ragamoffyn and reche me alle þe barres that beliae þy bel-syre boot with þy damme (auf mit dir, du Racker! und lang mir die Planken her, mit denen, Belial, dein Großvater deine Mutter prügelte). Hier scheint es mehr, als wenn Belial seine Tochter mit Planken durchgebläut hätte, da sie ja die Mutter des Teufels ist, der ihn zum Großvater hat; aber so genau darf man's wohl nicht nehmen. Der dänische Volksmund hat eine scherzhafte Moral in den Zank hineingebracht. Wo die Deutschen sagen, „warum schlug der Teufel seine Großmutter? Darum, daß sie keine Widerrede wußte“ — heißt es auf dänisch „weil sie keine Entschuldigungen mehr hatte“. Man hat sich also die lieben Entschuldigungen, die alles Verantwortlichkeitsgefühl töten, und von denen es dem Teufel wohl passen könnte, immer frische Zufuhr zu kriegen, ähnlich wie die bekannten guten Vorsätze, mit denen ja der Weg zur Hölle gepflastert ist, als teuflische Erfindung gedacht. Die deutschen Sprichwörter und Redensarten machen sich nur über gewisse weibliche Schwächen, die einem Mann

ordentlich den Kopf warm machen können, lustig. — Im ganzen figurirt Teufels Großmutter als böses Weib. So z. B. bei Shakespeare (Comedy of Errors IV, 3): „It is the devil.“ — „Nay, she is worse, she is the devil's dam“ — und auch in der neueren Zeit: „a great witch, a devil's dam“ usw.

Weit häufiger als diese Seitenhiebe auf die Damen sind jedoch in der Volkssprache die Worte, die den Zank zwischen dem Teufel und seiner Großmutter zur Ursache von Naturbegebenheiten machen. Das häufigste und am weitesten verbreitete ist, daß, wenn es bei hellem Sonnenschein regnet, der Teufel seine Großmutter auf der Bleiche hat. (Es befördert das Bleichen, wenn manchmal gegossen wird.) Sowohl in England als in Holland, Deutschland und Dänemark kennt man diese Version. In Dänemark ist sie dahin rationalisiert, daß des Teufels Großmutter Leinwand auf der Bleiche hat. Die ursprüngliche Form muß gewiß erklärt werden durch die gewöhnlichen Worte von „des Teufels Bleiche“, wie sie z. B. Eiselein hat (Sprichw. d. deutsch. Volkes 1840, 590), „Er ist dem Teufel aus der Bleiche gelaufen“, heißt es, wenn einer tüchtig sonnverbrannt ist. An anderen Orten kommt der Sonnenregen daher, daß die beiden dabei sind zu raufen. „Der Teufel rauft mit seiner Großmutter“, sagt der Deutsche bei solcher Gelegenheit, oder: „Der Teufel schlägt seine Mutter, daß sie Öl gibt“; und der Franzose hat eine Version, die noch feiner ist: *C'est le diable, qui bat sa femme et qui marie sa fille* (Leroux de Lincy I, 7). Aber auch bei gewöhnlichem Regen kann gesagt werden, daß der Teufel seine Großmutter prügelt (Fletcher l. c.), oder bei Wirbelwind, daß er mit ihr tanzt (ibid.).

In diese Naturerklärungen darf man nun nicht allzuviel hineinlegen, und am wenigsten eigentliche Mythologie; die gehört unter „Dywelsdreck“, „Teufelszwirn“ in die ganze volkstümliche Dämonologie der Pflanzen und des Wetters, die nichts weiter besagt, als daß Giftiges, Häßliches und Ekelhaftes

dem Teufel zugehört, oder auch eine teuflskräftige Erklärung für Komisches oder Auffallendes gibt.

Eins ist ihnen aber allen gemeinsam: der Unfriede zwischen beiden Teufelswesen, und hier ist auch der Kernpunkt, um den sich alle Geschichten drehen. Aber selbst nicht in diesem Grundgedanken würde es sich lohnen, etwas Mythologisches zu suchen (etwa Kultuskampf oder ähnlichen Streit zwischen Gottheiten); er scheint zusammengesetzt aus dem Menschlichen: es steht schlecht, wo schlimmer Mann und böses Weib zusammenwohnen, und aus dem Christlichen: das Haus des Teufels ist mit sich selbst in Zwiespalt.

Aber neben dieser Vorstellung über das Verhältnis dieser beiden Wesen zueinander gibt es noch eine andere, nämlich die, daß sie sich gegenseitig supplieren. In dieser bewegte sich Luthers Kraftsprache, und im Volksmunde findet sie in den Worten Ausdruck, daß, wo der Teufel nicht selbst kommt, er seine Mutter schickt: „Où le diable ne peut aller — sa mère tasche d'y mander“, was wohl in erster Linie einer menschlichen Lebenserfahrung Ausdruck geben soll, aber doch eben auf der Vorstellung der Zusammengehörigkeit und der Supplierung und nicht auf der des Streites und der Zwietracht beruht. Diese Vorstellung, die einen sehr realen Charakter tragen kann („the devil and his dam are verily let loose on us“ heißt es in einer Weihnachtsgeschichte, in der der Teufel in der Gaststube sein Spiel treibt, Roby III, 125), würde ich geneigt sein, für ursprünglicher zu halten als die andere, denn einestheils besitzt diese nicht den Charakter des Volkswitzes wie die andere (Luther gebraucht sie ja in völligem Ernst), anderntheils scheint sie in Märchen und Sagen eine Stütze zu haben, die zum Teil hohen Alters ist; ja man könnte sogar, ohne zu viel zu wagen, diese Vorstellung als die heidnische oder doch jedenfalls als diejenige bezeichnen, die der wirklich mythologischen am nächsten liegt.

In den Märchen, der anderen Quelle, aus der wir unseren Gegenstand schöpfen müssen, ist Teufels Großmutter eine stehende Figur, zwar nicht allzeit, wenn vom Teufel die Rede ist, aber jederzeit da, wo von der Hölle erzählt wird. Wir sind hier durch gewisse feststehende Züge gegen das lose Spiel geschützt, das die Sprichwörter mit ihr treiben. Sie ist eine alte Hexe, die in der Hölle wohnt, und diese Hölle ist oft, besonders in mitteleuropäischen Märchen, als ein Haus im Walde oder etwas ähnliches gedacht. Während der Teufel draußen herum ist, sein Spiel treibt und Seelen fängt, sitzt seine Großmutter allzeit zu Hause oder bewegt sich höchstens ganz in nächster Nähe der Hölle umher; das ist die am deutlichsten hervortretende Eigentümlichkeit dieser Figur, die wir auch in dänischen Märchen wiederfinden: immer ist sie dabei eine runzelige, alte Hexe mit roten Triefaugen, die die Hölle aufmacht. (Siehe Feilberg, Ordbog over jyske Almuesmal. „Fandens oldemor“.) In Bechsteins Märchen: „Der Teufel ist los“, kriegt man zu wissen, daß sie die Seelen bewacht, „die armen Seelen“, wie sie hier mit einer (häufigen) animistischen Bezeichnung genannt werden (cfr. Usener: Götternamen 249); die verrät, daß wir es viel eher mit dem Totenreich als mit dem Orte des Heulens und Zahneklappens zu tun haben. Wie der Teufel in einen hohlen Baumstamm gesperrt wird, stirbt seine Großmutter schließlich vor Herzweh, „und wie sie tot war, da packten alle die armen Seelen, die dazumal in der Hölle waren, auf und gingen alle miteinander in den Himmel“. In Grimms Kindermärchen „Der Teufel und seine Großmutter“ fragt sie ihren Enkel sofort, da er heimkommt, ob er heute Seelen gefangen habe; und in einer böhmischen Parallele, die Grimm in den Fußnoten anführt, erleben wir die Merkwürdigkeit, daß Lucifer statt des Teufels Großmutter als derjenige auftritt, der zu Hause sitzt und auf die Seelen aufpat, während der Teufel draußen ist. Eine solche häusliche Figur in der Hölle scheint also unter allen Umständen unentbehrlich zu sein.

Daß sie eine gescheite alte Frau ist, darüber sind die Märchen sich alle einig, jedenfalls ist sie immer diejenige, die Rat schafft. In der ungarischen Geschichte vom bestohlenen Hirten (Schuhmachers dän. Übers. II, 17), in der sie so alt ist, daß ihre Augen jedesmal, wenn sie sehen soll, mit einem zwölfzölligen Brecheisen aufgemacht werden müssen, ist sie die Kluge und der Teufel der Dumme; an anderen Orten wie in den bereits angeführten Grimmschen Märchen und in dem „Teufel mit den drei Goldhaaren“ muß sie die Auflösung der Rätsel aus ihm herauslocken, aber das versteht sie auch ausgezeichnet.

In den beiden Grimmschen Märchen finden wir gewisse Erinnerungen an den alten Zank, von dem die meisten Sprichwörter handeln, denn sie muß sich da in acht nehmen, nicht eins an die Ohren zu kriegen oder sonst schlecht behandelt zu werden, auch ist sie im ganzen genommen die Schwächere, der vorm Teufel angst und bange ist. Gleichzeitig ist sie gutmütiger Natur, nimmt den, der zu ihr flüchtet, freundlich auf, hilft ihm und versteckt ihn. Dies letztere ist ein reiner Märchenzug (das barmherzige Weib des Räubers oder Zauberers), oder es führt uns auch auf einen Zusammenhang, den wir später berühren werden. Einen weit echteren Eindruck macht sie in Bechsteins Märchen und auch in dem ungarischen. Da hat sie nämlich Arbeit zu leisten und dementsprechend auch Einsicht und Macht. Sie ist nicht im geringsten die Alte auf dem Altenteil, die sich vom Sohne lausen läßt, sondern sie ist Frau im Hause, und es ist wohl verständlich, wozu sie da ist. Im Ungarischen bewahrt sie die Schlüssel zum Geldkasten, und der Teufel kann diese nicht eher kriegen, bis er nicht vier- oder fünfmal probiert hat, den Zigeuner unterzukriegen. In „Der Teufel ist los“ muß der Teufel bei seiner Großmutter schwören, ein Eid, von dem er sich nicht lösen kann, und sie besitzt mindestens ebensoviel Zauberkraft wie er, denn ein Zeichen, durch das er gebunden wird, kann „weder er, noch seine Großmutter, noch die ganze Hölle“ lösen.

Wo sie in den Märcchen in diesem Typus auftritt, ist sie so geschildert, wie das englische Wort sagt: „Nay, she is worse.“

Indessen, der Märcchen gibt es viele auf der Welt, und nur wenige lernt man kennen; will aber ein fleißiger Märcchenleser diesem Faden folgen, so sollte er auf die Züge von Macht und von Scheußlichkeit und zugleich von Weisheit, die sich bei Teufels Großmutter finden, achtgeben; diese führen besser als alle Volkswitze in ihr eigentliches Wesen ein und werden auf die Spuren ihres Ursprunges hinleiten, auf die wir nun hier ausgehen wollen.

Etwas muß sie ja doch schließlich mal gewesen sein. Man führt eine solche Gestalt nicht ein, um in etlichen Märcchen und einem Dutzend Sprichwörtern sein Spiel mit ihr zu treiben; wer jetzt alt ist, ist doch schließlich auch einmal jung gewesen, und das Tier, von dem man noch den Schwanz sieht, muß doch seinen Körper auch noch irgendwo haben. Wir haben sie ein Stück Weges rückwärts durch die Zeiten begleitet, von einer halbaufgelösten Redensart an bis zu einer tatkräftigen, beliebten Spaßfigur, von einer Märcchenräubersfrau bis zu etwas wie einer Beherrscherin des Totenreiches, und letzteres hat uns die Befriedigung eingebracht, in ihr nicht nur eine leere, überflüssige weibliche Doublette des Teufels zu erkennen, sondern noch Reste einer selbständigen und notwendigen Existenz aus ihr hervorschimmern zu sehen, zu der sie im Anfang geschaffen war. Will man nun diese aufsuchen, so wäre es ja das bequemste, sofort in die Mythologie zu gehen und geradeswegs auf Hel los zu springen, denn die ist ja eben eine solche Weibesgestalt, die mit den Seelen haust, während Loke bald hier bald dort sich herumtreibt.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Daß Hel Lokes Tochter ist, täte nichts zur Sache, derartige Verwandtschaftskombinationen sind zufällige, und auch das Verhältnis, mit dem wir es zu tun haben, variiert zwischen Urgroßmutter — Mutter — dam (= Mutter) — Teufels Frau oder auch, wie wir schon andeuteten, Lucifers Tochter.

Aber so glatt und einfach geht die Sache nun doch nicht. Hel ist eine viel zu abstrakte Figur, um solche rein volkstümliche Nachwirkungen haben zu können. Namentlich liegt in dem Verhältnis zwischen Loke und Hel nichts, was an das des Teufels zu seiner Großmutter erinnern könnte, und man kennt keine Stelle, wo gesagt würde, daß er zu ihr hinunterkäme. Ja, besteht eigentlich ein reales Verhältnis zwischen Loke und Hel?

Es gilt zunächst ein dämonisches Paar zu finden — am liebsten in der germanischen Welt, auf deren Boden wir uns ja doch befinden, und am liebsten in der Verbindung von Mutter und Sohn, ein Paar, das mythischen Charakter hat, gleichzeitig aber im Volksbewußtsein wurzelt und als lebendige Phantasiegestaltung dasteht. Herr O. Schoning hat allerdings in seinem trefflichen Aufsatz „Dödsriger i nordisk hedentro“ Köbenhavn (Klein) 1903 S. 39 auf ein Verhältnis Lokes aufmerksam gemacht, das in diesen Zusammenhang hineinspielt. In Gylfaginning Kap. 33 wird eine Gyge (Hexe) Angoboda genannt; sie wohnt in Jotunheim, und mit ihr zeugte Loke vier Kinder. Da Herr Schoning (gewiß mit Recht) Jotunheim als ein Totenreich auffaßt, wird diese Angoboda also zunächst als eine Art Totenwärterin zu nehmen sein, und ihr Verhältnis zu Loke wäre so weit real genug. Vielleicht stehen wir also hier vor der Lösung unserer Frage — wenn man nur von dieser Gyge etwas mehr wüßte als den bloßen Namen und ihr Liebesverhältnis zu Loke. Wir können uns nicht begnügen, bevor wir nicht mehrere Fälle und bekanntere Gestalten finden als dieses einsame und entlegene Jotunweib, auch müssen wir für die Verbindung von Mutter und Sohn mythologische Belege suchen.

Da gefällt es natürlich, an den angelsächsischen Grendel und seine Mutter zu denken, auf die schon Grimm und nach ihm andere in diesem Zusammenhang hingewiesen haben. Hier tritt uns jedoch eine Theorie entgegen, die diese beiden Wesen

ihres unmittelbar dämonischen Charakters berauben will, und wir müssen uns deshalb etwas aufhalten lassen von: Beowulfs drapa und Müllenhoffs Beowulfstheorie. Bekanntlich zog der tapfere Gotenkönigsohn nach Dänemark hinab, um mit dem Ungeheuer, das des Königs Festhalle unsicher machte, und mit dem kein Däne es aufnehmen konnte, einen Gang zu wagen. Derselbe Beowulf hatte eben eine Heldentat vollbracht, ein Wettschwimmen, das ihn und den kühnen Breca fünf Tage und fünf Nächte auf dem Meere hielt, bis endlich der Strom sie trennte und den einen nach Norwegen, den anderen nach Finnland (Lappland) warf. Mit derselben Verwegenheit geht er nun in der Nacht in des Königs Hrodgars (Roars) Halle auf das Ungetüm Grendel los, reißt ihm den einen Arm aus und treibt es in die Flucht. Tags darauf aber kommt Grendels Mutter, die beinahe ebenso scheußlich ist wie der Sohn, und rächt diesen dadurch, daß sie einen von des Königs Mannen aus derselben Halle raubt. Da bittet der tatenlustige Beowulf den König um Erlaubnis, diese Missetat rächen zu dürfen; er zieht aus nach einem Gewässer, wo Grendel haust, taucht auf den Grund und ringt da mit dem weiblichen Ungetüm, bis er es endlich überwältigt und tötet und mit Grendels Haupt zurückkehrt. — Ein drittes Mal, in seinen alten Tagen, kämpft Beowulf mit einem Ungeheuer am Strande, er erlegt es wohl auch, holt sich aber im Kampf die tödliche Wunde.

Hieraus schließt Müllenhoff, daß Beowulf „ein den Menschen wohlgesinntes göttliches Wesen“ sein müsse, dessen Beruf sei, die Wildheit und Bosheit des Meeres zu bezwingen. Was solle wohl sonst die lange Schwimmtour bedeuten, und wer anders solle wohl Grendel sonst sein, wenn nicht die mörderische Nordsee, die in jedem Frühjahr über die Felder hereinbricht und Menschen und Vieh gefährdet und raubt? Hat dann Beowulf diese Fluten bezwungen, so kommt die glückliche Sommerszeit, bis er in seinem hohen Alter (im Herbst) sich wieder aufmachen und wieder mit dem Meer eine Lanze brechen



muß, recht wie Thor mit dem Midgärdsworm, was ebenfalls einen Kampf mit den Herbstfluten bedeuten soll.

Diese Mythendeutung zeichnet sich dadurch aus, daß sie alle die konkreten Züge, die gerade maßgebend sein müssen, überspringt oder übersieht, sowie durch die feste Zuversicht, daß zwei halbe Erklärungen eine ganze ausmachen — oder, wo zwei nicht ausreichen, so doch sieben oder acht. Da wird beständig von einer vorausgefaßten Annahme aus erklärt — eine Naturdeutelei im Geschmack der damaligen Zeit — und eine naheliegende Erklärung wird zum Besten einer fernerliegenden Hypothese übergangen, wobei Worte wie „danach“, „offenbar“, „vorausgesetzt“ oder dergleichen den zweifelhaften Mörtel bilden, der den losen Bau zusammenhält.

Beowulfs Schwimmtour hat nichts von einem Götterkampfe an sich; vor allen Dingen bezwingt er ja gar nicht des Meeres „Wildheit“ und „Rauheit“, sondern wird ganz jämmerlich weit abseits gespült, bis er irgendwo in Finnmarken landet. Nein, was wir hier vor uns haben, ist ein richtiges Saga-Sportstückchen, eine gäng und gäbe Prahlerei mit der Tüchtigkeit und Körpergeschicklichkeit des Helden. „Danach“ ist Beowulf nicht „als mythische Person aufzufassen“. Desgleichen gehört eine eigentümliche Offenbarung dazu, um es „offenbar“ zu machen, daß Beowulfs letzter Kampf dasselbe ist wie der Thors mit dem Midgärdsworm. Unter anderem aus dem einfachen Grunde, daß Thor bekanntlich nicht verwundet wurde oder gar nach dem Kampfe starb; und ein Ungeheuer, das am Strande wohnt, ist doch am Ende auch etwas anderes als eine Weltschlange auf dem Meeresgrund, und diese wieder ein ander Ding als das Meer selbst. — Nein, sollte nicht Beowulfs letzter Kampf viel eher eine Episode sein, die zugefügt worden ist, um den alten Recken vom Strohtode zu retten und der Dichtung einen heroischen Abschluß zu geben?

Was nun Grendel betrifft, so kommt Müllenhoff auf dessen Nordseecharakter dadurch, daß er von dem Geräusch ausgeht,

das in einer Wassermühle herrscht, und indem er Wassermann und Klabaftermännchen flottweg als Wasserflut erklärt. Aus diesem Grunde soll auch Grendel Wasserflut sein. Er wohnt ja mitsamt seiner Mutter auf dem Grunde eines Wassers, was sich nicht leugnen läßt, und dieses Wasser, das deutlich genug ein Moorteich, ein richtiger echter Sumpf ist, mit Marschen und Wölfen und Irrlichtern und unterirdischen Strömen, deren Tiefe niemand kennt, und in den der Hirsch (der sonst gern in Moore flieht) sich nicht hinaus wagt — dieses Sumpfgewässer macht Müllenhoff zu einer „Meeresbucht“, wovon nicht das Geringste dasteht. Aber selbst das ist noch nicht genug: eine derartige mythische Begebenheit, wie Müllenhoff sie stetig voraussetzt, darf überhaupt nicht an einem bestimmten Ort (nicht einmal in der Halle des dänischen Königs, obgleich das deutlich genug zu lesen ist — doch davon später) vor sich gegangen sein; einer solchen Lokalsage, „eingeschränkte Bedeutung können wir der Sage von Beowulfs Kampf nicht beimessen.“ Grendel soll nämlich das Meer sein, „das wilde Element des Wassers“. — — „Wir sehen darin — — wir können nicht anders — — wir haben ihn aufzufassen“ — — — stat pro ratione voluntas. „Die Nordsee ist eine Mordsee“ — Grendel ist auch mörderisch — — ergo! Das Schlimmste dabei ist, seine Mutter unterzubringen. Sie ist auch die Nordsee, heißt es S. 3, aber zum Glück findet sich S. 4 ein Ausweg für ihre Selbständigkeit. Grendel hebt sich nämlich „aus der Meerestiefe“, aber seine Mutter ist „die Meerestiefe selbst“, „die Gebärerin der Flut“, erst wenn sie zur Ruhe gebracht ist, kann man sicher sein. — So was konnte noch im Jahre 1883 mit Begeisterung gesagt und gehört werden!

Heutzutage greift man solche Dinge simpler an und sieht namentlich genauer hin, was in dem Text, den man vor sich hat, wirklich steht oder nicht steht. Irgendwo — kann sein in Dänemark, kann sein in England (wo es noch lange Moore namens „Grendelpyt“ oder ähnliches gab) — wohnen auf dem

Grunde eines Moorteiches zwei Ungeheuer, ein Wassertroll und seine Mutter; sie haben Menschengestalt, sind aber größer als Menschen und böartig im Streit. In der Nähe dieses Sumpfmoores — das der Dichter sich in Dänemark denkt — hat der Dänenkönig sich eine Festhalle erbaut, die Grendel vermutlich ebensowenig zu dulden gedenkt, wie der Klintkönig die Gegenwart des Königs Christian des Vierten, oder die Trolle überhaupt leiden wollen, daß auf ihrem Grund und Boden Häuser errichtet werden; er raubt deshalb jedesmal, wenn im Hause ein Fest stattfindet, ein Opfer. Gegen diese beiden Unholde kämpft Beowulf wie jeder andere Drachen- oder Trollbezwinger der Sagen; nur kann man merken, daß der Kampf mit Grendel ihm ungleich leichter fällt als der Kampf mit dessen Mutter; daß der christliche Dichter behauptet, sie sei schwächer gewesen, weil sie ein Weib war, macht sie nicht geringer. Und weiter: die Mutter muß an ihrem eigenen Ort aufgesucht werden, unten in der Tiefe, in die er sich von einem Boote aus hinunterplumpsen läßt. Dort findet er Grendel seinen Verletzungen bereits erlegen, muß aber nun mit der Mutter einen furchtbaren Kampf bestehen, bis er schließlich ein Zauberschwert findet, das imstande ist, sie zu bezwingen.

Insoweit hat Müllenhoff recht: es nützt zu nichts, den Sohn umgebracht zu haben, ehe nicht die Mutter mit vernichtet ist; nicht jedoch, weil sie „die Meerestiefe“ ist, sondern, weil sie von beiden die mächtigere ist, und der eigentliche und bleibende Dämon des Ortes, der in seiner eigenen Höhle aufgesucht werden muß, weil er sich nur im äußersten Notfall aus dieser hervorwagt.

Zur Bekräftigung gegen Müllenhoffs Nordseetheorie kann angeführt werden, daß solche Moorhexen, Sumpfunholde und Wassergeister in der englischen und keltischen Märchenwelt besonders häufig vorkommen; siehe Souvestres Märchen vom Wasserunhold und der Groa, die ein weibliches Ungeheuer auf dem Grunde des Sees ist, und Haunted mill pool of Trove and

the Crusaders (Bottrell's Traditions, S. 277 f.). Auch die Vorstellung vom Teufel, der ein Wirtshaus heimsucht und einen der Saufbrüder holt, lebt auf englischem Grund weiter (siehe die angef. Stelle bei Roby Lancaster Talers III).

Daß Beowulf nicht ein zufälliges dichterisches Produkt ist, davon zeugt die ganz ähnliche Erzählung, die sich in der Grettissage (Kap. 65—66) findet, wo auch gegen Unhold und Unholdin gekämpft wird, nur mit dem Unterschied, daß diesmal sie ins Haus kommt (als eine Art Mare o. dgl.), während der Unhold selbst in seinem Haus unter dem Wasserfall aufgesucht und gefällt werden muß. Jedoch kann man den Gestalten der angelsächsischen Dichtung keine derartige Allgemeinheit zuerkennen, daß man einen so weitverbreiteten Volksglauben, wie den an den Teufel und seine Großmutter, davon herzuleiten wagen könnte. Auch fehlen ja so wesentliche Züge, wie der der Seelenbewahrerin. Aber sie sind doch typische Exempel dafür, daß die Vorstellung Teufelsmutter und Teufelssohn im Norden lebendig gewesen ist, und suchen wir in den Sagen und in der Edda, so werden wir Erinnerungen daran in der Welt der Riesen finden. In Hymeskvida 7—8, wo die Götter in Hym's Wohnung hinunter gelangt sind, wird dessen Mutter (omma) und Hausfrau erwähnt, erstere als ein greuliches, altes Weib mit neunhundert Köpfen; während des Riesen Weib, die aus Asageschlecht zu sein scheint, und die übrigens wegen ihres Gebräus gelobt wird (entweder als häusliche Tugend oder, wie der Hasebraut [im nordischen Aberglauben tut dies die Moorfrau „Mosekonen“]), die Asen beschützt und sie unter dem Kessel versteckt (gerade wie Teufels Großmutter in Grimms Märchen). Auch der Riese Geruth in Saxo VIII ist von Riesenweibern, diesmal sind es drei, umgeben, die wie er an die Wand festgekeilt sind.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Übrigens mit einem ähnlichen Keil durch die Brust wie Prometheus ihn verdauen muß, und den Äschylus zum Schaden der dramatischen Wirkung nicht wegzulassen gewagt hat (64—65).

Kehren wir nun von diesen nordischen Beispielen, die sicher durch weiteres Sagalesen reichlich vermehrt werden könnten, zurück zu den Märchen mit dem Motiv Teufels Großmutter, so ist es beachtenswert, daß mehrere dieser eben Zusammenhang mit dem nordischen Sagenkreis verraten. Über Grimms „Der Teufel und seine Großmutter“ bemerkt der große Forscher ausdrücklich, daß es mit seinem „Nordmeer“, seinem „Walfischknochen“ und im ganzen mit seinen Rätseln nordische Abstammung verrät (Kindermärchen III, 207), und von dem ungarischen (bei Schumacher II, 17) gilt dies in noch höherem Grade, denn der Wettstreit, den der Zigeuner in diesem mit dem Teufel anfängt, ist Zug um Zug derselbe wie der Thors mit Udgardaloke, nur daß das Märchen hier linksrum tanzt, indem es den Zigeuner den Listigen sein und den Teufel den kürzeren ziehen läßt; auch bei uns hat Thors Kampf sich in reine Märchenform fortgesetzt (siehe Jens Kamp Danske Folkeeventyr 1, wo der Troll auch eine Mutter hat, und 766). Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß wir in dem Teufelspaare, das unseren Gegenstand bildet, eine Verbindung finden mit dem nordischen Riesen, dem Riesenweib und der Riesenmutter, so wie wir sie in Beowulf und in der Edda fanden.

Aber noch steht dieses Riesenpaar selbst als Problem vor uns, und es ist möglich, daß wir durch seine Lösung der Sache selbst etwas näher kommen könnten. Ein Ehepaar in der Götter- oder Riesenwelt ist nichts Merkwürdiges — obgleich die Betreffenden sich oft auf merkwürdigen Wegen gefunden haben können, aber „Mutter und Sohn“ sollten allzeit beim Mythologen Bedenken erwecken. Und werfen wir den Blick weiter über die indoeuropäischen Sagen über die Unterwelt hinaus, so finden wir bald, daß diese Doppelgestalt, eine männliche und eine weibliche, mögen sie nun ein Ehepaar oder mögen sie Mutter und Sohn sein, ihre ganz eigentümlichen Fata haben. Bei den Persern, für die „de betooverde weereld“ eine größere Rolle als für irgendein anderes altes Volk spielte, und die

über alle Teufel genau Buch und Stammbaum führten, finden wir an der Seite des Teufels Ahriman einen weiblichen Dämon, der bald ganz im allgemeinen Druj (Trug) heißt, bald der besondere Dämon für weibliche Unreinheit Geh ist. Diese Geh zeigt z. B. ihre Macht dadurch, daß sie die einzige ist in der Unterwelt, die Ahriman aus seiner Ohnmacht erwecken kann, da er im ersten Kampfe gegen Ormuzd gestürzt ist. Aber betrachten wir „ihn“ und „sie“ näher in dieser Verbindung, so finden wir, daß Druj und Geh die ursprünglichen Bewohner der Hölle sind, während Ahriman eine abstrakte Figur ist, die erst durch die zarathustrische Theologie in die Dämonologie hineingebracht worden ist, ja wir begegnen im Volksglauben der völlig feststehenden Vorstellung, daß alle eigentlichen Teufel weiblichen Geschlechtes sind (nämlich alle Drujen; die später so häufigen Devs sind nicht ursprüngliche Teufel, sondern ver-teufelte Abgötter) und sich nur vermehren können, indem sie Menschen einfangen und zu ihren Buhlen machen. Wer Sünde tut, ist der unfreiwillige Geliebte der Drujen und vermehrt die unreine Welt. Wenn daher die Perser den Teufelsstammbaum zeichnen, geschieht das mit lauter weiblichen Namen, während bald der, bald jener Sünder als Gemahl erhalten muß. Aber nach und nach, wie die Theologie eindringt, wird der männliche Dämon der wichtigste; er verliert seine abstrakte Form und bekommt richtige Teufelsgestalt, erst an der Seite der weiblichen Druj, später ohne sie, und während die Inschriften des Darius nur „Drauga“ als den Feind des Reiches und der Wahrheit nennen, so kennt Firdusi 1600 Jahre später nur einen Teufel: Ahrman (oder den arabischen Iblis): der Prozeß von Weibteufel in Mannteufel ist vollzogen.

Die Griechen, deren Gedanken so oft ins Totenreich hinunterschweiften, dachten sich, wie wir durch Homer wissen, dort unten ein Fürstenpaar, Hades und Persephoneia. Aber auch dies ist ein künstliches Paar, erst von einer späteren Zeit zusammengebracht. Hades, wie wir ihn in seiner ersten

Gestalt kennen, war nichts Besseres und nichts Schlechteres als ein einfacher Leichenteufel, der in Gemeinschaft mit Kyklopen und anderen Ungetümen sitzt und das Fleisch von den Gebeinen der Toten frißt (vgl. Dieterich, *Nekyia* S. 48 f.). Er genoß, wie Pausanias ausdrücklich bemerkt, nirgends Kultus außer in einem Heiligtum in Elis; während Persephone (oder wie man sie sonst noch nennt) überall als die eigentliche Beherrscherin des Schattenreiches göttliche Verehrung genoß, und alle Sagen deuten darauf hin, daß sie die eigentliche und einzige Macht dort unten besaß. Aber in der homerischen Zeit hat man offenbar gefunden, daß es wunderlich sei, daß ein Frauenzimmer ein so großes Regiment führen solle; und so hat man sich nicht gescheut, sie da unten zur Nr. 2 zu machen, indem man sie mit Hades verheiratete, ihm die Macht übergab, ja sogar erzählte, daß dieser sie geraubt und sie zur Königin gemacht hätte. — Hier hat sich also wieder eine Mannesperson auf Kosten der weiblichen Macht eingedrängt, und das Dämonenpaar ist gebildet worden, indem man den alten „weiblichen“ Dämon mit einem jüngeren „männlichen“ supplierte. Dasselbe lesen wir abermals in den assyrischen Keilschriften, wo die ursprüngliche Totenkönigin Ishtar mit dem später eingesetzten Nirgal die Macht teilen muß — es scheint dies also ein Gedankengang zu sein, der unserem Volksstamm keineswegs eigentümlich ist.

Mit diesem Wissen über die ursprüngliche Macht der Totenköniginnen und der weiblichen Dämonen in mente, könnte es vielleicht lohnen, sich zu fragen, ob nicht etwas Ähnliches im Norden oder in Mitteleuropa stattgefunden haben könnte. Und hier treffen wir denn sofort das Eigentümliche, daß der eigentliche Dämon der Kelten, Groa, der sich bald in Seen und Mooren, bald zwischen Felsen aufhält, von Anbeginn an als weiblich, als ein verführerisches Wesen, das Männer anlockte, gedacht worden ist, später aber in ein männliches Wesen umgewandelt wurde. Es wäre daher nicht undenkbar, daß das

Grendelpaar eine Übergangsform dieser Entwicklung sein könne, und zwar eine Kombinationsform aus dem Zeitpunkt, da man zwischen Femininum und Maskulinum schwankte und deshalb beide nahm. Außerdem dürfen wir die Augen nicht dagegen verschließen, daß die Riesenweiber hier im Norden wahrscheinlich eine größere Rolle gespielt haben als wir unmittelbar aus den uns bekannten Texten und den mehr entfalteten Mythen und Sagen in ihrer späteren Fassung ersehen. Nicht nur, daß Riesenweiber bis zu einem gewissen Grade auf eigene Hand leben und wie Drujen und Huldren und Groas Männer oder Götter verlocken (vgl. Gerda und der Anfang von Grimnismál), sondern Kämpfe mit Riesenweibern bilden z. B. ein sehr wesentliches Glied in Thors Heldentaten. Freilich werden sie nur kurz erwähnt, keineswegs aber selten (Golther hat in seiner Mythologie eine Reihe gesammelt), und Thor trägt sogar einen besonderen Beinamen als „Riesinentöter“, was ein Rest aus uralten Zeiten sein muß, denn später würde man ihm einen so wenig ehrenvollen Namen kaum beigelegt haben. Man darf sich daher die Riesenweiber und auch Hymys Mutter nicht etwa als Staffage in der Welt der Riesen vorstellen; sie haben in der ältesten Mythologie ihre eigene Macht und Bedeutung besessen, an manchen Orten mehr als ihre männlichen Genossen.

Wenn darum der Teufel eine Großmutter hat, die er ja ganz und gar nicht zu haben brauchte und in rein kirchlichem oder christlichem Sinne auch gar nicht hat, so läßt das Aufkommen dieser Vorstellung auf germanischem und keltischem Grund und Boden sich leicht erklären, wo „die Trollmutter“, „die Huldren“ und „das alte Riesenweib“ u. dgl. im voraus in der Erinnerung lebendig waren und von Anbeginn an als die Stärksten und Wichtigsten gedacht wurden; selbst wo der männliche Dämon mehr aktuell geworden war, und wo man sie, und zwar eben aus diesem letztgegebenen Grunde, zur Hand hatte.



Doch sind wir keineswegs sicher, nun das heidnische Prototyp zu Teufels Großmutter gefunden zu haben. Denn ihre besondere Aufgabe: Bewacherin des Totenreiches zu sein, ist kein nachweisbarer Zug bei irgendeinem der bisher erwähnten Dämonen. Doch läßt sich vielleicht trotzdem eine Anknüpfung finden. Hel haben wir im vorhergehenden als mythologisches Kunstprodukt abgewiesen, aber die faktische Macht über die Toten ist auch noch in anderen Händen gewesen, und häufig in weiblichen. Wir treffen da vor allem Fröj, sowohl in der Freja- als in der Friggagestalt, und in Deutschland namentlich Frau Holle, Perchta, Frau Harke u. a. Sie haben wirklich die Seelen in Verwahrung, ursprünglich sämtliche Toten; später nur die ungeborenen Kinder, die ungetauften Toten usw. Auf diese Frau Holle, die sehr populär war, und gegen die Luther als gegen ein Symbol der Natur und deren unerlöster Wildheit predigte, hat Wuttke (D. Abergl. 37) hingewiesen, um das Substrat für Teufels Großmutter zu finden. Das kann in vieler Hinsicht passen, und die Märchenform, in der uns z. B. Grimm Frau Holle überliefert hat, als häßliche alte Hexe da unten, kann oft genug an die alte Teufelsmutter erinnern. Aber die eigentliche mythische Frau Holle oder Perchta unterscheidet sich in Wirklichkeit sehr von der stillen Pförtnerfrau. Denn diese Göttinnen sind — ebenso wie Freja in Hyndluljöd — wilde, eilige Totenreiterinnen, die mit dem Geisterzuge dahinjagen; und wo sie mehr zur Ruhe gekommen sind, ist ihre Sorgfalt für die Lebendigen, ihre strenge Aufsicht über Gesponnenes und Gewebtes, ihre Macht über das Glück der Mädchen und über die Fruchtbarkeit des Jahres weit mehr hervortretend als ihre Herrschergewalt über die Toten.

Wir stehen da zuletzt mit unserer Alten in einiger Verlegenheit. Sie ist nicht geradezu ein Riesenweib oder eine Grendelmutter; sie ist ebensowenig Hel, wie sie Demeter ist, ebensowenig Fröj, wie Frau Holle. Aber sie ist auf dem

Boden erwachsen, wo diese alle miteinander hingehören, und hat als Erbe von ihnen erhalten, daß man im Totenreiche eine alte Weibsgestalt nicht entbehren konnte. Später, als sich nach und nach der mittelalterliche Teufel entwickelte und das übernahm, was im Heidentum Sache der wilden Jagd und des Totenrittes war, nämlich die Einlese der Seelen, sowie alle die Späße und Narretei, die eigentlich Sache der umherwandernden Dämonen war; während die Madonna gleichzeitig die friedlicheren Betätigungen übernahm wie Weben und Spinnen, Mädchenzucht und Kinderpflege samt stilleren Prozessen der Natur, so blieben nur die Seelen da unten, die Höllenpforte, etwas Räuberweibsleben und Gekeife übrig für die alte Hexe, die man seiner schwarzen Majestät als Hausinventar beigelegt hat, — und die er nun also bald totgeprügelt haben wird.

---

## Der Ragnarökmythus

Von **B. Kahle** in Heidelberg-Neuenheim <sup>1</sup>

Über kein eddisches Gedicht ist wohl in den letzten Jahrzehnten so viel gestritten worden, wie über die *Völuspa* die Weissagung der Seherin. Einstimmig als die Krone eddischer Dichtung anerkannt, unterlag dies Gedicht, in dem die Seherin im Besitz uralter Weisheit, kundig der Dinge der Zukunft, dem höchsten Gott Odinn, der beunruhigt durch drohende Vorzeichen zu ihr geeilt, nach einem Rückblick auf die Urzeit, nach einer Schilderung der bedenklichen Gegenwart, die kommenden furchtbaren Ereignisse offenbart, der verschiedensten Beurteilung. Ein norwegischer Theologe Bang<sup>2</sup> sah in ihm eine Nachbildung der sibyllinischen Weissagungen über die letzten Dinge. Auch der deutsche Gelehrte E. H. Meyer<sup>3</sup> hielt das Gedicht für ein christliches, dessen Inhalt die Heilsgeschichte der Menschheit von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht sei, wie sie die mittelalterliche Kirche ausgebildet hatte, und zwar abweichend von dieser in der Form einer Prophezeiung und in der Mythensprache nordischer Poesie. Um die Benutzung der

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen wurden unmittelbar nach dem Erscheinen der Arbeit *Olriks* (s. S. 444) zu dem Zweck geschrieben, ein weiteres Publikum möglichst schnell mit seinen Ergebnissen bekannt zu machen, und ich fügte dem Überblick einige kritische Bemerkungen hinzu. Allerlei Umstände haben den Druck bis jetzt verzögert. Auf die inzwischen erschienene Literatur habe ich noch während des Drucks, soweit sie mir von Bedeutung erschien, verwiesen.

<sup>2</sup> *Völuspaa og de Sibyllinske Orakler* 1879 (deutsch von Poestion, Wien 1880).

<sup>3</sup> *Völuspa* Berlin 1889. *Die eddische Kosmogonie* Freiburg i. Br. 1891. *Mythologie der Germanen* s. 439 ff., Straßburg 1903.

kirchlichen Schriften, die er annahm, wahrscheinlich zu machen, mußte er die Abfassung des Gedichtes, die man sonst wohl ziemlich übereinstimmend in die Zeit von etwa 950—1000, also in die Zeit des ausgehenden nordischen Heidentums setzt, in das erste Viertel des 12. Jahrhunderts verlegen, und als Verfasser nahm er den gelehrten Priester Saemund von Odde auf Island an<sup>1</sup>, dem gelehrter Irrtum die Abfassung der sog. älteren Edda, der Liederedda, zugeschrieben hatte, von dem aber tatsächlich keine Zeile erhalten ist, und von dessen literarischer Tätigkeit sich nur so viel mit einiger Sicherheit behaupten läßt, daß er eine lateinisch geschriebene annalistische Übersicht über die norwegischen Könige verfaßt hat.<sup>2</sup>

Der große norwegische Gelehrte Sophus Bugge stimmte anfangs seinem Landsmann Bang zu, wandelte dann aber bald in anderen Bahnen. Er suchte zu zeigen<sup>3</sup>, und er hat diese Meinung bis auf den heutigen Tag mit dem ganzen Aufwand seiner Gelehrsamkeit verteidigt und fester zu stützen gesucht, daß der Mythenschatz, den die Völuspa voraussetzt, eine Verquickung von ursprünglich heidnisch-nordischen Elementen mit antik-heidnischen, jüdisch-christlichen sei. Diese Elemente hätten die Norweger vor allem in Irland, dessen Klöster die Hüter der antiken Gelehrsamkeit in jener Zeit des Vikingalters (ca. 800—1000) waren, kennen gelernt und in genialer Weise verarbeitet. Auf Irland hatten ja norwegische Vikinger Königreiche gegründet, von denen das bedeutendste das von Dublin war.

Gegen die Ansichten von Bang und Bugge erhob sich nun vor allem neben anderen, wie dem Schweden V. Rydberg<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Davon ist Meyer jedoch jetzt zurückgekommen und verlegt das Gedicht ins 11. Jahrhundert *Mythol. d. Germ.* s. 502.

<sup>2</sup> Finnur Jónsson *Den oldnorske og oldislandske litteraturs historie* II, 348 ff.

<sup>3</sup> *Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensage* I, München 1889 (deutsch von O. Brenner) und eine Reihe weiterer Arbeiten.

<sup>4</sup> Rydberg *Undersökningar i germanisk mythologie* Stockholm 1886.

K. Müllenhoff<sup>1</sup> zornig und suchte in seinem glänzenden Kommentar zur *Völuspa* den echt heidnischen nordgermanischen Charakter des Gedichtes zu wahren. Die Auffassung E. H. Meyers wurde im Laufe der Zeiten ziemlich abgelehnt, aber um die gegensätzlichen Standpunkte Bugges und Müllenhoffs ruht der Kampf bis heut noch nicht. Daneben gehen einige andere Streitfragen einher. Hatte Bugge die Ansicht ausgesprochen, was vor ihm schon G. Vigfússon getan<sup>2</sup>, daß nicht nur die *Völuspa*, sondern überhaupt die Hauptmasse der eddischen Gedichte im Westen entstanden sei, also in Irland, England und auf den schottischen Inseln, so leugneten andere Gelehrte dies. Diese selbst zerfallen wieder in zwei Gruppen, in solche, die die meisten Gedichte und mit ihnen die *Völuspa* in Norwegen entstanden sein lassen, und solche, die ihre Heimat auf Island suchen. Zwei Isländer sind hier die Führer im Kampfe, die erste Meinung wird vertreten durch Professor Finnur Jónsson in Kopenhagen, der ihr besonders in seiner Literaturgeschichte Ausdruck gab, die zweite durch Rektor Björn Magnússon Ólsen in Reykjavik<sup>3</sup>, beide jedoch darin einig und Gegner Bugges, daß sie das Gemengsel aus antik-jüdisch-christlichen Bestandteilen nicht anerkennen. Ein zweiter Punkt ist's ferner, um den sie streiten. Beide halten die Grundlage der *Völuspa* für heidnisch, und so läßt denn Finnur Jónsson einen Heiden den Dichter sein und verwirft die Ansicht, daß das Gedicht darin gipfele, daß der Christengott die Herrschaft über die neue Welt übernimmt. Nach Bj. M. Ólsen dagegen ist dies der Angelpunkt, um den sich alles dreht, und so läßt er denn einen Christen den Verfasser sein, ja er weiß die Zeit der Abfassung ziemlich genau zu bestimmen: das Gedicht ist jünger als 997, älter als 1000, d. h. es fällt in die letzten Jahre des isländischen Heidentums,

<sup>1</sup> *Deutsche Altertumskunde* V Berlin 1891.

<sup>2</sup> *Corpus poeticum boreale* I Oxford 1883 LVI ff.

<sup>3</sup> Die Aufsätze beider Gelehrter in *Tímarit hins ístenzka bókmennna fjelags* XV u. XVI.

als das Christentum schon eine Reihe Anhänger auf Island gewonnen und die Anhänger des Glaubens der Väter sorgenvoll dem andringenden neuen Glauben gegenüberstanden, der dann auf dem Allding des Jahres 1000 zur gesetzlichen Annahme kommen sollte. In diesen Jahren legte ein Christ, überzeugt vom endlichen Siege seines Glaubens, einer heidnischen Seherin ihre Weissagungen in den Mund. Die Wurzeln des Mythos von Ragnarök ruhten in heidnischem Glauben, dieser Glaube aber, vom Untergang der alten Götter und der alten Weltordnung, kann erst in den letzten Zeiten des Heidentums entstanden sein, als der Glaube an diese Götter im Wanken war. Und wenn der christliche Verfasser neben 'dem mächtigen, der zum Gericht (regindómr, worüber später) von oben kommt, dem gewaltigen, der alles beherrscht', auch einige Götter wieder erscheinen läßt, so erklärt sich dies aus einer Mischung im Glauben, wie er in jenen Übergangszeiten nicht ungewöhnlich bei den Nordmannen war.<sup>1</sup>

Diese kurze Übersicht wird erkennen lassen, wie der Kampf der Meinungen um dieses Gedicht tobt, über dessen erhabene Schönheit alle einig sind, und von dessen Auffassung so unendlich viel für die Beurteilung der norwegisch-isländischen Mythologie wie des Geisteslebens dieses Volkes überhaupt abhängt. Eine Untersuchung der Quellen der einzelnen Elemente und Motive, die in der Völuspa eine Rolle spielen, hatte in letzter Zeit außer Bugge eigentlich niemand unternommen. Nur Bj. M. Ólsen hatte in den Anzeichen des drohenden Unterganges, sowie in der Idee vom Untergang selbst, einen Niederschlag der Verhältnisse auf Island gesehen, während F. Jónsson meinte, jene Strophe, in der von den schlimmen Zeiten die Rede ist, die dem Untergang vorausgehen, in der es heißt, daß Brüder miteinander kämpfen und die Sippe nicht ruhten, ziele auf den brudermörderischen Kampf der Söhne

<sup>1</sup> *Um kristnitökuna árið 1000 og tildrög hennar* Reikjavík 1900.

König Haralds des Schönhaarigen in den dreißiger Jahren des 10. Jahrhunderts. Für jeden, dem das mosaikartig zusammengesetzte Gebäude Bugges bedenklich war — und es waren deren viele — erschien eine neue eingehende Untersuchung dieses Mythos als eine dringende Notwendigkeit, eine Untersuchung, die, unbeirrt durch irgendwelche Theorien, von dem tatsächlich vorliegenden Material ausging. Eine solche Untersuchung ist uns nun von dem dänischen Gelehrten Dr. Axel Olrik, Dozenten an der Universität Kopenhagen, beschert worden<sup>1</sup>, und über ihren Inhalt und den Gang der Untersuchung will ich in folgendem kurz für das deutsche Publikum berichten.

Olrik, der mit einem Lehrauftrag für die heimischen Volksüberlieferungen betraut ist — an deutschen Universitäten existiert, soweit mir bekannt, ein solcher noch immer nicht — ist als scharfsinniger, vorsichtiger Forscher bekannt. Seine Sporen verdiente er sich durch die Fortsetzung des großen Werkes von Svend Grundtvig, der Herausgabe der alten dänischen Volkslieder<sup>2</sup>, und machte sich dann vorteilhaft bekannt durch seine eingehenden Quellenstudien zu dem dänischen Geschichtschreiber Saxo grammaticus, damit die Beurteilung der *historia Danorum* in ihrem älteren mythisch-heroischen Teil auf ganz neue Grundlagen stellend<sup>3</sup>. Nun bietet er uns eine ausführliche Studie des Ragnarökmythus dar, die in weitesten Kreisen bekannt zu werden verdient. Was Olrik auszeichnet, ist die vorsichtige, behutsame, fast nüchterne Art, wie er an seinen Stoff herantritt. In naturwissenschaftlicher Weise das Ganze zergliedernd, nimmt er Motiv um Motiv unter die Lupe und sucht seine Herkunft festzustellen, hebt klar und scharf sich ergebende Widersprüche hervor und grenzt die Quellgebiete nach Möglichkeit gegeneinander ab. Daß dabei so manches noch

---

<sup>1</sup> *Om Ragnarok* in *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie* 1902 (auch als Sonderdruck).

<sup>2</sup> *Danmarks gamle folkeviser*.

<sup>3</sup> *Kilderne til Saksens oldhistorie* Kopenhagen 1892 — 94.

unsicher und fließend bleibt, ist nicht Schuld des Verfassers. Rühmend hervorzuheben ist, daß Olrik in umfassender Weise die moderne Volksüberlieferung, Märchen und Sagen, herbeizieht, um aus ihr Gesichtspunkte für die Beurteilung der Mythen längstvergangener Zeiten zu gewinnen. Freilich birgt dies Vorgehen große Gefahren in sich, und so mancher, so noch in jüngster Zeit ein Forscher auf dem Gebiet der germanischen Mythologie, hat sich verstrickt in den Schlingen, die hier des Schatzgrabenden lauern. Allzuleicht spielt hier die Phantasie dem Gelehrten Streiche. Olrik aber ist diesen Gefahren entgangen, und er stellt ein Vorbild dar, wie man moderne Volksüberlieferung zur Aufhellung der Vergangenheit zu verwenden hat.

Der Inhalt seiner Arbeit ist nun etwa folgender.

Die Völuspa gibt uns die einzige zusammenhängende Darstellung des Ragnarökmythus. In einer Anzahl eddischer Gedichte haben wir außerdem zerstreute Hinweisungen auf einzelne Züge des Dramas, unter ihnen ragen die Vafthrudnismal, ein Gedicht, in dem Odinn mit dem weisen Riesen Vafthrudnir sich im Rätselkampf mißt, hervor. Ein spätes Gedichtbruchstück, die kurze Völuspa genannt, das eine verhältnismäßig umfassende Schilderung gibt, gründet sich auf die Völuspa selbst und ist deshalb als Quelle ziemlich wertlos. Ferner finden sich in ein paar Skaldengedichten einige Anspielungen. Die prosaische Darstellung des im Anfang des 13. Jahrhunderts schreibenden isländischen Mythologen, Historikers und Dichters, Snorri Sturluson in der Einleitung zu seiner (sog. jüngeren) Edda beruht im wesentlichen auf der Völuspa. Er führt einige Züge weiter aus, hat hier und da wohl auch lebende Volksüberlieferung benutzt, vielleicht auch gelegentlich aus einem uns unbekanntem Gedicht geschöpft. In den meisten Fällen also ist er nicht als Quelle anzusehen, sondern als später Bearbeiter bekannter Quellen.

Neben diese schriftlichen Quellen stellt sich eine Anzahl bildlicher Darstellungen aus der Vikingerzeit oder dem frühen



nordischen Mittelalter. Sie finden sich im Westen. Die merkwürdigste ist ein Steinkreuz auf dem Kirchhof von Gosforth in Nordengland, das vielleicht dem 9. Jahrhundert zuzuschreiben ist. Den letzten Jahren des 11. Jahrhunderts gehören wahrscheinlich einige zum Teil mit Runen versehene Grabsteine von der Insel Man an. Ein Denkmal aus der Normandie von der Mitte des 11. Jahrhunderts kommt hinzu.<sup>1</sup> Auf dem Kreuz von Gosforth sieht man neben einer Darstellung Christi am Kreuze und des Kriegsknechtes, der ihm die Lanze in die Seite stößt, einige, offenbar aus der nordischen Mythenwelt genommene Bilder. Von diesen gehört zum Ragnarökmythus eine Szene, in der dargestellt wird, wie ein Mann mit seinem einen Fuß in den Unterkiefer des aufgesperrten Rachens eines Untieres tritt, dessen Rumpf durch eine Reihe von Bandverschlingungen angedeutet wird, während er mit der einen Hand den Oberkiefer aufreißt. In der anderen Hand führt er einen Stab oder eine Lanze. Die gleiche Szene findet sich auf einem der Grabkreuze von Man. Man erkennt unschwer darin Vidarr, den Sohn Odins, der seinen Vater am Fenriswolf rächt, der ihn verschluckt hat. Genau so, wie er hier dargestellt wird, schildert Snorri den Vorgang. Der Schuh, mit dem der Gott dem Wolf in den Unterkiefer tritt, ist gefertigt aus dem Leder, das man an den Zehen und der Ferse bei der Bereitung von Schuhen fortschneidet. Man soll diese Streifen wegwerfen, wenn man den Göttern helfen will.

Auf einem Säulenkopf der Klosterkirche S. Georges in Bocherville in der Normandie, die ungefähr im Jahre 1050 aufgeführt ist, sieht man einen starkbärtigen Mann, der mit einem Hammer in der Rechten gegen einen Drachen kämpft, offenbar eine Darstellung vom Kampfe Thors mit der Midgardschlange, in der er den Wurm zwar besiegt, aber dann, getroffen von seinem Gifthauch, kurz darauf tot zu Boden stürzt.

<sup>1</sup> Die meisten dieser Denkmäler sind wiedergegeben in *Aarb.* 1883 und 1884, einige auch bei Olrik.

Den Gott Heimdallr, der beim Hereinbrechen des Unterganges ins Horn stößt, treffen wir auf einem Runenstein der Insel Man an; auf dem Gosforthkreuz sehen wir ferner den Gott Loki gebunden, neben ihm seine getreue Gattin Sigyn, die das auf ihn herabträufelnde Schlangengift in einer Schale auffängt, ferner wahrscheinlich eine Darstellung, wie dem Fenriswolf bei seiner Fesselung ein Schwert in den aufgesperrten Schlund gestoßen wird. Alle diese Darstellungen verdanken wir Christen der ersten Zeit, es sind Szenen, in denen die Götter ihre Feinde besiegen, vielleicht als Symbol von Christi Sieg über das Böse.

Eine dritte Klasse von Quellen zum Ragnarökmythus liegt in der neueren Volksüberlieferung der nordischen Lande.

Nachdem Olrik so die Quellen gruppiert, wendet er sich zur Behandlung der einzelnen Motive, und zwar zunächst der Naturmotive.

Snorri Sturluson läßt die Erde vor ihrem Untergang von einer Reihe verderblicher Erscheinungen heimgesucht werden. Zuerst vom Fimbulwinter, d. h. dem großen Winter. Drei Winter ohne Sommer folgen aufeinander. Diese Auffassung Snorris vom Fimbulwinter als eines Vorzeichens des Unterganges hat ihre Stütze in den Quellen selbst. Nach den Vafthrudnismal ist der Fimbulwinter die Vernichtung des Menschengeschlechtes, nur ein Menschenpaar lebt noch, wenn er zu Ende geht, es hat sich geborgen in dem Baum eines Gehölzes, von Morgentau hat es sich genährt, von ihm werden neue Geschlechter hervorsprießen. Der Völuspa ist dieses Motiv fremd, auch würde es nicht zu ihrem Weltenbrand passen, denn in diesem hätte ja doch auch das Gehölz mitsamt dem bergenden Baum verbrennen müssen. Es ergibt sich als Schluß, daß von einer gemeinsamen Ragnarökvorstellung nicht die Rede sein kann, sondern daß zwei verschiedene Vorstellungen herrschen: nach der einen, die in der Völuspa und anderen Quellen die geltende ist, versinkt die Erde ins Meer — nach der Völuspa

allein kommt ein Brand dazu —; nach der anderen (Vafthrudn.) ist der Untergang einer ungeheuren Kälte zuzuschreiben.

Diese zweite Vorstellung muß offenbar in Gegenden mit strengen Wintern entstanden sein, sie weist also in die norwegischen Gebirgsgegenden, während Island mit seinem verhältnismäßig milden Klima als weniger geeignet zur Hervorbringung dieses Gedankens erscheint. Einen ähnlichen Mythos finden wir bei den Persern zur Zeit des Avesta, auch auf den persischen Hochlanden gibt es ja Winter von großer Kälte. Spuren gleicher Vorstellung begegnen wir sodann in Deutschland, in der Oberpfalz, in den Gebirgsgegenden zwischen dem Fichtelgebirge und dem Böhmerwald. Hier ist sie in einer Volkssage verbunden mit dem christlichen Glauben vom großen Weltenbrande. Der Weltuntergang steht nahe bevor, wenn das Feuer im Weltinneren sich immer mehr der Oberfläche nähert, und wenn an Stelle der Sommer lauter Winter eintreten. Aus derselben Landschaft kennen wir eine andere Überlieferung, die der nordischen nahe steht: da, wo die Landstraße von Vohenstrauß nach Wernberg läuft, steht eine mächtige Linde, immer umbraust von einem scharfen Wind. Deshalb heißt die Stelle 'beim kalten Baum'. Sibylla soll den Baum gepflanzt haben. Dort werden einmal zwei Heere von Ost und West sich treffen, Deutsche und Türken. Von den erschlagenen Pferden der Deutschen erhebt sich ein solcher Gestank, daß alles ringsumher stirbt. Da kommt ein Hirte gezogen, nimmt Wohnung im Baum, und seine Nachkommen werden das Land in Frieden und Wohlstand bewohnen.

Das Motiv vom Hirt im Baume wird ursprünglich zu jenem anderen gehören, das wir aus der ersten oberpfälzischen Überlieferung kennen, dem von einer Reihe aufeinander folgender Winter, dann aber stimmt es ziemlich genau zum nordischen vom Fimbulwinter und dem überlebenden Menschenpaar.

Wie schon erwähnt, ist das Motiv vom Sinken der Erde ins Meer nicht auf die Völuspa beschränkt. Wir finden den

gleichen Gedanken bei einer Anzahl Skalden wieder. Ähnliche Vorstellungen weist Olrik in moderner Volksüberlieferung der skandinavischen Völker nach, und zwar herrschen sie, wenn wir die Zeugnisse der Skalden berücksichtigen, in Ländern, deren Küsten von der Nordsee und dem Atlantischen Meer bespült sind, Ländern also, die die verheerende Wirkung von Springfluten und Überschwemmungen zur Genüge kennen. Eine dänische Volkssage lautet: Es wird gesagt, die ganze Welt wird durch Feuer vergehen, nur unser Land wird durch Wasser vernichtet werden. Trotzig ist hier die alte heimische Vorstellung gegenüber der neuen fremden festgehalten.

Auch die Kelten hatten Erzählungen vom Weltuntergang. Schon Ptolomäus Lagi, einer der Generale Alexanders des Großen, berichtete nach dem Geographen Strabon, daß Gesandte der Kelten vom Adriatischen Meer dem siegreichen jungen Alexander auf seine Frage, wovor sie bange wären, prahlend geantwortet hätten, sie fürchteten nichts, als daß der Himmel einmal niederstürze. Von den Galliern berichtet derselbe Strabon, daß sie zwar an die Unvergänglichkeit der Seele und der Welt glaubten, aber daß doch einmal das Wasser und das Feuer die Übermacht bekommen würden. Bei den Iren haben wir eine merkwürdige Erzählung, 'Unterhaltung zwischen zwei Gelehrten', deren älteste Handschrift allerdings erst ungefähr vom Jahre 1150 stammt, deren Weissagungen aber wahrscheinlich in der Vikingerzeit ihre Ausbildung erhalten haben. Nach dieser Erzählung wird das Meer Erin sieben Jahre vor dem Tage des Gerichtes verschlingen.

Der Gedanke vom Untergang des Landes und Volkes durchs Meer ist dem Christentum gänzlich fremd, er ist durchaus volkstümlich heidnisch, wie in jener erwähnten dänischen Erzählung. In der irischen jedoch ist er, wie der Fimbulwinter bei Snorri, von seiner ursprünglichen Bedeutung als der Vernichtung selbst zu einer Einleitung des endlichen Unterganges herabgesunken. Olrik meint nun, es sei wenig

wahrscheinlich, daß bei beiden Völkern dies Motiv selbständig entstanden sei, er ist daher geneigt, anzunehmen, daß es von den Kelten zu den Nordgermanen gewandert sei. Es ist hierbei daran zu erinnern, daß, wie die Altertumsfunde zeigen, zur Zeit von Christi Geburt, ein sehr starker keltischer Kultur einfluß im Norden festzustellen ist, und zwar besonders, wie Olrik aus einem silbernen Kessel, der in Gundestrup in Jütland gefunden worden ist, schließt, auch auf religiösem Gebiet. Nun ist ja an sich die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß zugleich mit dem Vordringen keltischer Formen in Waffen, Geräten und Schmuck auch religiöse Vorstellungen übertragen werden konnten. Aber selbst wenn, wie es ja als wahrscheinlich erscheint, dieser Kessel mit seiner ungeschickten Nachbildung vom Kampf des Herakles mit dem nemeischen Löwen und seiner Abbildung des keltischen Gottes Cernunnos nordisches, heimisches Fabrikat ist, so ist damit an sich noch nicht bewiesen, daß griechisch-römisch-gallische Religionsvorstellungen auch nach dem Norden überführt sind. Aber wie gesagt, die Möglichkeit soll zugestanden werden. Dagegen scheint mir, muß man ein anderes scharf hervorheben. Ich sehe die Unwahrscheinlichkeit nicht ein, weshalb nicht beide Völker, Kelten und Nordgermanen, selbständig zu der Vorstellung kommen konnten, daß die Erde einmal ins Meer versinkt.<sup>1</sup> Ich meine im Gegenteil, daß diese Vorstellung für meeranwohnende Völker eine recht natürliche ist, die überall da entstehen konnte, wo ein Volk die Schrecken des Meeres kennen lernte. Dem einfachen Mann ist sein Land die Welt. Tatsächliche Ereignisse, wie Springfluten, die Länderstrecken und Inseln verschlangen, deren wir aus historischer Zeit in unserer Nordsee ja zur Genüge kennen, konnten den Glauben erregen, daß auch einmal das ganze Land und weiterhin die ganze Erde durch das Meer untergehen werde. Wie man erkannt hat, daß der Sintflutmythus bei weit ent-

<sup>1</sup> Das gleiche Bedenken scheint Kauffmann in seiner Anzeige *Zeitschr. f. deutsche Philologie* 35, 404 zu haben.

legenden Völkern selbständig sich gebildet hat, so erscheint das gleiche möglich auch für eine erst in der Zukunft liegende Flut. Es wäre wünschenswert, daß die Forschung nach dieser Richtung hin weiter ausgedehnt würde. Olrik selbst deutet übrigens auf ähnliche Vorstellungen bei den Indern und Stoikern hin. Es erscheint mir also die These von der Beeinflussung der Nordgermanen durch die Kelten in diesem Fall keineswegs ausgemacht.

Hervorzuheben ist übrigens noch, daß dies Motiv als ein rein physikalisches erscheint, daß die Flut nicht veranlaßt wird durch ein mythisches Wesen, oder aber daß das Meer selbst in einem mythischen Wesen verkörpert wäre.<sup>1</sup>

Während, wie wir gesehen, das Versinken der Erde ins Meer rein physikalisch aufgefaßt wurde und keine mythologische Verkörperung erhalten hatte, ist das gleiche nicht der Fall bei einem anderen Moment des Unterganges, der Vernichtung der Sonne. Sie wird von einem Wolfe verschluckt. Hier stimmen die Quellen, soweit sie das Ereignis erwähnen, überein, und nach der einen, den Vafthrudnismal, gebiert sie vor ihrem Tode noch eine Tochter, die auf der Mutter Wegen einherreiten wird. Ein anderes Gedicht, die Grimnismal, läßt die Sonne ständig geängstigt werden durch einen vor ihr und einen hinter ihr trabenden Wolf. 'Sonnenwölfe' (*solulve*) nennt das Volk in Dänemark und Norwegen die sogenannten Nebensonnen, und mit anderem, aber gleiches bedeutendem Ausdruck (*solvarg*) benennt sie der Schwede.<sup>2</sup> Der Engländer kennt die

<sup>1</sup> Professor C. Bezold macht mich darauf aufmerksam, daß auch Quran, Sure 81,6 etwas Ähnliches steht: das Meer wird am jüngsten Tag „anschwellen“, d. h. wie einige erklären: alle Meere werden ein Meer werden, nach anderen bedeutet der Ausdruck allerdings „es wird verbrennen“.

<sup>2</sup> 'Aber die Deutung der Nebensonnen als zweier Sonnenwölfe wurde keineswegs allgemein im Norden. Völuspa 40 und Vafthr. 46f. kennen nur einen Sonnenwolf, der beim Weltenende die Sonne verschlucken wird; und in Völuspa 41 erscheinen die Nebensonnen als Blutflecken' mit denen der Sonnenwolf die Sitze der Götter, d. i. den Himmel, rötet. Vgl. Ranisch *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 14, 458.

Sonnenhunde (*sundogs*), regenbogenfarbige Lichtflecken am Himmel. Jeden Tag verfolgen die nordischen Wölfe die Sonne, bis sie am Abend sich im Walde birgt, nicht erst beim Weltenuntergang treten sie in Erscheinung. Die meisten Völker Europas und Asiens, ferner Neger- und Indianerstämme, schreiben die Verfinsterungen der Sonne dem Überfall feindlicher Ungeheuer zu, die die Sonne verletzen oder verschlucken. Als Wolf tritt der Sonnenfeind auf bei den Deutschen, Rumänen, Südslawen, sonst erscheint er auch als Drache, Schlange, Jaguar. Mit dieser Vorstellung muß die nordische zusammenhängen, wenn hier auch die Ungeheuer nicht mit der Verfinsterung verknüpft sind. Die Vafthrudnismal dürften hier die Aufklärung geben. In diesem Gedicht erscheinen nebeneinander: das Menschengeschlecht, das den Fimbulwinter übersteht und neue Geschlechter erzeugt, und die Tochter der Sonne. Der innere Zusammenhang wird sein: der Fimbulwinter ist eingetreten, weil die alte Sonne vom Wolf verschluckt ist; er verschwindet wieder, weil die Tochter der Sonne herangewachsen ist und ihrer Mutter Amt übernommen hat. So wird die Verschlingung der Sonne zur Ursache von Ragnarök, ihre Erneuerung die Einleitung zum neuen Leben der Welt.

Bisher haben alle Forscher, von Snorri Sturluson an bis heute, den Brand als die eigentliche Ursache der Vernichtung der Welt angesehen. Diese Meinung stützt sich allein auf die Völuspa. Ihr entgegen stehen andere nicht minder wichtige Zeugnisse. Wir haben gesehen, daß die Vafthrudnismal das Menschengeschlecht nach dem Verschwinden der Sonne durch den Fimbulwinter vernichtet werden lassen, nach ihrer Verjüngung gedeiht es wieder. Surts Lohe aber erreicht nach diesem nur die Wohnsitze der Götter. Ein Skalde des 11. Jahrhunderts, der seine Schilderung vom Untergang der Welt der Völuspa entlehnt, läßt dieses wichtige Motiv aus, offenbar weil er es sonst nicht kannte. Denn die Völuspa steht hier, sagt Olrik, mit ihrer Auffassung von einem Brand der Erde oder der

Welt ganz allein, alle anderen nordischen Quellen, die einen Brand erwähnen, meinen nur einen solchen der Götterburgen.<sup>1</sup>

Der Weltbrand tritt bei vielen anderen Völkern auf: bei Kelten, Hindus, Persern, in gewisser Weise auch bei Juden und Christen. Die Einzelheiten des keltischen Weltbrandes kennen wir leider nicht. Wenn man den späteren keltischen Überlieferungen des Mittelalters glauben darf, ist es ein Feuer, das vom Himmel herabregnet und rasend durchs Land fährt, vergleichbar der Lohe Surts. Auf diesen Weltbrand wird später noch einzugehen sein.

Andere Naturmotive, wie daß die Wölbung des Himmels zerbricht, daß die Berge zusammenstürzen, finden sich in verschiedenen Quellen und sind von untergeordneter Bedeutung, zum Teil mehr poetische Ausmalung des Ereignisses.

Neben diesen Naturmotiven steht nun der Kampf der Götter, und von ihm trägt der ganze Mythos seinen Namen. Denn *ragna rök* heißt etwa so viel wie 'der Götter letztes Geschick', die eigentliche Bedeutung ist also 'der Untergang der Götter'.<sup>2</sup>

'Das ist das große nordische Ragnarökproblem: ein Weltabschluß, der zuerst und vor allem ein Untergang der Götter ist. Ein direkter Gegensatz zur christlichen Lehre, die gleich-

---

<sup>1</sup> Kauffmann hat in der erwähnten Anzeige ganz recht, wenn er hervorhebt, daß von einem Weltenbrand auch in der *Völuspa* nichts steht. Es wird nur gesagt, daß die Hitze den Himmel erreicht. Es ist merkwürdig, daß Olrik hier in den gleichen Fehler verfällt, wie so zahlreiche andere vor ihm. Auch Ranisch a. a. O. S. 458 sieht in *Völuspa* 57 einen Weltbrand, den er mit der Lohe Surts gleichsetzt. Es verdient aber nachdrücklich betont zu werden, daß es der Kampfweise der Norweger und Isländer durchaus entspricht und oft bezeugt ist, Feuer in die Häuser der Gegner zu werfen.

<sup>2</sup> Der bei uns, hauptsächlich durch R. Wagner, eingebürgerte Name 'Götterdämmerung' beruht auf einem späteren nordischen Ausdruck *ragna rökkr* 'Verfinsterung der Götter' und ist ganz unzutreffend, so daß es an der Zeit wäre, ihn, sofern man nicht von dem Musikdrama spricht, endlich aufzugeben.



zeitig in südlichen und westlichen Landen herrschte, und die den Tag des Gerichts als Gottes großen Sieg über Teufel und Unholde besang. Eines ist sicher, daß diejenigen, die das nordische Ragnarök als entstanden aus christlichen Vorstellungen erklärt haben, die Grundlage der Auffassung aller unserer Zeugnisse gänzlich unterschätzt haben. Bei weitem schwerer ist es, zu sagen, wie die nordische Mythenwelt dazu gekommen ist, einen Götterkampf zu schaffen mit einem Ausfall, entgegengesetzt dem, der sich bei anderen Völkern findet.' Das sind beherzigenswerte Worte!

Der Platz, auf dem sich der Kampf abspielt, ist nach dem Vafthrudnismal eine große Ebene, nach den Fafnismal ein Holm, zu dem man über die Brücke Bifröst, den Regenbogen, hinreitet. Auf der einen Seite stehen die Götter mit Odinn an der Spitze, in ihrem Gefolge die Einherier, die gefallenen Helden, die in Valhöll weilten. Ihnen gegenüber die Riesen und Unholde mit ihrem Anführer Surtr. Sie werden genannt die Vernichter (*rjúfendr*) oder Muspelsknaben oder -Söhne. Das eddische Gedicht Lokasenna läßt die Muspelsknaben über den 'dunklen Wald' reiten, nach der Völuspa kommen sie über See, Loki steuert das Schiff. Dieses Gedicht bringt weitere Einzelheiten, es teilt die Schar in drei Heerhaufen, neben Loki werden Surtr und ein sonst unbekannter Riese Hrymr genannt, im Widerspruch zu den anderen Quellen, die nur Surtr als Anführer kennen. Der Kampf endet mit dem Untergang der alten Götter, nur ein paar junge überleben, ferner Baldr, außerdem werden hier und da noch einige andere der alten Götter genannt. Aus diesen Kämpfen werden zwei besonders herausgehoben, ein dritter mehr angedeutet. An erster Stelle steht der Kampf zwischen dem Götterfürsten Odinn und dem Fenriswolf, der jenen verschluckt, und die Rache, die der junge Vidarr für seinen Vater am Wolf nimmt. Kein Zug wird so oft in den nordischen Quellen erwähnt wie dieser, und für seine Beliebtheit sprechen auch die bildlichen Darstellungen,

die wir aus Großbritannien kennen.<sup>1</sup> Auch hier weicht allein die Völuspa ab, indem sie den Gott dem Ungeheuer das Schwert ins Herz stoßen läßt, vielleicht nur aus Gründen der poetischen Schönheit, während alle anderen Quellen den Vorgang schildern, wie ihn die oben näher besprochenen Denkmale darstellen. Der zweite Kampf ist der Thors mit seinem alten Gegner, der Midgardschlange. Dieser Kampf hat Ähnlichkeit mit anderen Drachenkämpfen, die wir kennen, so besonders mit dem Beowulfs, sowie solchen in Märchen und Volkssagen. Der dritte ist der Kampf des Freyr, nach der Völuspa mit Surtr, nach der Lokasenna, einem anderen eddischen Gedicht, ganz allgemein gegen die Muspelssöhne. Näheres von dem Kampf wird nicht berichtet, nur daß dem Gott sein Schwert fehlt, welches er einst seinem Diener gegeben, als dieser für ihn um die schöne Riesenjungfrau Gerdr freite. Aber über den Ausgang kann kein Zweifel herrschen: Freyr muß unterliegen wie die anderen Götter.

Snorri läßt auch noch ein paar alte Gegner sich treffen, Heimdallr, den Wächter der Götter, und Loki, auch kämpft nach ihm der Hund Garmr gegen Tyr, den Schwertgott. Ob er hierfür uns nicht bekannte Quellen gehabt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist der Bericht seiner eigenen Phantasie entsprungen.

Als feste Züge in der Überlieferung vom Götterkampf ergeben sich also: 1) Zusammenstoß des Götterheeres mit dem Riesenheer auf einem dazu bestimmten Kampfplatz; 2) Odinn wird vom Fenriswolf verschlungen und von Vidarr gerächt; 3) Thorr tötet die Midgardschlange, erleidet aber dann selbst den Tod.

Es ist nun von Wichtigkeit, daß auch die älteste irische Literatur einen Götterkampf kennt. Götter und Riesen treffen

---

<sup>1</sup> Daß durch diese Darstellungen, wie Kauffmann will, nur die Existenz des Märchenmotives belegt wird, und daß man daher ebensogut Christus wie Vidarr als dargestellte Persönlichkeit annehmen kann, erscheint mir nicht glaublich.

sich auf dem Gefilde von Tured in zwei Schlachten, in denen beiden die Götter siegreich sind, in deren zweiter aber sowohl die hervorragendsten Götter wie Riesen fallen. Die Erzählung scheint spätestens im 9. Jahrhundert niedergeschrieben zu sein, also zu einer Zeit, in der Irland seit Jahrhunderten christlich war. Jetzt liegt der Text nur aus dem 15. Jahrhundert mit späteren Zusätzen vor. Der Kampf ist zwar in die Vergangenheit gelegt, muß aber den Geschlechtern, welche die in ihm fallenden Götter noch als lebend verehrten, als zukünftig erschienen sein. Olrik gibt eine genaue Beschreibung des Kampfes, auf die ich hier nur verweisen kann.

Wir haben also als gemeinsame Vorstellung von Kelten und Nordgermanen anzusehen: es findet einmal ein Kampf zwischen Göttern und Riesen statt, in dem auf beiden Seiten die hervorragendsten fallen. Einige Einzelheiten, in denen Olrik sodann Übereinstimmungen finden will, sieht er selbst als wenig bedeutend an, deshalb übergehe ich sie hier. Ein großer Unterschied ist jedoch hervorzuheben: im Norden ist der Untergang der Götter mit der Schlacht verknüpft, auf Irland erringen die Götter auch in der zweiten Schlacht einen, wenn auch teuer erkauften, Sieg.

Wir fassen nun die Gegner der nordischen Götter etwas näher ins Auge. Hier ist nun auffallend, daß neben den gewöhnlichen, längst bekannten Feinden eine hervorragende Rolle von Wesen gespielt wird, die sonst nicht auftreten und nur in Verbindung mit diesem Kampf genannt werden. Das sind Surtr und die Muspelssöhne. Surtr erscheint, wie wir gesehen, als der eigentliche Anführer der Feinde, er führt Feuer mit sich, um die Welt, oder doch wenigstens die Wohnsitze der Götter zu verheeren. Von den Muspelssöhnen berichten die alten Quellen nur, daß sie über den 'dunklen Wald' oder über Meer mit Loki als Steuermann kommen. Snorri weiß Weiteres von ihnen zu erzählen. Nach ihm wohnen sie in Muspell oder Muspelheim, einer Feuerwelt am südlichen

Ende des Himmels. Dort wohnt auch Surtr als ihr Herr, zum Ragnarök reitet er an ihrer Spitze. Das widerspricht dem, was wir sonst wissen. Die Quellen setzen die Muspelsöhne nie in Verbindung mit Surtr, nur als die gefährlichsten Feinde der Götter werden sie genannt.

Den Namen Muspell kennen wir als Muspilli auch aus Deutschland. So viel sich auch die Gelehrten um ihn bemüht haben, ein wirklich befriedigendes Etymon ist noch nicht gegeben. Das Wort bezeichnet den Tag des Gerichtes, Ende des Lichtes, d. h. der Welt, einen Untergang in Furcht und Schrecken. Doch wird das Wort nie direkt mit dem Feuer in Verbindung gesetzt, das ja zur christlichen Vorstellung vom Untergang gehört. Wenn es im Heliand heißt: 'Mudspelles Macht fährt über die Menschen', so erinnert dies auffallend an nordische Wendungen wie 'wenn Muspells Söhne über den dunklen Wald dahinreiten' oder 'kommen werden Muspells Scharen'. Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, ob nicht etwa der Begriff des Muspilli von Deutschland nach dem Norden gewandert ist. In Deutschland lebt er in den ersten christlichen Jahrhunderten, im Norden tritt er in den letzten heidnischen auf, und zwar hier mythologisch zerlegt in Einzelwesen. Als in Deutschland die Vorstellungen vom jüngsten Tage ins Volk drangen, entstand vielleicht im Anschluß daran der Begriff des Muspilli, in dem man den Untergang in Furcht und Grauen mit allen seinen Begleiterscheinungen zusammenfaßte; im Norden wurde er dann mit dem Ragnarökmythus verknüpft.

Den Surtr kennen, wie wir sahen, alle Quellen als Anführer des Riesenheeres, nur die Völuspa erteilt ihm die Rolle als Leiter nur eines Heerhaufens und vermindert somit seine Bedeutung. Seine Verbindung mit dem Feuer aber kennt auch diese. Der Brand ist die Folge seines Sieges. Einen bestimmten Gegner, Freyr, gibt ihm wiederum nur die Völuspa. Auch die Angabe, daß er von Süden gekommen, steht, ab-

gesehen von Snorri, allein in der Völuspa. Olrik macht es nun wahrscheinlich, daß man sich Surtr als in den Tiefen der Erde wohnend dachte. Auf Island ist sein Wohnsitz lokalisiert, wovon die gewaltigen Surtshöhlen Zeugnis ablegen. 'Der schwarze' ist ein passender Name für einen Riesen der Unterwelt. Seine Verbindung mit dem Feuer scheint nun zu dieser Stellung schlecht zu passen, denn die Nordmannen kannten, vor der Entdeckung Islands, kein Erdfeuer. Olrik meint nun, die Vorstellung von Surtr brauche ja nicht im Norden entstanden zu sein, er sowohl wie die Muspelssöhne ständen ganz losgerissen da in der nordischen Mythenwelt. Auch hier sieht er keltischen Einfluß, doch sind die Vergleichspunkte so schwache, daß er selbst das fühlt und sich recht vorsichtig ausdrückt. Das Ganze macht mehr den Eindruck einer Verlegenheitsausflucht. Wir brauchen dies meiner Ansicht nach gar nicht. Ist man, wie ich es bin und wie auch Olrik es zu sein scheint, davon überzeugt, daß die Hauptmasse der eddischen Gedichte auf Island entstanden ist, so ist die Erklärung gegeben. Die ersten Ansiedler brachten bereits aus dem Mutterlande die Vorstellung von dem Unterweltsriesen Surtr mit, dem Anführer des Riesenheeres. Auf Island nun lernten die Einwanderer vulkanisches Feuer kennen. Wenn auch erst in viel späterer Zeit ein großer Ausbruch gemeldet wird, so wird es doch nicht an rauchenden Höhen gefehlt haben, die ebenso wie die heißen Quellen und Springquellen zur Annahme unterirdischen Feuers führen mußten. Auf diesem Boden war es alsdann naturgemäß, daß man den Unterweltsriesen mit dem Erdfeuer in Verbindung brachte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Anders Ranisch a. a. O. S. 460, der die Ausführungen, daß Surtr ein Riese der Tiefe gewesen sei, nicht für überzeugend hält und seine Verbindung mit dem Feuer für eine Schöpfung 'allegorienfreudiger Dichter' ansieht, die ihn zu einer 'mythischen Personifikation des vernichtenden Feuers' machten, nach dem die jüngere Vorstellung von diesem von auswärts nach dem Norden gedrungen war. Philippotts, *Ark. f. nord. fil.* 21, 14 ff., hält gleichfalls Surtr für einen auf Island ent-

Diesen Standpunkt stellen Vafthrudnismal, die älteste Quelle, in der Surts Lohe erwähnt wird, und Völuspa dar, von denen das erste vielleicht etwas älter als das zweite ist, von Finnur Jónsson wird es in die Jahre 900 – 925 gesetzt. Jedenfalls hatten die Ansiedler Zeit genug gehabt, die Existenz unterirdischen Feuers kennen zu lernen. War aber erst Surtr mit dem Feuer in Verbindung gesetzt, dann war die Vorbedingung gegeben, ihn auch in Zusammenhang mit den Muspelssöhnen zu bringen, wie es Snorri tut. Huldigt man aber etwa, wie Finnur Jónsson, der Hypothese von der norwegischen Heimat der Eddagedichte, so wird man doch an der isländischen Herkunft dieses Vorstellungskreises festhalten können, denn die Beziehungen zwischen der Insel und dem Mutterlande waren ja in jener Zeit so lebhaft, daß sehr wohl ein norwegischer Dichter jene auf Island entstandenen Mythen verarbeiten konnte.

Neben Surtr und den Muspelssöhnen spielen nun ein paar Ungeheuer eine Rolle unter den Götterfeinden. Zwei von diesen liegen in Fesseln und kommen erst zum Ragnarök los, das eine, in menschlicher Gestalt, ist Loki, das andere, in tierischer, der Fenriswolf. Häufiger als der gefesselte Loki wird der gefesselte Wolf erwähnt, den man sich auf einem Holm in einer Flußmündung liegend dachte. Wenn die Völuspa als ein Zeichen des Unterganges anführt: 'Laut bellt Garmr vor der Gnipahöhle, die Fessel wird zerreißen, der Wolf wird einherfahren', so werden wir unter Garmr den Fenriswolf zu verstehen haben. Zwar ist Garmr ein Hundename, aber Odins Wölfe werden z. B. auch seine Hunde genannt. Will man

---

standenen Dämon des vulkanischen Feuers. Auch seine Ausführungen über Muspilli decken sich z. T. mit denen Olriks. Vgl. noch v. Grienberger in *Idg. Forsch.* 16, 40 ff., der gleichfalls Wanderung des Begriffs Muspilli 'Massentod oder Massenverderben' aus Deutschland nach dem Norden annimmt, wo eine Verknüpfung mit dem Feuer erfolgt sei, während G. Schütte, ebd. 17, 444 ff., unwahrscheinlicher 'das Bestehen einer gemeinsamen heidnischen Grundüberlieferung' glaubt annehmen zu dürfen.

aber Garmr als anderen Namen jenes Wolfes nicht gelten lassen, Anstoß an der verschiedenen Lokalisierung nehmend, so hat man ein Seitenstück zu ihm im Toten- oder Riesenreich zu sehen.<sup>1</sup> Der Fenriswolf vollführt die größte Tat: er tötet den Götterkönig; von Lokis Teilnahme am Kampf wird nichts weiter berichtet, nur Snorri läßt ihn mit dem unbedeutenden Heimdallr kämpfen. Alles, was vom Wolf erzählt wird, hat ausschließlich Beziehung zum Ragnarök, zu seinem Vater Loki ist er nur durch mythologische Systematisierung gekommen und hat eigentlich gar nichts mit ihm zu tun.

Die Vorstellung von einem gefesselten Ungeheuer, das am Weltenende die Fesseln bricht, ist jetzt am besten bekannt von den christlichen Vorstellungen vom Tage des Gerichts. Aber in durchaus heidnischem Gewand findet sie sich auch bei Persern, Tataren und Finnen. Wir können drei Hauptformen unterscheiden: das gefesselte Raubtier, die gefesselte Schlange, der gefesselte Mensch oder Dämon in menschlicher Gestalt.

Diese letzte begegnet, außer im Norden, allein in der christlichen Überlieferung, und zwar in der mittelalterlichen. Einen Anfang davon spürt man bereits in dem im 5. Jahrhundert entstandenen Nikodemusevangelium. Es wird hier geschildert, wie Christus zur Hölle steigt, den Teufel besiegt, ihn durch Engel fesseln läßt und ihn dem Hades übergibt,

<sup>1</sup> Vgl. jetzt M. Anholm *Den bundne Jatte i Kaukasus* in Danske Studier 1904, S. 141 ff. und meine Bemerkungen dazu, diese Zeitschr. 8, 314 ff. Wenn Ranisch a. a. O. S. 462 sagt: O. bemühe sich 'mit zweifelhaften Gründen' zu zeigen, daß 'Garmr und der Fenriswolf eins seien', so geht er entschieden zu weit, auch übersieht er dabei, daß O. ausdrücklich eine zweite Alternative, und zwar diese als 'snarere' anführt. Auch andere beziehen den zweiten Teil der ersten Halbstrophe von 44 'die Fessel wird zerreißen und der gierige (freki) einherstürmen' auf Garmr, so z. B. O. Schoning (*Dødsriger i nordisk hedentro*, Københ. 1903, S. 17). Auch dieser identifiziert beide zugleich mit dem Sonnenwolf der *Völuspá*, indem er in ihnen leichenfressende Tierdämonen tierischen Geschlechts sieht, zwischen denen die verschiedenen charakteristischen Züge geteilt sind, die man im griech. Kerberos vereint findet.

dem Fürsten des Totenreiches, der ihn bis zum jüngsten Tage in Banden halten soll. Stärker ausgedrückt ist dann der Gedanke beim Bischof Isidor v. Sevilla († 636), der sagt, daß der Teufel zur Zeit des Antichrists loskommen wird. Es gewinnt dann diese Vorstellung immer größere Macht. In den altenglischen Gedichten, die unter Caedmons Namen gehen, wird geschildert, wie Satan, mit eisernen Fesseln an Hals, Händen und Füßen, von den höllischen Gluten gepeinigt wird. Eine Reihe von Bildern in der Caedmonhandschrift zeigt uns den gefesselten Satan. Auch auf dem Festland existieren solche Darstellungen vom 9. Jahrhundert an. Man hat auch Erzählungen, wie Christus den Teufel anführte, so daß er sich fesseln ließ. Das älteste Christentum kannte diese Vorstellungen noch nicht, aber wir können den Kern sehen, aus dem sie erwachsen. In der Offenbarung Johannis, Kap. 20, 1—3 heißt es: 'Und ich sahe einen Engel vom Himmel fahren, der hatte den Schlüssel zum Abgrund, und eine große Kette in seiner Hand. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, welche ist der Teufel und der Satan, und band ihn tausend Jahre, und warf ihn in den Abgrund, und verschloß ihn, und verriegelte oben darauf, daß er nicht mehr verführen sollte die Heiden, bis daß vollendet würden tausend Jahre, und danach muß er los werden eine kleine Zeit.' Die Vorstellung von der gefesselten Schlange kennen wir auch aus mythologischen Schriften der Perser.<sup>1</sup> In der christlichen Mythologie wurde nun, was Olrik weiter nicht ausführt, die Schlange, der Drache, mit Satan identifiziert.

Es scheint klar, daß die Vorstellung vom gefesselten Loki nicht im Norden entstanden ist. Der Volksglaube deutet bei Loki auf einen Naturgott oder Dämon, der mit dem Feuer

---

<sup>1</sup> Man vgl. des weiteren dazu das 12. Kap. der Offenbarung. Die ganze Vorstellung ist, worauf mich Prof. C. Bezold gütig hinweist, im letzten Grunde babylonisch, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos, S. 341, Anm. 1.



und der sengenden Sommerhitze zu tun hat, sich teils hilfreich, teils schädlich erweist. Ursprünglich gehört er der Götterwelt zu, ja Odinn ist sein Blutsbruder. Von seiner Stellung mit der zweifelhaften Natur geht er mehr und mehr in die Rolle des Teufels über. Wenn der dänische Geschichtschreiber Saxo grammaticus († 1204) uns von der Fahrt eines vom dänischen König ausgeschickten Mannes zu Ugarthilocus erzählt, der gefesselt auf einem Stuhle sitzt, und wenn dieser als Zeichen, daß er wirklich dagewesen, Barthaare von jenem mitbringen muß, so erkennen wir unschwer darin das allgemein europäische Märchen vom reichen Mann, der den armen Knaben aussendet, um drei Haare vom Teufel zu holen. Der Ugarthilocus ist gleich dem isländischen Utgardaloki, d. h. dem Loki, der außerhalb der bewohnten Welt wohnt, zu dem Thorr eine seiner Fahrten unternimmt, in einer Erzählung, die, wie so viele von diesem Gott, ganz märchenhaften Charakter trägt. Die nordische Vorstellung vom gefesselten Loki entspricht genau der christlichen vom gefesselten Teufel, die Darstellung auf dem Gotforthkreuz genau den Zeichnungen der Caedmonhandschrift.<sup>1</sup> Auf einem Grabkreuz von Kirkby in Westmoreland sieht man den Teufel gefesselt auf einer spitzen Klippe, wie Ähnliches das eddische Gedicht die Lokasenna für Loki andeutet.<sup>2</sup> Beide sind nicht nur gefesselt, sondern werden auch gepeinigt, Loki freilich nicht durch Feuer, wie der Teufel, sondern durch Schlangengift; das beruht aber nur auf einer Übertragung des Motivs in die nordische Vorstellungswelt. Auch in der nordischen Wasserhölle werden die Übeltäter mit Schlangengift gezüchtigt.

Vielleicht kann man auch den Zug, daß die treue Gattin neben ihrem Mann steht und das Gift in einer Schale aufhängt, erklären. Auf den Zeichnungen der Caedmonhandschrift sieht man mehrfach ein geflügeltes menschliches Wesen, das,

---

<sup>1</sup> Wiedergabe dieser Zeichnungen in Aarbøger 1883.    <sup>2</sup> ebd.

wie ich hinzufüge, zuweilen sogar ausgesprochen weiblichen Typus hat, neben dem gefesselten Satan stehen oder auf ihn zufliegen. Das sind gefallene Engel, die ihm Botschaft bringen über das, was in der Welt vor sich geht. Eine solche Darstellung konnte ein Nordmann leicht als Gattin des Gefesselten auffassen.

Die ausführliche Erzählung, wie Loki gefesselt wurde, scheint nordische Zutat zu sein, der Glaube, daß durch seine Zuckungen Erdbeben verursacht werden, findet sich ähnlich an den verschiedensten Stellen der Erde.

Die zweite Hauptform, die vom gefesselten Raubtier, behandelt Olrik ausführlich. Er stellt ihr Vorkommen fest bei tatarischen Völkerschaften mitten in Sibirien, ferner bei den Esthen der Ostseeküste, doch ist es bei beiden nicht ein Wolf, sondern es handelt sich um Hunde. Ja sogar den Zug, daß dem Untier die Kiefer auseinander gerissen und durch ein Schwert aufgesperret gehalten werden, treffen wir wieder an, wie wir auch einem Helden begegnen, der das Untier bewältigt, wie Vidarr den Fenriswolf.

Es scheint also die Szene im Götterkampfe, Odins Streit mit dem Wolfe, sein Tod und die Rache durch Vidarr, Mythen-elemente von zwei Seiten zu enthalten: einmal liegt Zusammenhang mit dem keltischen Ragnarökmythus vor vom Fall des Götterkönigs und der dafür genommenen Rache, sodann Zusammenhang mit einer vom Osten her stammenden Mythenüberlieferung, nach der ein Wolf (Hund) die Welt zum Untergang bringen wird. Diese beiden Elemente aber sind im Norden innerlich miteinander verschmolzen und haben ein Mythenbild von gigantischer Größe hervorgebracht.

Neben den beiden gefesselten und losgekommenen Ungeheuern spielt dann die Midgardschlange, die frei im Meer um die Erde herum liegt, eine hervorragende Rolle im Götterkampfe. Hier haben wir sicher ein ursprünglich nordisches Motiv. In neuerer skandinavischer Volksüberlieferung wird

oft von einer ungeheuren Schlange in der Tiefe berichtet. Meist liegt sie unter einem Berg. Kommt sie einmal zum Vorschein, dann wird sie alles vernichten, soweit sie kommt, oder aber es ist auch von einer vollständigen Vernichtung die Rede. Wir haben es hier wie auch in deutscher Volksüberlieferung und bei den Hindus mit Lindwürmern, d. h. Landschlangen zu tun, nur eine neuere isländische Sage weiß von einer Schlange zu berichten, die in einer Meeresbucht liegt und von einem Bischof hineingebannt ist. Aber da man im isländischen Volksglauben alle Lindwurmvorstellungen mit Flüssen und Seen in Verbindung bringt, so hat dies Zeugnis wenig Gewicht. Man mußte auch ein Mittel finden, um die Schlange am Empортаuchen zu hindern, während dies bei den Schlangen, über denen die Last von Bergen ruhte, nicht notwendig war. Nur eine schwedische Sage, die allerdings aus der Schlange eine gewaltige Kuh gemacht hat, weiß noch davon zu erzählen, daß sie gebunden ist. Trotz dieser Verschiedenheit aber wird man die Midgardschlange doch kaum von dem Lindwurm trennen können, der sich unter dem Berg hervorwältzt und alles auf seinem Wege vernichtet. Es ist nur natürlich, daß Thorr, der Schützer der Erde gegen die Unholde, sich ihr entgegenstellt.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]

---

# Die Religion der Giljaken

Von **Leo Sternberg**,

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

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

[Schluß]

Jetzt wollen wir bei der Bedeutung der rituellen Gebräuche, welche jeden Fall der Tötung eines Bären begleiten, verweilen. Vor allem muß bemerkt werden, daß der Giljake es nicht als Sünde ansieht, einen Bären zu töten. Bei allem Wohlwollen dem Bären gegenüber ist er zunächst davon überzeugt, daß diejenigen Bären, welche ihm zur Beute fallen, ihm vom Herrn des Urwaldes zugesandt werden, dem gegenüber die Bären dieselbe Rolle spielen, wie die Hunde dem Giljaken gegenüber. „Der Bär ist der Hund des Herrn des Berges“ — so lautet die Formel des Giljaken. Außerdem aber verliert der Bär nichts durch seinen gewaltsamen Tod, da der Tod für ihn nur darin besteht, daß er dem Giljaken seinen Leib hinwirft, während seine Seele — dieses lebendige Duplikat — gleichzeitig unbekümmert darum in munterem Lauf zu ihrem Herrn eilt. Es ist also dabei keinerlei Sühne erforderlich. Wenn aber auch der Bär der Hund des Bergmenschen ist, so ist er dennoch ein Wesen höherer Ordnung, höheren Ranges, als der Mensch. In dieser Vorstellung vom Bären als dem Hunde „des Herrn“ ist vom Standpunkte des Naturmenschen aus nichts Erniedrigendes für das geheiligte Tier enthalten. Wir müssen dabei dessen eingedenk bleiben, daß die Genesis des Tierkultus in der Vergötterung des Tieres als solchen, ohne irgendeinen Nebenbegriff enthalten ist: steht doch schon im

Avesta, „daß die Weltvernunft von einem Hunde gelenkt wird“. Aber nach der Weiterentwicklung des Bärenkultus kann, wie wir sahen, im Bären auch ein „Bergmensch“, ein Gentilgenosse „des Herrn des Berges“ und selbst ein in einen Bergmenschen verwandelter Gentilgenosse des Giljaken selbst verborgen sein. Daher sind das Erweisen von allen möglichen Ehren dem Getöteten gegenüber, das Füttern seines Kopfes, das reichliche Versehen mit Vorräten für die Reise, das Behüten seines Körpers vor Verunreinigung, das Bewahren seines Blutes vor dem Vergießen auf die Erde u. a. m. — nur notwendige Konsequenzen der Auffassung des Bären als eines höheren Wesens. Jedoch erschöpft sich die Bedeutung des Festes nicht bloß in diesen Beweisen der Ehrerbietung einem höheren Wesen gegenüber. Die Seele des getöteten Bären geht nämlich zu ihrem Herrn, zu dem Herrn, von dem das Wohlergehen des Menschen abhängt. Daher ist dieses die sicherste Gelegenheit, diesem weit entfernten Gebieter über das Leben allerlei Geschenke in Form von Hunden, Pfeilen, Bogen, Speisen usw. zu übersenden. Alles dieses wird hundertfältig vergolten werden. Auch der Bär selbst kann, durch alle Ehrenbezeugungen und Bewirtungen gewonnen, sich beim Erbitten von allerlei Gnaden seitens des Herrn des Berges als sehr nützlich erweisen.

Daraus ist ersichtlich, daß die Tötung des Bären während des Winterfestes — kein Opfer an die Götter ist, wie das z. B. der bekannte Erforscher der ursprünglichen Religion Lang annimmt, sondern nur ein Anlaß zu Opfern. Der beste Beweis dafür ist der Umstand, daß der Giljake stets jedem Gotte nur dasjenige zum Opfer darbringt, was dieser Gott nicht besitzt; der Gott des Urwaldes ist aber im Besitze von Scharen von Bären. Er braucht Hunde, Fische, Tabak, Zucker, Riemen, Pfeile — die ihm der Giljake auch gibt; der Bär aber ist bloß der Ehrenbote, der sie ihm bringt. Er selbst ist ja eine Gottheit, wenn auch eine kleine, und kann schon deshalb kein Opfer sein. Endlich gibt es noch ein wichtiges Moment beim

Feste — das ist das Genießen des Bärenleibes. Gewöhnlich wird der größte Teil des Fleisches den einer fremden Gens angehörenden *Narch-en* gegeben, der Kopf aber obligatorisch ehrfurchtsvoll unter die Gentilgenossen, denen der Bär gehört, verteilt. In diesem Genießen wird kein bloßer Akt des Essens gesehen, sondern die Aufnahme der mächtigen Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper. Eine Frau z. B. darf nicht vom Herzen des Bären genießen, das Mut, eine für die Frau vollkommen unnütze Eigenschaft, verleiht, und daher muß ein solches Genießen als zwecklos — für den Bären beleidigend sein.

Auf diese Weise läßt sich die religiöse Bedeutung des Bärenfestes in folgendem zusammenfassen: 1. das Aufziehen eines Bären gewährt dem Dorfe Sicherheit und Schutz vor den bösen Geistern — ein Umstand von größter Wichtigkeit, wenn man die Auffassung des Giljaken über die Herkunft von Krankheit und Tod (s. unten) in Betracht zieht; 2. das Genießen „der Gottheit“ verleiht Kraft; 3. die durch Ehrenbezeugungen gewonnene Seele des getöteten Bären kann sowohl selbständig als auch durch ihren „Herrn“ dem Menschen Wohltaten erweisen; 4. sie ist auch — und das ist das Wichtigste — ein Bote, der Überbringer aller möglichen Gaben an „den Herrn des Berges“, von dem das Wohlergehen des Giljaken abhängt. In betreff dieses letzten Punktes muß man sich vergegenwärtigen, was wir von den Gentilgöttern sagten. Jede Gens hat Gentilgenossen unter „den Bergmenschen“, d. h. Gentilgenossen, die einst im Kampfe mit dem Bären fielen und dann in die Gens „des Herrn des Bären“ aufgenommen wurden. Jeder dieser Gentilgenossen wird seinerseits zum kleinen „Herrn“, zum Gott-Beschützer seiner Gens. In Wirklichkeit erhält also jede Gens ihre Beute nicht unmittelbar vom „Herrn des Berges“, sondern gerade von ihrem Gentilgott, welcher sich speziell im Jagdgebiete seiner Gens ansiedelt. Daher werden auch die durch den Bären übersandten Geschenke eigentlich nicht direkt an den

allerhöchsten „Herrn“, sondern an den nächsten „Herrn des Berges“ — den Gentilgenossen dirigiert.

Das ist der Grund, weshalb die Feier des Festes als eine reine Angelegenheit der Gens erscheint. Dadurch lassen sich folgende vielleicht äußerst charakteristische, aber rätselhafte Erscheinungen des Bärenfestes erklären. Erstens wird zur Tötung des Bären nicht nur niemand von den Mitgliedern der das Fest feiernden Gens, sondern auch niemand von den Gentilgenossen der Frauen, mit denen die Mitglieder dieser Gens verheiratet sind, zugelassen, d. h. niemand von den Agnaten dieser Gens in männlicher und weiblicher Linie. Die einzigen, zu diesem Akt zugelassenen Verwandten sind die *Narch-en*, d. h. Personen, welche mit Frauen der feiernden Gens verheiratet sind, also Personen, welche weder mit den Männern dieser Gens, noch mit ihren Frauen in agnatischer Verbindung stehen. Zweitens wird die gesamte Fleischmasse des Bären, mit Ausnahme des Fleisches des Kopfes, der Gens der *Narch-en* übergeben und ist, umgekehrt, der Gens, welcher der Bär gehört, verboten. In früheren Zeiten mag wohl auch der Kopf der feiernden Gens verboten gewesen sein. Werden nun diese Verbote nicht vielleicht durch totemistische Fürsorge gegen die Möglichkeit des Tötens und Genießens eines Gentilgenossen hervorgerufen? Denn der getötete Bär, als der von seinem, ihm gentilverwandten „Herrn“ gesandte „Herr“, könnte ja ein Gentilgenosse des gentilverwandten Bergmenschen sein, und also ein Gentilgenosse derjenigen, welche das Fest feiern. Dann wäre es für sie mit Gefahr verbunden, persönlich sein Fleisch zu essen. Einer anderen Gens aber, der Gens der *Narch-en* ist dieses erlaubt, weil ihr ein anderer „Herr“, ihr eigener Gentilgenosse, Bären zusendet und es also für sie gänzlich gefahrlos ist, das Fleisch eines Bären aus einer fremden Gens zu essen.

Als auffallender und unausgleichbarer Widerspruch könnte die gleichzeitige Geltung solcher Normen erscheinen wie die

Gestattung des Genießens des Kopfes einerseits und das Verbot, den Bären persönlich zu töten und alles übrige Fleisch zu benutzen, andererseits. Bei totemistischen Völkern treffen wir aber durchgehends solche scheinbaren Widersprüche an. Die Samoaner z. B. töten bei feierlichen Gelegenheiten Eulen und erweisen ihnen als ihren göttlichen Vorfahren Ehrenbezeugungen, dürfen aber gleichzeitig deren Fleisch nicht berühren. Bei einigen Gentes von Zentralaustralien, bei welchen es z. B. verboten ist, das Känguruh zu töten und zur Speise zu benutzen, werden, wie wir bei Spencer und Gillen lesen, an einem bestimmten Festtage 2—3 der vom Verbot betroffenen Tiere getötet und ihr Fleisch in Stücken unter die Gentilgenossen verteilt. Dergleichen Beispiele gibt es noch viele.

Eine indirekte Bestätigung unserer Voraussetzung über die Herkunft der angeführten Verbote bei den Giljaken finden wir in einer interessanten Überlieferung bei den Orotschen und Oroken, deren religiöse Anschauungen denjenigen ihrer Nachbarn — der Giljaken sehr nahe kommen. Nach dieser Überlieferung wurde einst eine Orotschenfrau von einem Bären geraubt (oder einfach gesagt: aufgefressen) und gebar ihm zwei Kinder. Danach begegnete sie oftmals Orotschen im Walde in Gestalt einer Bärin und warnte diese, auf sie zu schießen. Es geschah aber, daß sie aus Versehen doch getroffen wurde; daß sie es aber wirklich war, ging klar daraus hervor, daß man in ihrem Inneren weibliche Schmuckstücke: ein Armband u. dgl. fand. Sterbend hinterließ sie dem Orotschen, der sie getötet hatte, als ihren letzten Willen, daß fortan ewig bei der Tötung eines Bären das heute am Festtage übliche Ritual eingehalten werde, denn gelegentlich könnte ein getöteter Bär sich als ihr Nachkomme erweisen und folglich auch als Gentilgenosse des Orotschen.

Kehren wir jedoch zu den Göttern zurück. Bisher habe ich von den Göttern geredet, welche dem Giljaken Wohltaten erweisen. Außer ihnen gibt es aber noch böse und ihm



Schaden zufügende übernatürliche Wesen. Das sind Teufel, *mäl'k*, *kinr* genannt. Diese Wesen erscheinen in den aller- verschiedensten Gestalten und unterscheiden sich nach dem Grade ihrer Schädlichkeit. Sie erscheinen bald in der Gestalt eines Giljaken, bald in der eines Tieres, vom Bären angefangen bis zur Kröte und Eidechse. Sie kommen auf dem Lande und im Meere, unter der Erde und im Himmel vor. Einige von ihnen bilden besondere Stämme von hinterlistigen Wesen, die ihrer eigenen Natur nach Verderben bringend sind. Andere — sind einzelne, aus der Art geschlagene Wesen, „verlorene Söhne“ von Gentes wohlthätiger Wesen, welche als eine Ausnahme zu Feinden der Menschen wurden. Die Hauptgefahr bilden natürlich die zuerst Aufgeführten.

Einige befassen sich ausschließlich damit, den Giljaken unterwegs zu bestehlen (die Geister des Verlustes — *ger-niwuch-en*); andere leeren seine Scheunen, Fangschlingen, Fallen usw.; endlich gibt es auch solche, die die fürchterlichsten sind, welche gerade seinem Leben nachstellen und Krankheit und Tod herbeiführen. Wären diese nicht vorhanden, so würden die Menschen nicht sterben! Ein natürlicher Tod ist unmöglich! Der Tod — ist das Resultat der Ränke dieser hinterlistigen Wesen. Daher wird der Giljake niemals einen im Urwalde krepiernten Zobel anrühren, wenn sein Pelz auch noch so kostbar und noch so gut erhalten ist, weil im toten Zobel unfehlbar ein Teufel steckt. In derselben Weise, wie er selbst, der Giljake, dem Tiere auflauert und es mit allerlei Listen zu töten sucht, lauert auch der böse Geist auf Schritt und Tritt ihm selbst auf, um sich an ihm zu delectieren. Die Krankheit ist am öftesten nichts anderes als ein böses Wesen, das in den Körper des Giljaken gedrungen ist und ihn langsam verzehrt. Zu dieser Vorstellung geben leicht den Anlaß nächtliches Alpdrücken und Träume, wobei es dem Kranken vorkommt, als erdrossele ihn jemand oder bedrücke von innen. Bei nicht normaler Funktion irgendeines Organes,

z. B. bei Asthma, stellt sich leicht die Vorstellung ein, als ob irgendein Wesen ins Innere gekrochen sei und das Atmen behindere. Dieses Wesen muß nun ausgetrieben werden. Die Austreibung erfolgt durch die verschiedensten Maßnahmen, angefangen von den einfachsten bis zu den kompliziertesten. Folgendes sei hier als charakteristisches, die psychologische Grundlage der Idee der Austreibung der Teufel deutlich zeichnendes Beispiel angeführt. Eine Frau, die infolge von Hysterie plötzlich einen akuten Anfall von Geistesstörung bekam, wurde in meiner Gegenwart auf ein hohes, sonst zum Reinigen von Fischen dienendes Gerüst gesetzt, unter welchem ein Feuer aus allerhand altem Zeug, Hundexkrementen und stinkigem Abfall angemacht wurde. Der in die Frau gefahrene Teufel konnte natürlich den fürchterlichen Gestank nicht ertragen und verließ klugerweise das Herz der auf diese Weise geretteten Frau. Jedoch nicht alle Teufel sind so empfindlich gegen Gestank, vielmehr bedürfen einige stärkerer Mittel. Solche Teufel muß man durch ungewöhnlichen Lärm, rasendes Geschrei, fürchterliches Aussehen des Austreibers usw., kurz durch terrorisierende Mittel in Schrecken versetzen. Daraus folgt für den Teufelaustreiber die Notwendigkeit, Pauken zu schlagen, mit Rasseln zu lärmern, mit unmenschlicher Stimme zu heulen, sich in Raserei zu versetzen, zu welchem Zweck er Rauch einatmet, Seewasser trinkt, sich mit dem Rauch von Sumpfporst (*Iedum palustre*) betäubt und die widerliche bittere Wurzel dieses Gewächses kaut, glühende Kohlen verschlingt usw. Aber selbst so starke Mittel erweisen sich nicht immer als erfolgreich. Manchmal ist der böse Geist keiner menschlichen Einschüchterung zugänglich; vielmehr entführt er sogar bisweilen die schlaftrunkene Seele des Kranken ins Reich der Schatten. Dann ist schon die Hilfe höherer Wesen erforderlich. Diese Hilfe aber können nur Auserwählte, Spezialisten des Austreibens, d. h. Schamanen gewähren. Die Schamanen bilden bei den Giljaken keine Kaste, wie bei höher kultivierten Barbaren. Die Schamanen der Giljaken

sind Auserwählte, welchen in nächtlichem Traumgesicht oder im Trans von ihren Gott-Beschützern die Verkündigung ihrer hohen Berufung zuteil wurde. Von diesem Augenblicke an stellen sich bei dem Schamanen Götter als Gehilfen ein, die seine Befehle erfüllen. Diese Götter-Gehilfen sind zweierlei Art: *kechn* und *kentsch*. Die ersteren erfüllen seine hauptsächlichsten Befehle. Sie sind diejenigen, die bald mit List, bald mit Gewalt den Teufel aus dem Organismus des Kranken herausholen. Sie tragen auch die Seele des Schamanen auf ihrer Suche nach der geraubten Seele des Kranken, und dringen mit ihr sogar ins Reich der Schatten ein. Was dagegen die *kentsch* betrifft, so sind es lustige Geister, die mit dem Schamanen spielen und ihm nur bei Taschenspielerstückchen helfen. Die *kechn* sind Wesen der verschiedensten Art: es gibt *kechn*-Wölfe, -Seelöwen, -Eulen, -Hirsche, -Hasen, himmlische Wesen usw. Jeder *kechn* hat seinen „Herrn“, der seine Untergebenen aussendet, selbst persönlich aber selten zu Hilfe kommt. Die *kechn* haben die Fähigkeit, jede beliebige Gestalt anzunehmen, und können folglich überallhin, wo es nur erforderlich ist, zur Rettung des Kranken eindringen.

Die Schamanen haben drei Hauptarten des Kurierens. Die eine besteht darin, daß der Schamane nach Ausforschung des Kranken einschläft und darauf durch Kombination der gehabten Traumgebilde diesen oder jenen Rat erteilt. Wenn er z. B. im Traume einen scheckigen Hund gesehen hat, so entscheidet er, daß zur Heilung ein Hund geopfert werden müsse usw. Die andere Art des Kurierens ist diejenige, die gewöhnlich von den Ethnographen beschrieben wird, nämlich die Austreibung des Teufels durch rasendes Schreien, Schlagen von Pauken usw., mit einem Wort durch Terrorisieren. Da jedoch oft durch Einschüchterung durch Töne nichts erreicht wird, so werden während der Beschwörung die oben erwähnten Geister, die *kechn*, zu Hilfe gerufen. Eigentlich bildet in jetziger Zeit das Herbeirufen der Geister den hauptsäch-

lichsten Teil der Schamanenkur. Alle Macht seiner Autohypnose, die der Schamane durch rasende Schreie, Narkotika, betäubende Paukenschläge, rasenden Tanz in sich erzeugt, benutzt er dazu, um in sich diejenige höchste Sensibilität hervorzurufen, infolge deren er seine Geister-Protektoren sieht und hört. Wir dürfen ihm durchaus glauben, daß er sie wirklich sieht und hört. Und mit seinem Glauben hypnotisiert er auch die ihn Umgebenden. Ich will hoffen, daß mich niemand im Verdachte hat, für die Schamanen voreingenommen zu sein, und dennoch kann ich mit gutem Gewissen bezeugen, daß in meiner Gegenwart die Ekstase des Schamanen und das geheimnisvolle Milieu, in welchem der rasende Auserwählte tobte und heulte, die Giljaken in einen solchen Zustand versetzte, daß sie Halluzinationen hatten und alles das sahen, was der Schamane selbst im Trans sah . . .

Der Schamane wendet sich geschickt je nach den Umständen bald an diesen, bald an jenen seiner *kechn*. So ruft der Schamane, wenn der Teufel sich hartnäckig im Organismus festgesetzt hat und nicht herausgehen will, den *ar-rymnd-kechn* herbei, der sich in eine feurige Kugel verwandelt und in die Bauchhöhle des Schamanen eindringt, von wo aus er die allerentlegensten Teile seines Körpers aufsucht, so daß der Schamane während seines Auftretens Feuer aus Mund, Nase und jedem beliebigen Körperteil austreten läßt. Nachdem er sich so mit Feuer durchdrungen hat, berührt er mit den Lippen die kranke Stelle und läßt das Feuer ins Innere hinein, das endgültig den Teufel vertreibt. Der Sinn dieses Beginns liegt in demselben primitiven Prinzip des Terrorisierens (im gegebenen Falle der Einschüchterung durch Feuer), von dem ich im Anfange sprach. Überhaupt sind die *kechn* ein recht schlaues Volk. So bringt ein *kechn*, wenn er zum Herrn des Meeres schleichen soll, um die auf einem Lager in der Jurte des Herrn selbst liegende kleine Seele eines Ertrunkenen zu holen, ein Renntier mit. Natürlich laufen die

Meermenschen, die niemals ein solches Wundertier gesehen haben, aus der Jurte heraus, um es sich anzusehen. Diesen Augenblick benutzen die *kechn*, um die kleine Seele des Ertrunkenen zu entwenden.

Mit welchem Realismus sich der Giljake zu den *kechn* verhält, ist aus folgendem ersichtlich. Vor der Schwelle, von der inneren Seite der Jurte, wird ein großes Stück neuen Zeuges (*por*) auf die Diele gebreitet, auf dem der *kechn* während der Séance ausruhen soll. In der Ecke auf einem Brette wird eine Tasse mit sibirischen Lilien, Zucker, dem hochgeschätzten Gericht *moss'*, Kartoffeln und anderen Leckereien aufgestellt, mit denen der heilende Geist in der Beschwörungspause bewirtet werden soll. Über dem Lager des Kranken wird ein rund zusammengelegter Riemen aufgehangen, auf der Diele neben dem Kranken aber ein Kessel mit einem Nagel darin aufgestellt. Mit diesem Riemen wird der *kechn* die in die *mly-wo* (die Ansiedelung der Toten) entflohene Seele des Kranken binden, sie unter den Arm stecken und in die Jurte zurückbringen, wobei er sie in den Kessel wirft und mit dem Nagel sticht, damit sie nicht wieder entfliehe. Auf die Diele oder die Lagerstätte darf sie nicht gelegt werden, da sie durch die Diele wieder zurück entwischen könnte.

Die dritte Art des Kurierens ist — *par distance*. Wenn ein Mensch plötzlich an einem solchen Orte, wo kein Schamane vorhanden ist, oder unterwegs krank wird, so geht er nachts, wenn die Schamanen schlafen, hinaus, wirft den Göttern ein Opfer hin und ruft aus Leibeskräften: „*Tschamnai, ni chowlatyngra, njonjuja*“, d. h. „Schamane! ich bin krank, hilf mir!“ Darauf beginnt angeblich der Schamane sofort die Beschwörung und sendet seinen *kechn*, während der Kranke nicht nur die Paukenschläge hört, sondern auch im Dunkel der Nacht sogar die Gestalt des gesandten Geistes sieht. In sein Dorf zurückgekehrt, erzählt der geheilte Kranke voll Andacht und Dankbarkeit dem Schamanen die Einzelheiten der Wundernacht.

Wenn auch die Schamanen unter den Giljaken keine so große Rolle spielen wie unter den übrigen Urvölkern des Amurlandes, so ist doch der Glaube an ihre übernatürliche Macht auch hier grenzenlos. Immer wieder wurden mir Stellen gezeigt, von denen aus Schamanen durch ihre Geisteskraft wie Vögel zum Himmel emporgeschwebt und in ihren Angelegenheiten im Gebiete der Himmelsbewohner herumgeflogen seien. Ebenso oft wurden mir Fälle genannt, daß ein Schamane Tote auferweckt, par distance getötet, Forellen erschaffen habe usw. Ich selbst wurde einst zum Objekt einer Legende von der Allmächtigkeit des Schamanen. Im Dorfe Nyiwo an der Mündung des Tym' nahm ich mir einmal heraus, der Patientin eines berühmten Schamanen medizinische Hilfe in Vorschlag zu bringen. Als er von meiner Einmischung erfuhr, verbot der Schamane nicht nur, meine Arzneien einzunehmen, sondern beschloß auch, mich für meine Frechheit streng zu bestrafen. Sofort nach meiner Abreise ging er in vollem Ornat ins Wasser des Meerbusens und begann, den Herrn des Wassers zu beschwören, mich mit allen möglichen Strafen zu überhäufen. Einen Tag darauf war ich genötigt, in einer verlassenem Orokenhütte auf dem flachen Ufer des Meerbusens Nabil' die Nacht zu verbringen. In der Nacht erhob sich ein starker, von fürchterlichem Wolkenbruch begleiteter Nordostwind; das Wasser trat über die Ufer und begann die niedrige Umgegend zu überschwemmen. Wir erwachten beim Morgengrauen, buchstäblich auf unseren Lagern schwimmend. Wir waren genötigt, ein Gerüst aufzuführen und uns einen ganzen Tag lang, bis das Wasser anfang zu fallen, darauf zusammenzudrängen. Für die Giljaken des ganzen Ufergebietes bestand gar kein Zweifel, daß ich die Strafe erlitten hatte, die der Schamane auf mich herniedergesandt hatte, welcher übrigens noch strenger hätte gewesen sein können, aber für dieses Mal noch den russischen *tjangi* (Herrn) schonte. Bemerkenswert ist, daß der Tod meiner Patientin, trotzdem sie sich geweigert hatte, die von mir hinter-

lassene Arznei einzunehmen, doch nicht dem Schamanen schuld gegeben wurde, sondern der entweihenden Inanspruchnahme meiner Hilfe.

Übrigens lassen sich die Giljaken gern und voller Glauben auch von Russen kurieren, aber natürlich nicht deshalb, weil sie an die Macht der Wissenschaft glauben, sondern aus ganz eigentümlichen Gründen: „Der russische Gott“, so ist ihr Gedankengang, „ist stärker als der giljakische; folglich ist auch der russische Schamane stärker als der giljakische.“ Wenn man aber fragt, warum der russische Gott stärker als der giljakische ist, so wird man folgende Antwort bekommen: „Siehe, der Giljake lebt viele Jahrhunderte hindurch hier und geht nur auf Fußpfaden, kaum aber ist der Russe da, so hat er sofort breite Wege gemacht, solche Wege, wie sie der Giljake nie gesehen hat.“ Es ist interessant, daß weder Dampfschiffe noch Maschinen, nichts den Giljaken so sehr in Erstaunen setzt und ihn von dem Übergewicht des russischen Gottes über den giljakischen überzeugt, als gerade diese Wege.

Jetzt mögen noch einige Worte über die Natur und die psychischen Anlagen dieser sonderbaren, Schamanen genannten Menschen hier Platz finden. Nach der Anschauung der Giljaken sind die Schamanen — auserwählte Wesen. Schamane werden könne man nicht. Das Talent zum Schamanen ist keine Gabe, sondern eine Last. Um Schamane zu werden, muß man entweder bei einem *kechn* Gefallen erregen, oder einen solchen *kechn* vom Vater oder Onkel erhalten. Die Verwandlung in einen Schamanen bildet einen von vielen komplizierten psychischen Erscheinungen begleiteten Bruch im Leben des Auserwählten.

Bevor er Schamane geworden sei, erzählte mir ein mir bekannter Schamane, sei er mehr als zwei Monate krank gewesen und habe in dieser Zeit ganz ohne Besinnung, regungslos dagelegen. Sobald er nach einem Anfall zur Besinnung kam, sei er in einen neuen Anfall versunken: „Ich wäre gestorben“,

sagte er mir, „wenn ich nicht Schamane geworden wäre!“ In diesen Monaten der Prüfung sei er wie ein Stock ausgetrocknet. Nachts begann ihm zu träumen, daß er Schamanenlieder singe. Einst erschien ihm ein weißer Uhu, der sich ganz nahe zu ihm setzte, während etwas weiter ein Mensch stand und zu ihm sprach: „Mache dir eine Pauke und alles, was zu einem Schamanen gehört, und singe Lieder. Bist du ein einfacher Mensch, so wird dabei nichts herauskommen; bist du aber ein Schamane, so sei auch ein wirklicher Schamane.“ Darauf schlief er lange, weiß aber nicht wie lange. Als er aber erwachte, sah er, daß er an den Füßen und am Kopfe über ein Feuer gehalten wurde; seine Umgebung nämlich hätte geglaubt, daß ihn die *kechn* getötet hätten. Da befahl er, ihm eine Pauke zu reichen und fing an, Lieder zu singen. Er hatte dabei ein Gefühl, das zwischen Betrunken- und Totsein schwankte. Damals sah er auch zum erstenmal seine *kechn* und *kentschch*, und die ersteren sprachen zu ihm: „Wenn du einen Kranken siehst, so kuriere ihn, den *kentschch* glaube aber nicht: sie haben ein Menschengesicht, aber einen Vogelleib; glaube nur mir.“

Ein anderes Mal war ich selbst Zeuge des ersten Auftretens eines solchen Anfalls. Eines Tages schlief ein Giljakenknabe von zwölf Jahren, namens Koinyt, der Sohn eines Schamanen, während er bei mir zu Besuch war, nach dem Mittagessen ein und begann, als er aus Versehen durch meinen Gefährten geweckt wurde, unbändig zu toben und zu schreien, indem er alle Tollheiten der Schamanen vollführte und ihre rasenden Schreie ausstieß. Als der Anfall zu Ende war, war das Gesicht des armen Jungen furchtbar abgespannt und schien das Gesicht eines älteren Mannes zu sein. Im Traume erschienen ihm zwei *kechn*, ein Mann und eine Frau; das waren die *kechn* seines verstorbenen Vaters. Sie sagten zu ihm: „Wir haben mit deinem Vater gespielt, nun laß uns mit dir spielen.“ Ein dabei anwesender anderer Giljakenknabe, namens Indyn, beobachtete mit tiefem Staunen das Auftreten des Anfalls. „Jetzt wird



Koinyt kein Mensch mehr sein“, sagte er, „der *kechn* will ihn zwingen, sein Gesetz zu halten.“ In dieser Bemerkung trat mit voller Deutlichkeit die Auffassung des Giljaken vom Schamanen als einem besonderen Wesen, einem Auserwählten der Götter hervor. Aber, wie hieraus ersichtlich ist, wird auch bei den Giljaken die Auserwählung den Auserwählten nicht auf leichte Weise zuteil.

So ist der Schamane — der Auserwählte, eine Persönlichkeit, welche an ihre Kraft und Erwählung glaubt. Dieses Bewußtsein paßt aufs beste zu seiner ganzen physischen Anlage, da die echten Schamanen fast immer Leute sind, welche an verschiedenen Formen von Hysterie leiden, welche erworben oder, wie meistens, ererbt ist. Die Hysterie ist aber bekanntlich der günstige Boden, der die Gabe des Hellsehens, des Halluzinierens, der Fieberphantasien, der Zwangsvorstellungen hervorbringt. Das sind gerade Individuen, die am leichtesten der Hypnose und Autohypnose zugänglich sind. Von Kindheit an ist der zukünftige Schamane durch die Idee seiner Protektion seitens der *kechn* hypnotisiert und benutzt während seiner Séancen des Beschwörens alle zur Autosuggestion erforderlichen Mittel. Die psychologische Erforschung des Schamanentums muß daher, nach unserer Meinung, von der Autohypnose auf hysterischem Boden und natürlich auch von der allenurvölkern gemeinsamen animistischen Weltanschauung ausgehen. Außer der Gabe des Auserwähltseins hat der Schamane noch einen beneidenswerten Vorzug vor den gewöhnlichen Sterblichen. Ein gewöhnlicher Sterblicher hat bloß eine Seele, ein reicher Mensch zwei, ein Schamane aber kann deren noch doppelt so viele haben. So hatte der Ady-tymowsche Schamane Tschamch, der Vater jenes Knaben-Schamanen *Koinyt*, von dem ich oben redete, im ganzen vier Seelen; die eine gab ihm der Berg, die zweite das Meer, die dritte der Himmel, die vierte das unterirdische Reich. Auch sein minderjähriger Sohn *Koinyt* hatte während meiner Anwesenheit auf der Insel, obgleich er arm wie Hiob war, doch schon zwei Seelen.

Der Unterschied in der Anzahl der Seelen je nach dem Range bezieht sich nur auf die sogenannten großen Seelen, d. h. die Seelen, die in ihrer Größe dem Körper des Menschen gleichkommen und bei dessen Lebzeiten auf seinen ganzen Organismus verteilt sind. Aber außer diesen großen Seelen haben alle Menschen noch kleine Seelen, welche sich im Kopfe der großen Seelen befinden, nach deren Tod sie sich in die großen Seelen verwandeln und zu Duplikaten der gestorbenen werden. Es ist höchst bemerkenswert, daß der Giljake sich die kleinen Seelen als Ei vorstellt. Diese Vorstellung ist so charakteristisch für die Psychologie des Barbaren, welchen die geheimnisvollen Prozesse der Embryologie mit derselben Notwendigkeit zur Idee der Unsterblichkeit führten, zu welcher einst der große Denker des Christentums durch Nachsinnen über das Faktum des Hervorwachsens der Pflanze aus dem in die Erde versenkten Samenkorn gelangte. Zu Lebzeiten des Menschen spielt diese kleine eiförmige Seele eine ungeheure Rolle. Sie ist es, die dem Giljaken im Traume erscheint, und alles, was er im Traume sieht oder tut und was seiner Ansicht nach lebensvolle Wirklichkeit ist, wird von dieser kleinen Seele verrichtet.

Wieviele Seelen die Schamanen aber auch haben mögen, immerhin sind sie nicht allmächtig. Es treten Fälle ein, in welchen die allermächtigsten Schamanen mit ihren *kechn* zusammen sich doch ohnmächtig erweisen, dem Menschen im Kampfe mit den in ihn gefahrenen bösen Geistern zu helfen. Dieses ist am häufigsten dann der Fall, wenn als Peiniger des Menschen böse Geister des Berges oder des Meeres auftreten. Nachdem sie den Körper zerstört haben, führen diese Herren oft auch die Seele des Toten mit sich fort. Jedoch versteht die von der Last des Körpers befreite Seele, sich zu helfen; sie bringt es fertig, ihrem Verfolger zu entfliehen und sich in der Nähe bei befreundeten Berg- oder Meermenschen zu verstecken. Nach einiger Zeit siedelt die Duplikatseele, nachdem

sie die Gestalt eines Menschen angenommen hat, in eine neue, für uns geheimnisvolle, für den Giljaken aber wohlbekanntere Gegend — die *mly-wo* (wörtlich: die Ansiedelung der Toten) über. Übrigens lassen die bösen Geister, nachdem sie den Körper getötet haben, gewöhnlich die Seele in Ruhe, so daß sie sich unbehindert in die neue Welt begeben kann. In die *mly-wo* zu gelangen, ist durchaus nicht schwer. Irgendwo auf der Erde (dieser Ort ist den Sterblichen nicht genauer bekannt) gibt es eine Öffnung, durch welche man nur hinabzusteigen braucht, damit die Seele ihr Ziel erreiche. Dort ist alles wie bei uns: ebensolche Erde, ebensolcher Himmel, Meer, Flüsse, Wälder, nur scheint da die Sonne, wenn wir Nacht haben, und der Mond, wenn wir Tag haben. Die auferstandenen Toten setzen dort ihr Leben in ebensolchen Dörfern wie auf der Erde fort, fangen Fische, töten Tiere, feiern Gentilfeste, heiraten und vermehren sich. Nur werden die Vermögensverhältnisse dort andere: der arme Mensch wird reich, der reiche aber arm. Auch bei den Giljaken finden also, wie man sieht, die Armen ihre Befriedigung nicht in dieser besten der Welten. Aber auch in der neuen Welt erwarten den Menschen Krankheit und Tod. Von da muß die Seele noch in eine dritte Welt hinüberwandern und so weiter dreimal, bis die Seele endlich ganz verkleinert und in immer kleinere Wesen, in einen Vogel, eine Mücke und schließlich Staub verwandelt ist. Zuweilen werden die Seelen auf unserem Planeten von neuem geboren und vollführen wieder eine endlose Reihe von Verwandlungen. Dieses ist hauptsächlich das Schicksal der Frauen.

Doch bevor die Seele in die *mly-wo* gelangt, wartet sie darauf, daß man sie in dieser Welt mit allem Notwendigen versorge, damit sie mit mehr Komfort und Reichtum in die neue Gegend komme. Deshalb wird der Tote in die schönsten Kleider, in lange seidene Röcke gesteckt. Alles, was dem Toten angezogen wird, muß neu sein, alles mit Stickereien versehen, schön und dauerhaft. Dem Manne werden ein, drei

sechs Anzüge, oder in einer das Vielfache von drei betragenden Anzahl, den Frauen zwei, vier, acht usw. Anzüge angezogen. Aus der Vorratskammer werden die teuersten Spieße, Gewehre, Bogen, Netze geholt, und alles dieses tritt die Reise mit dem Toten zusammen an.

Während dieser Vorbereitungen zur weiten Wanderung wird der Tote ohne Unterlaß mit den auserlesensten Gerichten bewirtet. Vom Morgen bis tief in die Nacht hinein kochen die Kessel und drängt sich das Volk in der Jurte. Man ißt und trinkt wie beim Bärenfeste, und von jedem Gerichte erhält der Tote einen Teil. Wenn man raucht, wird die Pfeife an die Lippen des Toten gelegt, damit er an diesem beliebtesten Genusse des Giljaken Anteil nehme. Der Brauch verlangt es, daß, solange der Tote im Hause ist, seine Umgebung sich amüsiere, scherze, lache. Stille im Hause des Toten — ist Sünde. Wenn alle Vorbereitungen beendet sind, wird der Tote mit Riemen an eine Narte gebunden und neben ihn sein Lieblingshund gelegt. In diesem Hunde wird einige Zeit hindurch die kleine Seele des Toten wohnen. Später wird der Hund an der Stelle angebunden, wo der Tote schlief, und erhält die besten Speisen; einige Monate später aber, wenn die kleine Seele wieder an ihren Platz zurückgekehrt ist, wird der Hund in die Fremde verkauft.

Endlich wird der Tote an den Ort gebracht, wo seine Gebeine ewig bleiben sollen. Hier erwartet ihn sein letztes irdisches Lager — ein hoher symmetrisch zusammengelegter Scheiterhaufen, auf dem er sorgfältig mit dem Gesicht nach Westen gelagert wird. Zum letztenmal steigen zu ihm empor und weinen die Frau, der Mann, die Mutter — wenn der Tote minderjährig, die Frau seines älteren Bruders — wenn er unverheiratet ist. Darauf wird der Scheiterhaufen von allen Seiten mit geheiligtem Feuer, das durch Reibung gewonnen wurde, angesteckt. Wenn das Feuer den Körper des Toten erreicht, beeilen sich alle, ihm den letzten Tribut zu erweisen,

indem sie noch Holz zum Scheiterhaufen herbeitragen. Sogar kleine Kinder nehmen daran teil. Vier Mann mit langen Stangen stehen zur Seite, schieben die Holzscheite zurecht und richten sie gegen den Körper des Toten, damit er schneller und besser brenne. Gleichzeitig werden Narten, Kessel, Spieße zerbrochen und Hunde getötet, wodurch die Seelen dieser Gegenstände zur Begleitung des Toten freigemacht werden. . . . Die Asche wird mit Birkenrinde bedeckt und vom Toten bleibt buchstäblich nichts als Staub übrig.

Auf dem Verbrennungsplatz wird ein mit der Wurzel ausgerissener Baum aufgerichtet. Darauf setzt sich das Volk um die Kessel mit dem Fleische der getöteten Hunde herum, und es wird ein Teil desselben verzehrt, ein anderer Teil aber nach allen Seiten geworfen. Bei der Rückkehr erfolgt nur für kurze Zeit eine Einkehr in die Jurte des Toten, um die dort aufgestellten Speisen zu kosten, worauf alle auseinandergehen.

Nach einigen Tagen wird nicht weit vom Verbrennungsplatz die kleine Nachahmung eines Hauses mit einem Türchen und Fensterchen auf der Erde aufgestellt. Darin befindet sich eine Puppe — ein Mensch in Seide gehüllt; darüber ist das Bild eines Kuckucks, der Göttin der Liebe nach der Giljakischen Mythologie, angebracht; ringsherum aber werden Utensilien zum Essen und Rauchen aufgestellt: Schüsseln, Teller, Körbchen aus Birkenrinde mit allerlei Eßwaren, Pfeifen, Tabak usw. Von Zeit zu Zeit kommen die Verwandten und erneuern die Gaben, aber nach einigen Monaten hören die Gaben auf, da die Seele des Toten sich schon am neuen Orte hat einrichten können und nun nichts mehr bedarf. Noch einmal wird dann des Toten am Bärenfeste gedacht. . . .

Derartig sind in kurzen Zügen die religiösen Anschauungen und Gebräuche der Giljaken.

## II Berichte

---

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem VIII. Band (1905) wird die erste Serie der Berichte zu Ende geführt.<sup>1</sup> Mit Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird dann jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

---

### 10 Griechische und römische Religion

(1903) 1904 1905

Von **Albrecht Dieterich** in Heidelberg

Die Hauptfortschritte in der Erforschung der Religionen des klassischen Altertums sind, um es kurz zusammenzufassen, vornehmlich in drei Richtungen gemacht worden und werden, wie es mir scheint, in eben diesen Richtungen in den nächsten Jahren gemacht werden können und müssen.

---

<sup>1</sup> Nur ein Stück des Berichtes über archäologische Funde und Forschungen kann aus besonderen zwingenden Gründen erst im nächsten Jahrgang nachgebracht werden. Im nächsten Jahrgang wird v. Domaszewski unsere Berichte dadurch ergänzen, daß er über „Epigraphische und numismatische Literatur“, die für unser Gebiet wichtig ist, referieren wird.

Eine älteste Schicht religiöser Anschauungen, die tief unter die bisher bekannten reicht, ist durch die glänzenden Erfolge vornehmlich der kretischen Ausgrabungen aufgedeckt worden. Die „achäische Religion“ wird eins der wesentlichsten Probleme der nächsten Zeit sein. G. Karo hat bereits die Leser des Archivs über das Bisherige orientiert (VII 117 ff., VIII 144 ff., 148 f., s. im besondern auch von Duhn VII 264 ff.) und tut es weiter im ersten Teil seines Berichtes über „archäologische Funde und Forschungen“, in diesem Hefte S. 511 ff.

Ferner ist es das Gebiet der „hellenistischen Religion“, wenn man so zusammenfassen darf, dem namentlich die Funde der Papyri und ein großer Teil der Inschriften und Monumente, die bei den Ausgrabungen der letzten Zeit zutage gekommen sind, das wertvollste Material und treffliche Forscher zugeführt haben.

Und endlich sind die Fortschritte auch jetzt schon nicht gering, die die Untersuchung der einzelnen Bestandteile des „Synkretismus“ der hellenistischen Religion und der Religionen der letzten Jahrhunderte des Altertums gemacht hat. Nur so wird allmählich Stück für Stück das Fundament gelegt, auf dem eine wissenschaftliche Erfassung des Unterganges der antiken Religion und der Genesis des Christentums sich aufbauen kann.

Das Bestreben und die Fähigkeit, die Unterschicht des religiösen Denkens zu erkennen, die bei den meisten Völkern in mehr oder weniger gleichen Formen zutage tritt, ist merklich in den letzten Jahren gewachsen. Die Anregungen der Ethnologie und der Volkskunde machen sich immer stärker geltend, ja es droht bei Arbeitern, die nicht auf dem festen Boden ihrer, also in unserem Falle der klassischen Philologie stehen und in steter Beziehung zu den Quellen, den Autoren und Denkmälern, leben, eine Modiform der Vergleichen einzelner herausgehobener Züge sich auszubilden, die eine naturgemäß langsam vorschreitende, notwendige Arbeit nur hindert und

diskreditiert. Aber in der Tat, keins der alten Probleme griechischer und römischer Mythologie, die einstweilen mit Recht zurückgetreten sind, läßt sich wirklich lösen ohne tiefere Kenntnis des Formen- und Motivenschatzes der Volksreligion. Diese Erkenntnis ist bei vielen noch lange nicht durchgedrungen, sie würden sonst z. B. den Hypothesen über Provenienz und Wanderung mythischer Gestalten und Geschichten innerhalb der griechischen Stämme viel skeptischer gegenüberstehen. Es gilt hier ernstlich die Forderung, daß „der Philologe eigentlich zugleich Ethnologe, der Ethnologe zugleich Philologe sein soll“, will er in diesen Dingen auch nur die Fragen richtig stellen. Oldenberg spricht, anknüpfend an diese von Caland formulierte Forderung in den vortrefflichen Erörterungen über Religion und Mythologie in der „Vedaforschung“ (Stuttgart u. Berlin, Cotta, 1905) das aus, was längst meine feste Hoffnung ist: „Wer diese beiden Qualifikationen in sich vereint, wird in der Tat die Materialien so reichhaltig und ihr Verständnis größtenteils so naheliegend finden, daß etwas wie eine Formenlehre dieser religiösen oder quasireligiösen Gebilde wohl erreichbar scheinen wird.“

Nur die hauptsächlichsten und charakteristischen Leistungen des letzten Jahres, je nachdem der letzten Jahre können hier herausgehoben werden aus der Fülle des Gedruckten.<sup>1</sup> Es versteht sich von selbst, welche Bedeutung neue gute Editionen der Schriftsteller, die unsere Quellen sind, für alle unsere Arbeit haben. Von den Monumenten und Inschriften nicht weiter zu

---

<sup>1</sup> Ich lasse im allgemeinen Zeitschriftenaufsätze unerwähnt, da sie in der *Volkskundlichen Zeitschriftenschau* der *Hessischen Blätter für Volkskunde*, deren trefflicher erster zusammenfassender Band für 1903 (Leipzig, Teubner, 1903) vor kurzem erschienen ist, alle mit kurzer Inhaltsangabe sorgfältig registriert werden. Im übrigen weiß ich natürlich, daß ein Zeitschriftenaufsatz oft viel wichtiger ist als ein Buch, und mache demgemäß Ausnahmen. Ich mußte schon um der Knappheit des Raumes willen vieles unerwähnt lassen und noch zuletzt den ausführlicheren Bericht vielfach kürzen und zusammenstreichen.



reden (die Werke über Thera, Priene, die Berichte und Veröffentlichungen über Milet, Ephesos, Delos, Delphi, Kos, neuerdings die über Lindos usw. brauchen hier nicht aufgeführt zu werden; wie nützlich Dittenbergers neue Sylloge, *Oriens graeci inscriptiones selectae I und II*, Leipzig, Hirzel, 1903 und 1905, jedem ist und sein muß, mag auch hier erwähnt sein), die neue handliche Ausgabe des Pausanias von Spiro, die Ausgabe des Libanios von Förster, des Proklos zu Platons *Timaeus* von Diehl, *C. Musonii Rufi reliquiae* von O. Hense, die Sammlung der Fragmente der alten Stoa von Arnim (*Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, I 1905, II, III 1903) haben reiches Quellenmaterial mannigfach verbessert und zu bequemerem Gebrauche zugerichtet. „Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch“ von Hermann Diels (Berlin, Weidmann, 1903) sind bereits auch für viele, die nicht als Philologen an die Texte herantreten, unentbehrliches, zuverlässiges Hilfsmittel. Vom „*Catalogus codicum astrologorum graecorum*“, der wichtigen Grundlage einer Erforschung astrologischen Aberglaubens im Altertum, sind uns 1903 und 1904 drei neue Bände beschert worden: IV *Codices Italicos praeter Florentinos Venetos Mediolanenses Romanos descripserunt Dominicus Bassi, Franciscus Cumont, Aemygdus Martini, Alexander Olivieri* (Bruxellis, Lamertin, 1903); VI *Cod. Vindobonenses descr. Guilelmus Kroll*, 1903; V *Codicum Romanorum partem priorem descr. F. Cumont et F. Boll* (ebenda 1904). Die Textbearbeitung altchristlicher Literatur ist wesentlich gefördert in dem ersten Bande der Clemensausgabe Stählins (1905) und in der Ausgabe von des Eusebius Theophanie durch Gressmann (1904) nach dem ausgezeichneten Eusebiusbande Heikels (1902) und dem Origenesbande (Johanneskommentar) Preuschens (1903) (alles Bände der Berliner Akademieausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, Hinrichs). Des Eusebius *praeparatio Evangelica* hatte schon 1903 eine neue

Ausgabe erfahren, die jedenfalls einen großen Fortschritt bedeutet: Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationis libri XV ad codices manuscr. denuo collatos rec., anglice nunc primum reddidit, notis et indicibus instruxit E. H. Gifford (Oxonii, Typogr. acad., 1903), 4 Bde., I u. II Text mit Autoren- und Sachindex, III Übersetzung, IV Anmerkungen und ein griech. Wortindex. Von Theodorets *Ἑλληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων* besitzen wir nun eine praktische und handliche Ausgabe von Johannes Räder (Leipzig, Teubner, 1904). Der neuen Ausgabe der koptisch-gnostischen Schriften I von Carl Schmidt (Berliner Akad.-Ausg. 1905) wird niemand entraten können, der die Religion des späten Altertums auch nur ein wenig kennen lernen will. So ausgezeichnete Ausgaben wie die der „Lausiac History of Palladius“ von Dom Cuthbert Butler (Texts and studies ed. Robinson VI, Cambridge, Univ. Press, 1904) und der „Acta Philippi et Acta Thomae, accedunt Acta Barnabae“ von Max Bonnet (Leipzig, Mendelssohn, 1903; II 2 der Acta Apostolorum apocrypha edd. Lipsius-Bonnet) dürfen auch hier nicht ganz unerwähnt bleiben. Preuschens „Antilegomena, die Reste der außerkanonischen Überlieferungen und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt“ werden in 2. umgearb. u. erweiterter Auflage (Gießen, Töpelmann, 1905) viel Nutzen stiften. „Die neutestamentlichen Apokryphen mit Einleitungen“ herausgegeben von Edgar Hennecke (Leipzig u. Tübingen, Mohr, 1904) und dessen „Handbuch der neutestamentl. Apokryphen“ (ebenda 1904) können viel dazu beitragen, die Bezeichnung dieser Literatur, wie es sich gebührt, immer unberechtigter zu machen, die für die Erkenntnis hellenistischer Religion und des Assimilierungs- und Mischungsprozesses hellenistischer, jüdischer und christlicher Religion von der größten Bedeutung ist. Die Ausgabe der hermetischen Schriften, die für die Mischung hellenistischer und ägyptischer Religion ein Hauptdokument bleiben werden, auch wenn ihr griechischer Grundcharakter in nächster Zeit stärker

sich herausstellen sollte, wird uns Reitzenstein nach der trefflichen Probe hinter seinem Poimandres hoffentlich bald als Ganzes bescheren.<sup>1</sup>

Aus den allgemeinen Beobachtungen, die ich meinem Berichte vorausschickte, geht so viel ohne weiteres hervor, daß wir eine Gesamtdarstellung der griechischen Religion noch nicht erhoffen können. Wir dürfen aber dem, der das Wagnis für Iwan Müllers Handbuch dennoch unternommen hat<sup>2</sup>, nicht undankbar werden. Auch namentlich die zuletzt erschienene Portion von O. Gruppens „Griechischer Mythologie und Religionsgeschichte“ (2. Hälfte, 2. Lieferung) wird mit ihrer Fülle von Stoff und den stupenden Massen von verarbeiteter Literatur für manches Gebiet, wie wenn über Pflanzen- und Tierfetsche, Regenzauber, über Schadenzauber u. dgl., auch wenn über die Mystik des alten Griechentums u. dgl. m. gehandelt wird, anregend wirken; freilich gewiß auch verwirrend, denn all die Materialien und die verschiedenen Deutungen und Auffassungen, die da aufgehäuft und durchgerührt werden, zeigen das Ganze in einer Gärung, die für jeden schwachen Magen verderblich werden muß. Von Verschiedenheit der Ansichten sehe ich,

---

<sup>1</sup> Zu den dringendsten Desideraten gehört jetzt nach den Aufsätzen von Skutsch Rhein. Mus. LX 262 ff., Ziegler ebenda 273 ff. und 417 ff. (vgl. die Gießener Dissert. von Theodor Friedrich *In Iulii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones*, Bonn 1905) eine neue Ausgabe des Ketzerbüchleins des Firmicus, einer unschätzbaren Quelle für die großen Kulte der Spätzeit. Wir wissen jetzt, daß wir in der Halmischen Ausgabe keinen Boden mehr unter den Füßen haben. Hoffentlich geben uns Skutsch oder Ziegler oder beide das so Notwendige.

<sup>2</sup> Auf Roschers Lexikon und die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa braucht niemand hingewiesen zu werden; so enthält auch die neue Ausgabe von Herzogs *Theol. Enzyklopädie*, von Hauck besorgt, eine Reihe von Artikeln, die für unser Gebiet von Wichtigkeit sind. Das Supplement zu Roschers Lexikon, E. H. Bergers *Mythische Kosmographie der Griechen*, das aus seinem Nachlaß herausgegeben wurde, hat leider viele Erwartungen nicht erfüllt — was ganz gewiß kein Vorwurf gegen den geschiedenen ausgezeichneten Forscher sein soll.

wie billig, ganz ab und hege ungeschmälerte Bewunderung für das Ringen mit dem ungestalteten Stoff, von dem der Verf. sich nicht überwältigen läßt. Der Abriß der griechischen und römischen Religionsgeschichte in der neuen (3.) Auflage von Chantepie de la Saussayes Handbuch<sup>1</sup>, diesmal von Holwerda bearbeitet, kann dem, der einen kurzen Überblick sucht, vortreffliche Dienste leisten. Nichts von solcher enzyklopädischen Belehrung, um so mehr fruchtbare Anregung in originellen Gedanken gibt das nur kurze Resümee, das v. Wilamowitz im „Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M. 1904“ von seinen im Hochstift gehaltenen fünf Vorträgen über Geschichte der griechischen Religion gegeben hat.

Einen wesentlichen Teil gerade der Probleme, die heute im Vordergrund des Interesses stehen, umfaßt das Buch der Jane Ellen Harrison „Prolegomena to the Study of Greek Religion“ (Cambridge, Univ. Press 1903). Man spürt hier so recht die Einwirkung der Ethnologie und des „Folklore“. Die Darlegungen über die Bräuche der Diasien, Anthesterien<sup>2</sup>, Thargelien, Thesmophorien sind zum Teil ganz ausgezeichnet. „The first preliminary to any scientific understanding of Greek religion is a minute examination of its ritual“, das sollte man auch bei uns ernstlich lernen. Freilich wird die Unterscheidung eines „olympischen“ und „chthonischen“ Rituals vielfach nur auf den Unterschied höherer und niederer Stufen religiösen Denkens, am wenigsten auf eine Art Rassenverschiedenheit zurückgehen, wie denn auch das oft so bequeme „Rassenproblem“ erst dann eine Rolle spielen kann, wenn wir mehr von den religiösen Denkformen wissen, die allen Menschen

<sup>1</sup> Das Buch erscheint jetzt auch in französischer Übersetzung (Paris, Armand Colin) von Henri Hubert, von der bis jetzt eine von eben diesem Übersetzer verfaßte „Introduction“ durch die Güte des Verfassers in meine Hände gelangt ist.

<sup>2</sup> Die Etymologie von Ἀνθεστήρια, die nach Verrall gegeben wird, kann ich nur für eine Verirrung halten.

gemeinsam sind. Die Mysterienkulte, namentlich auch Dionysos und Orpheus finden eine vielfach ganz meisterhafte Behandlung, so daß einem solche Torheiten wie die, daß Orpheus eine geschichtliche Person und die Satyrn ein thrakischer Volkstamm gewesen seien, ganz unbegreiflich erscheinen. *Τραγωδία* wird von *τράγος* „Spelt“ abgeleitet — das kann man gar nicht mehr ernst nehmen, wie denn die Verfasserin der Hexerei mit Etymologien bedenklich ergeben ist. Aber ihr ganzes Buch kann jedem Religionshistoriker die reichste Förderung bringen.<sup>1</sup>

In letzter Stunde kommt noch ein neues Werk J. G. Frazers durch des Verfassers Güte in meine Hände: „Lectures of the early history of the kingship“ (London, Macmillan, 1905). Es setzt wieder bei den merkwürdigen Traditionen von dem Zweig und dem König in Nemi ein und gibt viel außerordentlich Wertvolles über die Zaubermacht des alten Priesterkönigs, namentlich auch über römische Traditionen, über den *ἱερός γάμος* und vieles andere mit der bekannten ungemainen Belesenheit. Im allgemeinen wird am meisten für das Verständnis der Magie aus Lecture II zu gewinnen sein.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Man sollte auch das nachahmen, daß die hauptsächlichen Denkmäler einfach in kleinen Abbildungen dem Texte beigegeben werden. Das macht heute kaum mehr Kosten als der Satz und ist vielfach ganz unentbehrlich. — Hier sei auch auf die lehrreichen Darlegungen der Mrs. Harrison *Mystica vannus Iacchi* im *Journal of Hellenic studies* XXIII 1903, 292 ff., XXIV 1904, 241 ff. und *Annual of the British School of Athens* X 1903/04, 144 ff. hingewiesen.

<sup>2</sup> Zum Verständnis primitiver Vorstellungen, auch gerade vom Zauber, glaube ich in meiner *Mutter Erde* Wesentliches ausgeführt zu haben, namentlich in dem Kapitel über den Fruchtbarkeitszauber, die Phallen im Ritus u. a. S. 92 ff., allgemeinere Gesichtspunkte S. 99 ff. Ich ergreife die Gelegenheit, um auf einen Aufsatz hinzuweisen, der wenig bekannt sein und gerade den Philologen wohl durch mancherlei Mängel der Arbeitsart leicht abstoßen dürfte, der aber vielerlei weitreichende Gesichtspunkte berührt: *Über die androgynische Idee des Lebens* von L. S. A. M. v. Römer, Arzt, med. doct. zu Amsterdam, im *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* hrsgg. von Dr. med. Magnus Hirschfeld, V. Jahrg. II. Band, Leipzig, Spohr, 1903, S. 711—939. Für das Verständnis auch

Die starke Einwirkung der Ethnologie ist auch das wesentliche Charakteristikum eines Werkes, das in Frankreich erschienen ist und viele oder besser vielerlei Probleme berührt und streift, fördert und anregt. Wir können Salomon Reinach dankbar sein, daß er so viele seiner an Körper oft sehr kleinen, aber immer klugen und originellen, geradezu unheimlich zahlreichen Kinder, die er in alle möglichen Bewahranstalten gegeben hatte, die unsereins niemals besucht, in einem so stattlich gebauten Findelhaus vereinigt hat („Cultes, mythes et religions“ I, Paris, Leroux, 1905). Bei manchen der Kleinen ist es schade, daß sie der Vater nicht noch etwas im Hause behalten, bis sie größer und reifer geworden waren. Aber, ohne Bild gesprochen, alle Aufsätze zeugen von der immensen Belesenheit des Archäologen und Ethnologen, man möchte sagen, des Polyhistor. Die Aufsätze über gallische Religion, über die zu urteilen ich gar nicht wagen würde, haben ihren besonderen Wert; die vielen Aufsätze, die sich z. B. mit der Theorie des Opfers, dem Ursprung der Ehe, dem Ursprung der Kunst, dem Ursprung der Zähmung der Haustiere, dem Ursprung des Schamgefühls, überhaupt so vielfach mit Aufklärung der Vorstellungen und durch die Vorstellungen der primitiven Völker, besonders Tabu und Totem befassen, könnten bei uns aufklärend, hier und da wegweisend wirken<sup>1</sup>,

der antiken androgynen Gottheiten sind einige dieser Ausführungen nicht ohne Bedeutung. Eben jetzt, hundert Jahre nach seinem ersten Erscheinen, ist das alte Phallusbuch von J. A. Dulaure *Les divinités génératrices ou le culte du Phallus chez les anciens et les modernes*, Paris, Société du Mercure de France, 1905, wieder herausgegeben. Nimmt man das gelehrte „chapitre complémentaire“, vor allem auch zur Korrektur der verkehrten Grundanschauung Dulaures, hinzu, wird man viel Belehrung schöpfen können. Zu dem, was ich in dem genannten Kapitel meiner *Mutter Erde* ausführe, findet sich eine Fülle durchaus bestätigenden Materials.

<sup>1</sup> *L'art et la magie* (125 ff.) hat, wie mir scheint, besonders neue und eigene Gedanken; ich hebe noch hervor den Aufsatz über Fürbitten für die Toten bei den Orphikern (312 ff., absolut einleuchtend), über den Saturnalienkönig (332 ff., nach Wendland und Frazer, trotz Reich in allem Wesentlichen meines Erachtens richtig, s. u.).

auch wenn man Reinachs Lösung mannigfach ablehnen wird.<sup>1</sup>

Es sei hier zunächst noch von einigen wesentlichen Leistungen die Rede, die sich um die Unterschicht der antiken Religion, Rudimente roherer primitiver Gottesverehrung, um den Volksglauben und den Volksbrauch bemühen. Eine ganz ausgezeichnete bequem brauchbare Zusammenstellung über Steinkult und Klotzkult, Baumkult, Tierkult der Griechen gibt das nunmehr deutsch erschienene Buch von M. W. de Visser „Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen“ (Leiden, Brill, 1903). Der wesentliche Wert der Berliner Dissertation von Friedrich Böhm „De symbolis Pythagoreis“, 1905, besteht darin, daß zu den einzelnen Symbolen sichere Analogien aus griechischem und auch anderem Volksglauben zusammengestellt werden. Auch solche Arbeiten wie die kleine deutsche Schrift von Dr. med. Carl Möller „Die Medizin im Herodot“, Berlin, Karger, 1903, werfen mannigfach Licht auf Volksbrauch und Volksglauben. Wesentlich der Erkenntnis der Volksreligion, im besonderen der religiösen Arithmetik dienen die wie immer ausgezeichnet gelehrten, durch die Fülle des Gesammelten und die Sorgfalt des Sammlers hervorragenden neuen Arbeiten von W. H. Roscher „Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ein Beitrag zur vergleichenden Chronologie und Zahlenmystik“ (des XXI. Bandes der Abh.

---

<sup>1</sup> Ein Fehler, der mehrfach hervortritt, scheint mir der zu sein, daß bei der Vergleichung einzelner antiker Überlieferungen und einzelner sonstwo bezeugter Riten wider die natürliche Interpretation die volle Analogie erst erdeutet wird. So ist in dem, was kürzlich S. Reinach über *Xerxès et l'Hellespont* (*Revue archéologique* VI, Juillet-Août 1905) geschrieben hat, der Sinn der Überlieferung über die Geißelung des Meeres, das Hineinwerfen von Ketten, die Verfluchung völlig umgekehrt durch das Hilfsmittel, gegen das an sich nichts einzuwenden ist, daß die Griechen den Ritus mißverstanden hätten. Wie aus der Geißelung, der „Ankettung“, der Verfluchung des Meeres ein Vermählungsritus wird, muß man nachlesen. Die Ketten sind eben ineinandergegliederte Eheringe.

der philol.-hist. Klasse der Kgl. sächs. Ges. der Wiss. No. IV, Leipzig, Teubner, 1903), und „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den Ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen enthaltend“ (des XXIV. Bandes der Abh. usw. Nr. I, ebenda 1904). Die Lektüre der letzteren Schrift empfehle ich namentlich denen, die bei jeder antiken Siebenzahl gleich ihren Spruch von semitischem Einfluß, jetzt natürlich babylonischem, sprechen.

Mit einer gewissen Planmäßigkeit sind in etlichen Bändchen der „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten“ Probleme der Volksreligion gefördert worden. Blecher hat in seiner Arbeit „De extispicio capita tria scripsit et imaginibus illustravit, accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum“, V. u. V. II 4 (Gießen, Töpelmann, 1905) hauptsächlich die Verschiedenheit des griechischen und römischen Brauches der Eingeweideschau dargetan, den seltsamen Ritus aus seiner isolierten Betrachtungsweise herausgehoben und wohl dem Verständnis aus primitiven Denkformen näher gebracht. Das Material ist nach der Gepflogenheit der V. u. V. zuvor möglichst vollständig gegeben. Den griechischen Volksglauben vom jüngsten Gericht durch seine mystische Entwicklung und höhere literarische Ausgestaltung legt L. Ruhls Arbeit dar „De mortuorum iudicio“ V. u. V. II 2 (Gießen, 1903). Der Teil einer Gießener Preisschrift von Wilhelm Schmidt, der als Dissertation Hannover, Berenberg, 1905 erschienen ist „De die natali apud veteres celebrato quaestiones selectae“ wird, wie wir hoffen, in Kürze vervollständigt neu erscheinen, und erst dann wird der religiöse Untergrund all der mannigfaltigen Riten und Bräuche klar erkennbar werden.

Die Entwicklung der Formen des Gebets, der Motive und Zwecke des Betens ist eine Aufgabe, deren Lösung nicht bloß für die Geschichte antiker Religion, sondern auch für die Quellen und Grundlagen mannigfacher literarischer Denkmäler von größter Bedeutung wäre. Zwei Gießener Dissertationen von Fr. Adami „De poetis scaenicis graecis hymnorum sacro-



rum imitatoribus“, Fleck. Suppl. XXVI 1900, 213 ff. und Car. Ausfeld „De Graecorum precationibus quaestiones“ ebenda XXVIII, 1903, 503 ff. hatten das Problem von ganz verschiedenen Seiten rüstig angegriffen. Auf ihnen fußt in wesentlichen Punkten die vortreffliche Arbeit Konrat Zieglers „De precationum apud Graecos formis quaest. selectae“, Breslauer Diss. 1905; er führt namentlich die Untersuchung der Form, insbesondere der syntaktischen Form der Gebete selbständig weiter. Recht wertvoll sind die Resultate über Entwicklung und Verhältnis des Imperativs und Optativs im Gebet (dazu sehe man Delbrücks Vgl. Syntax II 358), die Zusammenstellungen über die angerufenen Götter, der Formeln der Anrufung zu hören, zu sehen im zweiten Kapitel. Die Dissertation ist nur ein Teil der dringend erwünschten ganzen Untersuchung.<sup>1</sup> Weiteren Studien kann auch die allgemein gehaltene Skizze dienlich sein, die sich in L. R. Farnells drei Vorlesungen „The Evolution of Religion, an anthropological study“ (London, Williams and Norgate, 1905) als vierte findet „The Evolution of Prayer from lower to higher forms“, S. 163 ff.

Riten des Zaubers, deren fundamentale Bedeutung für die Erkenntnis aller primitiveren Religionsformen auch bei den Philologen hier und da begriffen zu werden anfängt, haben durch einige treffliche Arbeiten weitere Erforschung erfahren. Die bedeutsamste von ihnen ist die eben von Wunsch als Ergänzungsheft des arch. Jahrbuchs VI 1905 herausgegebene Publikation und Deutung eines „antiken Zaubergeräts aus Pergamon“. Durch seine scharfsinnige Sorgfalt erkennen und betrachten wir nun den Apparat eines antiken Zauberers und verstehen die antike Literatur, die ihn kannte. Der antike Liebeszauber wird behandelt von Richard Dedo „De antiquorum superstitione amatoria (Diss. Greifswald, Abel, 1904) und neben dieser Arbeit hat die von Ludwig Fahz „De

<sup>1</sup> S. 7 f. fehlt wohl nur durch ein Versehen bei der Aufzählung der vorhandenen Zauberpapyri der zweite Leidener W. hinter meinem Abraxas.

poetarum Romanorum doctrina magica“ (Relgesch. Vers. und Vorarb. II 3, 1904) noch die besondere Bedeutung, daß sie römische Dichter (Lucan) als Benutzer eines Zauberbuches zeigen, wie wir sie jetzt als Papyrusbücher wieder lesen können. Den inzwischen zu einer großen Menge angewachsenen Bestand der Verfluchungsinschriften, der defixiones, hat in einem äußerst nützlichen und sorgfältig gearbeiteten Bande im vorigen Jahre vereinigt vorgelegt A. Audollent „Defixionum tabellae quotquot innotuerunt“ etc. (Paris, Fontemoing, 1904; es sind 301 Nummern). Neues Material ist zu den griechischen Zauberpapyri nicht hinzugekommen; aber auch der Bearbeiter und Benutzer der griechischen Texte kann nicht vorübergehen an der Publikation von F. Cl. Griffith und Herbert Thompson „The demotic magica Papyrus of London and Leiden“ (mit Übersetzung ins Englische), London 1904, vol. II Hand Copy of the text, London 1905 (Griechisches zwischen dem Demotischen s. p. IV, XV, XXIII, verso VIII—XII). Die Texte bieten außerordentlich viel Besonderes und Neues.

Es nimmt mich immer wieder wunder, daß der unermeßliche Gewinn, der aus den Zauberpapyri nach so vielen Seiten hin zu erlangen ist, nur so wenige Arbeiter lockt. Wie mancher, der religionsgeschichtliche Arbeit tun will, täte besser hier sich zu mühen als um Probleme herumzureden, zu deren Lösung er doch nichts beitragen kann. Nach dem Schema der „Papyrologie“ gehören sie weder zu den Urkunden noch zu den literarischen Papyri; denn daß sich hier die große religiöse Literatur von Jahrhunderten niedergeschlagen hat, ist nur sehr wenigen deutlich. Die Unbekanntschaft mit den magischen Papyri macht sich zum Schaden so mancher religionshistorischen Arbeiten, auch der letzten Jahre, bemerklich, und da die wichtigste Publikation von Wessely in den Denkschriften der Wiener Akademie, philos.-hist. Klasse XXXVI Band 1888, allerdings so ohne eigene recensio und emendatio kaum benutzbar ist, habe ich es mit einem meiner Schüler

zusammen unternommen, zunächst wenigstens das kapitalste Stück dieser Literatur, das große Pariser Zauberbuch, in einer neuen Ausgabe vorzulegen. Ich sage das nur darum schon jetzt, weil ich zugleich bekanntgeben möchte, daß eine (ausgezeichnete, das Original, was den Text selbst angeht, völlig ersetzende) Photographie des ganzen Papyrus in meinem Besitze ist und Abzüge davon gegen Ersatz der Kosten vom Philologischen Seminar in Heidelberg bezogen werden können. Wie viel Neues bei einer Neuvergleichung dieser Papyri zutage kommen kann, zeigt auch die Entdeckung von Ludwig Fahz, daß vom Papyrus Mimaut du Louvre noch eine Reihe weiterer Blätter vorhanden ist, außer denen, die Wessely ediert hat (a. a. O. S. 127 ff.). Er wird sie alsbald veröffentlichen.

Diesen Abschnitt, der sich mit den Arbeiten beschäftigt, die mit Volksreligion einen engeren Zusammenhang haben, darf ich nicht schließen, ohne auf den reichen Thesaurus neugriechischer Volksüberlieferungen hinzuweisen, den uns Politis 1904 geschenkt hat: *Βιβλιοθήκη Μαρασλής. Ν. Γ. Πολλίτου Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ. παραδόσεις, μέρος Α' καὶ Β' ἐν Ἀθήναις*, Beck und Barth, 1904. Der erste Band enthält in 1013 Nummern das Material, der zweite gibt bisher die Erläuterungen zu Nr. 1—644. Freilich muß man nicht meinen, hier direkte Ausläufer oder Parallelen zu altgriechischen Überlieferungen zu finden; diese Geschichten und Sagen und Märchen stehen den altgriechischen nicht näher als irgendwelche andere eines verwandten Volkes. Aber die immer lehrreichen Analogien sind hier durch die Gelehrsamkeit des Kommentators in besonderem Maße geeignet, die Kenntnis eines Gebiets zu vertiefen, die über das Stadium der Materialsammlung eigentlich noch nirgends hinausgekommen ist.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Diejenigen, die sich weiter in der neueren Literatur der „Volkskunde“ umsehen wollen, möchte ich auch hier auf den trefflichen Bericht von A. Strack in den *Jahresber. f. neuere deutsche Literaturgeschichte* XI, *Volkskunde* 1900, 1901, I 5, hinweisen.

Es gilt nun aber von den Arbeiten zur eigentlichen griechischen Mythologie und Religionsgeschichte<sup>1</sup> die hauptsächlichsten hier zu nennen. Ich stehe nicht an, in der Berliner Dissertation von Paul Friedländer „*Argolica, quaestiones ad Graecorum historiam fabularum pertinentes*“ cap. I—III (das Ganze soll später erscheinen) eine der besten mythologischen Arbeiten der letzten Jahre zu begrüßen. In den letzten Zeiten sind wohl kaum die Sagen einer Landschaft so gut behandelt worden; hier machen sich die üblichen unvorsichtigen Hypothesen über Sagenwanderung und Sagenverschiebung (wie sie auch für Bethes neueste Untersuchungen das, wie mir scheint, gänzlich brüchige Fundament abgeben)<sup>2</sup> nicht geltend, und wenn auch hier und da manches Bedenken wie natürlich bleiben muß, so ist vieles (besonders auch über Io und die Danaiden)<sup>3</sup> trefflich untersucht. Besonders hebe ich hervor die beiden appendices I de solis itinere converso, II de Oreste et Pyrrho (wo Fr. mir gegen Radermacher Jenseits S. 51 und Usener Archiv VII 313 ff. recht zu haben scheint).

Ich möchte doch bei dieser Gelegenheit einmal darauf hinweisen, daß das, was Assyriologen über die Beeinflussung Homers — ob es sich um Einwirkung auf die Bildung des Mythos oder um direkte literarische Einwirkung im einzelnen

<sup>1</sup> Über Useners Aufsatz *Keraunos*, der einen wesentlichen Nachtrag zu seinen *Götternamen* bildet, Rhein. Mus. N. F. LX 1905, 1 ff., spreche ich hier nicht weiter, so wenig wie über seine „Dreiheit“, die schon 1903 erschien, s. oben.

<sup>2</sup> Sein zweiter Vortrag zu Homer *Die troianischen Ausgrabungen und die Homerkritik* ist erschienen *Neue Jahrb.* VII 1904, 1 ff., vgl. ebenda VII 1901, 657 ff. Es wird vor allem dabei bleiben, daß der Kampf bei den Schiffen, daß wesentliche Motive der ganzen Sage und Dichtung nur dann Sinn haben, wenn ein Wikingerzug aus dem Mutterlande angenommen wird. Aus der *ἀγορεύεα* des bei Rhoiteion ansässigen Aias konnte das nicht erwachsen. Aber wir müssen ja warten, bis Bethe seine ganze Darlegung gibt.

<sup>3</sup> Die argolische Sage von den Proitostöchtern wird auch im ersten Abschnitt der Münchner Dissertation von Oskar Meiser *Mythologische Untersuchungen zu Bakchylides*, 1904, behandelt.

handeln soll, wissen sie offenbar selbst noch nicht — mehr andeuten und munkeln als darlegen, nicht aus Einseitigkeit und Verstocktheit von den klassischen Philologen abgelehnt wird. Wir haben, denke ich, gegen Erkenntnis, die aus Babylon kommt, gerade so wenig etwas wie gegen irgendwelche anderswoher kommende. Aber wir sehen das Schauspiel, daß Männer, die auf religionsgeschichtlichem Gebiet ganz Neulinge oder ganz unwissend sind, ihre erste Verwunderung über Übereinstimmungen von Motiven des Mythos u. ä., die jeder, der mit solchen Dingen umgeht, immer und überall wiederzufinden gewohnt ist, in Gestalt von Entlehnungshypothesen zu Markte bringen. Im Neuen Testament erleben wir es andererseits, daß Dinge, deren Entwicklung wir mit voller Sicherheit kennen, mit Ignorierung dieser klaren Entwicklung, mit Überspringung aller nach Zeit und Kultur trennenden Abgründe als aus Babylon entlehnt bezeichnet werden. Dieses Stadium der Forschung, das bei dem Sturm der Entdeckungen nur zu verzeihlich ist, wird die neue Wissenschaft hoffentlich bald überwunden haben. Dann erst wird man sachliche Einwände ruhig würdigen.

Von einigen neuerdings erschienenen Untersuchungen über altgriechische Mythen würde ich gar nicht reden, wenn es nicht gerade auf diesem Gebiete Pflicht wäre, auch auf das hinzuweisen, was verfehlt ist und keine Nachfolge mehr finden sollte. S. Eitrem hat schon etliche Probleme mit unleugbar großem Fleiß und großem Scharfsinn behandelt, aber was er in der Abhandlung „Die göttlichen Zwillinge der Griechen“ (Videnskabselskabets Skrifter II histor.-filos. Klasse 1902. Nr. 2. Christiania 1902. 124 S.) leistete, war außer dankenswerten Zusammenstellungen eine sehr bedenkliche Kunst des Ineinandersehens grundverschiedener Gestalten. Nicht nur die Zwillingspaare werden herangezogen, auch die Brüder- und Schwesternpaare überhaupt, Mütter und Töchter, gegensätzliche Paare wie Antiope und Dirke (S. 46), ja Einzelgestalten wie Helena (32),

Odysseus (7), Penelope (24), Asklepios (99). Durch Ausweitung und Verengung des Überlieferten kommt er überall zu seinem Ziel, wozu dann freilich auch solche lexikalische Kunststücke wie *αἰδώς* = Stolz (34 vgl. 23 f.) gehören. Der Methode, wie sie in der „Phäakenepisode in der Odyssee“ (a. a. O. 1904, Nr. 2) ausgeübt wird, will ich nicht jede wissenschaftliche Berechtigung absprechen. Es ist viel Scharfsinn darauf verwandt, die Nausikaa- und die Athenaversion in der Episode zu scheiden, die der Redaktor durcheinandergeflochten haben soll. Es mag sein, daß über diese meines Erachtens ziemlich unnützen Exerzitien am Homer zu urteilen die Zeit noch nicht reif ist, dazu ist sie reif, um über Eitrens „Kleobis und Biton“ (ebenda 1905, Nr. 1) zu sagen, daß es das klare Grundmotiv der ganzen Legende vergewaltigen heißt, wenn man, noch dazu auf Grund eines späten Sarkophagreliefs der Kaiserzeit in Venedig (Archäol.-ep. Mitt. aus Österreich VII 1883, T. II), schließlich herausbringt, daß die Mutter Selene sei; sie stürmt mit ihren Söhnen täglich über den Himmel, die Söhne sind Morgen- und Abendstern; dann muß auch die Mutter gestorben sein und der Tod der „Himmelszwillinge“ ist eben das frühe Erlöschen des Morgensterns, dem das Schwinden des Mondes alsbald folge usw. Abgesehen von dieser abgestandenen Wettermythologie — die sogar in sich der reine Gallimathias ist: wie sollen denn Morgen- und Abendstern zugleich mit Selene über den Himmel eilen? warum sterben beide Brüder, wenn doch das Erlöschen nur für den einen charakteristisch ist? (s. L. Deubner, Berl. phil. Wochenschr. 1905, Nr. 44 S. 1404) —, kann man denn wirklich nicht die Geschichte von den Jünglingen, die ihrer Mutter den heiligen Dienst leisten und als höchstes Glück den schönsten Tod finden, nehmen wie sie ist? Muß denn die Pest der Deutung und Umdeutung auch die klarsten Motive zu Tode quälen wollen?

Es mag hier auch noch das kleine Büchlein — äußerlich ist es so hübsch — genannt sein, das Maurice Bloomfield

geschrieben hat „Cerberus the Dog of Hades“ (Chicago und London 1905). Die ganze Langsamkeit des Fortschritts mythologischer Einsicht sieht man daran, wie viel Beifall dies Werkchen gefunden. Im Handumdrehen ist die Zusammenstellung mit den Hunden des Yama fertig, die Hunde sind im Himmel, und Cerberus, der ursprünglich ein Paar von Cerberi war, ist Sonne und Mond, Tag und Nacht. Das ist „komparative Mythologie“. Eine „vergleichende Mythologie“, die diesen Namen verdient, hat längst begriffen, daß Kerberos ein Hund ist und ein Hund bleibt, der furchtbare Fresser der Tiefe, wie ihn so viele Volkssagen kennen, der in alter Sage und Literatur dann seine bestimmte Entwicklung durchmacht (Nekyia 49 ff.). Aber die höhere Mythologie fängt offenbar erst da an, wo für die Überlieferung etwas anderes eingesetzt, wo „umgedeutet“ wird.

Zum Glück sind solche Arbeiten aber doch nicht mehr so häufig, wie sie es noch vor nicht langer Zeit waren. Freilich sind auch Arbeiten selten geworden, die sich mit hellenischer Religion in ihren höheren und höchsten Schöpfungen befassen, also etwa mit Entwicklung und Ausgestaltung der Zeusreligion, der Apollonreligion in ihrem tiefsten Gedankeninhalt zur Zeit ihrer reifsten Wirkungen u. ä., mit den Elementen des religiösen Denkens der großen Propheten Aischylos, Pindar, Platon u. a. Es ist in der Ordnung, daß jetzt einmal im Vordergrund der Forschung die volkstümlich „niedere“ Religion steht, weil wir ohne deren tiefere Kenntnis immer wieder der alten Art des „Vergleichens“ anheimfallen müßten, und es hat auch bei all den Forschern keine Gefahr, die in fortwährender lebendiger Berührung mit der antiken Literatur selbst stehen. Eine Gefahr fängt es an da zu werden, wo nur mit einzelnen Stellen und einzelnen Analogien allein aus „anthropologisch-folkloristischen“ (so sagen sie) Kenntnissen und Gesichtspunkten operiert wird.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Selten ist es aber doch so arg wie in Kurt Breysigs *Entstehung des Gottesgedankens und des Heilbringers* (Berlin, Bondi, 1904). Der

Vielleicht hat meine „Mutter Erde“ (Leipzig, Teubner, 1905), wohl auch der 2. Teil meiner „Mithrasliturgie“ (Leipzig, Teubner, 1903) gezeigt, wie wirkliche Erkenntnis nur durch die Verbindung der Untersuchung des geschichtlichen Ganges der Vorstellungen mit der Auslösung ihrer volkstümlichen Grundformen gewonnen werden kann; ich möchte hoffen, an diesem Beispiele auch das gelehrt zu haben, daß Gleichungen wie die irgendeiner Gottheit mit der Erde immer falsch sind, so gut wie diejenigen mit der Sonne, dem Mond oder Wind, und daß das „Vergleichen“ und das Erkennen der Grundformen

Verfasser schöpft überall obenhin aus den weiten flachen Gewässern seiner Allerweltslektüre, nirgends ist er zu Hause. Dem Philologen wird das Gerede über die Griechen S. 147 ff. genügen; vom Heilbringer, den *σώζων*, dem *σωτήρ* haben wir schon besseres gewußt, z. B. lese Breysig einmal Useners *Götternamen* 172, 174 und Umgegend oder Wendlands unten besprochenen Aufsatz *σωτήρ*, aber so einfach à la Euhemeros haben wir es uns nicht mehr vorgestellt. Dabei hat Breysig nicht die notwendigste Einsicht in die Vorgänge religiösen Denkens und menschlichen Denkens überhaupt, deshalb redet er von den „Schemen abgezogener Naturbegriffe“; über die Frage, ob es „gottlose“ Völker gebe, verliert er die seltsamsten Worte, die höchstens an Max Müllers Adresse noch Sinn hätten; wie Geist, Seele oder nun gar der „Gottesgedanke“ umschrieben wird, läßt jede Spur von Einsicht in primitives Denken und dessen Fortschritte vermissen. Tylors *Primitive culture* und Useners *Götternamen* hat Breysig, wenn er sie gelesen hat, absolut nicht verstanden. Mit dem allem soll nicht bestritten sein, daß vielfach gute und richtige Gedanken in der geschicktesten Weise ausgeführt werden, aber das soll bestritten sein, daß eine solche gleich nach dem höchsten Problem greifende Untersuchung ohne eine philologische Basis wenigstens an einem Punkte geführt werden könne. Hierher gehört was Usener sagt (*Weihnachtsfest*, Vorwort X f.): „Eine mythologische Kombination muß schon mit besonderer Querköpfigkeit angestellt werden, wenn sie nicht ein Quentchen Wahrheit enthalten sollte. Es gibt kaum einen kürzeren und müheloseren Weg, sich den Genuß eines wissenschaftlichen Fundes zu verschaffen. Wie gingen sonst so viele Gimpel auf den Leim? Aber dieselbe schillernde Unbestimmtheit des Mythos, welche es so leicht zu machen scheint ihn zu vergleichen und zu deuten, macht seine Erforschung in Wirklichkeit zur schwierigsten Aufgabe geschichtlicher Wissenschaft. Einen Gedanken finden ist Spiel, ihn ausdenken Arbeit“ usw.



des Denkens eine kompliziertere Arbeit ist als jenes Gleichsetzen und Umdeuten. Auch in diesem Falle der Mutter Erde — wie es auch bei der Sonne, dem Monde gemacht werden muß — heißt es mit dem Wuste der Hypothesen und Deutungen aufräumen, ehe zu einer ganz einfachen, aber verständlichen Grundanschauung gelangt werden kann, die dann wirklich etwa eine primitive Denkform genannt werden mag. Ehe man sie so ausdrücken kann, daß sie trivial erscheint, hat man eine solche Anschauung nicht begriffen.

Daß die Tatsachen des Kultus das festeste Fundament sind, auf denen die Erkenntnis der lebendigen Religion fußen muß, daß sie vielfach auch das einzige sichere Material sind, mit dem man als Analogie arbeiten und zu sicheren Schlüssen kommen kann, wird hoffentlich immer allgemeiner erkannt. Vieles harrt noch, vor allem in antiken Inschriften und Denkmälern, der rechten Interpretation. Eine ausgezeichnete Arbeit, eine Bonner Dissertation, ist von H. G. Pringsheim herausgegeben „Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults“ (München 1905; ich weise nur auf den Inhalt der einzelnen Kapitel hin: I. Die Mysterientracht. II. Myesis [Taufe, Weihebräuche, Blutsühne, Hochzeit, Verhüllung u. a.]. III. Die Prozession: *cista mystica*. IV. Mysterienchor. V. Iakchos Eubuleus Triptolemos. VI. Der eleusinische Opferkalender, ein Exkurs über Votivstatuen). Mag man hier und da anders schließen: die ganze Art der Untersuchung möge viel Nachfolge finden.<sup>1</sup>

Es wäre unrecht hier dem Buche Foucart's „Le culte de Dionysos en Attique“ Paris 1904 (Extrait des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres T. XXXVII) nicht einen ehrenvollen Platz anzuweisen; aber es ist nicht nötig,

<sup>1</sup> Die Dissertation von A. Rutgers van der Loeff *De ludis Eleusiniis*, schon 1903 in Leiden erschienen, handelte umsichtig über den Namen Eleusinia und darüber, in welcher Jahreszeit und in welchen Olympiadenjahren die eleusinischen Spiele gefeiert wurden.

den mannigfachen Widerspruch, den ich, wie andre es schon oft getan, erheben müßte, hier auszusprechen. Am meisten fördert uns immer der ausgezeichnete Exeget der Inschriften (so auch in den schon 1900 erschienenen „Grands mystères d'Eleusis“, aus denselben Mémoires T. XXXVII).

Von mannigfachem Nutzen für Untersuchungen über attische Kulte wird Iudeichs neue Topographie von Athen München, Beck, 1905 (v. Müllers Handbuch III 2,2) sein können, in der feinsinnigen Gründlichkeit, mit der sie die Überlieferungen und Denkmäler erörtert. — Sorgfältige, vortreffliche Untersuchungen über ein großes Götterfest „Das Hochfest des Zeus zu Olympia“ liefert z. B. Ludwig Weniger in Aufsätzen der Beiträge zur alten Geschichte IV (1904) 125 ff., V (1905) 1 ff., 184 ff., auch als Buch ausgegeben (Leipzig, Dieterich, 1905).

Weite Strecken antiken religiösen Lebens im Konflikt mit der wachsenden Aufklärung und in den mannigfachsten Kompromissen schildert ein anregendes Buch von dem leider kürzlich verstorbenen Paul Decharme „La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque“, (Paris, Picard et fils, 1904): sehr belehrend für alle, die über diese Entwicklungen ein allgemein verständliches, geschmackvoll geschriebenes Buch lesen wollen. Die „Geschichte des griechischen Skeptizismus“ hat eine neue Darstellung in einer umfänglichen Monographie von Alb. Gödeckemeyer erfahren (Leipzig, Dieterich, 1905).

In einem Buche (Dr.-Diss.) von Robert Hermann Woltjer „De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice“ (Leiden, Brill, 1904) wird man nach dem Titel nicht leicht die ausführliche Erörterung über Platons Verhältnis zu Orpheus und den Orphikern suchen (s. 129—206). Sonst haben jetzt die Orphiker erfreulicherweise einige Ruhe.

Was die apokalyptische antike Literatur anbetrifft, so möchte ich doch auch hier noch auf die reiche Förderung, die ihr Eduard Nordens Kommentar zum VI. Buche der

Aeneis („P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI“, Leipzig, Teubner, 1903) gebracht hat, hinweisen (im besonderen durch die Kapitel über die Seelenwanderung und die Quellenfrage außer vielem einzelnen). Die Bedeutung des Poseidonios für die gesamte „positive“ Theologie, ja Religion des späteren Altertums wird immer deutlicher herausgearbeitet. Die Bedeutung des Poseidonios für Dio Chrysostomos wird deutlich durch eine Arbeit von Hermann Binder „Dio Chrysostomos und Posidonius, Quellenuntersuchungen zur Theologie des Dio von Prusa“, Tüb. Diss. (Borna-Leipzig, Noske, 1905), die im übrigen mehr der Erklärung Dios dient. Am direktesten wirkt wohl Posidonius noch auf uns durch die Schrift (des II. Jahrhunderts, wie ich mit Capelle überzeugt bin) *περὶ κόσμου*, die Wilhelm Capelle trefflich analysiert hat, „Die Schrift von der Welt.“ Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie (Festschrift der klass.-philol. Gesellschaft zu Hamburg zur 48. Philol. Versamml. 1905), Leipzig, 1905 (auch Neue Jahrb. XV).

Damit sind wir aber schon in die Zeiten der „hellenistischen Religion“ übergegangen. Und hier sind es vor allen anderen zwei Werke, die unserer Erkenntnis mächtig vorwärts helfen. Ich meine Reitzensteins „Poimandres“ (Leipzig, Teubner, 1903) und W. Ottos „Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten“ I (Leipzig, Teubner, 1905). Über Reitzensteins Buch, das den ersten tiefgreifenden Versuch macht, dem geschichtlichen Verständnis die überaus wichtige hermetische Literatur zu erschließen und auch einen Teil des Textes in trefflicher kritischer Edition vorlegt (wir harren ungeduldig des Ganzen), kann ich hier um so weniger ausführlich sein, als sich der erste Aufsatz dieses Heftes mit ihm beschäftigt und manche Aufstellung Reitzensteins modifizieren wird. Freilich alles Ägyptische zu leugnen, scheint mir nun auch wieder ein unhaltbares Extrem zu sein; es geht ja auch nur, wenn man niedere und höhere Hermetik so scharf

scheidet, wie es kaum angehen wird, und die niedere Hermetik wird man so wenig herauschieben können, wie man den äußeren color, die Namen Ammon, Tat, Isis, Horus wegstreichen kann. Synkretismus dieser Art wird nicht dadurch erkannt, daß man einen Teil der Mischung eliminiert. Jedenfalls aber bleibt Reitzenstein, dem man doch nicht „Ägyptomanie“ vorwerfen sollte, weil er ein oder das andere Mal unberechtigterweise ägyptischen Einfluß annimmt, das sehr große Verdienst, es energisch versucht zu haben, den ägyptischen Einschlag in dem bunten Riesengewebe späterer antiker Religion auszulösen. Ein Ägyptologe kann das nicht und tut es nicht, so war der Philologe, dem der Ägyptologe Spiegelberg treulichst zur Seite stand, der rechte Mann. Und das Ägyptische spielt eine sehr große Rolle innerhalb der „hellenistischen“ Religion.<sup>1</sup>

Wozu W. Otto seine prinzipielle Ablehnung der Reitzensteinschen neuesten Arbeiten so formuliert, wie er es tut (Vorwort VII), ist mir ganz unverständlich. Jedenfalls weiß ich nicht, wie man es macht, gegen Untersuchungen wie die Reitzensteins sich „im Prinzip ganz ablehnend“ zu verhalten. Ottos eigenes Buch bringt uns ganz außerordentlich wertvolle Untersuchungen, mit einer bewundernswerten Beherrschung gerade des Papyrusmaterials, und man kann nicht dankbar genug sein, über die ägyptischen Priester und ihre Organisation<sup>2</sup> und über Einnahmen und Ausgaben der Tempel kon-

<sup>1</sup> Auch hier sei auf die wichtigen kleineren Aufsätze Reitzensteins, die in das gleiche Gebiet gehören, hingewiesen: *Hellenistische Theologie in Ägypten*, *Neue Jahrb.* 1904 I 177 ff., *Ein Stück hellenist. Kleinliteratur*, *Nachr. der Gött. Ges. d. W.* 1904, Heft 4, 309 ff.

<sup>2</sup> In Einzelheiten bin ich mannigfach anderer Meinung. Am meisten wundere ich mich über die Auffassung, die Otto von den *κατοχοι* vorträgt. Wie man anderes aus der Überlieferung herauslesen kann, als daß die *κατοχοι* in verschiedenen Graden der *κατοχή* nach Raum und Zeit, in der Klausur, gehalten waren, ist mir nachgerade unverständlich. Die Interpretation, wie sie Otto gibt und für so objektiv voraus-

krete Erkenntnisse zu erhalten, die alle Untersuchungen auch der Religionen der Zeit auf neuen festen Boden stellen. Wir hoffen bald den zweiten Band in Händen zu haben.<sup>1</sup> Otto kann uns allen, wenn er die selbständige Kenntnis der ägyptischen Sprache und der Denkmäler mit seiner übrigen Vorbildung verbindet, der trefflichste Führer werden auf Gebieten, die von Tag zu Tag wichtiger werden.

Hier mag, ehe wir zu den letzten Zeiten antiker Religion und ihrer Erforschung uns wenden, ein Blick auf die Untersuchungen römischer Religion gewendet sein. Hier beherrscht das große grundlegende Werk Wissowas über Religion und Kultus der Römer, wie natürlich, die Forschung. Und in einem besonderen Bande hat uns Wissowa nun auch seine kleinen verstreuten „Gesammelten Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte“ vorgelegt, wirklich ein „Ergänzungsband zu des Verfassers Religion und Kultus der Römer“ (München, Beck, 1904). Es ist auf diesem Gebiete wenig anderes zu nennen, das neben dem Genannten eine besondere Bedeutung hätte. Die beiden außerordentlich nützlichen Arbeiten von Georg Howe „Fasti sacerdotum p. r. publicorum aetatis imperatoriae“ (Leipzig, Teubner, 1904) und von David Magie „De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis sollemnibus in Graecum sermonem conversis“ (Leipzig, Teubner, 1905) sind offenbar auch der Anregung Wissowas zu verdanken.

---

setzungslos hält, macht in Wahrheit die kompliziertesten Voraussetzungen: das tollste ist, daß Ptolemäus, da in einem Falle sein Verkehr *διὰ τῆς θυρίδος* nicht abzustreiten ist, eben damals krank, etwa an der Gicht, gewesen sein soll. Allerdings wird diese Erklärung nur mit allem Vorbehalt gegeben.

<sup>1</sup> Nennen möchte ich auch die Straßburger Dissertation von Richard Laqueur *Quaestiones epigraphicae et papyrologicae selectae* (Straßburg, Du Mont-Schauberg, 1904), obwohl sie mit unserem Gebiete nur in mittelbarem Zusammenhang steht.

Attilio De-Marchi hat von seinem Buche „Il culto privato di Roma antica“ den zweiten Band erscheinen lassen, der la religione gentilizia e collegiale behandelt (Milano, Höpli, 1903). Attilio Profumo hat dem neronischen Brande ein geradezu erschreckend großes und dickes Buch gewidmet: „Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano (Roma, Forzani, 1905), das aber hier — oder eigentlich im letzten Abschnitt dieses Berichtes — höchstens wegen des zweiten Kapitels in Betracht kommen könnte (La persecuzione cristiana). Carlo Pascals geschmackvolle Schriften „Fatti e leggende di Roma antica“, Firenze, Le Monnier, 1903 (ich mache auf das Kapitel aufmerksam „La resurrezione della carne nel mondo pagano“) und „Dei e diavoli, saggi sul paganesimo morente“, ebenda 1904, könnten auch bei uns mehr Leser finden.

Zwei bedeutungsvolle Schriften, die auch der Religionshistoriker nicht unbeachtet lassen darf, erwähne ich, obwohl sie ins archäologische Gebiet gehören: W. Helbig „Les attributs des Saliens“ (Extrait des Mémoires de l'Acad. des Inscr. et Belles-lettres, T. XXXVII, 2<sup>e</sup> partie, Paris 1905) und Charles Renel „Les enseignes“ („Cultes militaires de Rome“, Lyon, Rey, Paris, Fontemoing, 1903, Annales de l'université de Lyon, Nouvelle Série II, fasc. 12). Von besonderer Bedeutung sind auch diesmal wieder einige Aufsätze von Domaszewskis, vor allem über die „Eigenschaftsgötter der alt-römischen Religion“ in der Festschrift zu Otto Hirschfelds sechzigstem Geburtstage (Berlin, Weidmann, 1903) S. 243 ff., und über „Bonus Eventus“ in der Westdeutschen Zeitschrift XXIV 1905, 73 ff. Auf Walter Ottos (er ist ein anderer als der Verfasser der „Priester und Tempel“) jedenfalls bedeutsame Untersuchung „Juno“, Philologus LXIV, N. F. XVIII 1905, 161 ff., die ich erst eben zu Gesicht bekomme, kann ich noch hinweisen. Ich sehe eine Reihe Züge sich in dem echten Bilde der Juno herausheben, die sich aus dem alten Vorstellungskreis der Mutter Erde unmittelbar erklären. Mit einer Deutung,

daß sie die Mutter Erde sei, wäre natürlich auch hier nichts geholfen.<sup>1</sup> Was keltisch-römische Religion angeht, so soll doch auch hier, wenn auch die religionsgeschichtlichen Grundanschauungen vielfach seltsame sind, auf die bedeutsame Abhandlung von Camille Jullian „Recherches sur la religion gauloise“, Bordeaux 1903 (Bibliothèque des universités du midi, fasc. VI) die Aufmerksamkeit gelenkt werden (über Reinachs dahin gehörige Aufsätze s. o. S. 482).<sup>2</sup>

Das römische Prodigienwesen und die Prodigienüberlieferung hat eine vielfach vortreffliche Bearbeitung erfahren: Ludwig Wülker „Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern“ (Leipz. Diss. 1904), Franz Luterbacher „Der Prodigien Glaube und der Prodigienstil bei den Römern“ (Programm von Burgdorf 1904). Weitere Ziele setzt sich die Arbeit von Raimund Lemberg „Das Wunder bei den römischen Historikern“, erster Teil einer Arbeit über „den Wunderglauben bei Römern und Griechen“ (Augsburg, lit. Institut von Haas u. Grabherr, 1905). Wenn mir der Verfasser auch Wesen und Begriff des Wunders nicht ganz in seiner Bedeutung und Tiefe erfaßt zu haben scheint, die Auffassung der direkten Offenbarungen der Gottheit und deren Anordnung S. 10 ff. entspricht ganz dem, was ich für richtig halte und was ich über die Formen der Offenbarung im allgemeinen untersucht habe.<sup>3</sup> Die

<sup>1</sup> Bei den etymologischen Bemerkungen am Schluß 222f. braucht sich der Verf. nicht mehr so einsam zu fühlen, s. W. Schulze *Eigenamen* 470f. Walde *Lat. Etymol. Wörterbuch* 313 „Jūno ein zu junior, juvenis gehöriges \* jūnōn — oder \* jūnō (i) — „die jugendliche, blühende“.

<sup>2</sup> Im übrigen wird über keltisch-germanische Religion gelegentlich M. Siebourg in diesem Archiv berichten.

<sup>3</sup> Ich möchte bei dieser Gelegenheit darauf hinweisen, wie reiche Belehrung man in solchen Problemen nach den verschiedensten Seiten hin aus dem Buche von Otto Stoll *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie* (Leipzig, Veit, 1904 in 2. umgearbeiteter und vermehrter Auflage) schöpfen kann. Es ist in unseren Forscherkreisen viel zu unbekannt; jeder wird den vollen wissenschaftlichen Charakter des

Arbeit könnte in ihrer weiteren Folge auch für die Erkenntnis der letzten Jahrhunderte antiker Religion in mancher Hinsicht von Bedeutung werden.<sup>1</sup>

Der Synkretismus der späten antiken Religion ist mannigfaltig weiter untersucht und analysiert worden, und die wichtigen großen Kulte der letzten Jahrhunderte des Altertums sind um ein gut Stück weiter unserer Kenntnis erschlossen, die Materialien dem Gebrauch bereit gestellt. Deißmanns ausgezeichnetes Schriftchen „Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus“ (auch *Neue Jahrb.* 1903, 161 ff.) kann jeden namentlich über die Bedeutung der „griechischen Bibel“ in den religiösen Entwicklungen jener Zeiten trefflich belehren.<sup>2</sup> Den antijüdischen

---

sehr bedeutenden Buches alsbald erkennen und es nicht mit anderen bodenlosen Phantasien über solche Gegenstände in einen Topf werfen.

<sup>1</sup> In dem Abschnitt über die persönliche Stellung der Historiker zum Wunderglauben S. 44 ff. scheint mir namentlich der Abschnitt über Tacitus an einigen Fehlern zu leiden. Auch das rächt sich, daß der Verfasser vielfach mit den Übersetzungen anderer (S. 61 Anm. wird gesagt, daß die Übersetzungen aus der Langenscheidtschen, zum Teil aus der Reclamschen Bibliothek stammen) gearbeitet hat. In der bedeutenden Geschichte von dem Wundertun Vespasians in Alexandria bei Tacitus *Hist.* IV 81 liegt alles „Auffällige“, das der Verfasser betont, nur in der falschen Übersetzung: „in Alexandria ereignete sich viel Wunderbares, wodurch des Himmels Gunst und eine gewisse Zuneigung der Götter für Vespasian sich zu erkennen gab“. Im lat. Text steht ostenderetur, und man merkt auch sonst der taciteischen Darstellung ab, daß es sich um Machinationen der Priester des Sarapis und anderer handelt. Das Kapitel ist, namentlich auch der Schluß, meist falsch aufgefaßt.

<sup>2</sup> Die Mischungen der „hellenistisch-synkretistischen“ Eschatologie besser zu verstehen — ich habe mich lange nach einer klaren, nicht bloß kahl behauptenden oder kraus munkelnden Erörterung „orientalischer“ Eschatologie geseht — wird hoffentlich außer den Kapiteln über messianische Hoffnung und Apokalyptik in Boussets *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin, Reuther u. Reichardt, 1903) und Paul Volz' *Jüdischer Eschatologie von Daniel bis Akiba* (Tübingen und Leipzig, Mohr, 1903, s. o. S. 284) sehr wesentlich helfen das eben erschienene Buch von Hugo Großmann *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Bousset-Gunkel *Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. Test.* 6, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1905).



Zug mag man wohl in das Bild der späteren Zeit eintragen nach der geschickten Skizze von Fritz Stähelin „Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung“ (Basel, Lendorf, 1905), wenn auch manches — sehr verzeihlicherweise — unvollständig oder auch schief skizziert ist. Ein einzelnes Denkmal, das phokylideische Gedicht, das jedenfalls am stärksten von dem jüdisch-griechischen Kreise umgemodelt und bereichert worden ist, in dem es lange kursiert haben muß, hat eine neue Beurteilung erfahren (über die Beurteilung der Handschriften, Vorlesungsverzeichnis von Königsberg 1904 Sommer) durch Ludwich in dem Königsberger akad. Programm 1904 II, die mich aufs äußerste in Erstaunen setzt. Redet man denn wirklich wieder von dem Verfasser, dem Dichter der Pseusosphocylidea, nachdem Entwicklung und Schicksale des Gedichtes, wie mir scheint, überzeugend dargelegt sind, auf Grund der Bernaysschen Beweisführung, die zum Teil immer unerschüttert bleiben wird. Dichter des ganzen (ursprünglichen) Gedichtes ein heidnischer Grieche? Mögen andere entscheiden.

Was die großen Kulte angeht, wirkt für die Erkenntnis des Mithraskultes Cumonts großes Werk anregend weiter.<sup>1</sup> Wesentliches glaube ich in meiner „Mithrasliturgie“ (Leipzig, Teubner, 1903) hinzugefügt zu haben. Die Beweisführung des ersten Teiles scheint mir durch nichts erschüttert zu sein, und nur darüber läßt sich streiten, wieweit die wirkliche Liturgie in dem uns vorliegenden Texte des Pariser Papyrus modifiziert, gekürzt oder etwa am Ende verstümmelt sein mag. Wer die Quellenverhältnisse der Zauberpapyri und des Pariser im besonderen kennt und richtig beurteilt,

<sup>1</sup> Das kleine französische Buch, das die „Conclusions“ des großen Werkes ohne Anmerkungen wiedergab (in der 2. Ausgabe war ein Anhang über die mithrische Kunst dazugekommen), ist nun auch in deutscher Übersetzung von Georg Gehrich, Leipzig, Teubner, 1903 erschienen: *Die Mysterien des Mithra, ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit.*

kann an der Hauptsache nicht mehr zweifeln.<sup>1</sup> Schriftchen wie das von Grill „Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum“ (Sammlung gemeinverständlicher

<sup>1</sup> Da nun einmal in diesem Falle Berichterstatter und Verf. identisch sind, sei noch eine Bemerkung über den doch einigermaßen wichtigen Punkt erlaubt. Was Cumont in der *Revue de l'instruction publique en Belgique* XLVII 1904 S. 1—10 gegen den ersten Teil meines Buches sagt, kann ich um so weniger gelten lassen, als er es sogar abzustreiten unternimmt, daß in unserem Stück mehr als bloß der Name des Mithras im Anfang angeflücht sei. Die Erscheinung „mit leuchtendem Gewande, mit goldenem Haupthaar, in weißem Gewande, mit goldenem Kranz, in weiten Beinkleidern, haltend in der rechten Hand eines Rindes goldene Schulter, die da ist das Bärengestirn usw.“ soll auf Osiris gehen können — *bienque le magicien l'aît affublé d'un pantalon. Jawohl, bienque. Bienque* er *ἄμρον μύσχορον* in der Hand hält, genau wie auf dem mithrischen Kultrelief von Klagenfurt (bei mir 76 ff.; gegen diese Erklärung kann eine Seite vorher S. 3 auch Cumont nichts sagen). Wann ist je Osiris so ausgerüstet? Hat er denn nicht sehr bekannte andere Dinge in der Hand, auf dem Haupt? Ist denn die Verbindung mit Helios im Papyrus wie auf dem genannten und so vielen anderen Reliefs und Inschriften nichts? nichts die Rolle, die der *Αἰών* spielt und alle die vielen Übereinstimmungen, die ich zusammengestellt habe? Wie soll denn gegen mich sprechen die vielfache Berührung mit hermetischen Schriften (die ich sehr wohl kannte, auch durch persönliche Hinweise Reitzensteins; ich wußte von dessen Arbeitsplänen und ging deshalb weiter nicht auf diese Dinge ein), die ja notorisch in ihrem Inhalt mit den großen Kulturen der damaligen Zeit im engsten Zusammenhang stehen? Die Ausführungen darüber, was in einer Mithrasliturgie stehen mußte, sind lauter *petitiones principii* (Mithras als Seelenführer kann sehr wohl noch in dem vielleicht abgeschnittenen Schluß zur Geltung gekommen sein); wer weiß denn, was in einem ägyptischen Mysterium des höchsten Mystengrades vorkommen mußte? Und möchte der Magier selbst immerhin Ägyptisches stärker eingemischt haben (den „Magier“ als Verfasser hinzustellen, heißt einem doch einfach ein X statt der Quellenfrage vormachen), so kann das nimmermehr beseitigt werden, daß das Mysterium mit dem Mithrasglauben in enger Verbindung steht (so Reitzenstein *Histor. Zeitschr.* N. F. LVII 470). Daß ich die Zauberworte „*assez arbitrairement*“ ausgeschieden hätte, wird mir wahrlich nicht vorwerfen, wer einmal die eingelegten Hymnenstücke herzustellen versucht hat. Darum hatte ich S. 32 noch einmal mit Beispielen von diesen Dingen geredet. Ich wünschte, daß jeder, der über diese Fragen urteilt, sich einigermaßen auch über die Papyri orientieren möchte.

Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 34, Tübingen u. Leipzig, Mohr, 1903) und E. Roeses Beilage z. Programm des Realgymn. zu Stralsund, Ostern 1905, „Über Mithrasdienst“, das eine vortrefflich klare Einführung in die wesentlichen Tatsachen und Probleme gibt, werden der Verbreitung des Interesses an diesem so wichtigen Kult gute Dienste leisten.

„Attis, seine Mythen und sein Kult“ sind in einer trefflichen Monographie auf Veranlassung einer in Gießen 1901 gestellten Preisaufgabe von Hugo Hepding behandelt (1903 erschienen als 1. Band der obengenannten Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten).<sup>1</sup> Die Arbeit zeichnet sich durch praktische und sorgfältige Materialsammlung und durch eine seltene Reife und Umsicht des Urteils in religionsgeschichtlichen Dingen aus. Die umfassende Orientierung in deutscher, insbesondere volkstümlicher Überlieferung und Literatur ist dem Verfasser gerade hier besonders zustatten gekommen. Daß nun die Behandlung der Denkmäler, daß ein Quellenbuch und eine Untersuchung des gesamten Großen-Mutterkultes noch fehlt, weiß der Verfasser natürlich so gut wie andere

---

<sup>1</sup> Charles Vellay *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'orient antique*, *Annales du Musée Guimet* XVI, Paris 1904, habe ich bisher nicht zu Gesicht bekommen können. Das Buch von Dr. Konrad Lübeck *Adoniskult und Christentum auf Malta. Eine Beleuchtung moderner Geschichtsbaumeisterei* (Fulda, Verlag der Aktiendruckerei, 1904) will ich nennen, damit mich nicht der Vorwurf treffe, ich hätte diesen Angriff auf unsere philologisch-historische Religionswissenschaft totschweigen wollen. Er hat gewiß in einem Punkte die Unsicherheit der Beweisführung Wünschs in seiner Schrift *Das Frühlingsfest der Insel Malta* bewiesen. Daß Männer, die auf Lübecks Standpunkt stehen, unsere Arbeit und unsere Ziele nicht verstehen können, ist selbstverständlich, und ich nehme ihnen gar nicht übel, daß sie nachgerade sehr böse werden. Was wir uns aber ernstlich verbitten dürfen ist das, daß sie uns bewußte Fälschung vorwerfen. Sie mögen uns für Toren und Verblendete halten; wer uns als Fälscher angreift, hat kein Recht mehr, in wissenschaftlicher Erörterung beachtet zu werden.

Leute. Stück für Stück kommt man vorwärts, und hoffentlich können wir hier bald über das jetzt noch Ausstehende berichten.

Das stärkste Desiderat auf diesem Gebiete ist die Bearbeitung des Isiskultes. Es ist höchste Zeit, alle die pompejanischen Bilder, die in Betracht kommen, zusammenzustellen und aufs genaueste zu untersuchen und zu interpretieren, damit aber zu verbinden die Untersuchung vor allem des ägyptisch-alexandrinischen Materials.<sup>1</sup> Es werden sich die wesentlichsten Aufschlüsse ergeben, und dann wird erst das Bild, das ich von wesentlichen Punkten der Liturgie und des Kultrituals jener das Christentum umgebenden großen Kulte im zweiten Teil meiner Mithrasliturgie gezeichnet habe, vollständig werden können. Einstweilen scheint man von diesem Bild noch vielfach geflissentlich die Augen abzuwenden. Ich möchte wissen, wie man den Schlüssen, die für den altchristlichen Kult und für die paulinische und johanneische Theologie zu ziehen sind,<sup>2</sup> auf die Dauer entgehen will.

Leider kann ich hier auf solche Forschungen nur noch mit wenigen Worten hinweisen, die die Einwirkung antiker Religion auf das Christentum behandelt haben.<sup>3</sup> Auch in den immer zahlreicheren populären Schriften, die Probleme der

<sup>1</sup> Ich mache um so lieber auf die Hinweise in A. Schiffs trefflichen *Alexandrinischen Dipinti* I. Teil (Leipzig, Hirschfeld, 1905) S. 19 Anm. 1 aufmerksam, als ich diese Dinge in meiner Mithrasliturgie zum Teil aus Unkenntnis vernachlässigt hatte. Ich hätte auch *δοίη σοι Ὅσιος τὸ ψυχρὸν ἕδαρ* unbedenklich unter die Fragmente antiker Liturgie zum Isiskult stellen sollen: die Formel ist dieselbe in Ägypten wie in Rom auf lateinischen Grabschriften von Römern (vgl. *Nekyia* 95).

<sup>2</sup> Ich lege großen Wert auf die völlige Beistimmung H. Holtzmanns *D. Liturg.* 1903, Sp. 2729 ff. (vgl. desselben Worte in diesem Archiv VII 68 f.).

<sup>3</sup> Über wesentliche Forschungen, die auf dem Gebiete des Neuen Testaments und des Urchristentums erschienen, wird, wie ich hoffe, in einem der nächsten Hefte, in einem zusammenfassenden Aufsätze oder in einem Berichte so weit gehandelt werden, als es in diesem Archiv nötig und wünschenswert ist.

alten christlichen Religion behandeln, werden solche Fragen immer wieder erörtert. Ihre Tendenz freilich ist immer im letzten Grunde eine andere als wissenschaftliche. In solchen Büchern aber, wie etwa Arnold Meyers Auferstehung Christi oder Krügers Dreieinigkeit und Gottmenschheit (beide Tübingen, Mohr, 1905), obwohl der Gesamttitel der Serie „Lebensfragen“ und jeweils die letzten Kapitel der betreffenden Bücher zeigen, daß das Ziel dieser Arbeiten ein anderes ist als die Ziele, die wir hier besprechen und beurteilen, findet sich manche geschichtlich treffende Darlegung von Einflüssen antiker Religion auf christlichen Glauben und christliches Leben; ebenso in dem in anderer Weise für ein größeres Publikum bestimmten Büchlein von J. Geffcken „Aus der Werdezeit des Christentums“ (Leipzig, Teubner, 1904, Aus Natur und Geisteswelt, 54).

Mit Pfleiderers Wesen des Christentums (München, Lehmann, 1905) und auch mit Wernles „Anfängen unserer Religion“ (in 2. Aufl., Tübingen und Leipzig, Mohr, 1904) kann ich mich hier nicht auseinandersetzen. Bekannt sind sie, ohne daß ich hier über sie berichte.

Hingewiesen sei auch hier auf Boussets und Gunkels „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, deren erstes Heft (Gunkel „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments“ 1903) bereits hier Bd. VII 278f. angezeigt wurde. Das besonders wertvolle zweite Heft von Wilhelm Heitmüller „Im Namen Jesu, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum NT., speziell zur altchristlichen Taufe“<sup>1</sup>, das auch bereits dort erwähnt wurde, hat ein Problem, das sozusagen in der wissenschaftlichen Luft lag und zur ungefähr gleichen Zeit von mehreren nach ver-

<sup>1</sup> In der Schrift desselben Verfassers *Taufe und Abendmahl bei Paulus* 1903 kommen sehr richtige Grundgedanken gar nicht konsequent zum Durchbruch.

schiedenen Seiten behandelt wurde<sup>1</sup>, nach einer Richtung mit einer fast abschließenden Gründlichkeit behandelt. Das dritte Heft von Johannes Weiß „Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte“, 1904, würde uns hier etwas ferner liegen und ganz fern das vierte Heft „Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen“ von G. A. van den Bergh van Eysinga (mit einem Nachwort von Prof. Ernst Kuhn).<sup>2</sup> Bei Gelegenheit dieses letzten Heftes mag immerhin auch hier zu bemerken erlaubt sein, daß nach meinem sicheren Eindrücke derjenige, der die Fülle der in den verschiedensten Literaturen und Sagen wiederkehrenden, voneinander unabhängigen Motive kennt, auf die gewiß gegen Früheres mit lobenswerter Vorsicht nebeneinander gestellten Züge christlicher und buddhistischer Sagen gar nichts, aber auch gar nichts geben wird. Ich würde das nicht so bestimmt sagen, wenn ich nicht das Urteil H. Oldenbergs kenne, das er noch eben wieder ausgesprochen hat.<sup>3</sup>

Noch zwei einzelne Aufsätze sind es aus sehr verschiedenen Gründen wert, hier hervorgehoben zu werden. Hermann Reichs Aufsatz „Der König mit der Dornenkrone“ (Neue Jahrb. VII, 1904, 705 ff., auch besonders erschienen Teubner, 1905) erwähne ich, um diese Untersuchungsart

<sup>1</sup> Was ich *Mithrasliturgie* 110 ff. ausführe, ist auch durch alle übrige Literatur noch nicht überflüssig gemacht worden.

<sup>2</sup> Heft 5 dieser Forschungen wird im Bericht über semitische Religion zu erwähnen sein, ebenso Heft 6, das vorläufig schon oben S. 500 genannt wurde.

<sup>3</sup> *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* LIX 1905, 625 ff., vgl. *Theol. Litztg.* 1905 Nr. 3 Sp. 66 ff. Oldenberg weist mit vollstem Recht die Beziehung der Angabe Ev. Luk. 2, 27, daß Symeon in den Tempel ἐν τῷ πνεύματι gekommen sei, auf indisches Vorbild, den Pfad des Windes, den der luftdurchfliegende Heilige wandelt, in treffender Darlegung ab, ebenso die Zurückführung des christlichen Fischsymbols auf Indien. Ihr Ursprung liegt aber nicht im Akrostichon, sondern in den weit verbreiteten Vorstellungen, die Usener *Sintflutsagen* 138 ff. bespricht. Die richtige Erklärung des Fisches als Symboles Christi steht S. 223 ff.

und dieses Resultat abzulehnen. Die Szene der Verspottung des „Judenkönigs“ soll Nachahmung einer Mimusszene sein. Was hat es denn mit dieser Szene zu tun, in der ein, wie er den Soldaten erschien, armer, zum Tode verurteilter Verbrecher als König ausgestattet und verhöhnt wird, daß im Mimus tatsächliche d. h. als solche auftretende Könige verspottet werden, die Rolle des Königs besonders lächerliche Züge erhält, was hat es hier zu tun, daß ein wirklicher Judenkönig in Alexandria durch allerlei Theaterspiel und Tingeltangellied oder auch dadurch, daß man einen armen Blöden als König verkleidet und begrüßt, verspottet wird? Wendland war durchaus auf dem einzig richtigen Wege (die wichtigen acta Dasii scheint Reich nicht genug beachtet zu haben), den auch Hans Vollmer in der eben erschienenen Schrift „Jesus und das Sacaeenopfer“ (Gießen, Töpelmann, 1905) beschreitet. Ich möchte auf Reinachs „Le roi supplicié“ (s. o. S. 482) und auch auf die Notiz in diesem Archiv VII 274 (vgl. Brockelmann Zeitschr. f. Assyriologie XVI 1902, 392 ff.) diejenigen, die der Sache weiter nachgehen werden, hinweisen. Wendlands Untersuchung *Σωτήρ* in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ IV 1904, 335 ff. hebe ich deshalb hervor, weil ich sie als ein Muster für alle ähnlichen Untersuchungen betrachte. Auch die allgemeinen Bemerkungen und Mahnungen, die Wendland in diesen Aufsatz einschließt, möchte ich allen denen ans Herz legen, die immer noch glauben, durch wenn auch noch so intensive Beschäftigung mit den urchristlichen Schriften und der jüdischen Literatur die Schriften des Neuen Testaments erklären zu können, ohne die Welt des Hellenismus selbst, und zwar nicht bloß die religiöse allein aus den Quellen kennen zu lernen. Ein Schöpfen aus zweiter und dritter Hand hilft hier nichts. Aber es wird, scheint es, wieder mehr Mode, zu tun, als ob das Neue Testament nicht griechisch geschrieben wäre und die bedeutungsvollsten, den Ritus der ersten Gemeinde gestaltenden christlichen Kultvereine nicht in den hellenistischen Städten Griechen-

lands und Kleinasien entstanden wären, als ob es nicht bewiesen wäre, daß die Hauptriten dieser Gemeinde ihre schlagenden Analogien in den hellenistisch-synkretistischen Mysterienkulten, nicht aber in semitischen Überlieferungen haben.

Die großen Arbeiten zum Neuen Testament, die Kommentare zu den drei Synoptikern mit dem Heft der „Einleitung“ von Julius Wellhausen (Berlin, Reimer, 1903—1905) und die Bände von Adalbert Merx (eben 1905 ist die zweite Hälfte des zweiten Teiles [der Evangelisten Markus und Lukas] der „Erläuterungen zu den vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte“ erschienen, Berlin, Reimer), die wir in diesen letzten Jahren zu begrüßen das Glück hatten, werden auch auf die Probleme, auf die wir hier nur ein Auge werfen, von größerer Bedeutung sein, als man zunächst ahnt. Sie werden auch wieder die größeren und größten Probleme, die sich an die Tradition dieser Evangelien knüpfen, der Wissenschaft lebendig machen.<sup>1</sup> Für die nachapostolische Zeit wird das Werk von Rudolf Knopf „Das nachapostolische Zeitalter. Geschichte der christlichen Gemeinden vom Beginn der Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians“, Tübingen, Mohr, 1905, eine wertvolle Zusammenfassung bisheriger Arbeit darstellen können.

Über die weitere Erforschung des Heiligenkultes und der Heiligenlegenden hoffte ich hier einen kurzen Bericht von dem berufensten Manne anfügen zu können. Er konnte ihn nicht mehr schreiben, und ich kann es nicht statt seiner. So sei denn nur auf das überaus wichtige, aus Ernst Lucius' Nachlaß von Gustav Anrich bearbeitete und herausgegebene Buch über „Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche“ (Tübingen, Mohr, 1904) nachdrücklich hingewiesen.<sup>2</sup> Möchte bald

<sup>1</sup> Auf einiges werden, hoffe ich, Kundigere, als ich es sein kann, in diesem Archiv zu sprechen kommen.

<sup>2</sup> Nennen möchte ich noch das kleine Buch von J. Rendel Harris *The Dioscuri in the christian Legends*, London, Clay and Sons, 1903, dagegen Franchi de Cavallieri *I ss. Gervasio e Protesio sono una imitazione di Castore e Polluce?* *Nuovo Bull. di archeol. crist.* IX, 1903, 109 ff.



eine dies Buch ergänzende Arbeit über die Entstehung und Entwicklung des Marienkultes geschrieben werden. Eine andere wesentliche Ergänzung, eine Arbeit über „Den Reliquienkult im Altertum“ wird, hoffen wir, bald als ein Band der „Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten“ erscheinen können.

So gerne würde ich noch von Arbeiten mit einem Worte reden, die sich auf Erforschung und Quellenuntersuchung der altchristlichen Liturgie sei es des Occidents oder des Orients richteten, wenn es Untersuchungen, wie wir sie von Tag zu Tag dringender wünschen müssen, gäbe. Aber mahnen möchte ich, solche Dokumente wie z. B. die von Alexios von Maltzew zugänglich gemachten orthodoxen orientalischen Liturgien („Oktoichos oder Parakletike der orthod.-kathol. Kirche des Morgenlandes“, I. und II. Teil, deutsch und slawisch unter Berücksichtigung des griechischen Urtextes, Berlin, Siegismund, 1903 und 1904) nicht zu verschmähen. Man wird erstaunt sein über die Ausbeute an religiösen Analogien zu echt antikem religiösen Tun und Denken. Was alles in den Traditionen der Kirche des Orients noch zu gewinnen ist, mögen die Schilderungen ahnen lassen, die uns Gelzer „Vom Heiligen Berge und aus Makedonien“ (Teubner 1904) gegeben hat.<sup>1</sup> Hoffentlich erfahren wir bald mehr von Burdachs Untersuchungen, die aus der orientalischen Liturgie und Mystagogie die tiefste Erklärung der Gralsage gewinnen wollen und, wie mir scheint, gewonnen haben.<sup>2</sup> Wollten doch Männer wie Gelzer sich bereit

<sup>1</sup> Auch das Büchlein von Alfred Schmidtke *Das Klosterland des Athos* gibt lebendige anschauliche Schilderung. Vom heiligen Berge selbst stammt das Buch von Βλάχος, *Ἡ χερσόνησος τοῦ ἁγίου ὄρους Ἄθω, μελέτη ιστορική καὶ κριτική*, Volo, Plataniotis, 1904 (in Komm. Harassowitz, Leipzig). Ich würde auch meine philologischen Fachgenossen gerne auf eine Arbeit aufmerksam machen von Dem. A. Petrakakos *Die Toten im Recht nach der Lehre und den Normen des orthodoxen morgenländischen Kirchenrechts und der Gesetzgebung Griechenlands*, Leipzig, Deichert, 1905.

<sup>2</sup> *D. Literaturztg.* 1903, in der Nr. 50, Spalte 3052 ff. vgl. *Archiv für das Studium der neuern Sprachen und Litteraturen* Bd. 108, Heft 1, S. 31.

finden lassen, den Weg zu diesem gänzlich vernachlässigten Forschungsgebiete anderen zu zeigen. Wer im Orient die griechische Liturgie gehört und gesehen hat, wird verstehen, wenn wir hier nicht bloß vereinzelte Bestandteile und Reste der Liturgien griechisch-orientalischen Mysterienkultes wiederfinden. Aber es finden ja nicht einmal die occidentalischen Liturgien die philologische Erforschung, die sie so dringend verlangen. Es gilt auf all diesen Gebieten: *massis quidem multa, operarii autem pauci*.

---

## 11 Archäologische Funde und Forschungen

Von Georg Karo in Athen

### I

Auch in diesem Jahre steht Kreta im Vordergrund des Interesses: und wieder ist es der Osten der Insel allein, der uns immer neue Schätze beschert, während der Westen fast völlig unerforscht bleibt. Hier wird sich einmal der Forschung ein neues, reiches Feld erschließen.

In Knosos hat Evans<sup>1</sup> erfolgreich weiter gegraben und vor allem auch zur Erkenntnis der zahlreichen Kulturschichten beigetragen, welche hier, wie in Troja, Kunde geben von einer viele Jahrhunderte währenden Besiedelung des Palasthügels. Vor allem bedeutsam sind hier die beiden Schichten, die zwei großen Palastanlagen entsprechen, einer älteren, welche durch die bunte kretische („Kamares“-)Keramik bezeichnet ist, einer jüngeren, welche überwiegend „mykenische“ Tonware aufweist. Die beiden Schichten sind durch wenige Jahrhunderte getrennt: zur Scheidung der beiden Paläste und ihrer charakteristischen architektonischen Merkmale hat eben Doerpfeld in einem lichtvollen Aufsatz (Athen. Mitteil. 1905, 257) wesentlich beigetragen. Wir müssen auf diesen gleich zurückkommen.

Für den Kultus des vorhistorischen Kreta ist unter den letzten Funden von Knosos besonders die endgiltige Erforschung des großen Westhofes wichtig (s. unsere Abbildung 1, nach Athen. Mitt. a. a. O. S. 260). Die beiden Altäre, welche nahe der Westwand des Palastes liegen, bezeugten schon früher, daß hier Prozessionen und Opfer stattfanden. Im vorigen

---

<sup>1</sup> *British School Annual* X 1—63, Pl. I. II.

Jahre hat dann die Entdeckung eines rechteckigen Theaterbaues<sup>1</sup> die Aufmerksamkeit auf diesen längst bekannten, aber noch nicht ganz erforschten Teil des Palastes zurückgeführt. Das Theater schien zunächst isoliert im Hofe zu liegen: nun weist Evans nach, daß es durch eine breite, erhöhte Rampe direkt mit dem Obergeschoß der westlichen Palasthälfte zusammenhing. Noch mehr: durch genaue Untersuchung der Magazine, welche das Erdgeschoß dieser Hälfte füllen, hat Evans mit größter Wahrscheinlichkeit zwei große Säle jenes

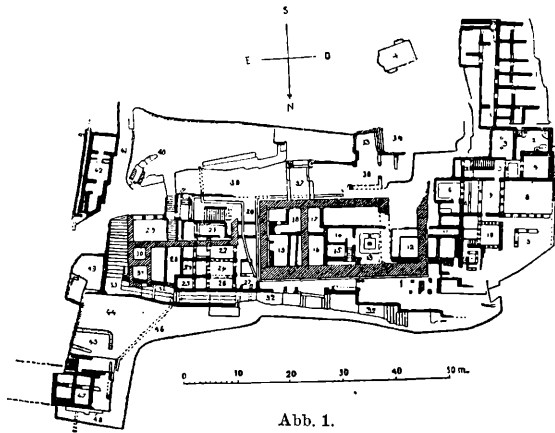


Abb. 1.

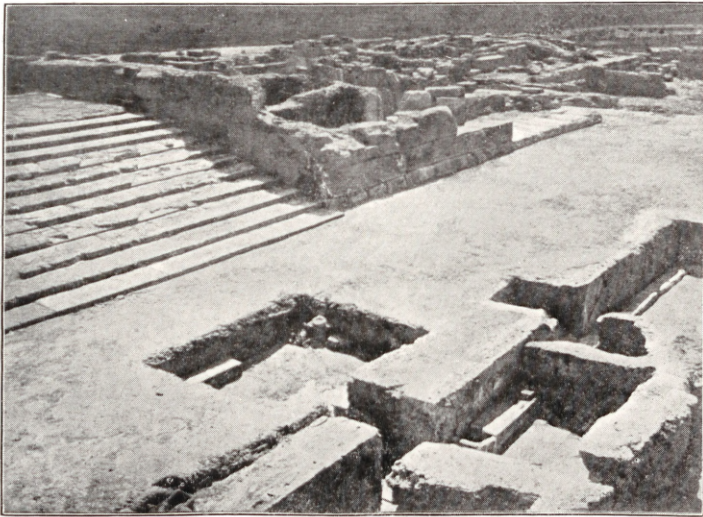
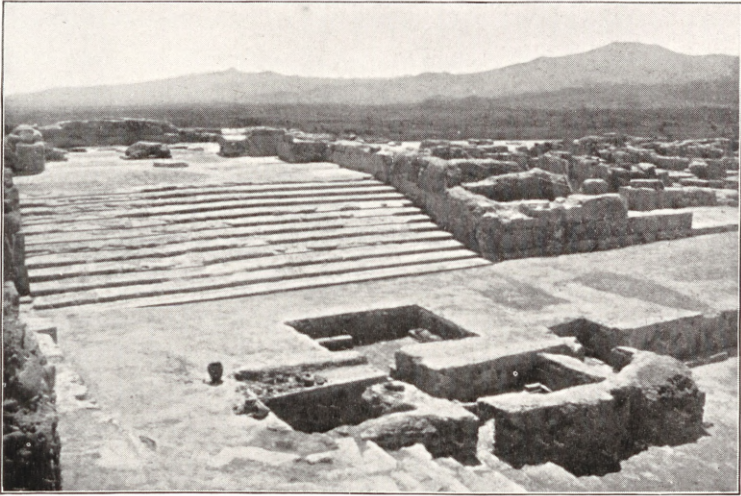
Obergeschosses rekonstruieren können. Und von ihrer Dekoration zeugen noch die Freskenreste, welche in die Magazine hinabstürzten, als der Palast in Flammen aufging: im ersten Saale waren Stiere und Bäume an den Wänden gemalt, mehr erlauben die geringen Reste nicht zu sagen. Im zweiten war der Freskenschmuck ein sehr reicher: Szenen der Taurokathapsia, wie sie in Kreta so häufig sind, dichtgedrängte Menschenmassen, offenbar Zuschauer bei den Spielen, die im großen Westhof und im Theater abgehalten werden mochten. Vor allem fesseln uns aber die Reste einer Wand (Evans p. 42, Taf. II), die unten Quaderwerk aus geflecktem Marmor und anderen Stein-

<sup>1</sup> *British School Annual* IX 99—112. *Archiv f. Religionswiss.* VIII 146.

arten nachahmt, während sich darüber vom blauen Grunde (des Himmels) hölzerne Pfosten und Säulen abheben. Über den Säulen ruht doppeltes Gebälk, und darüber steht eine Reihe gehörnter Geräte, deren einige auch zwischen den Säulen erscheinen. So zahlreich diese Geräte allmählich unter den kretischen Funden geworden sind (vgl. Archiv VII 127 ss., VIII 145), so wenig sind ihr Zweck und ihre religiöse Bedeutung aufgeklärt. Ein besonderes Merkmal der Säulen unserer Wand sind je vier Verzierungen am Kapitäl, die Evans als Doppelbeile erklärt, welche mit ihrer Schneide im Holze der Säulen stäken: eine Erklärung, die mir nicht recht einleuchten will, ohne daß ich eine bessere an ihre Stelle zu setzen wüßte. Die ganze Bildung der Kapitäle ist neu und eigenartig; die luftige Architektur auf ihrem blauen Grunde soll wohl ebenso durch einen scheinbaren Ausblick ins Freie den Saal erweitern, wie dies anderthalb Jahrtausende später auf pompeianischen Wänden so oft versucht worden ist. Wir werden in diesen Räumen große Festsäle erkennen dürfen, aus denen die Fürsten und ihr Gefolge den Festlichkeiten im Hofe zuschauen konnten, von denen aus sie über die breite Rampe direkt ins Theater gelangten. Dieses ganze Obergeschoß, das wir uns wenigstens hypothetisch aus den Resten ergänzen können, gehört natürlich der jüngeren Epoche kretischer Paläste an, für die ja gerade, nach Doerpfelds überzeugender Darlegung, große Säle, *μέγαρα*, charakteristisch sind. Aber der Theaterbau braucht nicht erst aus dieser Zeit zu stammen. Denn in Phaistos, wo Doerpfelds Beobachtungen besonders fruchtbar durch die letzten Ausgrabungen ergänzt werden, gehört die große Schau- oder Theatertreppe sicher dem älteren Palastbau an.

Auf diese ganze Anlage haben die sorgfältigen Untersuchungen Perniers (Monum. ant. d. Lincei XIV 1905, 313—500) neues Licht geworfen: danach sind meine Annahmen (Archiv VII 139) teilweise zu modifizieren. Zunächst war in Phaistos,

zur Zeit der jüngeren Palastanlage, das kleine Heiligtum verschüttet, das ich als sakrales Zentrum des großen Westhofes ansehen mußte. Als das große Megaron des Obergeschosses mit seiner prachtvollen Freitreppe angelegt ward, verschwand unter diesem eine Reihe älterer Magazine, die Pernier wieder aufgefunden hat (Tav. XXVIII, in der Sonderausgabe II, p. 110 ff.); verschwand ferner jenes Heiligtum unter der aufgeschütteten Terrasse, die einst wohl den ganzen Hof bedeckte, so daß die große Schautreppe nur noch mit ihrer oberen Hälfte sichtbar blieb. Für die Umzüge und Aufführungen, die in dem so erweiterten Westhofe der jüngeren Palastanlage stattfanden, mochte außer den noch sichtbaren Stufen jener Treppe auch die neue Freitreppe zum Megaron Sitzgelegenheit bieten. Das alte Heiligtum war unter der Aufschüttung verschwunden. Daß es aber wirklich einst sakralen Zwecken gedient hatte, das wird durch die neuesten Funde nur bestätigt. Wir kannten schon zwei Kammern, deren eine (Archiv VII 140) Opfergrube und Herd enthielt. An sie schloß sich ein dritter rechteckiger Raum, offenbar die eigentliche Kapelle, die unter der späteren Terrasse bisher verborgen war (Pernier, p. 406 ss., Tav. XXIX/XXX, in der Sonderausgabe III/IV, danach die beiden Abbildungen unserer Tafel): ein kleines Zimmer ( $3.65 \times 2.60$  m) wie alle altkretischen Hauskapellen, auf drei Seiten von niederen Steinbänken umgeben, während in der Mitte ein Opfertisch am Boden befestigt war, wie der Dreifuß in der Kapelle von Knosos (Archiv VII 128). Aber während dort die Vasenfunde (durchweg „mykenischer“ Ware) das Sacellum in die jüngste Epoche des Palastes weisen, führt uns der Opfertisch von Phaistos (Pernier p. 482 ss. Tav. XXXVI, Sonderausgabe X, danach unsere Abbildung 2) in uralte Zeit zurück. In seiner Form, einer rechteckigen Platte mit runder Höhlung in der Mitte, ähnelt er den steinernen Opfertischen der diktäischen Höhle (Archiv VII 121); aber der unsere besteht aus dem groben, dunkelbraunen, steinigen







Ton mit geglätteter Oberfläche, der in der ganzen Aegaeis in neolithischer und „vormykenischer“ („ägäischer“) Zeit üblich ist. Am erhöhten Rande entlang läuft ein Streifen von eingepreßten kleinen Rindern und Doppelspiralen, die ohne erkennbare Regel abwechseln. Zwei Seiten sind ganz von Spiralen eingenommen und zeigen nur je einen Stier in den Ecken, die beiden anderen zeigen mitten zwischen den Spiralen je eine Gruppe von Stieren (sechs und neun): die sakrale Bedeutung dieser eigenartigen Dekoration entzieht sich unserer Kenntnis.<sup>1</sup> Jedenfalls aber beweist dieses altertümliche Opfergerät, daß uns hier ein

uraltres Heiligtum fast unversehrt erhalten ist. Die ringsum, auf dem Boden und den Bänken, gefundenen Gegenstände sind sämtlich hocharchaisch. Am jüngsten erscheinen noch einige bunte Kamares-Vaschen (Pernier p. 489/90) und zwei große Gefäße derselben Gattung (p. 491, Tav. XXXV bzw. IX a); eine Tritonmuschel, die auf dem Boden lag, findet im Kultus von Knosos und Phaistos

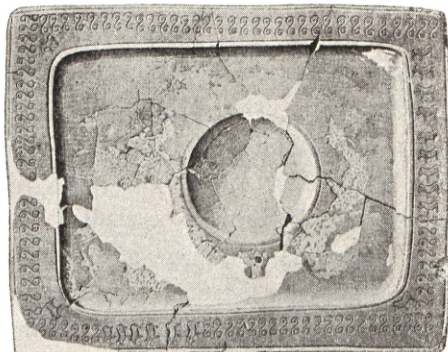


Abb. 2.

mehrfache Parallelen (Pernier p. 492, 1; Archiv VII 137, VIII 147). Ein tönerner Siegelabdruck gleicht durchaus ägyptischen Siegeln

<sup>1</sup> Die Bedeutung des Stieres im altkretischen und mykenischen Kultus habe ich schon in diesem *Archiv* (VII 125) angedeutet: er erscheint auf Gemmen der diktäischen Zeusgrotte, ebenso der Stierkopf, mit dem Doppelbeil des Zeus zwischen den Hörnern, auf den verschiedensten Denkmälern dieser Zeit. Die Doppelspirale findet sich ebenso wie hier auf tönernen Opfertischen, die im Innenhof des Palastes von Phaistos zutage gekommen sind (*Archiv* VII 141): während diese Vaschen tragen, um einige Tropfen des Weihegusses aufzunehmen, erfüllt die mittlere Höhlung des neugefundenen und der zahlreichen steinernen Opfertische den gleichen Zweck.

der XII. Dynastie (Pernier p. 487). Noch altertümlicher aber, mehr an die älteste Kultur der Kykladen gemahnend, erscheinen einige kleine steinerne Schalen, deren eine mit jenem Siegel zusammen in einer Nische der Bank an der Ostwand der Kapelle lag. Diese Bank nimmt nur die nördliche Hälfte der Wand ein, und die Nische, an ihrem Ende mit Stuck verputzt und durch eine Steinplatte verschlossen, erinnert sofort an die unterirdischen Behälter, welche in den Gängen und Magazinen von Knosos so häufig sind. Wie in zweien dieser großen Gruben die ganze Einrichtung eines Heiligtums aus der älteren Palastanlage von Knosos geborgen lag (Archiv VIII 146/7), so haben wir den Inhalt der Nische in der Kapelle von Phaistos sicher als Kultgerät anzusehen. Die steinerne Schale war für Weihegüsse bestimmt, zu deren Aufnahme der Opfertisch mit seiner Höhlung bereit stand. Vier eiförmige Steine und eine rechteckige Steinplatte haben wohl zum Zerreiben von Getreide zu Opferzwecken gedient.

Neben dieser Nische stand auf dem Boden eine prächtige Opferschale aus blauem Steatit (Pernier p. 479), von feiner Profilierung, mit Rosetten, Palmetten und Doppelbeilen in vertieftem Relief verziert. Dieses letztere heilige Symbol verbindet die Schale mit der diktäischen Höhle und mit Knosos (Archiv VII 122 ff.), während die anderen Ornamente den ältesten kretischen Siegeln und den ägyptischen des mittleren Reiches entsprechen.

Diese uralte Kapelle lag unmittelbar an der Westmauer des älteren Palastes, während die beiden schon früher bekannten Räume und eine dritte neugefundene, anstoßende Kammer außerhalb der Mauer im Hofe lagen: sie sind, wie Pernier nachweist, etwas später als die Kapelle, aber auch noch in der älteren Bauperiode des Palastes angelegt. Den Bewohnern des jüngeren „mykenischen“ Palastes war dieses ehrwürdige Heiligtum unter der Aufschüttung des neuen Hofniveaus verborgen. Uns ist es ein neues, kostbares Zeichen

der Kontinuität des Kultus, besonders des Doppelbeiles, von den Anfängen bis ans Ende der ältesten Kultur auf Kreta. Bedeutsam ist dabei das Fehlen jeder menschlichen Gestalt.

Nicht minder reich als in Phaistos selbst ist die Ausbeute der italienischen Mission auf dem westlich benachbarten Hügel von Hagia Triada gewesen, wo Halbherr weiter an der Freilegung des zweiten Palastes, der „Sommerresidenz“, gearbeitet hat: wir verdanken diesen Ausgrabungen schon köstliche Fresken, sowie das merkwürdige Steingefäß mit der Ernteprozeession.<sup>1</sup> Nun gibt uns Halbherr einen Plan des Baues, sowie eine kurze Beschreibung seiner Teile, in den *Memorie dell' Istituto Lombardo* (XXI 1905, 235—254, Tav. I—XII; der Plan auch bei Doerpfeld, Athen. Mitteil. 1905, 270, danach unsre Abbildung 3). Auch hier sind zwei Bauperioden zu scheiden, deren zweite, „mykenische“, nur in sehr zerstörten Resten vorliegt.

Unser Interesse beansprucht zunächst ein quadratisches Zimmer der älteren Anlage (Plan Nr. 13), ganz eigenartiger Form: ein Pfeiler in der Mitte trug das Obergeschoß, um ihn herum steigt der Boden rings in zwei breiten Abstufungen

<sup>1</sup> Ausführlich behandelt von Savignoni *Mon. ant. d. Lincei* XIII 77 ff., Dieterich *Mutter Erde* 106; so wenig ich mich des ersteren Deutung als eines Soldatenzuges anschließen kann (vgl. zu den merkwürdigen Heugabeln der dargestellten Männer die treffenden Bemerkungen von Miß Harrison *Journ. Hell. Stud.* 1904, 249), so entschieden muß ich gegen die Auffassung eintreten, daß diese Leute phallisch seien. Sie tragen, wie die Votivstatuetten von Petsöfa in Kreta (*Brit. School Ann.* IX pl. 9) und andere gleichzeitige Figuren, einen zwischen den Beinen durchgezogenen langen Schurz. Es ist gerade eines der interessantesten, viel zu wenig beachteten Kennzeichen der kretisch-mykenischen Kultur, daß sie alles Phallische, ja sogar, mit wenigen weiblichen Ausnahmen, die Nacktheit gefissentlich vermeidet. Selbst die Faustkämpfer auf dem gleich zu erwähnenden Steingefäß aus Hagia Triada tragen den Lendenschurz, während die griechischen Epheben zu allen Zeiten nackt gebildet werden und die Freude besonders der archaischen griechischen Kunst am Phallischen ja allbekannt ist.

bis zu den Wänden an. In einem Nebenzimmer fanden sich zahlreiche Bronzefigürchen von Adoranten, und Halbherr vermutet demnach, daß der (in der altkretischen Architektur singuläre) Pfeilersaal ein Heiligtum gewesen sei. Das wird sich zunächst schwer entscheiden lassen. Mit größerer Sicherheit aber kann man einen Komplex von Anlagen des jüngeren Palastes in seinem sakralen Zweck bestimmen: am östlichen Ende des Baues steigt eine breite Freitreppe den Hügel hinan,

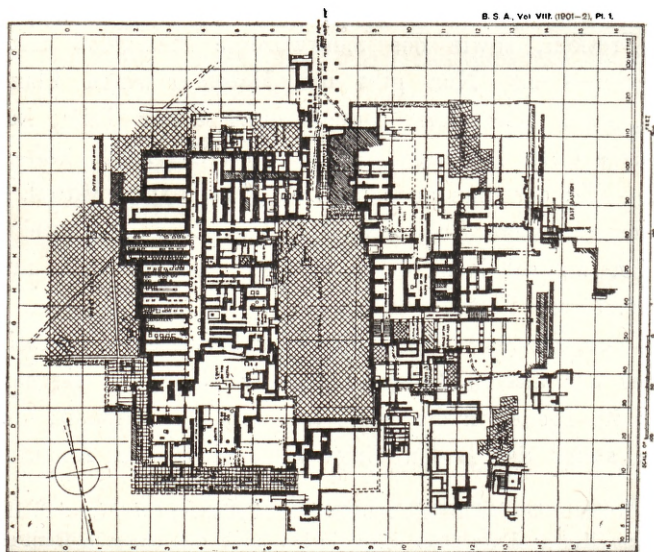


Abb. 3

und gerade vor ihrem oberen Ausgang liegt ein großer rechteckiger Altar, neben dem eine Menge verbrannter Knochenreste gefunden wurde. Dicht neben der Treppe selbst befand sich ein Saal mit einem anstoßenden kleinen Raum, der völlig unzugänglich war und auch nie betreten werden sollte: denn seine mächtigen Mauern sind außen geglättet, an den Innenwänden roh gelassen. Sehr ansprechend vermutet hier Halbherr die Umfriedung eines heiligen Baumes, die ja öfters auf kretischen Monumenten erscheint (vgl. Archiv VII 142—145).

In dem anstoßenden Saale fanden sich zahlreiche pyramidenförmige Steinbasen, die Doppelbeile auf langen Schäften tragen sollten (Archiv VII 130): ein riesiges Doppelbeil aus dünnem Bronzeblech ist in einem benachbarten Raume gefunden worden (Halbherr Tav. II). Es konnte keinem praktischen Gebrauche dienen, und wir besitzen darin endlich im Original eines jener großen Kultsymbole, die uns bisher nur durch zahlreiche Abbildungen auf Vasen, Sarkophagen, Gemmen bekannt waren. Zu der ganzen Anlage von Hagia Triada läßt sich am besten eine (leider zerbrochene) steinerne Pyxis aus Knosos vergleichen, die auch in diesem Archiv (VII 145) reproduziert ist. Da sehen wir nebeneinander das Temenos des heiligen Baumes, aus starkem Mauerwerk, den Altar und den aufgepflanzten Schaft des Kultsymboles.

Zum erstenmal beschert uns Halbherr (Tav. II) auch die Hälfte eines köstlichen steinernen Trichters, der mit vier Relieffriesen geschmückt war: einer enthielt eine Stierhetze, im Stile der Becher von Vaphio, die drei anderen stellen wunderbar bewegte Szenen des Ring- und Faustkampfes dar, teils zwischen Epheben, die bloß mit einem Schurz bekleidet sind, teils zwischen Männern, die förmlich korinthische Helme mit Backenklappen tragen. Abgesehen davon, daß keiner dieser Athleten nackt ist (vgl. oben S. 517, Anm. 1), könnte man meinen, Szenen der griechischen Palästra vor sich zu haben. Solche Wettkämpfe bildeten, neben den so beliebten Stierhetzen, gewiß einen wesentlichen Bestandteil der Festspiele, welche in den kretischen Palästen, wie im späteren Hellas, auch eine große religiöse Bedeutung besaßen.

---

Noch wichtiger als die prächtigen Häuser der Lebenden sind die Wohnungen der Toten, welche wir der unermüdlchen Arbeit der italienischen Forscher verdanken. Am Abhang des Hügels von Hagia Triada hat Halbherr (a. a. O. 248 ff.) eine Nekropole ausgegraben, die uns in den Übergang von der

ältesten „ägäischen“ Kultur zu der altkretischen zurückführt. Wir kannten bisher von Gräbern dieser Epoche nur den ummauerten Friedhof von Palaikastro im östlichen Kreta (Brit. School Ann. VIII 291): in Hagia Triada war für die ärmeren Leute eine ähnliche Form der Bestattung, wenig unter der Erde, in rechtwinkligen, aneinanderstoßenden Kämmerchen, beliebt. In jedem lagen die Gebeine mehrerer Toten, vielleicht einer Familie, beisammen, während, nach Halbherr's Beobachtungen, die kärglichen Beigaben<sup>1</sup> in gesonderten Kammern geborgen waren. Diese Gräber sind im Grunde nicht verschieden von den rechteckigen Gruben und Steinkisten der „ägäischen“ Kultur auf den Kykladen: nur sind sie in Kreta dicht aneinander gerückt.

Und wie Tsuntas<sup>2</sup> auf Syros, neben jenen Gruben, kleine gemauerte, runde Kammern entdeckt hat, Abbilder der Rundhütten der Lebenden, wie sie in Orchomenos zutage treten: so hat auch in Hagia Triada der Rundbau der ältesten Hütte auf den Steinbau der Gräber gewirkt, freilich in ungeahnter Ausbildung. Halbherr hat hier die leider sehr zerstörten Reste eines mächtigen Kuppelgrabes, aus grob behauenen Blöcken, entdeckt (Tav. VIII), an dessen Dromos zwölf kleine Kammern (Tav. IX) stießen. Sie alle und der große Kuppelbau waren mit menschlichen Gebeinen so voll gefüllt, daß Halbherr zweihundert Tote für diesen, fünfzig für die Kammern schätzt. Auch Reste von tönernen Särgen fanden sich im Kuppelgrab, vielleicht die ältesten Beisetzungen darin, bevor es allmählich zu dem Beinhaus eines ganzen Stammes wurde, bis endlich seine Überfülle zur Anlage der Kammern führte.

Man würde diesen merkwürdigen Bau gern der „mykenischen“ Zeit zuschreiben: um so erstaunlicher sind die Beigaben, die uns umgekehrt in die „ägäische“ Periode zurück-

<sup>1</sup> Meist Tongeschirr, Kamaresware mit bunten Ornamenten, und grobe unbemalte Töpfe. Fast nichts „Mykenisches“.

<sup>2</sup> *Εφημ. ἀρχαιολ.* 1899, Taf. 7.

zwingen (Tav. IX—XI): grobes, schwarzbraunes Tongeschirr, das in seinen Formen wie in seinen eingeritzten Ornamenten an die neolithischen Funde in Kreta<sup>1</sup> und an die ägäischen Gräber der Kykladen gemahnt; aus hellem Ton nur ganz einfach bemalte Gefäße, gewissermaßen Vorstufen der Kamaresware, die selbst nur in wenigen Stücken (den jüngsten Beisetzungen) erscheint; bronzene Dolchklingen jener ältesten Form, die offenbar steinernen Vorbildern nachgebildet sind.

Vor allem aber sind eine Serie von Siegeln und eine Menge Amulette und Figürchen bedeutsam: die Siegel, aus Elfenbein, Knochen, Steatit, weißer Fayence, auch aus Ton, waren wohl als Erkennungszeichen den Toten um den Hals gehängt. Ihre einfachen Ornamente scheiden sich durchaus von den späteren kretischen, während sie die auffallendste Ähnlichkeit mit ägyptischen Siegeln des mittleren Reiches (VI.—XI. Dynastie) zeigen.<sup>2</sup> Und ebenso finden die Amulette (Vögel, Affen, auch menschliche Füße)<sup>3</sup> und besonders die menschlichen Figürchen, aus Marmor, Alabaster oder Steatit, ihre Analogien nicht unter den sog. Inselidolen der Kykladen, sondern wieder im ältesten Ägypten und in Libyen, wo dieselben spitzen Köpfe, dieselben unförmlich keilförmigen Leiber uns begegnen. Unabweisbar wird da der Schluß, daß schon die älteste kretische Kultur starke Einflüsse von Ägypten erfahren hat, zu einer Zeit, als Kreta noch nicht die reiche, mächtige Insel war, die mit dem Pharaonenreich ebenbürtigen Verkehr in Kunst und Handel pflog. In der Zeit zwischen

<sup>1</sup> *Brit. School Ann.* IX 95 u. a.

<sup>2</sup> Einem ähnlichen Grabe dürften die Siegel von Hagios Onuphrios bei Phaistos entstammen (über den Fund liegt leider kein zuverlässiger Bericht vor), deren Bedeutung und ägyptische Beziehungen Evans schon vor Jahren (*Journ. Hell. Stud.* XIV 325 ff.), man könnte sagen prophetisch, erkannt hat.

<sup>3</sup> In einem dieser Amulette glaube ich eine Schmetterlingspuppe zu erkennen, die ja zum Symbol der aus der Grabesnacht zum Licht erstehenden Seele besonders geeignet ist und als solches zu den verschiedensten Zeiten aufgefaßt wurde.

der VI. und XII. Dynastie, also schon im dritten Jahrtausend v. Chr., sind nicht nur Tauschobjekte, Siegel, Amulette, Schmucksachen aus Ägypten zu den halbzivilisierten Bewohnern Kretas gelangt, sondern auch Bauformen und Grabgebräuche, wie z. B. die tönernen Särge, die sonst dem ägäischen Grabritus fremd sind. Der neue Ausblick, den uns die Funde von Hagia Triada gewähren, kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden.

Aus den Jahrhunderten, die auf jene ersten Anfänge der Kultur folgen, aus der Zeit der älteren kretischen Paläste und der Schachtgräber von Mykenä, ist uns leider keine Fürstengruft erhalten. In der Nähe des von Halbherr entdeckten Kuppelbaues hat Paribeni einige Gräber dieser Epoche geöffnet:<sup>1</sup> ein Kuppelgrab, das leider arg zerstört ist (Durchm. 5.40 m), enthielt neben zwei Tonsärgen auch drei frei bestattete Leichen. Das Tongeschirr besteht aus Kamaresvasen von großer Schönheit, daneben erscheint auch grobe Ware, sowie zwei Steingefäße. Hinter dem Kuppelgrab fand sich wieder ein ummauerter Raum, der Haufen von Gebeinen und ärmliche Beigaben enthielt: ein Friedhof der Armen, vielleicht der Diener und Sklaven, der sich an die Gruft einer vornehmen Familie schloß und zeitlich dieser gleichsteht. Wenn man aus einer vereinzelt Tonpyxis „aegaeischer“ Technik und Form und einem altertümlichen Elfenbeinsiegel so viel schließen darf, so würde die erste Anlage des Friedhofes, und somit des Kuppelgrabes, schon in den Anfang der „Kamares“-Epoche zu rücken sein. Von „mykenischen“ Vasen ist hier keine Spur.

Ein zweites von Paribeni aufgedecktes Grab gehört der entwickelten „Kamares“-Epoche, der Zeit der älteren Palastanlagen an: es ist eine rechteckige, einst wohl mit Balken gedeckte Kammer; sie enthielt den prachtvollen Steinsarkophag, dessen Fresken im Archiv VII 130 kurz beschrieben sind. Im Boden der Kammer war eine Grube ausgehoben, die in einem

<sup>1</sup> *Mon. ant. d. Lincei* XIV 1905, 677—756, Tav. I—IV.



kleinen Tonsarg die Gebeine eines erwachsenen Mannes umschloß. Offenbar waren diese hier geborgen worden, nachdem man sie, um für eine Nachbestattung Raum zu schaffen, aus dem großen Sarkophag herausgenommen hatte. Dieser aber diente zur Beisetzung unverbrannter, nicht entfleischter Leichname. Das beweisen die Löcher in seinem Boden, welche durch Ventilation die Verwesung beschleunigen sollten. Zwei Schädel lagen noch in dem leider ausgeraubten Sarkophag. Den verbreiteten religiösen Gebrauch der Tritonmuschel bezeugt von neuem ein hier gefundenes Exemplar.

Lehrreich sind endlich ein paar spätere Gräber, die in den Ruinen eines älteren Hauses angelegt waren (Paribeni 719 ff.) und reiche Beigaben enthielten: darunter einige tönerner weibliche Figuren, mit jener eigentümlichen zylindrischen Basis, die schon aus der Hauskapelle von Knosos und der späteren Nekropole von Prinià bekannt sind;<sup>1</sup> an einer ist die Basis ganz eigenartig mit Warzen, im Stil der Kamaresvasen, bedeckt.

Unter den zahlreichen Schmucksachen ragt hervor ein ganz sonderbares und einzigartiges goldenes Amulett, herzförmig, mit winzigen Symbolen in feinsten Technik bedeckt: diese Symbole, Hand, Schlange, Spinne, Skorpion, Spirale, Rosette (oder Muschel), gemahnen an die späten pantheistischen Hände der Kaiserzeit<sup>2</sup> und bilden eine neue Überraschung unter diesen kretischen Funden, die uns allmählich alles Erstaunen abgewöhnen.

Ganz eigenartig ist endlich auch eine kleine gelagerte Sphinx aus Steatit (Paribeni p. 750), die einst mit weißen Glasflüssen inkrustiert war, wie altchaldäische Steintiere.<sup>3</sup> Auch

<sup>1</sup> Wide *Athen. Mitteil.* 1901, 247. Evans *Brit. School Ann.* VIII 99. *Archiv* VII 129. Vgl. auch Mariani *Mon. ant. d. Lincci* VI 170. Boyd *Transact. Univers. of Pennsylvania* 1904, 41.

<sup>2</sup> Zuletzt zusammengestellt von Blinkenberg *Archäol. Studien* S. 66.

<sup>3</sup> Heuzey *Strena Helbig*. 132. *Mon. Piot* VI 115. Der dort auf Taf. XI publizierte menschenköpfige Stier gleicht unserer Sphinx auch in dem großen Einsatzloch auf dem Rücken. Trugen beide Tiere vielleicht einst ein heiliges Symbol auf einem Schaft?

im Stil, in den fetten Formen, dem Mangel der Flügel, dem Gesichtstypus und der Haartracht unterscheidet sie sich völlig von allen anderen kretisch-mykenischen Sphingen: wir werden in diesem heiligen Tiere orientalischen Import erkennen dürfen.

Für diese letzteren Gräber bietet ein Siegel der Königin Thii, der Gemahlin Amenhoteps III. (ca. 1450 v. Chr.), einen erwünschten terminus post quem: sie fallen in die Zeit der jüngeren Palastanlagen auf Kreta und der Kuppelgräber von Mykenä. In dieselbe Epoche gehören einige Felsgräber bei Phaistos, über die Savignoni (Mon. ant. d. Lincei XIV 501—676, Tav. I—IV) berichtet. Es sind vierzehn in den weichen Felsen getriebene Kammern von eigenartigem, halb elliptischem Grundriß, mit Kuppelwölbung und Dromos; die Beigaben, besonders der reiche Schmuck, gleichen völlig den entsprechenden Felsgräbern der Argolis. Leider sind alle bis auf eines in Abwesenheit der italienischen Forscher unerlaubt geöffnet worden, so daß keine genauen Fundberichte vorliegen. So lernen wir für die Bestattungsgebräuche wenig Neues.

Unter den Beigaben sind für uns bedeutsam: zwei schöne Tritonmuscheln aus Alabaster (Savignoni p. 556) und Liparit (p. 658); ein Goldring mit einer nackten Frau, die einen heiligen Baum schüttelt (ähnlich den Ringen Archiv VII 142 f.), während hinter ihr ein Mann kniend einen eiförmigen Stein<sup>1</sup> anzubeten scheint. Hinter dem Manne fliegt ein Vogel auf ihn zu, während am linken Ende ein ähnlicher Stein aufgestellt ist. — Auf einem zweiten Goldring stehen ein hundsköpfiger Dämon und eine langgewandete Frau adorierend vor einer nackten Frau, die, tanzend oder hockend, an einer Säule dargestellt ist. Der religiöse Charakter beider Darstellungen leuchtet sofort ein, wenn auch die Deutung großen Schwierigkeiten begegnet.

<sup>1</sup> Es ist ein baetylus, vgl. den Kronosstein und Omphalos in Delphi, Daremberg-Saglio *Dict. d. Antiqu. s. v.* Omphalos.

Außer diesen vornehmen Gräften hat Savignoni auch einige ärmliche Kammern untersucht, die ebenfalls aus dem Ende der „mykenischen“ Periode stammen, aber, wie die Massengräber der ältesten Zeit, wahre Beinhäuser waren, in denen die Leichen von Generationen, zum Teil in Tonsärgen, zum Teil offen bestattet wurden. In einem dieser Gräber fand sich auch die Asche eines Kindes in einem Tongefäße (p. 641): eines jener seltenen Beispiele des Verbrennungsritus, die ganz am Ende dieser Epoche vereinzelt auftreten.<sup>1</sup> So rundet sich das Bild der kretischen Grabriten für uns ab, von den ältesten Kuppelgräbern von Hagia Triada bis zu diesen Ausläufern der Spätzeit auf dem benachbarten Hügel. Und für die Spätzeit hat ein wohlverdientes Glück auch Evans den Fund eines wahren Königsgrabes, in der Nähe von Knosos, beschert<sup>2</sup>: eine mächtige Kammer von rechteckigem Grundriß (ca. 8 × 6 m) mit kyklopischem Gewölbe, das den tirynter Galerien entspricht — also kein Kuppelgrab, sondern eine Konstruktion, die den ältesten etruskischen Grabkammern ähnlicher ist. In der Rückwand öffnete sich eine kleine Kammer, zwei andere stießen jederseits an die gewölbte Vorhalle des Hauptraumes, in welche der Dromos mündet. Leider ist diese Königsgruft eingestürzt und ausgeraubt. Aber die erhaltenen Reste der Beigaben gestatten wenigstens eine Datierung in die jüngere „mykenische“ oder achäische Epoche der kretischen Kultur und bezeugen von neuem regen Verkehr Kretas mit Ägypten.

<sup>1</sup> Vollgraff *Bull. Corr. Hell.* 1904, 341 ff.

<sup>2</sup> Evans *Brit. School Ann.* X 5. Eine besondere Publikation steht bevor unter dem Titel *The Minoan Tombs of Knossos*.

## 12 Australien 1903/04

Von W. Foy in Köln

In der Erforschung der australischen Primitivstämme herrscht in letzter Zeit eine besonders rührige Tätigkeit, und das ist vom vergleichenden Gesichtspunkt aus um so höher einzuschätzen, als gerade in Australien viele der primitivsten Formen menschlicher Kultur zu studieren sind. Soweit ich jetzt schon sehe, wird es sich in zahlreichen Fällen nachweisen lassen, daß allein Australien die Anfangsformen von Kultur-elementen bewahrt hat, die wir anderwärts nur noch in weiterer Entwicklung vor uns sehen, und ich glaube mit Frazer<sup>1</sup> so weit gehen zu dürfen, um behaupten zu können, daß bei keinem Volke der Erde die schon vor der Ausbreitung der Menschheit vorauszusetzende Primitivkultur alles in allem so gut erhalten ist, wie bei den Australiern. Jedenfalls lassen ihre religiösen Anschauungen und Gebräuche einen außerordentlich primitiven Standpunkt erkennen, der mir zur Beurteilung der Entwicklung aller Religion stellenweise von ausschlaggebender Bedeutung zu werden verspricht. Das gilt namentlich auf dem Gebiete des Seelenglaubens und Totemismus, wie Referent noch durch eigene Arbeiten zu zeigen gedenkt.

Zentralaustralien. Als eine grundlegende Arbeit meist deskriptiver Natur ist hier das letzte Werk von B. Spencer und F. J. Gillen zu nennen: *The Northern Tribes of Central Australia*<sup>2</sup>. Es ist dies als eine Fortsetzung des früheren gleichbedeutenden Werkes derselben Autoren, *The*

<sup>1</sup> *Journal of the Anthropol. Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 28 (1898), S. 284.

<sup>2</sup> London 1904. XXXV und 784 Seiten 8°.

Native Tribes of Central Australia<sup>1</sup>, zu betrachten. Beide Werke bewegen sich auf völlig unbekanntem Gebieten<sup>2</sup>, deren Erschließung für die Völkerkunde durch die zentralaustralische Telegraphenlinie von Adelaide im Süden nach Port Darwin im Norden mit ihren isolierten Telegraphenstationen erleichtert wurde: während das frühere Werk die Stämme südlich von Davenport Range behandelt, die Kaitish, Unmatjera, Ilpirra und besonders die Arunta, beschäftigt sich das spätere hauptsächlich mit den Stämmen nördlich davon bis zum Carpentariagolf, d. h. mit den Warramunga, Wulmala, Walpari, Tjingilli, Bingongina, Umbaia und Gnanji, die eine Gruppe für sich bilden, und an die sich nordwärts die Küstenstämme der Binbinga, Anula, Mara anschließen. Immer aber wird dabei das frühere Werk rekapituliert und ergänzt. — Die meisten Abschnitte dieser beiden Monographien sind nun den religiösen Anschauungen und Gebräuchen der behandelten Stämme gewidmet. Eingehend wird der Totemismus besprochen, der in der sozialen Gruppenbildung der primitiven Menschheit eine so wichtige Rolle spielt: normalerweise fungiert als Totem bei den Zentralaustraliern irgendein Tier (z. B. Emu, Wildkatze, Eidechse, Moskito), eine Pflanze (z. B. Yam, Hakeablume), ein sonstiges Naturobjekt (z. B. Wasser, Sonne, Abendstern) oder eine Naturerscheinung (z. B. Wind, Feuer, Regen), alles Dinge, die im Leben des Primitivmenschen direkt oder indirekt eine Rolle spielen. Wesentlich andere Totems finden sich bei den Arunta und ihren Verwandten überhaupt nicht, erst bei den Warramunga jenseits der Davenport Range begegnen wir solchen befremdlichen Totems wie dem des lachenden Knaben oder

---

<sup>1</sup> London 1899. XX und 671 Seiten 8<sup>o</sup>.

<sup>2</sup> Zu nennen ist höchstens der *Report of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, Part IV: Anthropology, ed. by B. Spencer (London und Melbourne 1896), in dem ein Vorläufer der beiden genannten Werke aus der Feder von F. J. Gillen auf S. 161—186 enthalten ist. Siehe auch B. Spencer *Proc. Roy. Soc. Victoria*, N. S. Vol. X (1897/98).

des erwachsenen Mannes oder auch dem einer mythischen Schlange (Wollunqua), die, wenn sie auch nur auf Einfluß der Naturmythologie beruhen mögen, doch eben sekundären Charakter verraten. Schon hierdurch wird es deutlich, was sich auch in anderer Beziehung bestätigt, daß die Arunta-Stämme, die zentralsten ganz Australiens, allen anderen gegenüber vielfach die primitivsten Formen einer Sitte bewahrt haben. In den Zeremonien, die mit den Tier- und Pflanzentotems verknüpft sind, überwiegt die grobe Nachahmung der Tiere und Pflanzen, im ersteren Falle nicht nur im Kostüm (Kopfaufsatz, Schwanz), sondern auch in den Bewegungen oder (bei Insekten) auch in ihren einzelnen Lebensstadien, und die leitende Idee dabei ist ausgesprochenermaßen die Vermehrung der betreffenden Tier- und Pflanzenart: die Totemgebräuche der Australier sind demnach als Zauberhandlungen nicht zu verkennen. Diese Zauberhandlungen halte ich im Gegensatze zu Andrew Lang, aber in Übereinstimmung mit Spencer und Gillen<sup>1</sup> sowie mit den damit konformen jüngsten Anschauungen J. G. Frazers<sup>2</sup> für den Keim des ganzen Sittenkomplexes, der mit dem Namen „Totemismus“ bezeichnet wird. Eigenartig sind die Sandmalereien, die gelegentlich bei diesen Zeremonien unter Verwendung von farbigen Erden, weißem Ton, Holzkohle und weißen Vogelfedern auf dem Erdboden hergestellt werden (Native Tribes S. 179—181, Northern Tribes S. 239—247, 303, 737—743) und in ihren konventionellen Linienornamenten auf das Totem und die Lebensgeschichte mythischer Totemwesen Bezug nehmen. Es erinnern diese Sandmalereien lebhaft an die „dry paintings“, die W. Matthews bei den Navaho, einem nordamerikanischen Indianerstamm, bei ihren religiösen Feiern beobachten konnte, und über die hier schon Preuß berichtet

---

<sup>1</sup> *Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes.* Journ. Anthr. Inst. 28 (1899), S. 275—280.

<sup>2</sup> *Observations on Central Australian Totemism.* Journ. Anthr. Inst. 28 (1899), S. 281—286.

hat<sup>1</sup>, die aber auch bei den Moki<sup>2</sup> und anderen nordamerikanischen Stämmen zu finden sind. Ein näherer Zusammenhang ist schwer von der Hand zu weisen, und zwar um so weniger, als sich ähnlich, wie in Nordamerika, auch bei den zentralaustralischen Warramunga eine Art totemistischer „Mound“-Bildungen beobachten läßt (Northern Tribes S. 232 — 238). Außer den Zauberhandlungen, die direkt mit Totems in Verbindung stehen, gibt es noch eine große Reihe anderer, die — in loser Verbindung damit — bei Gelegenheit der Mannbarkeitszeremonien zur Ausführung gelangen. Von diesen verdient besonderes Interesse eine Feuerzeremonie, wie sie beim Warramungastamme gefeiert wurde (Northern Tribes Chap. XII), für die aber unsere beiden Autoren, wie auch sonst meistens, keine Erklärung erlangen konnten. Vielleicht hilft hier ein Vergleich der Feuerzeremonie der Navaho weiter, wie sie von Matthews beschrieben worden ist.<sup>3</sup> Der übereinstimmenden Punkte sind mehrere: hier, wie bei den Warramunga, sind die Tänzer über und über mit weißer Erde bemalt; sie umtanzen singend das Feuer; sie schwingen Feuerbrände, so daß sie sich zuweilen im Feuer zu baden scheinen; eine im Kreis angelegte Reisighecke spielt hüben wie drüben eine große Rolle, nur mit dem Unterschiede, daß sie bei den Navaho das eine große Feuer umgibt, während sie bei den Warramunga für sich besteht und abseits davon mehrere Feuer in den Nächten der mehrtägigen Feier unterhalten werden; schließlich ist auch ein hoher Holzpfehl hier wie dort vorhanden, an dem bei den Navaho das Bildnis der Sonne emporgezogen wird, während

<sup>1</sup> Bd. VII, S. 246. Siehe auch W. Matthews *The Mountain Chant: a Navaho Ceremony*. Ann. Rep. Bur. Ethn. 1883/84, S. 444 — 451.

<sup>2</sup> Siehe z. B. R. H. Voth *The Oraibi summer snake ceremony*. Field Columbian Mus., Anthr. Ser. III 4, Pl. CLXII und CLXIII. — Ders. *The Oraibi Oaqöl ceremony*. Ebd. VI 1, S. 11.

<sup>3</sup> W. Matthews *The Mountain Chant: a Navaho Ceremony*. Fifth Ann. Report of the Bureau of Ethnology 1883/84, S. 379 — 467. Siehe auch L. Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern I* 1902, S. 324 — 332.

bei den Warramunga ein Bündel Zweige vom Gummibaum an seiner Spitze befestigt erscheint. Sind die Übereinstimmungen nicht derart, daß an einem Zusammenhang gar nicht zu zweifeln ist? Und ist dieser Zusammenhang nicht um so bemerkbarer, als wir schon eine nähere Übereinstimmung der Zentralaustralier und Navaho in eigenartigen Gebräuchen konstatiert haben? Die Navahozeremonie erweist sich nun deutlich als ein Sonnenzauber<sup>1</sup>, namentlich wenn man die verwandten Sitten anderer Nordamerikaner vergleicht, wie z. B. den Sonnentanz der Dakota, bei dem gleichfalls ein Sonnenpfahl innerhalb eines sich im Kreise herumziehenden Laubenganges errichtet wird.<sup>2</sup> Also haben wir es jedenfalls auch bei den Warramunga mit einem derartigen Sonnenzauber zu tun, dessen Einzelheiten allerdings noch der Erklärung bedürfen. Eine unzweifelhaft verwandte Zeremonie besteht bei den Arunta (vgl. *Native Tribes* S. 364—380), wenn hier auch nur die Reihe von Feuern, das Schleudern von Feuerbränden und der Pfahl als besondere Vergleichspunkte sich darbieten. Interessant ist nun, daß der Pfahl oben zu einem Menschenkopf ausgeschmückt erscheint: der Pfahl soll also doch wohl ein menschlich gedachtes Wesen versinnbildlichen, von dem — wie die begleitenden Gebräuche erkennen lassen — alle Totems abstammen (ebd. S. 629f.). Sollte das nicht der Sonnengott sein? Und muß nicht als Vergleich die bei Leo Frobenius (*Völkerkunde in Charakterbildern*, I S. 271) veröffentlichte Zeichnung eines Pfahles mit einem Schädel darauf, wie er bei gewissen Aufnahmezeremonien junger Leute in einen Priesterbund der

<sup>1</sup> Vgl. Frobenius a. a. O. S. 330, 332. Das Abbrennen des an einem Stabe befindlichen Federbällchens beim Springen um das Feuer und die schnelle Ersetzung des verkohlten durch ein neues, dessen Erscheinen jubelnd begrüßt wird, versinnbildlicht wahrscheinlich den Untergang der Sonne und das Erscheinen der neuen Sonne am Morgen.

<sup>2</sup> Vgl. Frobenius a. a. O. S. 272—278. Den Sonnenpfahl erkennt derselbe Autor auch in dem Marterpfahl der nordamerikanischen Indianer wieder (*Urgeschichte des Krieges* 1903, S. 78).



Bagos in Westafrika besteht, herangezogen werden? Auch in diesem afrikanischen Falle haben wir einen Sonnenpfahl (vgl. noch Frobenius a. a. O. S. 298f.), doch ist es der Repräsentant der jeden Abend sterbenden Sonne; daher der aus dem Totenkult entlehnte Schädel auf seiner Spitze, während die Australier (spez. die Zentralaustralier) von solchem Totenkult noch nichts wissen. Die nähere Ausführung dieser Vergleiche muß einer besonderen Arbeit vorbehalten bleiben. Das übrige weite Gebiet des Zaubers, wie es bei Krankheiten, Todesfällen, Geburten, Rachezügen, in der Form von Amuletten u. dgl. in die Erscheinung tritt und wie es, soweit es sich um Abwehr eines bösen Zaubers handelt, von Medizinmännern ausgeübt wird, ist gleichfalls bei unseren beiden Autoren ausführlich behandelt. — Von sonstigen Zeremonien, die mit religiösen Motiven zusammenhängen, haben, wie bei allen Australiern, so auch bei den hier in Rede stehenden Stämmen die eigentlichen Mannbarkeitsgebräuche eine besondere weitgehende Ausbildung erfahren. Ein immer wiederkehrendes Requisite dieser und der Totemgebräuche ist das Schwirrholz. Über den anderweitigen, meist gleichartigen oder irgendwie religiösen Gebrauch dieses Gerätes sind wir schon einigermaßen durch zwei Monographien orientiert<sup>1</sup>, aber gerade bei den Aruntastämmen liegt die Lösung des ganzen Problems, wie ich in einem ausführlichen Aufsatz beweisen werde. Es hängt dies mit dem ganzen Seelenglauben der zentralaustralischen Stämme zusammen, dessen wissenschaftliche Fixierung wohl als das Hauptverdienst unserer beiden Autoren zu gelten hat. Danach ist jedes Stammesmitglied die Reinkarnation eines mythischen Ahnen, der in der mythischen Vorzeit (bei den Arunta *Alcheringa* genannt) lebte und noch besonders eng mit dem Totem seiner späteren Reinkarnationen verknüpft, ja sogar

<sup>1</sup> J. D. E. Schmeltz *Das Schwirrholz*. Verh. Ver. naturw. Unterh. Hamburg IX 1896, S. 92—128. — A. C. Haddon *The Study of Man*. Chap. X (S. 277 ff.). London 1898.

teilweise das Totemtier selbst, wenn auch mit übernatürlichen Kräften ausgestattet war. In den Anschauungen über diese mythische Vorzeit scheinen mancherlei Schöpfungssagen und totemistische Ideen mit Erinnerungen an alte Wanderungen kleiner australischer Horden und an ältere Kulturzustände vermischt zu sein. Letzteres dürfte sich wenigstens daraus ergeben, daß die Alcheringa-Wesen anderen Sitten als die heutigen Zentralaustralier huldigen: sie konnten das Totem nach eigenem Belieben wechseln, was heutzutage völlig ausgeschlossen ist, und ihr Lebensunterhalt bestand hauptsächlich gerade in demjenigen Tier oder derjenigen Pflanze, die ihr Totem bildete, während heute das Totem entweder nur bei den heiligen Zeremonien oder überhaupt nicht genossen wird. Im übrigen bedürfen diese mythischen Anschauungen noch eingehendster Untersuchung und Erklärung. Was nun die Wirksamkeit der mythischen Ahnen anbetrifft, so haben sie nach zentralaustralischem Glauben auf allen ihren Wanderungen an verschiedenen Stellen, wo sie Zeremonien vollzogen, Seelenwesen („spirit individuals“) zurückgelassen — nach dem Glauben der nördlichen Stämme handelt es sich dabei um Emanationen ihres Körpers —, und auch an den Stellen, wo sie schließlich in die Erde eingegangen, d. h. gestorben sind, ist ihre Seele über der Erde zurückgeblieben. Für jedes Seelenwesen erhob sich aber als Wahrzeichen ein Felsen oder Baum, der zugleich als Sitz der Seele diente (bei den Arunta als *Nanja* bezeichnet). Vereinzelt kommt auch ein Wasserloch als Seelensitz vor. Hier tritt die Wurzel fast aller Stein-, Baum- und Wasserverehrung deutlicher als irgendwo anders zutage. Alle jene Stellen, an denen die mythischen Ahnen Seelenwesen zurückgelassen haben oder in die Erde eingegangen sind, werden von Generation zu Generation getreulich überliefert. So kommt es, daß über das ganze Gebiet dieser Stämme bestimmte Örtlichkeiten verstreut liegen, die von Seelen mythischer Ahnen bewohnt gedacht werden und bei den Arunta auch mit dem speziellen Totem

jener Ahnen verknüpft sind. Wird eine Frau schwanger, so ist es die Folge davon, daß eine dieser Seelen („a spirit child“) in sie eingegangen ist. Das Totem ihres Kindes richtet sich dann bei den Arunta — ohne Rücksicht auf das Totem der Eltern — allein nach der Örtlichkeit, wo die Mutter das erste Zeichen ihrer Schwangerschaft empfunden; denn diese Örtlichkeit ist, entsprechend dem mythischen Ahnen, dessen Seele dort residiert, mit einem ganz bestimmten Totem verbunden. Stirbt der Mensch, so kehrt seine Seele nach den Trauerfeierlichkeiten zu ihrem alten Sitze (dem Felsen oder Baum) zurück. Beim Aruntastamme und seinen Verwandten wird diese ganze Seelenlehre dadurch kompliziert, daß zwei Seelen unterschieden werden. Von ihren Alcheringa-Ahnen heißt es nämlich, daß sie gewisse größere Steine oder Holzstücke von flacher ovaler Form mit sich geführt hätten (*Churinga* genannt), die mit ihren Seelen besonders assoziiert waren: ich möchte sie als Seelensteine und Seelenhölzer bezeichnen. Außer dem persönlichen Seelenstein oder Seelenholz hatte aber jeder Alcheringa-Ahne noch andere bei sich (wie es der heutige Zentralaustralier öfters zu tun pflegt). Wo er davon zurückließ, entstand ein Seelensitz (*oknanikilla*, zugleich lokales Totemzentrum), ebenso wie an derjenigen Stelle, wo nach seinem Eingehen in die Erde, d. h. nach seinem Tode, sein persönliches Churinga auf der Erdoberfläche zurückblieb. Da außerdem Felsen und Bäume als Symbole dieser Seelensitze dienen, so haben wir als Resultat bei jedem Alcheringa-Ahnen zwei Seelen mit zwei verschiedenen Aufenthaltsorten: eine, die gewöhnlich im Nanja-Felsen oder -Baum residiert (*Arumburinga* genannt), und eine, die mit dem Churinga assoziiert ist (*Iruntarinia* genannt). Letztere ist es, die in die Frau eingedrungen ist, wenn sie sich schwanger fühlt, während die Arumburinga-Seele über sie eine Art Schutzaufsicht ausübt. Deshalb sucht man an demjenigen Seelensitz, in dessen Nähe eine Frau das erste Schwangerschaftsgefühl empfindet, nach einem

Churinga, und findet man keins, so wird ein anderes als Stellvertreter angefertigt. So ergibt sich, daß bei den Arunta jeder Mensch, ob lebend oder tot, ein persönliches Churinga besitzt, das gewöhnlich zusammen mit all den anderen, die derselben Totemgruppe angehören, in einem heiligen Versteck aufbewahrt wird, ganz so, wie anderwärts Ahnenbilder in einem Ahnenhaus. Stirbt ein Mensch und kehrt seine Seele (*ulthana*) zum Nanja-Felsen oder -Baum zurück, so bekommt diese Seele nach einiger Zeit ein neues Churinga, mit dem sie sich in derselben Weise assoziiert, wie sie es mit dem Churinga in der Alcheringazeit war, und sie kann dann auch in menschlicher Form wiedergeboren werden. Hierin kommt, wie ich glaube, noch deutlich die im übrigen verblaßte Anschauung zum Durchbruch, daß die Seelen der Menschen nur Abzweigungen der alten mythischen Ahnenseelen sind, und daß folglich auch die Churingas nur als handliche Vertreter der Nanjafelsen und Nanjabäume, der Residenzen jener alten Ahnenseelen, zu betrachten sind. Wie der mythischen Ahnenseele, so mußte auch jeder davon abgezweigten Menschenseele ein sichtbarer Repräsentant zugehören, und diesen Repräsentanten fertigte man natürlich aus dem gleichen Materiale an, aus dem derjenige der mythischen Ahnenseele bestand, d. h. also aus Stein oder Holz. Wenn in den Mythen der Arunta die Churingas das Primäre, die Nanjafelsen und Nanjabäume das Sekundäre sind, so halte ich das für die Umkehrung des tatsächlichen Vorganges, hervorgerufen durch ein für Naturvölker charakteristisches Primitivdenken, das sich mit rätselhaften oder rätselhaft gewordenen Dingen einfach dadurch abfindet, daß es ihr Vorhandensein an den Anfang aller Dinge zurückdatiert. Das Churinga blieb auch nach dem Tode des Menschen mit einer Seelensubstanz oder Seelenkraft verbunden, selbst wenn man annahm (wie die Arunta), daß die Seele des Toten zum Nanja zurückkehrte: was einmal derartig heilig ist bei Naturvölkern, verliert diese Eigenschaft nicht so leicht, wie sich auch beim

Nanjabfelsen und Nanjabbaum beobachten läßt, die selbst dann Seelensitze und heilig bleiben, wenn die in ihnen wohnende Ahnenseele sich reinkarniert hat. Je mehr Churingas daher einer bei sich trug, sei es nun von lebenden oder toten Menschen, desto mehr Erfolg und Glück blühte ihm in allen Lebensumständen. Aus solchen hölzernen Churingas oder „Seelenhölzern“ nun sind in weiterer Entwicklung die Schwirrhölzer hervorgegangen, was ich hier nur konstatieren will, indem ich auf meine in Vorbereitung befindliche Untersuchung darüber verweise. Die erdumfassende Verbreitung dieser Schwirrhölzer beweist, daß der eigenartige Reinkarnationsglaube der Zentralaustralier, speziell der Arunta, zu den Anfangsformen aller Religion gehört, obwohl er nur bei dieser einen Stammgruppe erhalten ist. Neben diesem ausführlicher geschilderten (weil ganz neuen) Seelenglauben gehen noch manche andere Anschauungen über die Seelen, ihre Aufenthaltsorte und Verkörperungen her, wie sie in besonderer Form bei Gelegenheit von Todesfällen zum Ausdruck kommen. — Als dritte und letzte Quelle aller Religion tritt auch bei den Zentralaustraliern die Mythenbildung zum Zauberwesen und Seelenglauben hinzu: die Verfasser behandeln Mythen, die auf die Sonne, den Mond, die Sterne, Kometen, den Regenbogen, den Wirbelwind und die Entstehung der Menschen Bezug haben, und besonders umfangreich ist eine andere Erzählungsgruppe, die sich um mythische Ahnengestalten gebildet hat. Im Gefolge einer jeden solchen Mythenbildung stellt sich der Glaube an höhere oder überirdische Wesen ein, eine Regel, von der auch die Zentralaustralier keine Ausnahme machen (vgl. namentlich Chap. XVI der „Northern Tribes“), wenngleich hier die Entwicklung noch nicht zu einer Götterverehrung geführt hat. Aber Ansätze zur Verehrung eines höchsten Wesens (bei den Kaitish *Atnatu* genannt) sind vorhanden. — Dieser kurze Überblick, der nur auf einige wichtigere Punkte näher eingehen konnte, möge genügen, um zu zeigen, welche Fülle

neuen religionswissenschaftlichen Stoffes die beiden Werke von Spencer und Gillen enthalten. Dieser Stoff harret nur der Durchleuchtung und Deutung auf allgemeinerer Basis, um überraschende Resultate zu zeitigen.

Südostaustralien. Wie von Spencer und Gillen Zentralaustralien, so ist von A. W. Howitt in seinem Buche *The Native Tribes of South-East Australia*<sup>1</sup> der Südosten Australiens monographisch behandelt worden, und zwar fast ausschließlich in bezug auf die gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse. Wenn wir hierüber auch schon mancherlei ältere Aufzeichnungen und Arbeiten besitzen, zum Teil sogar von demselben Autor, so ist doch diese neue zusammenfassende und übersichtliche Bearbeitung mit Freuden zu begrüßen, um so mehr als sich Howitt einer großen Reihe von Mitarbeitern beim Sammeln neuen einschlägigen Materials erfreuen durfte. Dieses Material bezieht sich in der Hauptsache auf die Zeit vor 1889, während seitdem die Eingeborenenstämme mehr oder weniger ausgestorben oder in ihren Resten unter europäischem Einflusse verkümmert sind. Es umfaßt die Stämme des Eyre-Sees und ihre südlichen Verwandten, hauptsächlich vertreten durch die Dieri und die Urabunna, die schon von Spencer und Gillen gestreift wurden; ferner die Narrinyeri an der Mündung des Murrayflusses, die Victoriastämme einschließlich der Kurnai in Gippsland, die New South Wales-Stämme längs des Darling- und Murrayflusses sowohl, wie im Zentrum (darunter die Wiradjuri und Kamilaroi) und an der Küste, schließlich auch noch die Eingeborenenstämme des südöstlichen Queensland (nördlich bis Leichhardt Range). Davon nehmen die Stämme des Eyre-Sees eine besondere Stellung ein, insofern sie in wichtigen Punkten mit den zentralaustralischen Stämmen übereinstimmen, von denen sich die übrigen südostaustralischen Stämme ziemlich deutlich unterscheiden. Letztere kennen nicht

---

<sup>1</sup> London 1904. XIX und 819 Seiten 8°.

die Beschneidung und, soviel man aus Howitt ersehen kann, nicht den Glauben an bestimmte Seelensitze, womit selbstverständlich auch „Seelenhölzer“ und „Seelensteine“ ausgeschlossen sind, während die Eyrestämme sowohl die Beschneidung mit den Arunta und ihren Verwandten teilen als auch ihre mythischen Vorfahren (*Mura-mura* genannt: Howitt, S. 475 ff.)<sup>1</sup> in Bäumen, Felsblöcken u. dgl. verkörpert denken; von einem Reinkarnationsglauben ist allerdings bisher noch nichts Direktes berichtet worden, doch sind alle bisherigen Schilderungen dieser Stämme sehr lückenhaft. Weiterhin unterscheidet die Südostaustralier der bestimmt ausgebildete Glaube an ein höchstes Wesen mit moralischer Tendenz (wörterüber Howitt S. 488 — 508 handelt), während wir bei den Eyrestämmen und im Zentrum nur Ansätze oder — wohl richtiger ausgedrückt — Verkümmern von gleichen Anschauungen finden. Dieses höchste Wesen, der „Vater“, bei den Yuin *Daramulun*, bei den Kamilaroi *Baiame*, bei den Kurnai *Mungan-ngaua* genannt, erscheint ganz nach Art eines irdischen Stammeshauptes anthropomorphisiert, nur daß er im Himmel wohnt und ihm alle möglichen Schöpfungen zugeschrieben werden. Er überwacht die Stammesgesetze, besonders die Jünglingsweihe; meist nimmt man sogar an, daß er bei dieser Gelegenheit vom Himmel herabkommt, um die Jünglinge in den Busch zu schleppen und ihnen dort selbst die Zähne auszuschlagen, indem man sich ihn in dem Operateur — dem angesehensten Mediziner — verkörpert denkt. Oder das Schwirrholtz repräsentiert ihn, dessen Summen als seine Stimme betrachtet wird. Durch die bloße Beifügung des Schwirrholtzes wird eine Botschaft als Einladung zur Jünglingsweihe charakterisiert; durch sein Schwingen werden die verschiedenen Abschnitte der Zeremonien markiert und die Fest-

<sup>1</sup> Siehe auch A. W. Howitt and Otto Siebert *Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia*. Journ. of the Anthr. Institute of Great Britain and Ireland XXXIV 1904, S. 128 f.

teilnehmer zu immer neuer religiöser Tätigkeit angespornt. Zuweilen übernimmt auch sein Sohn diese Rolle; bei den Kurnai heißt er *Tundun* „der Mann“ (auch *Wehtwin* „Großvater“ genannt), und denselben Namen führt das Schwirrholtz. Was speziell Daramulun betrifft, so wird sein Bild auch in einen Baum eingeschnitzt (in der zauberwirkenden Tanzstellung!) oder in einem Sandrelief dargestellt, oder man errichtet eine rohe Holzfigur in Kreuzform mit Kopf und typischem Haarputz. Soweit sich die Australier diese höchsten Wesen in bestimmten Sternen verkörpert denken, könnte es sich im letzten Grunde nur um einen Seelenglauben handeln, der die Seelen im Himmel ebenso einen Stamm mit einem Stammeshaupten bilden ließ, wie die Menschen auf Erden. Das ist auch Howitts Ansicht. Aber mancherlei mythologische Züge sprechen für die Annahme eines ursprünglichen Naturgottes. Bei den Yuin repräsentiert das Schwirrholtz den Donner, und der Donner ist die Stimme Daramuluns, der den Regen herbeiruft und alles aufs neue aufkeimen läßt. Ähnlich wird bei den Unmatjera in Zentralaustralien eine schwarze Regenwolke auf das Rauchen Twanyirikas, eines überirdischen Wesens zurückgeführt, als dessen Repräsentant bei den nächstverwandten Arunta wiederum das Schwirrholtz gilt.<sup>1</sup> Bei den Kurnai ist es Mungan-ngaua, der die Aurora australis verursacht. Bei den Bubungzeremonien der Wiradjuri wird Daramulun als Knabe dargestellt, dessen eines Bein nur aus einem spitzigen Knochen besteht<sup>2</sup>, ähnlich wie beim mexikanischen Sonnengott, dem ein Bein bei der Geburt von einem Fisch abgerissen worden ist.<sup>3</sup> Dieser Daramulun tötet Menschen, die sich vergangen haben, mit Steinen, die im Feuer geglüht und geborsten sind (vgl. dazu z. B. eine

<sup>1</sup> Spencer and Gillen *Northern Tribes* S. 497 f.

<sup>2</sup> Schon sein Name besagt nach Ridley (*Kamilaroi*, 2. ed. 1875): „Bein auf einer Seite.“

<sup>3</sup> Preuß *Globus* 87, S. 137. Über weitere verwandte Erscheinungen in der Mythologie verschiedener Völker siehe z. B. Ratzel *Völkerkunde*, 2. Aufl. I, S. 55.



von Frobenius<sup>1</sup> verwertete Sonnenmythe aus der Torresstraße). Bei den Jünglingsweihen der Chepara in Südost-Queensland wird ein Quarzkristall in der Sonne spielen gelassen und dazu bemerkt, daß es von Maamba, dem großen Geiste im Himmel, stamme. Liegt es da nicht auf der Hand, an einen Sonnengott zu denken? Dafür spricht weiter, daß synonym mit Daramulun *Malian* gebraucht wird, was „Adlerhabicht“ bedeutet, und ebenso heißt der Stammesvater der Wotjobaluk *Bunjil*, d. i. „Adlerhabicht“. Wir müssen uns dabei erinnern, daß die Sonne oft als Vogel vorgestellt wird, besonders unter einem Adler, Raben u. dgl. Eine auf Baiame bezügliche Sage wird von Frobenius mit Recht als „Walfischdrachenmythe“ verwertet und damit dem solaren Mythenkreise zugewiesen.<sup>2</sup> Für einen Sonnengott spricht auch das Verhältnis des höchsten Wesens zu den Totenseelen. Sein Sohn geleitet die Seelen der Toten zu ihm (die Seelen folgen ja nach primitiver Anschauung der Bahn der Sonne, wie wir durch Frobenius wissen), oder sie steigen an den Strahlen der untergehenden Sonne zum Himmel empor, wo sie dann als Sterne erscheinen. Bei den Kaitish Zentralaustraliens besteht der Glaube, daß der große Geist Atnatu diejenigen, die die Jünglingsweihen nicht gehörig vollziehen, vom Himmel herab speert und an seinen Speeren — das sind doch die Sonnenstrahlen? — zum Himmel heraufzieht.<sup>3</sup> Nach den Überlieferungen einiger Küstenstämme Südost-Queenslands lehrte der große Geist Kohin die Menschen fliegen von Baum zu Baum, von Berg zu Berg, zur Milchstraße empor (man erinnere sich dabei der Vogelnatur der Sonne!). Deshalb werden wohl auch die Jünglinge bei den Weihen verschiedentlich in die Luft geworfen. Derartige Anhaltspunkte für den solaren Charakter des höchsten Wesens der Australier ließen sich noch vermehren. Andererseits fehlt es gerade bei

<sup>1</sup> Leo Frobenius *Völkerkunde in Charakterbildern* I, S. 244 f.

<sup>2</sup> L. Frobenius *Zeitalter des Sonnengottes* I, S. 73 ff.

<sup>3</sup> Spencer and Gillen a. a. O. S. 347, 499.

den Jünglingsweihen der Australier, über die dieses höchste Wesen wacht, auch nicht an Belegen für verblaßte Sonnenzeremonien: bei den Chepara im äußersten Südosten von Queensland werden ähnlich, wie bei den Warramunga, Feuerbrände geschwungen (Howitt S. 582); die Jünglinge der Yuin werden ebenso, wie die der Urabunna und Dieri, am Feuer „geröstet“<sup>1</sup>; wenn die eigentlichen Weihen vorüber sind und die Jünglinge zur Probe in den Busch ziehen, so führen sie die ganze Zeit einen Span vom Zeremonienfeuer mit sich, mit dem sie ihr Lagerfeuer entzünden müssen; u. dgl. m. Überhaupt beruhen die Jünglingsweihen, bei denen die Jünglinge einschlafend gedacht werden, bei denen sie vom großen Geiste entführt und getötet werden, dann aber nach einiger Zeit mit neuem Namen, als volle, in die Mysterien eingeweihte Männer wiedererscheinen, aller Voraussicht nach auf nichts anderem als auf einer symbolischen Nachahmung der Sonnenmythe: erst dadurch, daß sie das Schicksal der Sonne durchlebt haben, der ja die Totenseelen folgen, werden sie als inkorporierte Totenseelen charakterisiert (man denke daran, daß nach zentralaustralischem Glauben die Neugeborenen Reinkarnationen von Ahnenseelen sind). Ist das alles richtig, ist jenes höchste Wesen, das über die Jünglingsweihen wacht, ein Sonnengott — und daran ist wohl kaum zu zweifeln —, dann hat auch die Zahnverstümmelung der Südostaustralier und die in Zentralaustralien geübte Beschneidung nur religiösen Sinn und gehört in den Rahmen der Sonnenmythologie und des damit verbundenen Seelenglaubens. Die nähere Begründung dieses Satzes muß ich mir für später vorbehalten. — Haben die Südostaustralier den Glauben an ein höchstes Wesen, das wir als alten Sonnengott erkannt haben, besonders ausgestaltet, so sind sie auch auf dem Gebiete des Zaubers besondere Wege gegangen. Nach der Seite des Totemismus hin zeigt sich das allerdings vielfach

<sup>1</sup> Howitt S. 524; Spencer and Gillen *Native Tribes* S. 640 f.

nur in einer Verflachung der alten Totemzeremonien, während anderseits die Ausbildung eines persönlichen und eines geschlechtlichen Totems eine Weiterbildung der alten Totemorganisation, wie sie uns in Zentralaustralien erhalten ist, bedeutet. Teilweise sind noch rein totemistische Tänze (in Nachahmungen von Tieren, ihrer Jagd u. dgl. bestehend) bewahrt geblieben, aber ihre Bedeutung scheint geschwunden zu sein; denn die Eingeborenen erklärten den Sinn z. B. mit „to amuse the boys“. Dieses Motiv ist es denn auch gewesen, das neben die oder an die Stelle der rein totemistischen Tänze karnevalistische Aufführungen hat treten lassen, und in Übereinstimmung damit zieht sich durch die Jünglingsweihen der Südostaustralier auch vielfach eine Überfülle von Possenreißerei, oft indezenter Art, wie ein roter Faden hindurch. Wir sehen hier dieselbe Entwicklung der Anfänge des Dramas aus Vegetationsriten, wie sie Preuß bei den Mexikanern, Irokesen, Pueblastämmen und Griechen verfolgt hat.<sup>1</sup> Neben totemistischen und possenhaften Aufführungen stehen aber auch solche, die zur Einimpfung der Stammesmoral dienen sollen, und zwar besteht das dabei angewandte Verfahren ganz richtig (weil so allein deutlich) darin, zu zeigen, was man nicht tun soll. Die Haupthandlungen bei den Jünglingsweihen aber, an denen all diese Zeremonien stattfinden, liegen in der Regel den Medizinmännern ob, wie sie es meist auch sind, die als Leiter und Hauptakteure der Regenzeremonie fungieren (S. 394—399), während in Zentralaustralien alle derartige Zauberriten ausschließlich von den bestimmten Totemgruppen im ganzen vollführt werden. Der hierin zu beobachtende Unterschied der Südostaustralier von den Zentralaustraliern beruht eben auf einem Verfall der totemistischen Gruppenbildung. Dagegen kommen ähnlich, wie bei den Zentralaustraliern Sandmalereien, so bei den Jünglingsweihen des Yuinstammes Sandfiguren u. dgl.

<sup>1</sup> K. Th. Preuß *Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas*. Archiv f. Anthropologie, Neue Folge, I 129 bis 188.

vor (siehe besonders S. 522 ff.), vor allem Tiere und der große Geist Daramulun in Menschengestalt (und zwar in Tanzhaltung). Leider erfahren wir nichts Näheres darüber, wie überhaupt der Mangel fast jeglicher auf die religiösen Zeremonien Bezug habender Abbildungen in Howitts Buch schmerzlich empfunden wird. Mit diesen Sandfiguren ist je eine bestimmte zauberkräftige Substanz verbunden; über diese und andere derartige verfügt immer je ein bestimmter Medizinnmann und läßt sie in besonderen Tänzen aus dem Munde zum Vorschein kommen. Es ist die in ihm wohnende Zauberkraft in materieller Form, und zwar deckt sie sich mit dem Totem des Medizinnmannes, denn auch jedem Tiere, jeder Nahrungsquelle kommt eine Zauberkraft zu (S. 560). Diese Zauberkraft sowohl wie ihre Verkörperung heißt *joïa*: sie deckt sich im Grunde genommen mit dem *orenda* der Irokesen, worüber J. N. B. Howitt vor drei Jahren zuerst gehandelt und Preuß hier in diesem Archiv<sup>1</sup> schon kurz berichtet hat. Sollten die Jünglinge während ihrer Prüfungszeit von verbotenem Tiere essen, so würde die diesem innewohnende Zauberkraft in sie hineingelangen und sie töten. Charakteristisch ist, daß zu allen übrigen Sandfiguren nur je ein bestimmtes Joïa in Beziehung steht, zur Figur von Daramulun aber sämtliche, da sie von sämtlichen Medizinnännern, die ihre verschiedenen Joïa erscheinen lassen, umtanzt wird. Das weist wiederum darauf hin, daß Daramulun der Sonnengott ist, zu dem ebenso, wie bei den Arunta (siehe oben S. 530), sämtliche Totem in Beziehung gesetzt werden, weil sie durch ihn geschaffen sind. Die von den Medizinnännern bei verschiedenen Gelegenheiten produzierte Zauberkraft suchen übrigens die an der Zeremonie teilnehmenden und bereits eingeweihten Männer durch bestimmte Gesten auf die Jünglinge zu übertragen, damit diese Daramulun (dem Sonnengotte, wie wir sahen!) angenehm sind

---

<sup>1</sup> Bd. VII, S. 232 f.

(S. 535). Über die anderen Zauberhandlungen, die die Domäne der Medizinmänner bilden, und bei denen — wie überall in Australien — so auch hier im Südosten spitze Knochen und Hölzer, daneben aber noch Quarzkristalle eine große Rolle spielen, will ich hier nicht näher berichten; erwähnt sei jedoch, daß auch menschliches Fett als besonders für Zauberhandlungen geeignet angesehen wird und ausgiebige Verwendung findet, worüber Howitt S. 367—376 nachzulesen ist. An weiteren religiösen Gebieten, die in seinem Buche behandelt werden, sind noch die Bestattungsgebräuche und der Seelenglauben zu nennen; auch fehlt es nicht an einer größeren Sammlung von Mythen der Stämme am Eyre-See.<sup>1</sup> Dagegen vermißt man Mythen der anderen Stämme und vollständig überhaupt Mythen mit deutlicher Naturgrundlage. — Aus den beiden Berichtsjahren kommt nach dieser Seite hin ergänzend ein Artikel von A. L. P. Cameron in Frage<sup>2</sup>, der Mythen der Eingeborenen von New South Wales beisteuert: sie betreffen den Mond, die Gewinnung des Feuers, Besonderheiten einzelner Tiere, die mythischen Ahnen und den Seelenglauben.

Die Jünglingsweihe eines einzelnen Stammes aus Neusüdwales, der Kurnū am Darlingflusse, die in dem besprochenen Buche von Howitt nicht aufgeführt sind, behandelt R. H. Mathews in einem Aufsätze: Die Multyerra-Initiationszeremonie.<sup>3</sup> Erwähnenswert ist, daß hier angeblich die pantomimischen Darstellungen, die an die Stelle totemistischer Zauberriten getreten sind, reichlich von obszönen Gesten begleitet werden,

<sup>1</sup> S. 645—654, 779—806; vgl. auch S. 475 ff. Dieselben Mythen sind von A. W. Howitt und Otto Siebert nochmals publiziert unter dem Titel: *Legends of the Dieri and kindred Tribes of Central Australia*. Journ. of the Anthr. Inst. XXXIV 1904, S. 100—129. Weiteres Material siehe bei Mary E. B. Howitt: *Some native legends from Central Australia*, Folk-lore XIII (1902), S. 403—417.

<sup>2</sup> *Traditions and folklore of the aborigines of New South Wales*. Science of Man 1903, VI, S. 46—48.

<sup>3</sup> *Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft in Wien*. XXXIV (1904), S. 77—83.

während mir sowohl in den Büchern von Spencer und Gillen wie in dem von Howitt keine derartige Notiz begegnet ist. Die im ganzen auf das Geschlechtsleben bezüglichen Szenen sollen — wie wir aus Howitts Buch (S. 548 f.) lernen — nur zur Instruktion der einzuweihenden Jünglinge dienen, als Vorbild und Warnung. Spuren einer Feuerzeremonie sind vorhanden: die Jünglinge werden an einem Abend in eine Hütte aus Ästen und Rinde geführt und mit brennenden Holzstücken, Kohle und Asche beworfen. Einer der nächtlichen Tänze besteht darin, daß sich einige Männer einen brennenden Holzstock zwischen die Schenkel stecken und damit herumspringen, so daß sie leuchtende Schwänze zu haben scheinen.

Nord-Queensland. Eine wichtige Sammelschrift religiösen Materials von W. E. Roth ist hier zu nennen, betitelt: *Superstition, Magic and Medicine*.<sup>1</sup> Wir besitzen von demselben Autor schon ein wertvolles Buch<sup>2</sup>, dessen religionswissenschaftliche Beiträge in der vorliegenden Schrift wesentlich ergänzt werden, namentlich in bezug auf die Ansichten und Gebräuche der nordöstlichen Queenslandstämme, während sich im übrigen mancherlei Wiederholungen finden. Den Anfang macht eine größere Reihe von Naturmythen: Mond und Sonne fungieren dabei vielfach als Mann und Frau; der Mond (und nicht die Sonne) gilt stellenweise als der Schöpfer der ersten Menschen; der Donner erscheint als besondere Naturgottheit; Sternschnuppen werden für Feuerbrände gehalten, die die Seelen verstorbener Feinde mit sich herumtragen; vom Feuer wird erzählt, daß es ein Zaunkönig vom Himmel herabgebracht hat. Zahlreich sind Mythen, die mit Tieren und ihren Eigenheiten zu tun haben. Auffällig ist die angeblich durchgehende An-

<sup>1</sup> *North Queensland Ethnography: Bulletin Nr. 5.* Brisbane, January 1903. 42 Seiten und 7 Tafeln folio. — Einen Bericht darüber siehe in „Globus“ Bd. 85, S. 63. Meine obigen Ausführungen sollen denselben ergänzen.

<sup>2</sup> *Ethnographical Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines.* Brisbane und London 1897.

schauung in den nördlichen Distrikten, daß im Anfang der Schöpfung die Tiere 'blackfellows' waren; denn es ist dies die genaue Umkehrung des sonstigen australischen Satzes, daß die Menschen aus den Tieren hervorgegangen sind. Diese letztere Anschauung setzt den Totemismus voraus, und daß dieser auch im Nordosten Australiens geherrscht hat, zeigt sich in Spuren beim Regenzauber, von dem verschiedene Arten geschildert werden: zum Teil können ihn nur Männer und Frauen vollführen, die nach dem Regen benannt sind. — Interessant ist es, daß die weißen Europäer von den Australiern als Reinkarnationen ihrer Toten betrachtet werden. Darüber berichtet auch Howitt in dem zuvor besprochenen Buche (S. 442—446). Das hängt aber damit zusammen, daß sich die Australier — wenigstens die Ostaustralier — die Verkörperungen der Seelen ihrer Toten von weißer Farbe dachten. Und das beruht wiederum auf dem Glauben, daß die Seelen der Sonne folgen, daß sie, wie die Sonne, sterben und, wie diese, als Sterne (also weiß!) vom Osten her — woher die weißen Europäer ins Land kamen — wiedergeboren werden. In dieser Beziehung ist eine australische Jonasmythe außerordentlich wichtig: ein Knabe, der sich in einer Lagune badet, wird von einer großen Schlange verschlungen und kommt nach einigen Tagen auf natürlichem Wege wieder zum Vorschein, aber er hatte seine Haut verloren und war weiß geworden, so daß er von seinen Eltern nicht erkannt wird. Das ist nichts weiter als eine Sonnenmythe. Weil man die Toten mit der Sonne und den Sternen in Verbindung brachte, deshalb verbrannte man sie auch vielfach (Howitt S. 443), und dabei konnte man nach Vernichtung der Epidermis ein Weißwerden beobachten. Andererseits glaubte man auch, daß die Seele — die man im Atem sowohl wie im Schatten gegenwärtig dachte — nach der Bestattung des Toten ihren endgültigen Aufenthalt im Busch nahm, ohne sie jedoch — wie in Zentralaustralien — mit einem bestimmten Baum u. dgl. zu assoziieren. Einer eigenartigen Umgestaltung der

zentralaustralischen Seelenlehre begegnen wir bei den Stämmen des Pennefatherflusses. Hier werden zwei Seelen unterschieden: eine (*ngai*), die im Herzen wohnt und nach dem Tode eines Mannes in dessen Kinder, nach dem Tode einer Frau in deren Schwestern übergeht; eine andere (*cho-i*), die von einem höheren Wesen dem Embryo eingepflanzt wird und nach dem Tode in den Busch zieht, von der aber ein Teil auch in der Nachgeburt enthalten ist. Die Mutterschaft hat in Übereinstimmung mit dem zentralaustralischen Glauben im ganzen Nordosten nichts mit geschlechtlichem Umgange zu tun; dieser Zusammenhang wird stellenweise höchstens für die Tiere anerkannt. Die menschlichen Embryonen werden von einem höheren Wesen fertig in den Mutterleib eingeführt. Bei den Eingeborenen vom Pennefatherfluß ist es Anje-a, der, selbst vom Donnergotte geschaffen, die Embryonen aus Schlamm bildet (anderwärts heißt es, daß von Anjirs Exkrementen alle Schwarzen abstammen). Dabei fügt er etwas Nachgeburt ein, beim männlichen Kinde vom Vater, beim weiblichen von des Vaters Schwester, und gibt damit dem Kinde die Seele (*cho-i*). Die Möglichkeit, diese bestimmte Nachgeburt zur Verfügung zu haben, ist dadurch begründet, daß er alle Nachgeburten an seinen gewohnten und bekannten Aufenthaltsorten zusammenträgt und sie dort in der Höhlung eines Felsen, in einem Baum oder einer Lagune aufhebt, bis er sie braucht. Um nun aber zu wissen, von welchem speziellen Orte die Seelensubstanz des Neugeborenen stammt, wo sie bisher aufbewahrt war, werden beim Durchschneiden der Nabelschnur die verschiedenen Aufenthaltsorte Anjeas genannt; bei wessen Namen die Nabelschnur reißt, das ist die eigentliche Heimat des Neugeborenen, wo es in Zukunft das Recht haben wird, zu jagen und herumzuziehen. Ähnliche Vorstellungen sind auch bei anderen nördlichen Stämmen zu finden. — Weiterhin wird über die mit dem Namen zusammenhängenden Bräuche gehandelt: bei einigen Stämmen ist es Sitte, vor dem Ruhen oder am Morgen den



Namen des Tieres usw., nach dem man benannt ist, mit vorangegehendem „wo? wo?“ in leisem Tone zu rufen; das gibt dem Namensträger Macht über das betreffende Naturobjekt. Es folgen Abschnitte über die religiösen Anschauungen und Gebräuche, die mit dem menschlichen Körper, seinen Teilen, Ausscheidungen und Funktionen zu tun haben; ferner über Liebeszauber, Vorbedeutungen, Träume und Glückszauber. Von einem Gast, der sich angenehm zu machen gewußt hat, wird bei seiner Abreise in einen Baum ein Bild eingeschnitzt: aus der Beschaffenheit des Baumes kann man immer auf das Schicksal des Freundes schließen. Um Moskitos zu vertreiben, wird die Strohuppe eines Mannes in derjenigen Stellung angefertigt, in der die Toten vor der Verbrennung getrocknet werden; dann wird sie in Prozession in den Busch getragen und dort verbrannt. Den Beschluß macht eine Reihe Paragraphen über allen möglichen Krankheitszauber, über Medizinmänner u. dgl.

Westaustralien. Während wir über das Zentrum und den Osten Australiens ziemlich gut orientiert sind und über den Nordosten durch H. Klaatschs Reise weitere wichtige Aufschlüsse erwarten dürfen<sup>1</sup>, ist der Westen noch zum größten Teile eine Terra incognita. Einige neuerliche Beiträge auch in religionswissenschaftlicher Hinsicht finden sich in E. Clements Aufsatz *Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines*<sup>2</sup>, der die Eingeborenen zwischen Fortescue- und De Grey-Fluß beschreibt. Diese Stämme zerfallen in je vier Klassen, die von Vater zu Sohn gewechselt werden. Den einzelnen Klassen liegt die Ausführung der Totemzauber ob. Doch wechselt diese Verpflichtung innerhalb der Klassen, da sie sich vom Klassenhaupt auf seinen Sohn vererbt, dieser aber einer anderen Klasse als sein Vater angehört. Bei den Totemzaubern, die wiederum deutlich den Zweck verfolgen, die

<sup>1</sup> Einen kurzen Bericht über seine bisherigen Forschungen siehe: *Zeitschrift für Ethnologie*. Bd. 37 (1905), S. 211 ff.

<sup>2</sup> *Internationales Archiv für Ethnographie*. Bd. XVI 1903, S. 1—16.

Nahrungsmittel zu vermehren, und diesen Zweck durch Nachahmung der Tiere oder der Manipulationen beim Einsammeln von vegetabilischer Nahrung u. dgl. zu erreichen suchen, spielen große Steinhäufen eine besondere Rolle. Dasselbe gilt für die Regenzeremonie, wobei außerdem noch ein kleiner magischer Stein eigener Art verwendet wird. Die Zauberhandlungen finden zu Neumond statt. Jede Krankheit wird, wie meistens in Australien, einem bösen Geiste zugeschrieben und vom Mediziner durch Extrahierung des bösen Zaubers zu heilen gesucht; außerdem werden Schwirrhölzer geschwungen. Ist ein großer Krieger gestorben, so wird sein Herzfett gegessen, weil darin sein Mut eingeschlossen gedacht wird. Die Knochen des Toten werden von den Verwandten als Amulette getragen. Größere Tänze finden bei den Jünglingsweihen statt. — Ungefähr aus derselben Gegend steuert ein Aufsatz von Ada J. Peggs: *Notes on the aborigines of Roebuck Bay, Western Australia*<sup>1</sup>, vereinzelte, aber wenig wissenschaftlich erfaßte Beobachtungen über religiöse Anschauungen und Gebräuche bei, und zwar über Trauer- und Bestattungsgebräuche (S. 325, 337 f.), über Tänze bei Vollmond (S. 328), Mediziner (S. 339 f.), Zaubermittel (S. 348), böse Geister (S. 355 f.), über die bei Mondfinsternissen herrschenden Vorstellungen (S. 340), u. dgl. Die Toten werden entweder böse Geister oder Vögel oder 'come up white fellow' (S. 365): auch hier also die Anschauung, daß die Totenseelen sich in weißen Gestalten verkörpern, und daher die Annahme, daß die Europäer Reinkarnationen früher verstorbener Eingeborener sind. Am wichtigsten sind einige Mythen (S. 361—365), in denen bestimmte Sternbilder und Vögel figurieren; darunter auch die Mythe, wie die Menschen von den Adlerhabichten das Feuerbohren lernten (wir sahen, daß in Südostaustralien Adlerhabicht ein Name für den Sonnengott ist!). Seltsam ist eine Holzmaske,

<sup>1</sup> *Folk-Lore. Transactions of the Folk-Lore Society.* Vol. XIV 1903, S. 324—367.

die abgebildet wird, und die mehr im Inneren bei Jünglingsweihen gebraucht, danach aber immer vergraben werden soll (S. 342, 345, 354): die Knaben tragen sie angeblich 14 Tage lang nach vollzogener Weihe und werden während dieser Zeit von einer alten Frau mittels einer in den Mund gesteckten Röhre gefüttert, damit sie ihr Gesicht niemandem zu zeigen brauchen. Das Vorkommen einer solchen Maske in Australien ist sonst nirgends belegt.

Schließlich ist noch ein Aufsatz von R. H. Mathews zu nennen, dem wir schon zahllose Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Australiens verdanken. Er betitelt sich: *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of Western Australia*<sup>1</sup> und geht auch kurz (S. 61 bis 63) auf einige religiöse Vorstellungen und Gebräuche Westaustraliens ein. Der Glaube an böse Geister wird gestreift. Von den Zaubern zur Vermehrung der Nahrungsquellen hören wir, daß sie von einzelnen Zauberern ausgeführt werden, und zwar bestehen sie hauptsächlich darin, daß ein abgelegener Felsblock unter Zaubersprüchen mit einem Stein gerieben oder geschlagen wird. Der Glauben an Schlangennegeheuer, die in der Gegend von Weld Spring *Wonnangura* heißen, erinnert an ein Totem der zentralaustralischen Warramunga, an die mythische Schlange *Wollunqua*.<sup>2</sup> Einigen Leuten an der Westküste wird die Macht zugeschrieben, durch Anzünden eines Feuers oder durch Anbringen eines brennenden Holzstückes in einer Baumgabel den Untergang der Sonne aufhalten zu können: das sind die gleichen Mittel, durch die man anderwärts den Aufgang der Sonne zu beeinflussen sucht. Nicht klar verständlich ist dagegen die Sitte, ein Kind in einen Wassertümpel einzutauchen oder unter eine Traufe zu halten, um dem Regen Einhalt zu tun.

---

<sup>1</sup> *Queensland Geographical Journal* (New Series). Vol. XIX (1903 bis 1904), S. 45—72.

<sup>2</sup> Vgl. Spencer and Gillen *Northern Tribes of Central Australia* S. 226 ff.

### III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.<sup>1</sup>

#### La Terre-mère chez les Assyriens.

Dans le dernier numéro de cette revue, Nöldeke complète au point de vue hébraïque les intéressantes constatations de Dieterich sur la tradition de la terre-mère. Cette tradition a laissé aussi des vestiges chez les Babyloniens et par leur intermédiaire chez les Assyriens. Lorsque la déesse Arourou doit créer le compagnon de Gilgamès, elle forme en son cœur une image d'Anou, puis: «elle lava ses mains, découpa de la boue, la jeta dans la campagne . . . forma Éa-hani le héros!» (*Épopée de Gilgamès*, tab. I, col. II, l. 33 ss.).<sup>2</sup> Pour l'Assyrien comme pour l'Hébreu, l'homme est créé avec de la terre. Dans le mythe d'Ea et d'Atarhasis, la dernière colonne est consacrée à une sorte de procédé magique pour faciliter l'accouchement. Voici le texte des *Cuneiform Texts* . . . , XV, pl. 49, col. IV, l. 3 ss.: *iš-tu-ma tam-nu-u ši-pa-sa [ta-at] ta-di eli ti-it-ti-ša [14 gi-ir]-ši taq-ri-iš:7 gi-ir-ši ana imni taš-ku-un [7 gi]-ir-ši ana šumēti taš-ku-un : i-na be-ru-šū-nu i-ta-di libittu*<sup>3</sup>: «Après qu'elle eut formulé son incantation et qu'elle l'eut prononcée sur sa boue, elle découpa 14 morceaux: elle plaça 7 morceaux à droite, elle plaça 7 morceaux à gauche, entre eux elle déposa une brique». C'est sans doute la déesse

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

<sup>2</sup> Cf. Haupt *Nimrod-Epos*, p. 8, l. 33 ss., et Jensen, dans KB, VI, 1, p. 120 s.

<sup>3</sup> Les restitutions sont de Jensen dans KB, VI, 1, p. 286.

Mami nommée huit lignes plus bas qui procède à l'opération. Après qu'elle a ainsi découpé la boue en quatorze morceaux qu'elle sépare en deux groupes de sept par une brique, elle appelle des femmes à son aide. Ce sont des *sasurati* c'est-à-dire des femmes qui ont déjà enfanté (cf. KB, VI, 1, p. 545s.). Elles sont au nombre de quatorze et se mettent à la besogne: «elles construisirent 7 hommes, elles construisirent 7 femmes».<sup>1</sup> Le sens est clair: les femmes prennent chacune leur morceau de boue et le façonnent; 7 morceaux sont façonnés en femmes, 7 en hommes. Comme l'indiquent les lignes qui suivent, ce manège est en connexion avec l'accouchement. Le texte conseille même de mettre une brique dans la maison de celle qui enfante: *i-na bit a-li-te ha-ris-ti:7 umē li-na-di libittu* «dans la maison de la mère en travail, que sept jours durant une brique soit placée!» (l. 19.) Il est incontestable qu'il existe dans ce texte un étroit rapport entre la naissance de l'homme et la terre. Les bonshommes de boue rappellent la façon dont fut créé Éabani. Le rôle de la brique est dû à l'argile qui la compose. L'homme a besoin de la terre pour naître. Et cependant le premier homme était-il sorti de la terre? Lorsque Mardouk conçoit le projet de créer l'humanité, il s'écrie: «je prendrai mon sang et (je formerai) une ossature, je créerai l'homme!» (*Poème de la création*, tab. VI, l. 5s.).<sup>2</sup> Dans un autre récit c'est par la collaboration de Mardouk et d'Arourou qu'est créée «la semence de l'humanité».<sup>3</sup> Mais aucun des deux récits n'a la prétention de reproduire la tradition populaire. Le grand poème en sept tablettes est destiné tout entier à exalter la gloire de Mardouk dont la louange remplit le dernier chant. L'autre récit est une incantation qui nous fait assister à la genèse des sanctuaires de Chaldée en donnant l'antériorité à l'Ésaggil demeure de Mardouk. On y reconnaît aisément la spéculation théologique.<sup>4</sup> La connexion que nous avons constatée plus haut entre la natalité humaine et la terre ne peut donc être infirmée par ces deux exemples. L'on croyait d'ailleurs que l'homme tiré de la terre retournait à la terre. Lorsque Gilgamès a perdu son ami Eabani, il répète à qui veut l'entendre: «Mon ami que j'aimais est devenu semblable à la boue! Eabani, mon ami que j'aimais, est devenu

<sup>1</sup> Jensen rattache *ubanā* au verbe *banū* «être beau, brillant», on peut le rattacher à *banū* «construire» qui est le terme employé pour la création d'Eabani dans l'épopée de Gilgamès, *loc. cit.*

<sup>2</sup> Cf. King *The seven tablets of Creation*, I, p. 86s.

<sup>3</sup> King *op. laud.*, p. 134, l. 20s.

<sup>4</sup> D'ailleurs Bérosee qui se fait le témoin de la tradition suivant laquelle l'homme aurait été créé du sang d'un dieu dit formellement que ce sang est mélangé avec de la terre (cf. Lagrange *Etudes sur les religions sémitiques*, 2<sup>me</sup> éd., p. 386).

semblable à la *boue*» (cf. KB, VI, 1, p. 200, l. 36; p. 214, l. 12 etc. . . .). De plus c'est dans la terre que séjournent les Manes: l'enfer s'appelle le KI-GAL, c'est-à-dire «la grande terre», sa souveraine s'appelle *Ereš-Ki-gal* = «souveraine de la grande terre». Souvent aussi ce séjour des morts s'appelle la terre tout court, *iršitu*, en particulier dans le poème de la descente d'Ištar aux enfers (Recto, l. 44, 47 etc. . . .) et dans la douzième tablette de l'épopée de Gilgamès, col. II, l. 23s. etc. . . . L'homme est donc mis en relation avec la terre dès sa naissance et au-delà de sa mort; comme pour la Genèse il est poussière et retourne en poussière. Il est remarquable que dans les plus anciennes inscriptions babyloniennes le mot *epiru* qui correspond à l'hébreu עֶרֶב a toujours le sens précis de «terre».<sup>1</sup> Comme chez les Hébreux, le mot indiquant la semence, *zēru*, s'emploie pour exprimer la progéniture humaine. Dès la plus haute antiquité on le trouve dans les imprécations qui veulent priver le transgresseur de sa postérité.<sup>2</sup> Il devient même synonyme de fils, de rejeton (cf. Delitzsch, HW, p. 263). Nous avons vu plus haut que Mardouk et Arourou formaient ensemble la *semence* de l'humanité, *zīr ameluti*; c'est cette même expression qui est employée dans le code de Hammourabi (Verso, col. XXVIII, l. 48) et traduite par Scheil: «progéniture humaine». Les données fournies par Th. Nöldeke dans le domaine sémitique en général se vérifient donc entièrement dans la littérature cunéiforme qui aurait elle aussi conservé l'écho d'une tradition primitive.

Fr. Paul Dhorme, Jérusalem

**Alphabet.** In altägyptischen Texten hat sich Buchstabenzauber bisher nicht gefunden, doch beruht dies bei der großen Bedeutung, welche die alten Ägypter den Namen der Dinge, den gesprochenen Lauten und Ähnlichem zuschreiben, wohl nur auf Zufall. Bei den Nachkommen der Ägypter, den Kopten, galt der Wert der Buchstaben als ein hoher. In magischen Papyris treten die sieben Vokale als Teile einer Formel zur Befreiung von Schmerzen auf<sup>3</sup> und findet sich u. a. die bekannte Buchstabenformel Sator, Areto usf.<sup>4</sup> Auch dem ganzen Alphabete wird mystischer Sinn zu-

<sup>1</sup> Cf. l'inscription d'Idadou dans Scheil *t. élam. sémi.*, I, p. 72, celle de Temti-Halki, *ibid.*, p. 78; en outre Hammourabi dans King, N° 57, I, 13, N° 95, l. 48s.

<sup>2</sup> Cf. e. g. la Stèle de *Karibu ša Sušinak*, col. V, l. 4 (Scheil, *t. élam. sémi.*, II, pl. II), et Code de Hammourabi, Verso, col. XXVIII, l. 48.

<sup>3</sup> Krall *Mitt. aus der Samml. Erzherzog Rainer V.* S. 121. — Ein koptisches Abecedar I. c. IV S. 129f.

<sup>4</sup> Krall I. c. S. 119ff.; Crum *Coptic Monuments (Cat. du Musée du Caire)* S. 42; Sayce *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* 20 p. 176 (vgl. Pietschmann, I. c. 21 p. 133f).

geschrieben. Dabei gehen die bisher gefundenen ältern Texte von dem griechischen Alphabet aus, die spezifisch koptischen Buchstaben spielen in ihnen keine Rolle. Die vorliegenden Anschauungen sind demnach auf dem Wege über griechische Gebiete in das Niltal gelangt, und hat man hier die griechischen Zeichen als die kraftvolleren ebenso bewahrt, wie das bei den Zauberalphabeten auf italischem und afrikanischem Boden<sup>1</sup> geschah. In Ägypten hat man in solchen Fällen das Alphabet bald zu 22, bald zu 24 Buchstaben veranschlagt.

Die erste Zahl wird durch das unmittelbar auf griechische Vorlagen zurückgehende<sup>2</sup>, dem Seba (Sabas) zugeschriebene koptische Buch von den Mysterien der griechischen Buchstaben<sup>3</sup> vertreten, auf das bereits Dieterich<sup>4</sup> aufmerksam gemacht hat. Hier läßt der Verfasser in der Buchstabenreihe  $\xi$  und  $\psi$  fort, dieselben seien von den Philosophen der alten Reihe beigefügt worden. Diese Ausscheidung beruht nicht etwa auf einer wirklichen Kenntnis der Geschichte des griechischen Alphabets; sie hat nur den Zweck, zwei Buchstaben zu entfernen, um die Zahl der Buchstaben des ursprünglichen Alphabets wieder zu gewinnen, welches, wie dem Verfasser das Hebräisch-Syrische<sup>5</sup> beweist, 22 Zeichen zählte. Für die eigenartig phantastischen Spekulationen, die an die einzelnen Zeichen angeknüpft werden, muß auf die Schrift selbst verwiesen werden.

Eine Betonung der Zahl 24 findet sich in der Tradition, daß Pachomius seine Mönche je nach ihren Eigenschaften nach den 24 Buchstaben eingeteilt habe. Auch hier ist nicht an das koptische Alphabet zu denken, wie mehrfach<sup>6</sup> vermutet worden ist, da dieses 31 Buchstaben zählt, sondern an das griechische, welches Pachomius, selbst wenn er anfangs des Griechischen unkundig war, bei den zahlreichen griechischen Elementen in dem Koptischen kennen konnte. Für unseren Zweck kommt dabei die Streitfrage nicht weiter in Betracht, ob die genannte Einteilung wirklich von Pachomius herrührt, oder ob sie ihm, wie Ladeuze<sup>7</sup> annimmt, erst

<sup>1</sup> Vgl. Dieterich *Rhein. Mus.* 56 S. 99.

<sup>2</sup> Beweisende Parallelstellen aus griechischen Traktaten bei Jacoby *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* 24 S. 36 ff., 194 ff.

<sup>3</sup> publ. Hebbelynck *Les Mystères des Lettres Grecques.* Louvain. 1902 (Separatabzug aus dem *Muséon. Nouv. Sér.* I—II). <sup>4</sup> l. c. S. 101.

<sup>5</sup> Daß hier das Syrische besonders betont wird, hängt, wie Galtier *Bull. de l'Inst. Franç. d'Archéol. du Caire* II S. 161 f gezeigt hat, mit einer im Orient weit verbreiteten Auffassung des Syrischen als der ältesten Sprache zusammen.

<sup>6</sup> Krüger *Theol. Litteraturzeit.* 1890 S. 623; Grützmacher *Pachomius* S. 125.

<sup>7</sup> *Étude sur le cénobitisme Pakhomien.* Louvain 1898 S. 264 f.

später zugeschrieben worden ist. Auf jeden Fall erhellt aus der Angabe die große Bedeutung, die man in frühkoptischer Zeit den Alphabetzeichen zuschreiben zu müssen glaubte. Noch eindringlicher beweist eine koptische figürliche Darstellung diese Tatsache.

In dem Simeonkloster bei Assuan erscheint in einer Freske der auf dem Throne sitzende Christus, neben ihm stehen vier geflügelte Gestalten, deren Namen verloren gegangen sind, und darunter sitzen 24 Persönlichkeiten, über denen in koptischer Schrift ihre Namen angeschrieben stehen.<sup>1</sup> Diese werden gebildet durch je einen Buchstaben des Alphabets, an den man, unter mißverstehender Nachahmung der Namenformen für die Erzengel Raphael und Michael, die Endung ael angehängt hat. Sie heißen demnach *ααηλ*, *βαηλ*, *γαηλ* usf. bis zu *χαηλ*, *ψαηλ*, *ωαηλ* und stellen somit die personifizierten und wie Heilige abgebildeten 24 Buchstaben des Alphabets dar.

Bereits Bouriant ist es aufgefallen, daß dieses Erscheinen von 24 Persönlichkeiten bei dem Throne Christi an die 24 *προσβύτεροι* der Offenbarung Johannis 4. 4 ff. erinnere.<sup>2</sup> Und, in der Tat, wenn man bedenkt, mit welchem Nachdruck die Apokalypse Gott und Christus als *α* und *ω*, als Anfang und Ende, bezeichnet, dann liegt es nahe, auch sonst in ihren Schilderungen Anspielungen auf die Buchstaben und deren Rolle zu suchen. Der oben erwähnte Seba erzählt denn auch, die Stellen mit dem *α* und *ω* hätten ihm die Anregung zur Erforschung des göttlichen Mysteriums des Alphabets gegeben. Mag aber die Beziehung auf die Ältesten der Apokalypse richtig sein oder nicht, das Fresko zeigt, daß die Kopten die Buchstaben nicht nur hochhielten, sondern vollständig personifizierten und ihnen entsprechende Personifikationen in unmittelbarer Nähe des Thrones Christi weilen ließen.

A. Wiedemann

**Ein Tieropfer in der georgischen Kirche.** F. C. Conybeare hat in *The American Journal of Theology*, Chicago, Januar 1903, vol. VII. No. 1. S. 82 — 84 gezeigt, daß in der armenischen und in der ostsyrischen Kirche bis zum heutigen Tage Tieropfer zum offiziellen Ritus gehören.<sup>3</sup> Bei den Armeniern heißen diese Opfer

<sup>1</sup> Bouriant *Rec. de trav. rel. à l'Egypte*. 15 S. 179 f; vgl. die wenig klare Beschreibung in Morgan *Cat. des Monuments de l'Egypte* I S. 134 f.

<sup>2</sup> Für die verschiedenen für diese Ältesten vorgeschlagenen Deutungen, von denen keine wirklich befriedigend erscheinen kann, vgl. z. B. Bousset *Die Offenbarung Johannis* S. 289 ff.

<sup>3</sup> Der Florentiner Codex Medic. Pal. 298 (früher 111) fol. 139 r ff. enthält eine von einem Jakobiten veranstaltete Sammlung von Polemiken gegen diesen Brauch, die ich demnächst an einem anderen Orte zu veröffentlichen gedenke.



Matal; sie werden am Ostersonntage, an gewissen Heiligenfesten und zum Gedächtnis für Verstorbene dargebracht. In seiner im Herbst d. J. zu veröffentlichenden Übersetzung des armenischen Euchologion hat derselbe S. 54 ff., die in den Korrekturabzügen einzusehen er mir schon jetzt gütigst gestattete, die einschlägigen Riten der armenischen Kirche nebst den Zeugnissen der Kanones und der theologischen Literatur zusammengestellt und S. 80 Anm. a) darauf hingewiesen, daß solche Opfergebräuche auch in der italischen Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts, ferner in Gallien, in der anglo-römischen sowie in der keltischen Kirche bestanden. Brieflich machte er mich noch freundlichst darauf aufmerksam, daß sie auch bei den Georgiern vorkommen.

Die armenische Geistlichkeit, der sehr wohl bewußt war, daß diese Opfer ein Zugeständnis an das im Herzen des Volkes noch lebende Heidentum seiner Vorfahren darstellten (s. Nerses Shnorhali im *Euch.* S. 79), war bemüht, den heidnischen Charakter nach Möglichkeit zu verwischen, indem sie die Laien von der Beteiligung ausschloß. Die Kanones des hl. Sahak a. a. O. S. 68 verbieten den Laien ausdrücklich, das Opfer mit den Priestern zu teilen und Stücke davon nach Hause mitzunehmen. In der georgischen Kirche dagegen hatte sich das Opfer wenigstens bis ins 17. Jahrhundert in viel urwüchsigerer Gestalt erhalten. Darüber berichtet uns der Patriarch von Antiochien Macarius az Za'im in seiner im Anschluß an eine Reise durch das russische Reich wohl bald nach der Rückkehr im Jahre 1671 verfaßten Schilderung der Georgier, die Mme. Olga de Lébédew, *Codex 689 du Vatican — Histoire de la conversion des Géorgiens au christianisme par le patriarche Macaire d'Antioche — offert aux membres du XIVme congrès international des orientalistes, Roma, 1905*, herausgegeben und übersetzt hat. Es heißt dort zu Anfang des Kap. 31 (über drei Wunder des hl. Georgios) S. 50 des Textes, S. 54 der Übersetzung, wie folgt:

„Wisse auch, daß diese Georgier mit starkem Glauben an dem hl. Georgios hängen. Er hat in ihrem Lande unzählige Kirchen. In dreien dieser Kirchen geschehen an seinen Festen Wunder. Sie liegen in Mingrelien, eine von ihnen östlich vom Schwarzen Meere heißt Ilori (Text und Übersetzung Ilody). Deren Fest feiern sie am 10. Tischrin I (= Oktober), ungefähr um dieselbe Zeit, wie das im gleichen Monat stattfindende Fest der Erneuerung seiner Kirche. Es ist eine große steinerne Kirche mit eisernen Türen. An diesem Tage wird dort ein großes Fest gefeiert. Man erzählt, daß ihre Beamten und Notabeln am (Vor-)abend nach dem Vespergebet die Türen verschließen und versiegeln. Am Morgen lösen sie dann die Siegel, gehen hinein und finden im

Inneren der Kirche einen Stier angebunden. Sie binden ihn los, führen ihn hinaus und ziehen dreimal mit ihm um die Kirche, indem sie Segen von ihm erhoffen. Dabei ruft die ganze Gemeinde einstimmig: Herr, erbarme dich! Darauf nehmen sie ihn und schlachten ihn vor den Toren des Klosters. Sein Fleisch und seine Gliedmaßen verteilen sie stückweise um des Segens willen. Diese Stücke verzehren sie entweder alsbald oder heben sie für die Kranken auf und geben sie ihnen zu essen oder räuchern sie damit zu Heilzwecken. Gott begnadet dann jeden einzelnen nach seinem Glauben.“

Das Wunder, um dessentwillen der Patriarch von dem Feste erzählt, das Erscheinen des Stieres in der verschlossenen Kirche, können wir auf sich beruhen lassen. Der hl. Georg, an dessen Feste der Stier geopfert wurde, war, wie A. v. Gutschmid Kl. Schr. III 173 ff. gezeigt hat, an die Stelle des Mitra getreten, dem der Stier heilig war. Man könnte daher vermuten, daß sich hier ein Kultgebrauch des Mitradienstes erhalten hätte. Nun ist aber sonst nicht bezeugt, daß der Mitradienst bis in die Nordostecke des Schwarzen Meeres vorgedrungen wäre. Auch kennen wir aus dem Mitrakult keine direkte Parallele zu diesem Stieropfer, bei dem alle Verehrer an dem Genuß des Opferfleisches teilnehmen, wenn wir auch mit A. Dieterich Bonner Jahrb. Heft 108/9 S. 34 als höchst wahrscheinlich ansehen dürfen, daß es einst dort vorhanden gewesen. Es ist daher vielleicht zu vermuten, daß Mitra-Georg hier an die Stelle eines georgischen Nationalgottes getreten ist. Nach den von Frazer, *The goulden Bough* Bd. II, gesammelten und besprochenen Parallelen darf man annehmen, daß der Stier einen Geist der Vegetation repräsentierte, und daß er deshalb nach Abschluß der Ernte getötet wird, damit alle Gemeindeglieder durch Genuß des Fleisches seiner göttlichen Kraft teilhaftig werden.

C. Brockelmann

**Der höchste Name.** In Bd. 8, 302f. dieser Zeitschrift weist C. Bezold auf E. Littmanns Ausgabe des *Arde'et* (*The Magic Book of the Disciples* im *Journ. Amer. Oriental Soc.* XXV, 1904, S. 1 ff.) hin, eines abessinischen, zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert entstandenen Werkes, 'das aus einzelnen aus dem Arabischen übersetzten Stücken kompiliert und dann überarbeitet wurde und in manchen gnostischen Überlieferungen auf die ersten christlichen Jahrhunderte zurückweist. Es enthält Weisungen Christi an seine Jünger, wie seine geheimnisvollen Namen, besonders der „große Name“, zur Wunderwirkung und zur Befreiung aus verschiedenen Gefahren zu gebrauchen seien'.

Dieser „große Name“ scheint eine wichtige Rolle im gnostischen System gespielt zu haben (vgl. C. Schmidt *Gnostische Schriften* in

koptischer Sprache, Lpzg. 1892, S. 464). Im Kap. VIII, § 24 des *Arde'et* führt Christus seine Namen an, jeder wird dreimal, einer jedoch sechsmal genannt; es sind 13 Namen, und alsdann folgt der höchste, *Bersäbehelyös*.

„Der Gedanke von der Macht des Namens zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch“ (Littmann, S. 4). Die beste Arbeit über diesen weit verbreiteten Glauben besitzen wir wohl in K. Nyrops Abhandlung *Navnets magt in Mindre afhandling* udg. af det philol.-hist. samfund, Kjøbenhavn 1887, S. 118ff. Mit der Kenntnis des Namens des überirdischen Wesens wird man dessen Macht teilhaftig, man macht es sich untertänig, man beraubt es seiner Macht (vgl. Nyrop, S. 171). „Je besser man Gottes Namen kennt, desto eindringlicher kann man sich an ihn wenden, desto stärker wirkt die Bitte, desto sicherer ist man der Erhörung (a. a. O. S. 186). Nyrop verfolgt nun die Vorstellung von den verschiedenen, meist 72, Namen Gottes: er belegt sie in deutschen, französischen, rumänischen (wahrscheinlich aus dem Slawischen stammend) Texten. Auch für die Jungfrau Maria gibt es ähnliche Namensverzeichnisse. Daß einer von diesen Namen der höchste und damit auch der wirksamste ist, wird freilich nicht erwähnt.

Daß nun der Glaube von der Macht des höchsten Namens auch bis zum skandinavischen Norden gedrungen ist, scheint wie Nyrop, so auch den anderen, die sich mit ihm beschäftigt haben, soweit ich sehe, entgangen zu sein. Ganz kurz weist allerdings Finnur Jónsson in *Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie II*, 574 auf 'die scherzhafte Geschichte vom Schiffsvolk, das den höchsten Namen Gottes nicht kannte', hin. Diese Geschichte findet sich im 8. Kapitel der im Anfang des 13. Jahrhunderts entstandenen *prestssaga Guðmundar Arasonar* (*Biskupa sögur I*, 420ff. = *Sturlunga [Oxford] I*, 95ff.). Im Jahre 1180 war durch ein Unwetter ein Schiff, auf dem Isländer und Norweger waren, an den Küsten Islands in höchste Gefahr geraten. In ihrer Not rufen die Leute nach einem an Bord befindlichen Priester und fragen ihn, wen sie anrufen und was sie geloben sollen. Der antwortet: „Ich will anrufen lassen den allwaltenden Gott und das heilige Kreuz und die selige sancta Maria und alle Heiligen, und jedes zehnte Hundert von allem, was ans Land kommt, den Kirchen und Armen nach der Vorschrift des Bischofs geben.“ Sie tun nun, wie der Priester sagt, aber die Not dauert an. Da fragt der Kapitän den Priester, ob er den höchsten Namen Gottes kenne. Der erwidert: „Ich kenne einige Namen Gottes, und ich glaube an das, was der Apostel Paulus sagt, daß kein anderer Name Gottes höher oder heiliger sei, als der Name Jesu, aber das weiß

ich nicht, was du den höchsten nennst.“ Der Kapitän wendet sich nun an einen anderen mit der gleichen Frage; der erwidert, er könne sich nicht gleich daran erinnern; ein zweiter gibt eine ähnliche Antwort, der dritte sagt, er habe den Namen nie gehört, und weist den Fragesteller an einen vierten. Der kennt denn nun auch wirklich den Namen und nennt ihn. Wie dieser Name aber lautet, wird nicht erzählt. Man würde nun eigentlich erwarten, daß berichtet würde, daß Gott nun unter seinem höchsten Namen angerufen und daß das Schiff aus der Gefahr befreit würde. Das geschieht aber nicht, auf den höchsten Namen wird weiter gar kein Bezug genommen, das Unwetter und damit die Not dauern noch eine Weile an, freilich kommt das Schiff schließlich mit der ganzen Mannschaft in ziemlich mitgenommenem Zustand ans Land. So wie also die Geschichte da steht, erscheint sie ziemlich zwecklos, doch kann über ihren ursprünglichen Sinn wohl kaum ein Zweifel sein.

B. Kahle

**Zur Binde- und Lösegewalt des Petrus.** (Archiv für Religionswiss. VIII, 241.) W. Köhler hat im vierten Abschnitt seines Aufsatzes „Die Schlüssel des Petrus“ auch die volkstümlichen Anschauungen über Petri „Schlüsselgewalt“ beigezogen und einige charakteristische Volkslieder und Sprüche angeführt. Auch in der Schweiz ist die Vorstellung noch ganz lebendig. Wir erinnern zunächst an den schönen Sarganser „Betruf“ (Alpsegen)<sup>1</sup>:

Ave Maria!

Bhüet's Gott und üser lieb Herr Jesu Christ,  
 Liber, Hab und Guot und alles, was hier um ist!  
 Bhüet's Gott und der lieb heilig Jöri [Georg],  
 Der wol hier uf wachi und höri!  
 Bhüet's Gott und der heilig Sant Marti,  
 Der wol hier uf wachi und warti!  
 Bhüet's Gott und der lieb heilig Sant Gall  
 Mit seinen Gottsheiligen all!  
 Bhüet's Gott und der heilig Sant Peter!  
 Sant Peter, nimm die Schlüssel wol in die reechti Hand,  
 Beschließ wol dem Bären sin Gang,  
 Dem Wolf der Zahn, dem Luchs der Chräuel [Klaue],  
 Dem Rappen der Schnabel, dem Wurm der Schweif,  
 Dem Stein der Sprung! usw.

Besonders gern wird Petrus in Diebssegen angerufen. So z. B. in einem Zauberbuch aus dem Kanton Zürich<sup>2</sup>: „Bind, Petrus [dreimal]. Bind mir alle diejenigen Diebe und Diebinnen, die mir aus meinem Hause oder güteren Etwas nehmen oder

<sup>1</sup> Vgl. L. Tobler *Schweizerische Volkslieder* I (1882), 197 ff.

<sup>2</sup> *Schweiz. Archiv für Volkskunde* II, 264.

stehlen wollen; Bind sie mir mit Eisernen Banden und mit Gottes Händen, mit den heiligen fünf wunden und mit den wahren 12 Stunden . . .“

Oder: „Sanct Petrus bind [dreimal]. Binds mit dem Bindschlüssel des Himmels. Mit Gottes Gewalt und durch Gottes Eigen Hand, Seid ihr Dieb gebannt und gestellt, So lange es mir gefelt . . .“

Ähnlich Schw. Arch. f. Volksk. II, 265 (Nr. 142) und VII, 53. Ein französischer Diebssegen mit wiederholtem „Lie, St. Pierre, lie“ ebd. I, 232.

Daß übrigens Petrus nicht nur als Himmelspfortner gilt, sondern auch unterirdische Türen bewacht, zeigt das tessinische Märchen von der „fanciulla buona“ und der „fanciulla cattiva“.<sup>1</sup> Das gute Mädchen läßt sich auf Befehl der Mutter in den Brunnen hinunter, um den verlorenen Eimer zu suchen. Und nun heißt es weiter: „Giunta in Fondo al pozzo non trovò la secchia, ma invece trovossi davanti a tre porte. S'avvicinò e bussò ad una di esse. Ne uscì un vecchio dalla barba lunga e grigia — era S. Pietro“ usw.

Daß auch im Schweizer Volk Petrus als Himmelspfortner gilt, brauche ich kaum mit Beispielen zu belegen.

E. Hoffmann-Krayer

**Quellenverehrung.** Herr Dr. P. J. Meier, der bekannte Verfasser des Werkes über die 'Bau- und Kunstdenkmäler des Herzogtums Braunschweig' und Direktor des Herzogl. Museums zu Braunschweig, verpflichtet uns durch die folgende Mitteilung<sup>2</sup>, die ein erwünschtes Zeugnis für die Fortdauer niedersächsischen Quellenkultus bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts bringt.

In der Beschreibung des Amtes Wolfenbüttel, die vermutlich der Landfiskal des Herzogs Julius, Franz Algermann, ums Jahr 1584 geschrieben hat, und die der Handschriftensammlung der Herzogl. Bibliothek in Wolfenbüttel angehört, berichtet der Verfasser bei dem Dorfe Adersheim folgendes:

‘Von diesem Dorffe gegen Mittage, wan man nach Cramme gehen will, 217 Ruten Vnnd von Leine (d. h. Leinde) . . . 300 Ruten ist ein ortt oder ein Teich, die Ellemuhle geheißenn, dar in 2 schone Springe von Orient gegen Mittage, wie die Sonne vmb 12 Uhren stehet entspringen, aus einem reinen saubern mbergell, Welcher in dem Waßer, wan ehr darin lange ligt oder

<sup>1</sup> Schweiz. Archiv für Volkskunde IV, 217.

<sup>2</sup> Auch im Braunschweigischen Magazin 1905 Nr. 5 (Mai) S. 56 ist inzwischen eine entsprechende Nachricht gegeben worden, mit Verweisung auf R. Andree *Votiv- und Weihegaben* S. 21 ff.

stehet, gahr grun wirdt. Diese Quellen haben ein herlichs gesundeß waßer, wie man Dauon sagt. Den dabeneben an den streuchen oder gehecten, die rings vmb die beide Teiche, so aus diesen Quellen erhalten, werden etzliche hundert stucke von Alten lumpen, hosenbendern, Nesteln, krentzen, auch kerbholzer vnnnd Ander Dinge Angebunden vnnnd geknuttet sein, Aus den ursachen, wie die Leute sagen, das wehr daraus trincket ein Pfandt oder Zeichen laßen muße, Oder es falle derselbe in ein kranckheit. Man fabulirt auch von diesen Brunnen, Daß vortzeitten da sollen Zwerge oder Bergmenlein gewesen sein, Vnnndt wan ein Armer Man hat wollen hochzeit halten, habe ehr konnen keßell vnnnd Ander geredt bei den Brunnen gelihen bekommen. Wan ehr dan der genug gehabt vnnnd sie wieder hingestellt, Ist es wegk geholt worden, das man nicht gewust, wor es hingebliebbenn . . . Es gehet neben dem Brunnen ein Fusteich (d. h. Fußsteig) von Wolfenbuttell, Braunschweig etc. nach Cram, Machtersen, Saltz Liebenhall, Ganderßheimb, Lutter, Seesen etc., welcher selten ledig, Vnnnd ein Jeder fast daraus ein Trunck mit sich nehmen thut.'

Es mag bei dieser Gelegenheit auf eine sonderbare Art von Opfergaben, die man in Quellen versenkte, hingewiesen werden, in der Hoffnung, daß vielleicht andere in der Lage sind, darüber Licht zu verbreiten. Yves Sébillot berichtet in der *Revue des traditions populaires* Nov. 1904 t. XIX p. 475 von der verfallenen Wallfahrtskapelle eines volkstümlichen Heiligen Saint-Tréfeur (= Tremeur) bei Guerleskin: Les jeunes filles vont jeter des épingles dans la fontaine qui se trouve au bas de la chapelle pour savoir si elles se marieront dans l'année. Daß diese Nadeln Opfergaben an die Quelle sind, ergibt sich aus der mehrfachen Wiederkehr dieses Quellopfers in England. Der unlängst erschienene Band IV der von der Folk-lore Society herausgegebenen *County Folk-lore (Examples of printed folk-lore concerning Northumberland, 1904)* gibt S. 3 und 6 die Zeugnisse für vier verschiedene Quellen in Northumberland; bei einer derselben (S. 6) wird der Brauch bis heute beobachtet. Bemerkenswert ist, daß in England die Nadeln gebogen werden (crooked, bent), bevor man sie ins Wasser versenkt; sollen sie dadurch menschlichem Gebrauch entzogen (gleichsam wie heute Wertpapiere 'außer Kurs gesetzt') sein?

H. Usener†

# Register

Von G. A. Gerhard

- Abaris 75; 81  
 Abc denkmäler α. Alphabet  
 Abdrücke blutiger Hände 89  
 Abessinisches 296 ff.; 556  
 Achäische Religion 144 ff.;  
 511 ff.; 475  
 Achilleus im Trostspruch  
 409 f.  
 Adonis 319; 328; 503, 1  
 Ägäische Kultur 520 ff.  
 Ägyptisches 40, 3; 154 f.;  
 167 ff.; 321 ff.; 478 f.; 486;  
 495 ff.; 501, 2; 504; 515 f.;  
 520 f.; 524 f.; 552 ff.  
 Äthiopisches 155; 163 f.;  
 165 f.; 296 ff.  
 Ἀγαθὸς δαίμων 350 ff.; 356 f.  
 Ahnenkult, semitischer 86;  
 australischer 531 ff.  
 Ahriman 426  
 Aiakos mit dem Schlüssel 223  
 Ἄϊδος Κλυτόπαλος 203 ff.  
 Αἰών 168, 2; 177; 355; 359, 1;  
 501, 2  
 Aischylos 32 ff.  
 αἰσθησις und νόησις 324;  
 335 ff.; 348  
 Albaner, kaukasische 373  
 Alchemie, hermetische 322;  
 333; 356 ff.; 363; 367 f.  
 Alphabet 157; 317 f.; 552 ff.  
 Alpsegen 558  
 Altar, altkretischer 518 f.  
 Altchristliches 477 f.; 504 ff.  
 Ammon in der Hermetik  
 360, 1; 369  
 Amnael 357; 360; 363  
 ἀμφιθρόνια 8, 1  
 Amulette, altkretische 521 ff.;  
 ägyptische 184; australi-  
 sische 531; 548  
 Androgyne Götter 481, 2  
 ἀνευέργητος 328, 1  
 ἄγγελος 323, 1  
 Angoboda und Loki 419  
 Animismus 104 ff.; 244; 469;  
 531 ff.  
 Anthesterien u. a. Feste 480  
 Anthropomorphismus 244 ff.  
 Antisemitismus 500 f.  
 St. Anton von Padua 309  
 Anubis 168; 223  
 Apokalypsen, antike 494 f.;  
 äthiopische 298; 301  
 Apokryphen, altchristliche  
 478  
 Apollinaristische Schriften,  
 syrisch 292 f.  
 Apollon 69 ff.; 83; 311  
 ἀποθέωσις, hermetische  
 328 f.; 339; 343 ff.; 347 f.  
 Ps.-Apuleius, Asclepius 322;  
 335, 1; 353 ff.; 369 ff.  
 Archäologisches 144 ff.; 493;  
 498; 511 ff.  
 Archelaus-Akten 385  
 Argolica 488  
 Aristophanes, Frösche 196;  
 201  
 Arkadien 323; 346; 371  
 Armenisches 11; 373 ff.; 554 f.  
 ἀρρενόθηλος 330 f.  
 ἀρρητοφόρια 39  
 Artemis-Diana 311  
 Arunta-Stämme, australi-  
 sische 527 f.; 530 ff.  
 Aruru, babylon. Göttin 550 ff.  
 Aschera 276 f.  
 Askese, hermetische 339 ff.;  
 343; 370  
 Asklepios 157 ff.; 305 f.; 332;  
 335; 340; 355; 371; 490  
 Assuan, Freske im Simeon-  
 kloster 554  
 Assyrisches 427; 550 ff.  
 Astrologie 477; vgl. Planeten  
 Asylrecht 89; 91  
 Athos, Berg 509, 1  
 Attis 328; 503 f.  
 Attisches 32 ff.; 494  
 Auferstehung des Fleisches  
 498  
 Aufheben des Kindes 6 ff.  
 Australien 11; 460; 526 ff.  
 Austreibung der Krankheit  
 462 ff.; 548  
 Babel-Bibel 278 ff.  
 Babismus 141  
 Babylonisches 126; 452, 1;  
 484; 488 f.; 550 ff.  
 Bär bei den Giljaken 249 f.  
 Bärenfest 260 ff.; 456 ff.; 473  
 baetylus in Altkreta 524, 1  
 Bar Šalībī Dionysius 294  
 βασιλεία τῶν οὐρανῶν 234 f.  
 Basilika 145 f.  
 Baum, beim Weltuntergang  
 438 f.; der Neugeborenen  
 12; 16  
 Baumkult: Altkreta 518 f.;  
 Griechen 483; Semiten  
 85 f.; 89; 92; Giljaken  
 260; 262; Australier  
 532 ff.; 546  
 Beerdigung Junggestorbe-  
 ner 18 f.; 154  
 Befragung der Geister 104;  
 108; 111  
 Begraben, Heilbrauch 25  
 Benagius, signum 402  
 Benedictus, signum 401  
 St. Benedikt 308  
 Beowulf 420 f.; 423 f.; 446  
 Berge, heilige 85

- Berg-Gott der Giljaken 253; 456 ff.  
 Beschneidung, australische 537; 540  
 Bestattung, australische 543; 548  
 Bestattungspflicht etc., attische 42 ff.  
 Bestreichen mit weißer Erde 107  
 Bestreuen mit Erde: Sterbende 23 f.; Tote 42  
 Betrug bei Heiligen 95  
 Bierservice im Phrygergrab 153  
 Bild im Baum 547  
 Binde ums Haupt des Toten 391 ff.; ums Kinn 393  
 Binden und Lösen 217; 219; 236 ff.; 558 f.  
 Bleiche des Teufels 414  
 Blut des Gottes 551; des Opfers 89; 106; 457  
 Blutritual, arabisches 319  
 Bock u. ä., Dämonen abwehrend 274; 458  
 Bogomilen 388  
 Bohārī, islamische Tradition 134  
 Bonus Eventus 498  
 \*βόρως = Berg 83  
 Bote an den Gott 457 f.  
 Βουλὴ θεοῦ 324 f.; 330; 336; 341; 343; 348  
 Brahms und Schiller 410  
 Brandopfer, altkretische 149  
 Braunschweig 559 f.  
 Braut, Kirche 375 ff.  
 Brief als Bote 174 f.; 184  
 Bruderschaften im Islam 138 ff.  
 Brunnen, heilige 559 f.  
 Brustschmuck der Γάλλοι 152 f.  
 Buchstabenzauber s. Alphabet.  
 Buddhismus und Islam 138  
 Busch, Seelensitz 545 f.  
 Buzygen 41 f.
- Ceylon 13  
 χαίρας u. ä. 397 ff.  
 Charon 191 ff.  
 Christenverfolgung, neronische 498
- Christliches 85 ff.; 406 f.; 553 ff.; s. Altchristliches  
 St. Christophorus 292  
 Christus: Osiris 189 f.  
 Chroniken, syrische 294; äthiopische 300 f.  
 Chthonische Opfer 204 ff.  
 Consolationes 404 ff.  
 St. Cyprrianus und Iusta 299
- Dämonen der Giljaken 273 f.; 458; 460 ff.  
 Daidalos und Verwandtes 142  
 Daramulun, australischer Gott 537 f.; 542  
 Defixionen 486  
 Delos, Hyperboreerkult 71 ff.; 82 f.  
 Delphi, Hyperboreerkult 70 f.; 82 f.  
 Demeter 38; 46; 74 f.; 311  
 Demiurg, hermetischer 324 f.; 331; 355; 368  
 δεσμόλυτα (Befreiungszauber) 188  
 Didascalia Apostolorum, syrisch 289  
 Diebssegen 558 f.  
 Dike mit dem Schlüssel 226 f.  
 Dionysos 344; 481; 493 f.  
 St. Dioscorus 292  
 Dioskuren 508, 2  
 Dis = Hyakinthos 311  
 Dogmatik des Islam 136 f.  
 St. Donat 306  
 Donner bei den Australiern 538; 544; 546  
 Doppelbeil, altkretisches 145; 148, 3; 513; 515 ff.; 519  
 Drama, Ursprung 541  
 Dreiheit 154 f.; 471  
 Druj und Geh 426  
 Drusismus 141  
 dry paintings s. Sandmalereien  
 Durchziehen, Heilbrauch 25, 3
- Eabani, babylon. Heros 550 f.  
 Edda, ältere 432; jüngere 436  
 Eidola im Charonsnachen 193 ff.
- Eiform der Seele 470  
 Eigenschaftsgötter, römische 498  
 Einbeinige Götter 538  
 Eingeweideschau 484  
 Einsiedler im Maghrib 94 f.  
 Ekstase des Schamanen 464  
 Elemente, hermetische 324, 1; 363, 1; 367  
 Eleusis 38; 46; 493 f.  
 Eleutheropolis in Palästina 391  
 Enneakronos 156  
 Entbindungszauber 550 f.  
 Epiphania 380 f.; 386  
 Erbliche Heilige 93; Schamanen 467 ff.  
 Erde, Mutter 1 ff.; 161 ff.; 492 f.; 498; 550 ff.  
 Erdmann u. ä. 9, 1  
 Erichthonios 37  
 Ernteprozession, altkretische 517  
 Eros, hermetischer 326 ff.; 339; 365 f.; 370  
 Erstes Menschenpaar 13  
 Eschara 192 f.  
 Eschatologie, semitische 279; 281; 284; hellenistische 500, 2  
 Eselfüßiger Ginn 143  
 Eselkult, thrakischer 76 ff.  
 Essen des Gottes 458 ff.; 542; 556  
 Ethen 12  
 Etymologisches 51 ff.; 316  
 Euchrotius, signum 399; 402, 3  
 Eudoxius, signum 399; 402, 3  
 Eugenius, signum 391; 399 ff.  
 Eule, Totemtier 460  
 εἰμοίσει 399, 2; 402; 406  
 Euphronius, signum 399; 402, 3  
 εὐψύχει 399; 402; 404; 406 f.  
 Euripides 35 ff.; 344  
 Eusebius, signum 401 f.  
 Eustathius, signum 399; 402, 3  
 εὐτόχει 399, 6  
 Evangelien 508; syrisch 287 f.  
 Ewe-Neger 20, 2; 104 ff.  
 Eyre-Stämme, australische 536 f.; 543



- Fährgeld des Toten 109; 199 f.  
 favissae, altkretische 146 f.; 516  
 Felsen, heilige 532 ff.; 546; der Neugeborenen 17  
 Felsfassaden, phrygische 150 f.  
 Fenriswolf 314 ff.; 437 f.; 445 f.; 450 f.; 454  
 Fernkur der Schamanen 465 f.  
 Feronia, Mondgöttin 312  
 Fesselung der Seele 465  
 Festspiele, altkretische 519; Giljaken 260; 266; 268  
 Fetischismus der Semiten 86  
 Fett, menschliches 543  
 Feuer, in der Hermetik 324 f.; 330; Ursprung 544; 548  
 Feuerkugel im Schamanen 464  
 Feuerzeremonien, australische 529 f.; 540; 544  
 Feuerzeug, heiliges 269; 472  
 Fiebersdämon vertrieben 143  
 Fimbulwinter 438 f.; 443  
 Finnen 12; 451; 454  
 Firmicus Maternus 479, 1  
 Fisch, Symbol Christi 506, 3  
 Frauen, ausgeschlossen 265; 458; heilige 91; 95 f.  
 Fresken, altkretische 512 f.  
 Freyr 446; 448  
 St. Fridolin 307  
 Fröhlichkeit im Totenhaus 472  
 Frøj 429  
 Fruchtbarkeitssymbole, thrakische 73  
 Fruchtbarkeitszauber 29, 1; 38 f.; 48; 481, 2; 541  
 Füße, Votivgaben 149; 159 f.  
 Fußsohlen auf Votiven usw. 158 ff.  
 Γαλάξια 38  
 Garbenopfer, thrakische 72 ff.  
 Garmr: Fenriswolf 450 f.  
 Gattenseelen 112  
 Gauklerische Geister 463; 468  
 Gazäli 135  
 Γῆ μήτηρ u. ä. 31 ff.  
 Gebet 484 f.  
 Geburt und Tod 3 ff.; 48 f.  
 Geburtstagsfeier, antike 484  
 Gefesselte Dämonen 314 ff.; 451 ff.  
 Geir als Amulett 175; 184  
 Geister beim Ewe- und Tschivolk 106 ff.  
 Geisteskranke als Heilige 93 f.  
 Gelübde im Islam 87  
 γενέσια = νεκόσια 41  
 γενικοί λόγοι, hermetische 345 ff.  
 Gentilgötter der Giljaken 257 ff.; 458 f.  
 St. Georg 86 f.; 89; 555 f.  
 Georgien 382; 388; 554 ff.  
 Gericht, jüngstes 484  
 Germanisches 7 ff.; 14 ff.; 23; 25; 58 f. etc.; 114 ff.; 155 ff.; 314 ff.; 411 ff.; 431 ff.; 557 ff.  
 Geschenke an den Gott 457 ff.  
 Gesetzgebung, semitische 279; 282.  
 Gestank vertreibt Dämonen 462  
 Getreidedarre-Geist 320  
 Gilgamisch-Epos 550 ff.  
 Giljaken 244 ff.; 456 ff.  
 Giwargis Warda 295  
 Glieder als Votivgaben 149  
 Gnostisches 177; 189; 231 ff.; 326, 1; 349; 351; 353 ff.; 366, 2; 478; 556  
 Götterdämmerung 444, 2  
 Goldring, altkretischer 524  
 Goldtänien 390 ff.  
 Gordion 150 ff.  
 Gosforthkreuz 437 f.; 453  
 Grabschriften, griechisch-römische 397 ff.; christliche 406 f.  
 Grabstelen, attische 200  
 Gräber, altkretische 144, 2; 148; 519 ff.; phrygische 151 ff.; etruskisch-griechische 157; semitische 85 f.; 89; 91 f.; christliche 159 f.  
 Gralsage 126; 509  
 Gregor Arsharuni 380 f.; 384; der Erleuchter 298; 374; von Narek 378 f.; 383 f.  
 Grendel u. s. Mutter 419 ff.  
 Grettissage 424  
 Griechisches 21, 5; 31 ff.; 51 ff.; 69 ff.; 150 ff.; 156 ff.; 167 ff.; 191 ff.; 203 ff.; 220 ff.; 311; 317 f.; 321 ff.; 390 ff.; 426 f.; 474 ff.; 541; 553 f.  
 Groa, keltischer Dämon 427 f.  
 Großmutter des Teufels 411 ff.  
 Großvater im Enkel 21  
 Gruß an den Toten 397 ff.; 404; vom Toten 399; 404  
 Haare des Teufels 453  
 Haaropfer 73 f.; 88; 304  
 Hades 426 f.; Tore 222 ff.  
 Hände, symbolische in Alt-kreta 523  
 Hagia Triada 517 ff.  
 Hahn-Opfer 210; 320  
 Hammurabi 279; 552  
 Handschriften, äthiopische 297  
 Hauch = Seele 113  
 Heilbringer 491, 1  
 Heilgottheit, altkretische 149  
 Heiligen-Leben, syrische 292 ff.; äthiopische 297 ff.; islamische 138 f.; -Legende 305 ff.; 317; 508; -Verehrung, christliche 508 f.; islamische 85 ff.  
 εἰμαρμένη, hermetische 326; 352 f.  
 Heimdallr 438; 446; 451  
 Heiratsorakel 560  
 Hekate 211; 223; 229 f.  
 Hel 124 f.; 418 f.  
 Helios 206; 227; 501, 2  
 Hellenistische Religion 321 ff.; 475; 495 ff.; 500 ff.  
 Herakles im Trostspruch 407  
 Herd, ἀμφιθρόμια 8 f.  
 Hermaphrodit 327  
 Hermas, Pastor 323; 346  
 Hermes im Poimandres 323 f.; 360; 362; 368; 370  
 Hermetik 321 ff.; 478 f.; 495 f.; 501, 2  
 Herodots Medizin 483  
 Heroenkult, griechischer 207 ff.; 394  
 Herren, Giljakengötter 252 f.; 456 ff.

- Herz als Amulett 179; 184;  
H. des Bären gegessen 458  
Herzfett des Toten gegessen  
548  
Herzogseinsetzung in Kärn-  
ten 116 ff.  
Hesiod 31  
Heterodoxie des Islam 140 f.  
Heuresis s. Ponos  
Hilfsgeister der Schamanen  
463 ff.  
Himmel und Erde 12 ff.; 31;  
34 ff.; 47  
Himmelfahrt der Jungfrau  
381 f.  
Himmelsmenschen der Gil-  
jaken 253 f.  
Himmels-Schlüssel 224 ff.;  
559  
Himmelswanderung 182 f.  
Hippokrates, Aphorismen  
293  
Hochzeitsriten, antike 10;  
38 f.; 48  
Hockerstellung der Leichen  
24, 2  
Höchste Name Gottes 556 ff.  
Höhlen, heilige 85; 89; der  
Neugeborenen 17; der  
Kybele 150 f.  
Frau Holle 429  
Homer 31; 488; 490  
Honig, chthonisch 206; H.  
und Milch 320  
Horaz und die Griechen  
405; 408 f.  
horns of consecration 145;  
148, 3; 513  
Horus: Osiris 168 ff.; 181 ff.  
Hund, Geistertier 208 ff.;  
Giljaken 257; 270 ff.;  
456 f.; 472 f.  
Hyakinthien von Amyklai  
311  
Hylas und Hyle 327  
Hymeskvida 424  
Hymnen, hellenist. 167 ff.  
Hyperboreer 69 ff.  
Hypnose 464; 469; 499, 3  
Hysterie der Schamanen 469
- Ἰάμαρα* 305 f.  
Ianus mit dem Schlüssel  
225 f.; 243, 1  
Ibn al-Qifti 134  
Ibn-Sa'd 134
- Ibn Tūmart 136 f.  
Idole beim Ewe- und Tschil-  
volk 105 ff.  
Immermann, Merlin 326, 1  
Inau (Stock mit Spänen)  
246; 252; 262 f.  
Indianer 528 ff.  
Indisches 12; 18; 23, 2; 40, 3;  
57 ff.; 116; 118; 122 f.;  
442; 444; 455; 476; 506  
Initiationsriten 119 f.  
Inschriften, griechische  
475 ff.; semitische 277 f.  
Insel der Toten 178; 180 f.  
Io = Isis 359, 1  
Iobakchenschrift 403  
Irland 432 f.; 440; 446 f.  
Isaak von Antiochia 295  
— von Ninive 297  
— St. I. von Tiphre 298  
Isis 168 ff.; 179; 183 ff.;  
325; 330; 356 ff.; 504  
Islam 85 ff.; 129 ff.; 442, 1  
Island 434; 449 f.; 455  
Ištar, babylon. Göttin 552  
Italienisches 7; 23, 1; 559
- St. Jārēd 299 f.  
Jonas von Bur, Abbā 299  
Jonasmythus, australischer  
545  
Jotunheimr 124  
Jüdisches 215 ff.; 275 ff.;  
378; 406; 500 f.; 507 f.  
Jungfräuliche Kirche 373 ff.  
Jungfrau des Kosmos s. *Κόρη*  
Juno 498 f.  
Juppiter Heliopolitanus  
u. ä. 320
- Känguruh, Totentier 460  
Kärnten, Herzogseinsetzung  
116 ff.  
Kampf der Götter 444 ff.  
Kanon, neutestam. der Syrer  
288  
Kapelle in Knosos 145; in  
Phaistos 514 ff.  
Kater, Schutzgeist 320  
*κάτοχοι* 496, 2  
Kaukasus, Prometheus-  
sagen 314 ff.  
Keltisches 423; 427 f.; 440 f.;  
444; 447; 449; 482; 499  
Kerberos 124; 451, 1; 491
- Kesselchen und Axt(nitsch)  
265 f.  
Kind und Korn 40 f.  
Kinder, Heiligen geweiht  
88 f.  
Kinderbrunnen u. ä. 16 ff.  
Kinbinde des Toten 393  
Kirche, Jungfrau usw. 373 ff.  
Kirchenväter 477 ff.  
Kleid des *ἀποθεούμενος*  
172 ff.; 183; des Toten  
471 f.  
*Κλεις*, hermetische Schrift  
334 f.; 345 ff.  
Kleobis und Biton 490  
Kmeph 356 f.; 360 ff.; 367  
Knosos 144 ff.; 511 ff.; 525  
Knoten, elfenbeinerne 145  
König, im Mimus 506 f.;  
im Trostspruch 408 f.  
Königsgrab, altkretisches  
144, 2; 525  
Königtum, Geschichte 481;  
jüdisches 283  
Kopf des Bären 268; 272;  
457 ff.; des Toten 320  
Kopten 552 ff.  
*Κόρη κόσμου* 322; 325; 330;  
337, 1; 356 ff.  
Kosmographie, mythische  
479, 2  
*Περὶ κόσμου*, Schrift 495  
Kranke begraben 25  
Krankheit als Dämon  
461 ff.; 548  
Kranz des Toten 392 ff.;  
des Zechers 394 f.  
*Κρατήρ*, hermetische Schrift  
341 ff.; 345; 368  
Krates = chrat (Horus) 182, 3  
Kreta 144 ff.; 475; 511 ff.  
Kreuz, altkretisches 147  
Kronos mit dem Schlüssel  
227 f.; 242  
Kuckuck bei den Giljaken  
473  
Kuppelgrab, altkretisches  
520; 522; 525  
Kybele 150 ff.; 229; 243, 1  
Kyrene 327; 371 f.
- Lade, heilige 378 f.  
Lärm vertreibt Dämonen  
462 f.  
St. Laurentius 305 f.  
Lebende Heilige 89 f.; 92 ff.

- Lecken der Wunde 169  
 Legen auf die Erde: Neugeborene 6 ff.; 13; Sterbende 22 f.  
 Leichenfresser 124; 427; 451, 1; 491  
 St. Leo IX. 308 f.  
 Levana 6  
 St. Libānos 301  
 Liber als Heilgott 158 ff.  
 Liebeszauber, antiker 485; australischer 547.  
 Lindwurm 455  
 Liturgie, orientalische 509 f.; syrische 288 f.  
 Lobgesänge auf die Kirche 374 ff.  
 Löwengötter, altkretische 147  
 Logos, hermetischer 324 f.; 330 f.; 338; 351 f.; 368  
 Loki 124 f.; 314 f.; 418 f.; 438; 445 f.; 450 ff.  
 Lukian über Charon 201 f. lustratio 48  
**Ma**, Göttin 317  
 Macarius az Za'im 555 f.  
 Märchen vom Teufel 416 ff.  
 Maghrib (Nordafrika) im Islam 90 ff.  
 Mami, babylon. Göttin 551  
 Manichäer 177; 385; 387 f.  
 Mannbarkeitsriten, australische 529 ff.; 537; 539 ff.; 548 f.  
 Marabuts, Heilige im Maghrib 92 ff.  
 Marcioniten 387  
 Marduk, babylon. Gott 551 f.  
 St. Maria Aegyptiaca 299  
 Mariendienst 381 ff.  
 Marokko im Islam 139; 143  
 Mars 312  
 mash=streichen, salben 97 ff.  
 Maske bei der Jünglingsweihe 548 f.  
 Massengrab, altkretisches 520; 522; 525  
 Matriarchat der Semiten 277  
 Meer als Totenreich 125  
 Meer-Gott der Giljaken 253; 466  
*μέγαρα*, altkretische 512 ff.  
 Menschenfiguren, altkretische 147; 521; 523  
 Menschenopfer, phrygische? 153 f.; griechische 205 ff.  
 Menschensohn 163, 2  
 St. Mercurius 300  
 Messias-Idee im Islam 140 f.  
 Mexiko 12; 541  
 Midas 79; 150 f.  
 Midgardschlange 437; 446; 454 f.  
 Milch und Honig 320  
 Milchstraße 110  
 Minyas, Epos 196 ff.  
 Mithraskult 227 f.; 233 f.; 317; 319; 501 ff.; 556  
*Μνήμεν*, *Ἑλπίς* usw. 365, 2  
 Mönchtum im Orient 291; 297  
*Μοῖρα κλειδοῦχος* 230  
 Moki-Indianer 529  
 Momos 366 f.  
 Mondgott, australischer 544  
 Moorhexen u. ä. 423  
 Moskitos vertrieben 547  
 Muhammed 130 ff.  
 Muslim, Etymologie 133  
 Muspell 445 ff.  
 Mutter Erde 1 ff.; 161 ff.; 492 f.; 498; 550 ff.  
 Mutter Kirche 377 ff.  
 Mykenische Kultur s. Kreta  
 Mysterien, griechische 481; 493 f.; 510; des Mithra 501 f.  
 Mystik im Islam 138 f.; M. u. Volksreligion 32; 35 f.; 38; 41; 46 ff.  
 Mythologie, griechische 476; 488 ff.; syrische 286 f.; australische 535; 543; 548  
 Nabelschnur 546  
 Nachgeburt 546  
 Nadeln in Quellen versenkt 560  
 Name, Bedeutung 20 f.; 30; 281 f.; 303; 505 f.; 540; 546 f.; 557  
 Namen, römische 400 ff.; deutsche 9, 1; semitische 132 f.; 165; 287; Gottes, Christi usw. 556 ff.; Engel 356 f.; 554  
 Narziß 327  
 Naturvölker 10 ff.; 19 ff.; 244 ff.; 320; 456 ff.; 526 ff.  
 Navaho-Indianer 528 ff.  
 Negenborn 155  
*νεκῶσια* = *γενέσια* 41  
*νηφάλια* 206  
 Neronischer Brand 498  
 Neugriechisches 487  
 Neunzahl 154 ff.; 483 f.  
 Neuseeland 11, 3; 13, 1; 21  
 Nikodemusevangelium 451 f.  
 Nordafrika 90 ff.; 319  
 Nordamerika 10 f.; 19; 21  
 Νοῦς, hermetischer 323 ff.; 331; 342; 349; 351 f.; 368  
**Odinn** 445 f.  
 Öl zur Salbung 101 f.  
 Offenbarung Johannes 506; 554  
 Ohrschmuck der Griechen und Etrusker 157  
 Oknos 197 f.  
 Opfer, Theorie 482; christlich 554 ff.; slowenisch 118 ff.; islamisch 89 f.; 92; Giljaken 254 ff.; 457; Neger 105 f.; 108 f.; 112  
 Opfertgaben, in Quellen versenkt 560  
 Opfertiere, altkretische 146 f.; 149; aus Kohlheim 318 f.  
 Opfertische, altkretische 145 f.; 148, 3; 514 ff.  
 orenda (Zauberkraft) 542  
 Orest und Pyrrhos 488  
 Orotschen und Oroken 460  
 Orpheus 481; 494  
 Orphiker 482, 1; 494  
 Orthodoxie des Islam 134 ff.  
 Osiris 168 ff.; 333; 360 ff.; 367; 501, 2; 504, 1  
*οὐδεις ἀθάνατος* 405 ff.  
**Pachomius** 553  
 Palaikastro, Ausgrabungen 148; 520  
 Palladius, syrisch 290 f.  
 Palmyrius, signum 402  
 Panislamismus 140  
 St. Pantalewon 300  
 Pantheismus, hermetischer 322; 333 f.; 336 ff.; 345, 2; 348 f.; 352 ff.; 369 f.  
 Parsismus und Judentum 284 f.  
 Passahfeier, samaritanische 277; 295 f.

- Paulicianer 385 ff.  
 St. Paulus von Theben 298  
 πέλωρ, Etymologie 51 ff.  
 Perchta 429  
 Peripatetische Hermetik  
 330 ff.; 338 ff.; 346; 362;  
 364  
 Perithoos 196, 1  
 Perle, bewacht von der  
 Schlange 173 ff.; 186, 2  
 Περφερέης in Delos 72 f.  
 Persephone 212 ff.; 223; 426 f.  
 Perseus bei den Hyper-  
 boreern 76  
 Persisches 132; 136; 140 f.;  
 172 ff.; 178; 206 f.; 425 f.;  
 439; 444; 451 f.; 501 ff.  
 Personifikation der Buch-  
 staben 554  
 Peru, Mutter Erde 12  
 Petri Schlüssel 214 ff.; 558 f.  
 Pfahl beim Sonnenzauber  
 529 ff.  
 Pferdeopfer, germanisches  
 123; 127; griechisches  
 204 ff.  
 Pflanzentotems, austra-  
 lische 527 f.  
 Pflichtenlehre im Islam 135 f.  
 Phäakenepisode 490  
 Phaistos 513 ff.; 524  
 Phallisches 39; 41; 126 ff.;  
 481, 2; 517, 1; 541, 1; 543 f.  
 Philosophen, griechische  
 477; 494 f.  
 Phokylidea 501  
 Phrygisches 150 ff.  
 Placenta = Erde 11, 3  
 Planeten in der Hermetik  
 324 ff.; 329 ff.; 337, 1;  
 363 ff.  
 Platon 44 f.; 49 f.  
 Platonische Hermetik 324;  
 326, 1; 328 ff.; 334 ff.;  
 338 ff.; 347 f.; 362  
 πηλομοχόαι 38  
 Plotin und die Hermetik  
 327, 1; 349, 1  
 Pluton mit dem Schlüssel  
 222  
 πνεῦμα = νοῦς 324 f.; 330  
 Poinandres 321 ff.; 479;  
 495 f.  
 Polyboia = Proserpina 311  
 Polygnot, Nekyia 196 ff.  
 Ponos und Physis 363; 368  
 Poseidon, Pferdeopfer 204 f.  
 Poseidonios 495  
 Priester, ägyptische 495 ff.;  
 römische 497  
 Prodigienwesen, römisches  
 499  
 Proitostöchter 488, 3  
 Prometheussagen 314 ff.;  
 424, 1  
 Properz: Kallimachos 327  
 Prophetie in Israel 282 f.  
 Psalmen im Kult 283  
 Pterophoros regio 81  
 Puppe statt des Toten 473  
 Puritaner 387 f.  
 Pythagoreer 483  
 Qorān 132 f.  
 Quecksilber 358 f.  
 Quellen, heilige s. Brunnen  
 u. Wasser  
 Ragnarök 314 f.; 431 ff.  
 Rauchen des Toten 472 f.  
 Rauchfang als Eingang 268  
 Recht, römisches 497; deut-  
 sches 115 f.; griechisch-  
 katholisches 509, 1; is-  
 lamisches 135 f.  
 refrigero 401, 2  
 Regen bei Sonnenschein 414  
 Regenzauber 123; 545; 548 f.  
 Reiben an heiligen Gegen-  
 ständen 100 f.  
 Reich und arm im Jenseits  
 471  
 Reinigung durch Tiere 274;  
 458  
 Reise ins Jenseits 109 f.;  
 160; 178 ff.; 199 f.; 320;  
 405; 457; 471 f.  
 Reliquienkult im Altertum  
 509  
 Renegaten als Marabuts 95  
 Rest, heiliger 282  
 Riesinnen, nordische 424 f.;  
 428  
 Ritual, griechisches 480  
 Römisches 6; 9 f.; 18 f.; 158 ff.;  
 225 f.; 310 ff.; 394 ff.; 481;  
 486; 497 ff.  
 Rolandsbilder 120, 1  
 Runensteine der Insel Man  
 437 f.  
 Russisches 12; 274; 318;  
 320; 388 .
- Sabbat 281  
 Sabiner 312 f.  
 St. Sadeqān 301  
 saeculum, Etymologie 310  
 Säen = Zeugen 29; 39; 164 ff.;  
 552  
 Säkularfeier, römische 310 ff.  
 Saemund von Odde 432  
 Salbung, semitische 97 ff.  
 Salier 498  
 Salmakis 327  
 Salomo-Inseln 320  
 Samaritanisches 277; 295 f.  
 Same aufs Grab gestreut 40  
 Samoaner 460  
 Sandmalereien, australische  
 528 f.; 538; 541 f.  
 Sarkophag, altkretischer  
 522 f.; phrygischer 152 f.;  
 römischer 402; 406; kar-  
 thagischer 319  
 Saturnalienkönig 482, 1; 506 f.  
 Saxo Grammaticus 435  
 Schädel auf dem Sonnen-  
 pfahl 530 f.  
 Schalen, altkretische 516  
 Schamanen der Giljaken  
 462 ff.  
 Schatten: Seele 112  
 Schenute von Atripe 291  
 Scherifen im Maghrib 93  
 Schicksal beim Ewe- u.  
 Tschivolk 105; 111  
 Schiff der Toten 109 f.; 125;  
 178; 180 ff.; 193 ff.; 320;  
 405; 408  
 Schillers Nanie 410  
 Schlange 158 f.; 173 ff.; 178 ff.;  
 451 f.; 454 f.; 528; 545; 549  
 Schlangengöttin, altkre-  
 tische 147  
 Schlüssel Petri 214 ff.; 558 f.  
 Schmetterlingspuppe 521, 3  
 Schöpfungssage, babylo-  
 nische 551; hermetische  
 324 ff.; 355 f.; 361 ff.; austra-  
 lische 13, 1  
 Schuh Vidarrs 437  
 Schuhe des Toten 178  
 Schuhsohlen auf Votiven  
 usw. 158 ff.  
 Schurz, altkretischer 517, 1;  
 519  
 Schutzgeist beim Ewe- und  
 Tschivolk 104 ff.  
 Schwarz und Weiß 212 f.

- SchweizerVolskunde 558 f.  
Schwertwal bei den Giljaken 246; 250 ff.  
Schwimmhnd 156 f.  
Schwirrholz 531; 535; 537 f.; 548  
Schwur bei Γῆ usw. 45 f.  
Schwuropfer, griechische 207  
Seba, koptischer Autor 553 f.  
Seelenglaube: Griechen 208 ff.; Ewe-Neger 104 ff.; Australier 531 ff.  
Seelenhölzer, australische 533 ff.; 537  
Seelensteine, australische 533 ff.; 537  
Seelenübertragung 11; 19 ff.; 531 ff.; 540; 545 f.; 548  
Seelenvogel im Islam 142  
Seelenwanderung 28 f.; 47; 49 f.; 110 f.; 348 f.; 370; 471; 495  
Segensformeln, altdeutsche 128  
Semitisches 19, 4; 85 ff.; 97 ff.; 129 ff.; 155; 161 ff.; 275 ff.; 286 ff.; 316; 319 f.; 500 f.; 550 ff.; 553  
Senūsi, Schriftsteller 137  
Senūsi-Orden 139 f.  
St. Sergius 88  
Set und Horus 186  
Severus von Antiochia 293 f.  
Siebenbrunn 155 f.  
Siebenzahl 153; 181 f.; 331 ff.; 365; 483 f.; 550 f.  
Siegel, altkretische 521 f.  
Siegelabdrücke, altkretische 146 f.; 515 f.  
signa, Namen auf -ius 400 ff.  
Sigyn, Lokis Gattin 438; 453 f.  
Sintflut 438 ff.  
Skeptizismus, griechischer 494  
Skylia 319  
Skythisches Pferdeopfer 207  
Slowenen, Herzogseinsetzung 116 ff.  
Snorri Sturluson 436  
Solon 32  
Sonne und Mond bei der Schöpfung 365, 1; 367 f.; Kult von Amyklai usw. 311 f.  
Sonnenbild von Trundholm 121 ff.  
Sonnenwölfe u. ä. 442 f.  
Sonnenzauber, nordischer 123; australischer 529 ff.; 539 f.; 549  
Sophokles 34 f.  
Soranus, Sonnengott 312  
Σωτήρ 507  
Speisung der Geister 465; der Toten 109; 153; 174; 179 f.; 184; 467; 472 f.  
Sphinx, altkretische 523 f.  
Spirale, altkretische 515  
Sprichwörtliches 411 ff.  
Stehlende Dämonen 461  
Stein, magischer 548; der Neugeborenen 17  
Steinhaufen beim Zauber 548  
Steinkreise, heilige 92  
Steinkult 118; 483  
Sterbeladen, antike 401; 403  
Sterbende in Verbindung mit der Erde 22 ff.  
Sternschnuppen 544  
Stier in Altkreta 512; 515; 523, 3; georgisches Opfer 556  
Storch 16, 1  
Streichen = Segnen 99 ff.; = Schmeicheln 102 f.  
Streit des Teufels und seiner Großmutter 412 ff.  
Sündenfall 325 ff.; 339; 364 ff.; 370  
Surtr 443; 445 ff.  
Symbole, als Totengaben 200; 208 f.; pythagoreische 483  
Synkratius, signum 400 f.  
Synkretismus, hellenistischer 321 ff.; 475; 478 f.; 495 f.; 500 ff.  
Syrisches 85 ff.; 171 ff.; 187 ff.; 286 ff.; 320; 382; 385; 388 f.; 553, 5; 554  
Tabu 482  
ταβία 390 ff.  
Tanz beim Sonnenzauber 529 f.; 541 f.; 544; 548  
Tarent und Rom 311 f.  
Tat = Thot 360; 369  
Tataren 451; 454  
Taufe 377; 379 ff.; 505  
Τειρεσίας, Etymologie 55  
τέλειον μέλαν 356 ff.; 367  
τέλειος λόγος, hermetischer 335, 1  
Tellus mater 9 f.  
Tempelschlüssel 219 ff.  
τέρας, Etymologie 52 ff.  
Terrakotten, altkretische 149  
Terrorisierung des Dämons 462 ff.  
Teufel, gefesselt 451 ff.  
Teufels Großmutter 411 ff.  
Textausgaben, griechische 477 ff.  
θάρασει 391; 398, 9; 402; 404; 406  
Theater, altkretisches 146; 512 f.  
Theophanie, syrische 289  
Theotokos 379; 382 ff.; 386  
Theseus und Peirithoos 196  
Thesmosphorien 38  
Thetis im Trostspruch 409 f.  
Thomasakten 171 ff.; 187 ff.; 290  
Thors Kämpfe 421; 425; 428; 437; 446; 455  
Thrakisches 71; 74 f.; 78 f.; 82 ff.; 319  
Thron, Bild der Kirche 377 f.; 383  
Tierkult, griechischer 483; der Giljaken 247 ff.; 456 ff.  
Tieropfer, georgische u. a. 554 ff.  
Tiertotems, australische 527 f.  
Timotheus I Catholicus 294  
Todsünden, sieben 365  
Togo-Neger 104 ff.  
Tonsärge, altkretische 520; 522 f.; 525  
Tore des Himmels 182; 231 ff.; des Hades 222 ff.  
Tote, bekränzt 391 ff.; begrüßt 397 ff.; folgen der Sonne 539 f.; 545  
Totemismus 258 f.; 459 f.; 482; 526 ff.; 531 ff.; 540 ff.; 547  
Totenbuch, ägyptisches 170, 1; 178 ff.; 185 f.  
Totenherrscherinnen 416 ff.; 425 ff.

- Totenopfer, phrygisches 152 ff.; griechisches 207 ff.  
 Totenritt 429 f.  
 Totenroß, weißes 210 ff.  
 Traum 336; 461; 463; 470; 547  
 Treten der Schwelle 270  
 Tritonmuschel, altkretische 515; 523 f.  
*Τριτωνότροπος* 39 f.  
 Trostsprüche, antike 397 ff.; 404 ff.  
 Tscheremissen 23, 4  
 Tshi-Neger, Seelenglaube 104 ff.
- Unfruchtbare Frauen 87; 91  
 Ungarisches 417; 425  
 Unsterblichkeitsglaube 171  
 Unterweltsvorstellung, der Babylonier 552; Germanen 124 f.; Giljaken 471; Ewe-Neger 109 f.  
 St. Ursula 317
- Vafthrudnismal 436  
 Valerier, Gentilkult 311 ff.  
 Valhöll 125  
 Vasen, altkretische 145 f.; 511; 514 f.; 520 ff.  
 Vasenbilder, attische 191 ff.  
 Verbrennung der Leiche 108; 154; 472 f.; 525; 545; 547  
 Vergil, Äneis 395 f.; 494 f.  
 Vidarr 437; 445 f.; 454
- Vierbrunn 156  
 Vierundzwanzig Buchstaben usw. 553 f.  
 Völsi, altisl. = Phallos 126 ff.  
 Völuspa 431 ff.; kurze 436  
 Vogel, Bild der Sonne 539  
 Volkskunde 476, 1; 487, 1  
 Volksreligion 1 ff.; 475 f.; 483 ff.; 491 ff.; im Islam 85 ff.; 141 ff.  
 Votivgaben 146 f.; 149; 158 ff.; 318 f.; 560
- Walda-Hejwat 302  
 Warramunga, Australier 527 ff.  
 Waschen des Idols 106  
 Wasser, heilige 85 ff.; 92; 532; 546  
 Weibliche Götter durch männliche suppliert und verdrängt 425 ff.  
 Weihung der Kirche 378; 387  
 Weiß, Totenfarbe 205 ff.; 212 f.; 545; 548  
 Weltbrand 439 f.; 443 f.; 447 ff.  
 Westafrika 19 f.  
 Wiedergeburt aus der Erde 19; 24 f.; 27 f.; vgl. 30; 40 f.; 46 f.; 50  
 Windgötter, Pferdeopfer 207  
 Wolf 312; 442 f.; 454  
 Wunder vom zerbrochenen Gefäß 305 ff.
- Wunderglaube, antiker 499 f.  
 Wunderkleider, schützende 156 f.  
 Wundzauber, ägyptischer 168 f.; altdeutscher 128
- Xerxes am Hellespont 483, 1
- Zähne ausgeschlagen 537; 540  
 Zahlenmystik 483 f.  
 Zar'a-Jā'qob 301 f.  
 Zauber 481 f.; 485 f.; = Handlung 59 ff.; 316; Babylonier 550 f.; Islam 143; Australier 528 ff.; 540 ff.; 547 ff.  
 Zauberbücher 230 f.; 558 f.; abessinische 302 f.; 556 f.; ägyptische 180 f.; Papyri 167 ff.; 485 ff.; 501 f.; 552  
 Zaubersprüche 128; 241  
 Zerbrochene Gefäße hergestellt 305 ff.  
 Zervân: Osiris 177; 189  
 Zeugung: Geburt 28; 546  
 Zeus von Olympia 494; Gordion 150  
 Zwerge leihen Geräte dar 560  
 Zwillinge, göttliche 489 f.  
 Zwölfzahl 344

# Verlag von B. G. Teubner in Leipzig.

**Sommertag.** Von Albrecht Dieterich. Mit 3 Abbildungen im Text und auf einer Tafel. [38 S.] gr. 8. 1905. Geh. *M.* 1.—

Von dem Kinderfest des Sommertages ausgehend, zeigt der Verfasser, wie das „was einst in deutlichen, wenn man will, rohen Formen als heilige Handlung der Religion des ganzen Volkes begangen ward, nun zu den Kindern, wenn man einmal so sagen darf, herabgekommen, ein liebliches Kinderfest geworden ist, das die mächtigen geheimnisvollen Zauberriten der Zeugung und Fruchtbarkeit im fröhlichen Spiel der Kleinen lieblich verschleiernd bewahrt hat“. Er zeigt, daß nicht nur bei unseren germanischen Vorfahren, sondern auch im klassischen Altertum gleiche Gebräuche bestanden haben, und zwar besonders an zwei nach sachkundigem Urteil „hinreißenden Zauber“ auf den Betrachter ausübenden Bildern aus Ostia, die einen ganz ähnlichen Aufzug von Kindern darstellen, wie ihn unser „Sommertag“ heute bietet.

**Mutter Erde.** Ein Versuch über Volksreligion von Albrecht Dieterich. [VI u. 123 S.] gr. 8. 1905. Geh. *M.* 3.20.

Aus dem Vorwort: Mit dieser Abhandlung möchte ich mir den Grund legen für das, was ich später über „Die Formen des Zauberritus“, „Die Formen göttlicher Offenbarung“ und „Die Formen der Vereinigung des Menschen mit Gott“ (dies letzte als Neubearbeitung des zweiten Teiles meiner Mithrasliturgie) auf einmal vorlegen will. Ich würde gern vorher zu meiner Belehrung wissen, wie weit die Art der Untersuchung, die ich hier auf eines der tiefgreifendsten Probleme aller Religionsgeschichte anwende, Zustimmung und Widerspruch findet. Statt unnütz zu reden über „die religionsgeschichtliche Methode“, will ich zeigen, wie man es in einem bestimmten Falle nach meiner Meinung machen kann. Es gilt zunächst eine Reihe solcher paradigmatischer Fälle zu untersuchen, um zur Erforschung der Volksreligion in tieferm Sinne vorzudringen, ohne die alle höhern und höchsten geschichtlichen Religionen gar nicht oder falsch verstanden werden.

**Die Mysterien des Mithra.** Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Von Franz Cumont, Professor der alten Geschichte an der Universität Gent. Autorisierte deutsche Übersetzung von Georg Gehrich. Mit 9 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln, sowie 1 Karte. [XVI u. 176 S.] gr. 8. 1903. geh. *M.* 5.—, geb. *M.* 5.60.

Cumonts umfassende Forschungen über den Kultus des iranischen Lichtgottes Mithra, welcher im Gewande der antiken Mysterien seit dem Anfange unserer Zeitrechnung auch im Abendlande zahlreiche Anhänger gewann und als mächtiger Nebenbuhler des Christentums mit diesem um die Weltherrschaft rang, gehören nach dem Urteil maßgebender Fachgenossen zu dem Bedeutendsten, was in jüngster Zeit auf dem Gebiete der Religionsgeschichte des Altertums geleistet worden ist. Das vorliegende Buch faßt die wesentlichen Ergebnisse dieser Forschungen in knapper, aber fließender Darstellung zusammen, ohne den Leser durch viel gelehrtes Beiwerk zu ermüden. Es bespricht zunächst die Vorgeschichte des Mithrasdienstes im Orient, schildert seine Verbreitung im römischen Reiche und erörtert sein Verhältnis zu den politischen Tendenzen des römischen Kaisertums. Hierauf wird die Lehre der Mithrasmysterien dargestellt und im Anschluß daran der Kultus und die Organisation der mithrischen Gemeinden beschrieben. Eine Skizze der geschichtlichen Beziehungen des Mithracismus zu den übrigen Religionen im römischen Reiche, besonders zum Christentum, und seines endlichen Unterganges bildet nebst einem Anhang über Wesen und Bedeutung der mithrischen Kunst den Schluß des Buches. Mehrere Abbildungen und eine Karte der Verbreitung der Mithrasmysterien sind beigegeben.

**Die Dipylongräber und die Dipylonvasen.** Von Frederik Poulsen. Mit 3 Tafeln. [VI u. 138 S.] gr. 8. 1905. Geh. *M.* 6.—

Die Ausgrabungen der letzten Jahre haben unser Wissen auf dem in der vorliegenden Arbeit behandelten Gebiete bedeutend vermehrt, und zum erstenmal sind hier die neuentdeckten Gräber auf der athenischen Akropolis und die von Skias in Eleusis ausgegrabenen mit den früher bekannten Dipylongräbern des äußeren Kerameikos zusammengestellt. Diese Gräber sind vom größten kultur- und religionsgeschichtlichen Interesse, weil sie, mit den homerischen Liedern gleichzeitig, vom nachhaltigen Einfluß der sogenannten mykenischen Kulturperiode zeugen. In der Ausstattung der Gräber, im Gräberkult und in den Beigaben lebt der alte Animismus fort, aber zugleich tritt mit der Leichenverbrennung eine Abschwächung des alten Ahnenkultus ein. Nach der Feststellung der Fundumstände werden im zweiten Teil Herkunft und Entwicklung der Dipylonornamentik eingehend besprochen. Die Entwicklung, die man früher leugnen wollte, geht nach gewissen Gesetzen vor sich, die zum Teil jedem primitiven Kunststil gemeinsam sind. Oft aber offenbart sich in der Dekoration eine so erstaunliche Eigenart, ein so ausgeprägtes Stilgefühl, eine solche Kühnheit der Phantasie, daß wir nicht umhin können, diese ersten Zeugnisse attischer Kunst und attischen Geistes zu bewundern.

# Inhalt

	Seite
Hermann Usener von Albrecht Dieterich . . . . .	Iff.
I Abhandlungen . . . . .	321
Hermes und die Hermetik I von Th. Zielinski in St. Petersburg	321
Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter, eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes von F. C. Conybeare in Oxford, ins Deutsche übersetzt von Otilie C. Deubner . . . . .	373
Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C. Nießen-Köln von M. Siebourg in Bonn . . . . .	390
Teufels Großmutter von Edvard Lehmann in Kopenhagen . . . . .	411
Der Ragnarökmythus von B. Kahle in Heidelberg . . . . .	431
Die Religion der Giljaken von Leo Sternberg in Petersburg (aus dem russischen Manuskript übersetzt von A. v. Peters) Fortsetzung und Schluß . . . . .	456
II Berichte . . . . .	474
10 Griechische und römische Religion von Albrecht Dieterich in Heidelberg . . . . .	474
11 Archäologische Funde und Forschungen von Georg Karo in Athen . . . . .	511
12 Australien 1903/04 von W. Foy in Köln . . . . .	526
III Mitteilungen und Hinweise . . . . .	550
La Terre-mère chez les Assyriens von Fr. Paul Dhorme (Jerusalem), Alphabet von A. Wiedemann, Ein Tieropfer in der georgischen Kirche von C. Brockelmann, Der höchste Name von B. Kahle, Zur Binde- und Lösegewalt des Petrus von E. Hoffmann-Krayer, Quellenverehrung von H. Usener † . . . . .	

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten (demnächst wird auch der erste Bericht Deubners über „russische Volksreligion“ und v. Domaszewskis über „numismatische und epigraphische Literatur zur Religionsgeschichte“ erscheinen) folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: F. Schwally (Gießen) „Die biblischen Schöpfungsberichte“, Vollers (Jena) „Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs“, W. Spiegelberg (Straßburg) „Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern“, Estlin Carpenter (Oxford) „The third vagga of the Digha Nikāya“, W. Brandt (Amsterdam) „Über den mandäischen Diwan“, Louis H. Gray (Newark, New Jersey) „Additional Passages mentioning Zoroasters Name“, F. von Duhn (Heidelberg) „Rot und Tod“, v. Domaszewski (Heidelberg) „Die Schutzgötter von Mainz“, S. Sudhaus (Kiel) „Lautes und leises Beten“, F. Cumont (Brüssel) „L'apothéose des empereurs Romains“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, P. Perdrizet (Nancy) „Cybèle ou Dionysos“, R. Herzog (Tübingen) „Epiphanien und Feste, Bericht über religionsgeschichtliche Ergebnisse in Kos“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, Martin P. Nilsson (Lund) Ein schwarzfiguriges Tono in Berliner Museum“, L. Weniger (Weimar) „Feralis exercitus, I. Das schwarze Heer der Harier“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmler“, Thomsen (Kopenhagen) „Orthia“, R. Wünsch und F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, Radermacher (Greifswald) „Walfischmythen“, Gothein (Heidelberg) „Legende und Kult des heiligen Jacobus“, M. Höfler (Tölz) „St. Lucia auf germanischem Boden“, H. Braus (Prosektor in Heidelberg) „Leichenbestattung in Unteritalien“, K. Rathgen (Heidelberg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, Miss. J. Raum in Moschi „Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga“.

Hierzu Beilagen von H. Barsdorf, Verlagsbuchhandlung in Berlin, sowie von B. G. Teubner in Leipzig, welche wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.